

INTRODUCCIÓN

LA NOCIÓN DE NATURALEZA HUMANA Y EL FUNDAMENTO DE LA ÉTICA FILOSÓFICA

a) El modelo clásico de fundamentación de la ética

El objetivo general de la Introducción puede resumirse diciendo que se dirige a presentar una línea de argumentación básica dentro del modelo de fundamentación filosófica de la ética que puede denominarse "clásico", en un sentido amplio del término.

Dicho modelo clásico de fundamentación se encuentra presente, de diverso modo, en los pensadores más importantes dentro de la tradición de la filosofía griega clásica –Platón y fundamentalmente Aristóteles– y post-clásica –especialmente los estoicos–. Además, reaparece con variaciones a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico cristiano, tanto clásico –sobre todo, en la tradición tomista–, como contemporáneo –en pensadores de inspiración clásica y cristiana como R. Spaemann, L. Polo, A. Millán Puelles, etc., y representantes del así llamado nearistotelismo, como A. McIntyre, por ejemplo–.

Por cierto, no es éste el único intento de fundamentación filosófica de la ética y por eso se lo llama aquí "clásico", para diferenciarlo de otros. Ha habido, de hecho, otros intentos de fundar filosóficamente la ética muy importantes en la historia de la filosofía, basados en estrategias argumentativas diferentes, las cuales pueden ser, según los casos, incompatibles o bien compatibles e incluso complementarias respecto de las propias del modelo clásico.

En particular, resultará interesante e importante considerar, al menos en sus aspectos fundamentales, la relación en que se encuentra el modelo clásico de fundamentación respecto del que, a mi juicio, es el otro gran modelo alternativo de fundamentación filosófica de la ética: el modelo deontológico kantiano. Éste aparece, a primera vista, como contrapuesto sin más al primero e incompatible con él. Sin embargo, una reflexión más afinada podría mostrar que existen importantes puntos de convergencia entre ambos (de hecho, en el tratamiento de la persona como fin en sí misma en 1.2 se apelará explícitamente a Kant). E incluso hay razones para sostener que el modelo kantiano, lejos de excluir la apelación al modelo clásico de fundamentación, en algún nivel de análisis más bien la presupone. A este punto se volverá de distintas maneras en b.3, en 1.2 y en 2.3.

La línea de argumentación básica propia del modelo clásico de fundamentación se caracteriza por el recurso a la noción de naturaleza, en general, y a la noción de naturaleza humana, en particular, como fundamento de la ética. En síntesis, dicha línea de argumentación busca identificar el fin específico del hombre a partir de la determinación de aquello que constituye esencialmente su naturaleza como tal y lo distingue de las demás cosas y/o de los demás seres vivos, para luego determinar, con referencia a ese fin fundado en la naturaleza esencial del hombre, cuál es el contenido nuclear del bien y la felicidad propiamente humanos.

b) El argumento aristotélico del érgon o función específica del hombre

Dentro del modelo clásico de fundamentación de la ética, hay muchas variantes. Un ejemplo concreto de la línea argumental característica de este modelo se encuentra en un famoso texto de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, concretamente en el libro I, capítulo VI o VII, según la edición, pero que en la paginación universal de las obras de Aristóteles se puede ubicar unívocamente indicando que está en 1097b22ss. Se trata del argumento del *érgon* o función específica del hombre.

b.1 Estructura del argumento

Este argumento tiene tres momentos o etapas:

- 1) introducción de la tesis según la cual es razonable suponer que hay un *érgon* (función) propio o específico del hombre en cuanto hombre (1097b28-33);
- 2) determinación del *érgon* específicamente humano (1097b33-1098a6);
- 3) vinculación del bien humano (felicidad) con la noción de virtud y, más concretamente, con la actividad virtuosa según el *érgon* específico (1098a7-18).

1) introducción de la tesis según la cual es razonable suponer que hay un *érgon* (función) propio o específico del hombre en cuanto hombre (1097b28-33)

Como primer paso del argumento, Aristóteles se pregunta si es lícito y plausible suponer que exista una función específica del hombre en cuanto hombre, así como la hay del hombre en cuanto desempeña diferentes actividades –zapatero, médico o profesor–, y así como la hay de las partes del cuerpo humano –del hígado, de los pulmones, etc.–.

En el contexto en que Aristóteles está exponiendo, con un alumnado proveniente de la Academia de Platón, esta suposición es muy plausible. Sin embargo, Aristóteles no da un argumento específico para mostrar que hay efectivamente una función propia del hombre en cuanto hombre, sino que simplemente traslada la carga de la prueba al que lo niegue. Y, en realidad, es muy difícil negarlo, porque equivaldría a afirmar que, en definitiva, no hay una respuesta última a la hora de preguntar para qué el hombre hace todo lo que hace o qué sentido puede tener cada una de las actividades particulares que el hombre desempeña.

2) determinación del *érgon* específicamente humano (1097b33-1098a6)

El segundo paso del argumento está inmediatamente conectado con el anterior. Aristóteles intenta identificar cuál es la función específica del hombre por vía de eliminación, es decir, buscando lo específico del hombre en aquello que lo distingue de otros seres, en particular de otros seres vivos.

Aristóteles trabaja con tres niveles de la vida: el nivel vegetativo, que corresponde a las funciones metabólicas en general –el crecimiento, la nutrición y la reproducción–; el nivel sensitivo, que corresponde a las percepciones, a las sensaciones de placer y dolor que acompañan a las percepciones y a la emocionalidad conectada con la sensibilidad; y por último el nivel de las funciones propiamente racionales.

Con un argumento sencillo y cuya plausibilidad es difícil de rechazar –por lo menos en el nivel de descripción en que se está moviendo Aristóteles–, no identifica lo específico del hombre ni con las funciones vegetativas, que el hombre comparte con los demás animales y con los vegetales (de allí el nombre de funciones "vegetativas"), ni con las funciones correspondientes al nivel sensitivo, sino básicamente con las funciones propias del nivel racional.

–¿Qué significa “racional”?

Aquí se puede realizar una interesante digresión sobre el significado de "racional" y sobre en qué medida lo racional es lo propiamente humano. Un punto importante de recalcar es que tanto la noción de racional como la noción de humano se puede usar en muchos sentidos. Así, en un sentido todo lo que hace el hombre y no pueden hacer otros seres es específicamente humano, pero en otro sentido, que no apunta a lo que el hombre de hecho hace, sino a aquello en lo que se encuentra el despliegue pleno de sus facultades en cuanto hombre, hay ciertas cosas que podemos llamar propiamente humanas y otras que son más bien inhumanas, aunque sean específicas del hombre en el primer sentido. Esta distinción se

puede ver en el caso de un delito, por ejemplo el de homicidio. Cometer homicidio es una acción específicamente humana en sentido amplio, pues es algo que sólo puede realizar un hombre. Un caballo puede matar a alguien, pero no cometer homicidio, porque para que se configure el delito de homicidio el acto tiene que ser puesto en correlación con ciertas intenciones y por lo tanto con ciertas capacidades racionales. Un ser incapaz de deliberar, un ser incapaz de darse a sí mismo ciertos propósitos, es un ser que tampoco puede cometer delitos. Pero, paradójicamente, aunque el delito es específicamente humano, no es un acto en el que el hombre encuentre la realización de sus capacidades específicas, de sus capacidades racionales como tales. Dentro del uso de la razón, tenemos que distinguir entre los actos que por ser de determinada manera sólo el hombre los puede hacer, pero que no llevan al desarrollo pleno de las facultades que constituyen al hombre como hombre, y aquellos otros que, además de ser actos que sólo el hombre puede hacer, por ellos el hombre desarrolla plenamente sus capacidades

racionales. Como se ve, las nociones son ambiguas, como suele ocurrir con las nociones interesantes en filosofía, que son todas muy equívocas. En un sentido, el homicidio es un acto racional, en el sentido de que sólo pueden cometer homicidio aquellos entes que están en posesión de ciertas facultades racionales que les permiten darse a sí mismos ciertos fines y deliberar acerca de cómo obtenerlos. Sin embargo, en otro sentido, el homicidio es un acto que podemos calificar con buenas razones de irracional, en el sentido de que no hay justificación racional para un acto como el homicidio. En este segundo sentido de "racional", la noción de racionalidad es de carácter normativo: "racional" no es solamente aquello que produce un ser dotado de facultades racionales, sino aquello que, producido por un ser dotado de facultades racionales, es susceptible de justificación racional.

En el tercer paso del argumento, Aristóteles vinculará el *érgon* específico del hombre con lo racional en este sentido normativo.

3) vinculación del bien humano (felicidad) con la noción de virtud y, más concretamente, con la actividad virtuosa según el *érgon* específico (1098a7-18)

Una vez que Aristóteles ha identificado la función específica del hombre con el despliegue de las capacidades racionales, introduce un tercer elemento, un tercer paso en el argumento: vincular la capacidad específica del hombre con la noción de virtud, por un lado, y con la de felicidad, por otro.

–Vinculación de la capacidad específica del hombre con la virtud

El hombre tiene ciertas capacidades racionales y en ellas hay que buscar su función específica. Pero toda función puede cumplirse mejor o peor, bien o mal, o, dicho de otra manera, puede haber un uso correcto o incorrecto de las facultades naturales que hacen que un hombre sea un hombre y no otra cosa.

Usando el ejemplo anterior, para planear un homicidio se requiere la puesta en obra de ciertas capacidades racionales, para deliberar sobre la mejor manera de llevarlo a cabo; sin embargo, aunque en este caso se esté poniendo en discurso el intelecto –deliberando, apuntando a ciertos fines y desarrollando estrategias inteligentes para obtenerlo–, esos actos no constituyen un pleno desarrollo de las capacidades intelectuales, en la medida en que ahí se pone el uso de la razón en fines que en sí mismos no son racionalmente aceptables. Cuando alguien, por ejemplo, planea muy bien el robo a un banco, puede hacer incluso un derroche de ingenio y, en ese sentido, ha puesto sus capacidades racionales en funcionamiento, pero no se puede calificar ese acto, incluso si es exitoso, de racional en sentido estricto.

Y no se puede, porque en este caso no se cumple la exigencia de que el fin al cual se apunta a través de todos esos mecanismos soporte crítica racional, es decir, la exigencia de que,

para que la racionalidad se despliegue plenamente, no sólo hay que usarla, sino hacer uso de ella en un horizonte de fines que ellos mismos puedan ser racionalmente defendibles.

De acuerdo a este criterio, Aristóteles distingue entre buenos y malos usos de las facultades racionales y pone muchos ejemplos, en diversos contextos de su obra. Dice que, por ejemplo, el médico puede utilizar la medicina para curar o para matar, pues la capacidad que permite curar es la misma que permite matar con gran eficiencia. Según estén dosificados los medicamentos, unas dosis son remedios y otras, veneno, y con las mismas medicinas se puede eliminar gente o intentar salvarla o aliviarle el dolor. Por eso, que se dé o no un uso pleno o correcto de las facultades racionales no depende simplemente de la presencia de elementos de racionalidad estratégica, de ponerse ciertos fines y encontrar ingeniosamente los mecanismos para obtenerlos; ésta es una condición necesaria, pero no suficiente, de la racionalidad plena. Hay un pleno y adecuado uso de la racionalidad allí donde, además, los fines resisten crítica racional, es decir, son racionalmente aceptables.

Tenemos entonces, por un lado, la función racional propia del hombre y, por otro, la alternativa entre el buen y el mal uso de esa función. ¿Cómo se conecta con esto la noción de virtud? Se llama "virtudes" a aquellos hábitos que disponen a perseguir con medios racionales no cualquier tipo de fines, sino aquellos que son conformes a la razón, racionalmente justificables. Las virtudes son aquellos hábitos que encaminan de manera tal hacia ciertos fines, que llevan a aplicar las capacidades racionales siempre en la dirección adecuada, es decir, para obtener fines racionalmente justificables. La conexión, dicho brevemente, entre facultades racionales y virtudes consiste en que las virtudes son hábitos que se constituyen sobre las facultades racionales y las encaminan en una dirección determinada. Se pueden orientar las facultades en una dirección o en otra: las virtudes son aquellas disposiciones habituales que orientan las facultades en la dirección adecuada, esto es, a la obtención de aquellos fines que ante la crítica racional se revelan como racionalmente deseables o por lo menos racionalmente aceptables.

-Vinculación de la capacidad específica del hombre con la felicidad

¿Cómo se conecta la noción de felicidad con esto?

Hay que tener en cuenta que Aristóteles no define la felicidad en función de cualquier tipo de deseo que un sujeto pueda tener, pues para él la noción de felicidad no significa el mero éxito, propóngase uno lo que se proponga. La noción de "éxito", en un nivel primario de análisis, es moralmente neutral, pues consiste simplemente en obtener cualquier deseo que un sujeto pueda tener: si un sujeto tiene el deseo de hacerse rápidamente de dinero y piensa que la mejor manera de conseguirlo es robando un banco, puede realizarlo exitosamente o no, según logre o no su objetivo.

Así, si pudo robarlo sin inconvenientes, se dice que tuvo éxito. Empleada de esta manera, la noción de éxito es moralmente neutral, pues se puede aplicar tanto a situaciones que desde el punto de vista de la evaluación moral se consideran aceptables, como a otras que no. Aristóteles no define la felicidad simplemente en términos de obtención de fines cualesquiera que estos sean, sino por referencia a aquellos fines que tienen que ver con el pleno despliegue de las potencialidades naturales. Y como el hombre está caracterizado específicamente por la racionalidad, el fin propio del hombre consiste en el despliegue pleno de las facultades racionales (en un sentido amplio que también incluye la emocionalidad) y el hombre será feliz cuando logre el pleno despliegue de lo que por naturaleza es, esto es, un ser racional. La felicidad está definida por aquellos fines que están anclados, por así decir, en la naturaleza propia del sujeto en cuestión, entendiendo por naturaleza lo que comparte con todos los sujetos de la misma especie.

Por supuesto, la manera concreta en que cada sujeto humano llegue a realizar ese despliegue pleno o más o menos pleno de las facultades racionales es muy variable, pues depende decisiva, aunque no completamente, de las situaciones en las que ese sujeto se encuentra. No hay en Aristóteles un recetario para llegar a la felicidad, como si dijera: "si usted es racional, haga lo siguiente para ser feliz", sino indicaciones mucho más genéricas, que se relacionan con un catálogo de virtudes, que hay que aprender a desarrollar en cada situación y en cuyo desarrollo están de alguna manera especificados los, por llamarlos de alguna manera, "componentes del florecimiento humano": generosidad, valentía, justicia, etc.

En el desarrollo y cultivo de esas virtudes está para Aristóteles el fin último del hombre y en lograr ese fin está el desarrollo pleno del hombre: a esto Aristóteles le llama felicidad. Ahora bien, qué significa ser valiente hoy, en este país, bajo tales circunstancias, o qué significaba ser valiente en las guerras napoleónicas, o qué significaba ser valiente en el siglo V antes de Cristo, frente a una peste para la cual no hay cura, son preguntas que no se pueden responder con la misma receta. Para Aristóteles, qué significa ser valiente en cada contexto exige una respuesta altamente variable, que la prudencia debe determinar en cada caso.

Pero el imperativo general de que hay que ser valiente no tiene la misma variabilidad que la determinación de en qué consiste ser valiente aquí y ahora.

b.2 Alcance y réditos del argumento

A continuación, se examinarán brevemente algunos réditos o aportes a la ética que pueden obtenerse del argumento del *érgon* y que al mismo tiempo muestran su alcance.

1) vinculación de la noción de felicidad o plenitud humana con la noción de naturaleza humana: la felicidad humana concebida como plenitud en el desarrollo de las potencialidades específicamente humanas

El primer rédito del argumento del *érgon* es la vinculación de la noción de felicidad o plenitud humana con la de naturaleza humana. Si bien en el texto de la *Ética a Nicómaco* no se encuentra expresa esta conexión, la felicidad se puede vincular con la naturaleza por vía de las facultades propias o específicas.

En efecto, en el marco de este argumento, la felicidad humana no está concebida simplemente como el éxito en la obtención de los fines que un sujeto se proponga, cualesquiera que sean, sino que hay una noción normativa de felicidad, porque ésta está definida respecto a ciertos fines anclados en la naturaleza de la cosa en cuestión y que por lo tanto no admiten una disposición arbitraria¹.

2) obtención de una noción objetivamente fundada de la felicidad, por oposición a las concepciones subjetivistas o conativas de la felicidad.

El segundo rédito, vinculado con el anterior, es que el argumento del *érgon* provee una noción objetivamente fundada de felicidad.

¿Qué quiere decir esto? Lo mismo que antes, pero visto de otra manera. Si se define la felicidad de acuerdo con los deseos subjetivos que cada quien tenga en cada caso y estos son fácticamente diferentes, la noción de felicidad pierde todo carácter normativo y entonces nadie podría corregir a nadie acerca de si es feliz. Por ejemplo, si alguien se propone conseguir la mayor cantidad de dinero en el menor tiempo posible y lo logra, puede ser llamado feliz. Si alguien se propone –voy a dar un ejemplo brutal para que se entienda lo que quiero decir–, exterminar a los judíos en el menor tiempo posible y lo logra, podrá decir, con aspiración a no poder ser corregido externamente por nadie, que es feliz en la medida en que logra el fin que se ha dado a sí mismo. Si se define la felicidad por referencia a deseos

subjetivos, sin ningún criterio de distinción entre deseos correctos e incorrectos desde el punto de vista de la evaluación moral, el juicio "soy feliz" sólo se puede realizar en primera persona y es incorregible desde la tercera persona.

1 El concepto aristotélico de felicidad, como plenitud en el desarrollo de las capacidades específicamente humanas, es semejante en este punto fundamental al concepto clásico en general. En la Antigüedad no se pensó la felicidad como que cada quien obtenga lo que quiere (aunque hubo quienes defendieran esa tesis), sino que, en la matriz de la filosofía clásica más conocida, la felicidad está definida más bien en términos de un florecimiento propiamente humano. El imperativo para un hombre es ser feliz, pero ser feliz significa llegar a ser propiamente lo que es, o sea, un hombre, entendido como dotado de ciertas facultades que lo distinguen de aquellos otros entes que no alcanzan el nivel humano.

El hombre será feliz en la medida en que lleve una vida plena, acabada, y una vida plena es una vida llena del despliegue de aquello que hace que sea un ser humano y no otra cosa. Las formas concretas de ese despliegue pueden ser múltiples y muy variables, pero el imperativo en definitiva es, como decía un poeta antiguo, Píndaro, "llega a ser lo que eres"; un imperativo muy griego que está presente de manera latente en la argumentación de Aristóteles. El imperativo para el hombre es, paradójicamente, llegar a ser lo que es.

A veces en la lengua habitual se usa efectivamente así la noción de felicidad, como cuando se dice "bueno, si él es feliz de esa manera...". Cuando se habla de esta forma, se apunta a una noción de felicidad definida más o menos en los términos anteriores. Pero si los ejemplos son tan graves como el de la exterminación de los judíos, cualquiera duda si se puede usar la noción de felicidad en esos términos y piensa más bien que un individuo como Hitler no puede ser llamado genuinamente feliz, porque donde llegó es un lugar donde ningún ser humano debería pretender llegar y a eso no se le puede llamar felicidad en el sentido específicamente humano, aunque haya conseguido alcanzar sus fines. Cuando se hace este tipo de análisis en la vida cotidiana, se tiende hacia una noción normativa de la felicidad.

¿Cuál es el problema? Que en el lenguaje cotidiano se pasa sin advertirlo de un significado a otro de felicidad. Y como estas dos nociones tan distintas de felicidad coexisten y se pasa sin mayor análisis de una a otra, la confusión en las discusiones cotidianas acerca de quién es feliz y cómo se es feliz se vuelve muy difícil de iluminar.

Tanto en la historia de la filosofía, como en la filosofía actual, se encuentran corrientes que se deciden por una o por otra noción de felicidad. En general, las filosofías que se deciden por una noción subjetivista de felicidad no le dan un valor específicamente moral, porque consiste simplemente en el éxito, es decir, en obtener el objetivo propuesto independientemente de en qué consista. Aquí, la felicidad no decide nada respecto de la cuestión de si un individuo actuó bien o mal cuando se propuso lo que se propuso y cuando lo obtuvo.

En cambio, hay otro tipo de teoría, la de Aristóteles y el pensamiento clásico en general, que intenta depurar la noción de felicidad, mostrando que la felicidad genuinamente humana no puede estar definida por referencia a cualquier tipo de deseos y expectativas, sino sólo por referencia a cierto tipo de fines, los que conducen al desarrollo pleno de las facultades específicas del ser humano. Vista de esta otra manera, para la moral la felicidad es una noción no sólo relevante, sino central. Por eso se da la paradoja de que la ética antigua hable generalmente de la felicidad y no de nociones que actualmente parecen esenciales a la moral, como la de deber. Cuando modernamente se oye hablar de moral, se piensa en los deberes y, en cambio, cuando se lee los libros antiguos, se encuentra que en un tratado de ética se habla de la amistad, de cómo ser generoso, etc., pero muy poco de los deberes. En realidad ni siquiera existe, estrictamente hablando, la palabra "deber" en griego. Si se busca en los textos de Aristóteles una teoría de los deberes, no se encuentra prácticamente nada; en cambio se habla de la generosidad, de la amistad, de la valentía, etc., porque las teorías éticas que siguen el modelo clásico están orientadas más bien a un ideal del florecimiento

humano, no al cumplimiento de normas. Ahora bien, como ese ideal no está definido en términos de deseos subjetivos, aparece una dimensión normativa en la ética, que cumple, por así decir, una función análoga a la noción de deber en la ética del deber.

Ahora, si la felicidad consiste en el pleno despliegue de las facultades racionales constitutivas del ser humano, ¿cómo da Aristóteles un contenido más objetivo y concreto al *érgon* humano?, ¿hasta qué punto se puede decir que la felicidad así definida tiene objetividad? Pareciera más objetivo identificar la felicidad con la visión de Dios, como hará, siglos más tarde, Santo Tomás.

Efectivamente, en Aristóteles no se encuentra la fundamentación tomista de la ética. Sin embargo, no es que Tomás de Aquino no funde la ética en la felicidad, sino que coloca la felicidad en un plano trascendente distinto al de Aristóteles. Pero el modelo tomista, siendo posiblemente más poderoso, tiene también premisas teológicas, y conviene no colocar mucho arsenal teológico en la fundamentación filosófica de la ética.

Para entender este punto, es fundamental no hacer, al estudiar a Aristóteles, una equivalencia entre objetividad y fixismo, es decir, que si algo es objetivo tiene que ser fijo, de una vez y para siempre. Esta equivalencia se hace habitualmente, pero en un análisis un poco más detenido se revela como una ilusión. Lo que Aristóteles sostiene es que en cada situación concreta de acción hay maneras de responder adecuadamente y maneras de responder inadecuadamente o, dicho de una manera más precisa, que en cada situación de acción hay una manera adecuada de responder y múltiples, incluso infinitas, inadecuadas. ¿Cómo fijar la manera adecuada de responder en cada situación de acción? Si se pretendiera hacer un elenco de respuestas exhaustivo, la teoría ética sería una casuística inagotable, un recetario imposible de memorizar y que, además, siempre dejaría fuera ciertas cosas, porque la variabilidad de las situaciones es prácticamente infinita. Lo que la teoría ética puede dar es un catálogo de situaciones típicas respecto de las cuales se identifica el tipo adecuado de respuesta. Esta tipología, o catálogo de situaciones típicas con el tipo adecuado de respuestas, se encuentra en Aristóteles: es la teoría de las virtudes, que es lo que da el contenido a la noción de felicidad. Hemos dicho que la felicidad es el pleno despliegue de la racionalidad constitutiva del hombre, ahora bien, ¿qué significa desplegar esa racionalidad frente al peligro?

Aristóteles responde que hay cultivar la virtud de la valentía, y ¿qué significa cultivar la virtud de la valentía? Aristóteles trata de dar una respuesta al final del libro II de la *Ética a Nicómaco* con un pequeño tratado de la valentía. Otro tipo de situación se plantea frente a los placeres básicos, los apetitos, ¿qué significa tratar racionalmente con ese tipo de bienes?, cultivar la virtud de la moderación, ahora ¿qué es la moderación?, para eso escribe Aristóteles un pequeño tratado de la moderación en la *Ética a Nicómaco*. De este modo, toda la teoría de las virtudes no es sino el despliegue de la noción de la felicidad. Hay que darse cuenta de que el contenido de la felicidad en la ética aristotélica corresponde a la teoría de las virtudes. Pero este “recetario” nunca captura del todo, exhaustivamente, la particularidad de las situaciones. Aristóteles describe en general lo propio del valiente y después dice que además hay que cultivar otra virtud, de tipo moral-intelectual, que es la prudencia, para poder hacer sentido de estos consejos frente al caso particular. Entonces escribe una teoría de la prudencia, pero advierte que nunca se va a cerrar la brecha entre la descripción general y el caso particular, con el agravante de que no se puede obrar en general, sino que siempre hay que obrar en particular. Para Aristóteles, esa brecha entre el caso general y el caso particular no la puede cerrar ninguna teoría ética, sino una virtud, la prudencia, de la que la teoría puede hablar, pero que no puede sustituir.

Ése es, dicho *grosso modo*, el esquema metódico de la ética aristotélica. Es una ética muy austera, por así decir, en la evaluación de sus propias posibilidades, pues el mismo Aristóteles no cree que por estudiarse de memoria la *Ética a Nicómaco* alguien se vuelva

valiente, sino que en realidad se aprende a ser valiente con el consejo de otros, con el ejemplo concreto y con una gran cantidad de indicaciones prácticas frente al caso particular de quienes nos educan, etc., que no están contenidos en una teoría ética, pero que realizan en concreto las exigencias de la racionalidad, que la teoría esboza en general, o sea, que hay un amplio espacio para la creatividad, y también para equivocarse.

3) establecimiento de una pauta de evaluación moral basada en la referencia a una concepción normativa de la vida práctica como una totalidad de sentido teleológicamente estructurada: las acciones y disposiciones serán moralmente buenas en la medida en que contribuyan, de uno u otro modo, al logro del fin de la vida buena o feliz

El tercer rédito está conectado con los dos últimos. Consiste en que, a partir del argumento del *érgon*, se puede establecer una pauta de evaluación moral, basada en la referencia a una concepción normativa de la vida práctica como una totalidad de sentido teleológicamente estructurada. En palabras más simples, se puede decir que, de esta concepción de felicidad como plenitud humana, cuyo contenido viene definido por la referencia a las capacidades específicas del hombre, que deben ser llevadas a su despliegue pleno, se deriva toda una concepción normativa acerca de qué debe ser la vida práctica en su conjunto. La vida humana debe estar encaminada al logro de ese fin último que es la felicidad, es decir, el desarrollo pleno de las facultades específicas del hombre. Por consiguiente, de la noción normativa de felicidad, se sigue una concepción normativa de la vida práctica en su conjunto y, además, un criterio para evaluar las acciones con arreglo a esa concepción normativa: las acciones serán buenas o malas en la medida en que contribuyan o no al logro de la vida buena. Incluso aquellas acciones que se consideren neutrales, se las considerará así porque por lo menos no atentan al logro de una vida buena. Es decir, de esta concepción de la felicidad se sigue una concepción normativa de la vida práctica y de allí se sigue una pauta de evaluación de las acciones particulares que forman el conjunto de la vida práctica.

Conviene notar que el camino de la fundamentación de la ética va de la felicidad a la vida práctica y de ésta, como conjunto organizado que apunta a la felicidad, a cada acción particular.

Esto puede ser sorprendente, porque, en general, en los modelos alternativos de la ética se parte por el acto, mientras que aquí se parte por una idea de la felicidad y por una noción holística de la vida práctica, como una totalidad que debe apuntar a un fin, y de allí se derivan los criterios para evaluar las acciones en particular y no al revés. De este modo, serán acciones moralmente buenas o por lo menos aceptables aquellas que se dejen integrar sin conflicto, al menos sin conflicto irremediable, en la totalidad de sentido orientada hacia el alcance de la felicidad, que es la vida práctica. Cuando un sujeto decide en cada contexto de acción qué debe hacer y qué no debe hacer, de una u otra manera está refiriendo ese contexto particular a una totalidad de sentido que lo desborda y por respecto a la cual la acción debe mostrarse como consistente. Si esa decisión particular se deja integrar sin conflicto en esa totalidad de sentido a la que se apunta, entonces no hay razones para pensar que no conviene llevarla a cabo. Este prototipo de criterio de evaluación, que se sigue de este modelo de fundamentación, no elimina las enormes dificultades que hay para evaluar cada contexto particular, sino que da criterios generales acerca de cuál es el mecanismo para evaluar; no dice cómo uno tiene que evaluar en cada caso, porque ahí juegan un papel importante una gran cantidad de otros factores, pero aporta el mecanismo que subyace a este tipo de evaluaciones: la referencia de cada contexto de acción particular a una totalidad de sentido más amplio que apunta al logro de una vida feliz, definida en los términos señalados antes.

4) establecimiento de un modelo teleológico de fundamentación de la ética: la evaluación moral apela a criterios de evaluación que, respecto de las estructuras de

justificación involucradas en ellos, se hallan en continuidad con los criterios y estándares habituales que operan como pautas de evaluación en el ámbito más amplio de la racionalidad prácticoestratégica (a diferencia de los modelos deontológicos de fundamentación como el de Kant)

El cuarto rédito también se deriva de lo anterior. En el modelo clásico de fundamentación de la ética, la evaluación moral sigue criterios teleológicos², pues se evalúa la calidad moral de las acciones según su contribución o no al logro de un objetivo, la felicidad o vida buena.

En comparación con el modelo kantiano, este punto conlleva una peculiaridad de la ética clásica, que consiste en que los criterios de evaluación moral no están en discontinuidad, como en Kant, con la racionalidad técnica y estratégica, porque lo que distingue a la evaluación moral de la evaluación técnica y estratégica no es el carácter teleológico, sino el tipo de fines que se persiguen.

En efecto, en ambos casos se encuentran estructuras en las cuales ciertas cosas se refieren a otras, como los medios a los fines. Cuando, por ejemplo, se quiere diseñar una máquina, se piensa en el ámbito de relación de medios a fines: se apunta a un objetivo y se delibera de manera tal de alcanzar ese objetivo. Éste es un juicio de tipo técnico, es una evaluación técnica. Cuando se evalúa de forma estratégica el robo de un banco, para poner un ejemplo que es moralmente malo, no se hace otra cosa, desde el punto de vista del tipo de razonamiento, que una deliberación que va de medios a fines. Para el modelo clásico, lo específico de la evaluación moral no proviene de esto, pues también se mueve en el horizonte de la relación de medios a fines, sino del tipo de fin que se toma en cuenta a la hora de evaluar.

No son fines particulares, como en el caso de la técnica o de la racionalidad puramente estratégica, sino un fin de otra índole, un fin de otro orden, que es el logro de la vida buena en su conjunto. Desde este punto de vista se evalúan moralmente las acciones.

Para llevar a cabo el acto de robar el banco, por ejemplo, se requiere razonar en el ámbito de conexiones de medios a fines, y en este sentido es un razonamiento de tipo teleológico: quien se propone robar un banco lo que se propone es un fin y lo que busca son los medios para llevarlo a cabo adecuadamente, que incluyen una gran cantidad de otras cadenas de acción paralelas: cómo evitar que lo detenga la policía, cómo evitar que el guardia no se dé cuenta, etc., que son fines paralelos al principal y para los cuales también se deben buscar los medios para obtenerlos. Son todos razonamientos de tipo teleológico, es decir, razonamientos en los cuales se apunta a fines y se delibera acerca de los medios para obtener esos fines. Lo específico de la moral no es este tipo de razonamiento teleológico; en este sentido se puede decir que la moral para el pensamiento clásico está en continuidad con el razonamiento técnico y el razonamiento estratégico. Lo específico de la moral es el nivel en que se sitúa el razonamiento moral, que no es el nivel de consideración que va de cómo robar el banco a los medios que uso para obtener ese fin, sino que la moral empieza en este otro nivel: cómo se relaciona el objetivo de robar el banco con el objetivo de la vida buena, ¿es compatible o es incompatible?, ¿puede integrarse el acto de robar un banco en un proyecto de vida que apunte a desarrollar las capacidades racionales de un sujeto? Ésta es la pregunta moral, que, situada en un nivel de evaluación superior al técnico, apunta a compatibilizar los fines particulares de cada una de las acciones con proyectos de vida más comprensivos, que apuntan en definitiva al logro de un fin último, la vida buena.

² "Teleológico" viene de *télos*, que en griego significa fin. Se habla de teleología en todo aquello que tiene una conexión finalística, una referencia a un fin: así, un razonamiento teleológico es un razonamiento en el cual la deliberación apunte a obtener un fin; una estructura teleológica es una estructura que está realizada por referencia a un fin.

Aquí hay una gran diferencia con el modelo de Kant, que se verá más adelante, quien establece una discontinuidad entre el tipo de razonamiento específicamente moral y la racionalidad estratégica y teleológica en general.