

## JUSTIFICACIÓN DE LA ÉTICA Y REALIDAD PERSONAL<sup>1</sup>

**Juan de Dios Vial Larraín**  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Católica de Chile

---

<sup>1</sup> Este artículo se originó como una ponencia presentada en el *Seminario Internacional sobre Ética Universal* de octubre 1997 organizado por la FISP (Federación Internacional de Sociedades de Filosofía) y la Universidad de Ankara, Turquía; luego, ya corregido y en su forma definitiva –tal como aquí aparece–, fue incluido por el autor en su libro *FILOSOFÍA MORAL*, de la colección *Textos Universitarios* de Ediciones Universidad Católica de Chile (1998).

¿Cómo se justifica una ética: en qué funda su valor, sus exigencias, su imperio? Si la ética establece lo que debe ser –el deber ser– parece que hubiera de comenzar por decirnos por qué, ella misma, debe ser. O bien, dicho de otra manera, que debe comenzar por legitimar primero su propia autoridad.

Se han dado, para decirlo de manera breve y simple, dos respuestas fundamentales para fundar y justificar la ética: una cifrada en la razón, y otra en la voluntad: racionalismo y voluntarismo. Adoptamos esta postura para simplificar las cosas. Habría, se piensa, un discurso racional, un orden de razones, en virtud del cual la persona hace lo que éticamente debe hacer. La virtud puede ser enseñada, la ética aprendida y, en fin, la conducta regulada, con argumentos concluyentes que derivan de principios racionales y determinan cursos de acción. La idea atribuida a Sócrates de que el sabio es bueno se halla en esta línea

Sin embargo, el poderío de la voluntad se erige como alternativa que destruye aquella confianza en la fuerza moral de la razón. La voluntad y sus decisiones, que pueden llegar hasta el mero arbitrio, pasando por la voluntad de poder, echan entonces sus raíces un amplio género de motivaciones de la acción que se muestran capaces, a su vez, de ofrecer una justificación alternativa a la de una ética racional. "Bueno es lo que Dios manda" sostuvo alguna vez Wittgenstein; así pensó también Ockham en la Edad Media.

Simplifico de este modo las respuestas y las propongo como excluyentes en términos primarios nada más que para destacar los extremos –que son viciosos–, en los cuales con frecuencia se cae en la búsqueda de una fundamentación de la ética construida sobre el dudoso supuesto antropológico de que una cosa es la razón y otra, ajena y distinta, la voluntad. Unas, las pretensiones de gobierno de la conducta por un frío discurso racional y otras por el descarado ejercicio de la voluntad de poder. Ambas instancias están llamadas

a contraponerse en el terreno de la acción. Esta clase de aporías entrapa la reflexión ética. La ética reclama una justificación antropológica y metafísica más radical.

En el pensamiento occidental, la fuerza que justifica la ética, debe ser reconocida, primeramente en la idea de "alma" que forjaron los griegos, más concretamente, Sócrates y Platón. El alma, como principio de la realidad humana, fue definida por el saber; por una forma singular de saber: el conocimiento de sí. En un templo de Apolo estaba escrita la fórmula que Sócrates asumiera: *conócete a ti mismo*. Este saber genera lo que Sócrates llamara un "cuidado" del alma, que es claramente una ética.

El *logos* socrático –conocimiento de sí– es un *diá-logo*. Un diálogo que, primeramente, se establece consigo mismo. Bajo esta forma íntima que Platón llamó "pensamiento" (*phronesis*, *Fedón*, 79d.), el diálogo platónico eleva a la contemplación del Bien, que se mira, a la par, como Belleza. De esta suprema belleza, Platón afirmó en el *Banquete*, que su contemplación sacia el preguntar y anula toda nueva pregunta en la línea que la fundamenta. En el orden moral, la idea platónica del Bien o de la Belleza opera, pues, como la velocidad de la luz en el orden físico. Es decir, la plenitud del bien justifica el orden de lo que es bueno, el orden moral dialécticamente alcanzable. La ética queda, así, justificada en sí misma, en tanto el Bien que la define preside la realidad e ilumina la inteligencia como la luz del sol al universo.

Aristóteles traduce a términos de "virtud" aquella experiencia fundamental a la que condujo el pensamiento de Sócrates y Platón. Esto significa que trae esa experiencia al lenguaje inmediato de la acción humana, de la *praxis*. El *logos* moral se torna la inteligencia práctica que Aristóteles denominó con la palabra *phronesis* y que, desde el latín, dio en llamarse "prudencia"; es decir, una inteligencia ejercida en la misma *praxis*. Por eso Aristóteles decía que queremos saber qué es la valentía, por ejemplo, pero

sencillamente para ser valientes. Y creo que pudiera añadirse que se llega a saber en la medida en que se es valiente. El ser regula la *praxis*.

Después de ese momento clásico del pensamiento griego que va de Sócrates a Aristóteles, lo que el *logos* de los epicúreos buscará es dar racionalmente al placer su propia regulación, mientras el *logos* universal de los estoicos se propondrá fundar la autonomía del individuo por la liberación de las pasiones.

El *logos* cristiano, en cambio, es la figura de Cristo, como comienza diciendo el Evangelio de San Juan, y la moral cristiana quedará fundada, entonces, en la naturaleza misma de Dios: "Dios es amor", dirá San Juan en su *Epístola*. En esta virtud se consume toda perfección.

En la época moderna, el conocimiento de sí propio del alma socrático-platónica constituirá, más bien, la "conciencia", en toda su anchura y diversidad, que en el orden moral se proyectará ya sea *more geometrica* en la *Ética* de Spinoza; como pasión dominante, en la ética de Hume, o como voluntad general, en la de Rousseau.

Pues bien, así como Aristóteles en la antigüedad hizo la síntesis, Kant la hace en la época moderna. La razón práctica kantiana es, a la vez, razón, *factum* empírico y voluntad general con caracteres de universalidad y necesidad. Kant reconoció, en efecto, que Hume le habría despertado de su sueño dogmático y es significativo que la imagen de Rousseau presidiera su gabinete de trabajo. La "razón práctica" comprende esas instancias morales: razón, voluntad, facticidad.

Nuestro siglo XX, ha estado gobernado más bien por los profetas del siglo pasado: Nietzsche, Marx, Kierkegaard y Freud. Sus voces han alcanzado fuerza trágica, aunque probablemente sean ya, más bien, ecos.

Nietzsche comprendió la genealogía de la moral como el espíritu de venganza que anida en el resentimiento. Judaísmo, cristianismo, revolución francesa, democracia, socialismo caen bajo ese diagnóstico atroz. Nietzsche cree en una transfiguración de esa genealogía y en una transmutación de los valores que asegura el eterno retorno. Aunque el superhombre parece ser el héroe de esta epopeya, poco se sabe acerca de él y de su acción, y uno hasta llega a pensar que es la figura suprema del resentimiento. Marx vio la moral como superestructura en el conflicto de clases, Freud en la represión de pulsiones sexuales, y Kierkegaard como aquéllo más allá de lo cual habría que saltar para fundar la existencia en la fe.

De esa manera, nuestra época, más que una justificación de la moral, lo que hace es declararla en quiebra. Y uno pudiera pensar, entonces, que nos hemos quedado a la intemperie, en un mundo desgarrado, precisamente porque carece de justificación moral. Las teorías morales ahora intentarán, más bien, justificar la situación en que vivimos; procurarán dar cuenta de su condición errática, de su ir a la deriva. Toda pretensión de sustraer la reflexión moral de esta situación real, cualquier tentativa de encararla desde fuera de ella misma con principios y razones éticas, sonará a intolerancia.

Pienso que semejante actitud no necesariamente ha de ser considerada como mera exacerbación del nihilismo, o como eco desvanecido de los viejos profetas, aunque efectivamente haya mucho de ello. Creo ver en ella, en cambio, otro sentido.

Me atrevo a pensar que estamos en presencia de una oscura conciencia moral que no asimila con suficiente claridad los valores que laten, no precisamente en las teorías que conservan algún grado de vigencia (cada vez más débil), sino en las prácticas reales de los hombres. Y como la ética es, en definitiva, una práctica es a éstas a las que hay que mirar. Desde aquí hay que comenzar a pensar.

La mirada de la inteligencia, que opera también a través de los ojos, no se ejerce espontáneamente. Tiene que adquirir primero una capacidad de ver propiamente, que es una disciplina intelectual. Están la disciplina del mecánico, del poeta o del geómetra. Pues bien, cuando se trata de la acción humana en su raíz más íntima - que es lo que se ha denominado *praxis* -, la disciplina fundamental es la filosofía. La filosofía trae originariamente un sentido moral que se infunde en las prácticas aun sin que se sospeche. Y es en esta raíz invisible donde está el problema. ¿Por qué una moral? ¿Qué moral?

Dicho en forma breve y de una vez: de lo que realmente carecemos es de una filosofía moral, sin perjuicio de disponer de un riquísimo caudal de ideas que de manera panorámica enunciáramos al iniciar estas reflexiones, pero que parecieran estar archivadas. ¿Cómo abordar esta carencia?

El conflicto real que habría que encarar en nuestro tiempo es el de dos fuerzas ciegas que chocan como placas geológicas. Es el conflicto entre nihilismo y tecnocracia. Un nihilismo que es ciega rebeldía individual y de minorías oprimidas y encerradas en sí mismas. Este nihilismo produce un género turbio de romanticismo del que forman parte el heroísmo terrorista y el placer de la droga. Frente a él, la tecnocracia hereda la modernidad y genera un nuevo mecanicismo que ya no es el de la máquina a vapor, sino el de la computadora, que se la identifica con el cerebro y se la mira como sede de la inteligencia, pero una inteligencia que no es más que cálculo de informaciones y juego de imágenes.

Pues bien, en el espacio intermedio que esas pesadas placas dejan abierto cuando no chocan y convulsionan todo como las estructuras geológicas, en ese espacio crecen, casi como flores silvestres, instancias morales de rico contenido, aunque todavía

tácito para una inteligencia ética que se justifica filosóficamente. Conviene reconocer esta dimensión empírica.

Bastaría mencionar dos de estos valores que gozan del más amplio reconocimiento, aunque no precisamente en el plano de una razón suficiente. Son los derechos humanos y la democracia. Argumentar acerca de ellos resulta casi demagógico. No obstante, no quedan nada claros, por ejemplo, a la hora de defender el aborto frente a los derechos humanos, o proponer la clonación, o escuchar que en Cuba hay democracia. Todo pareciera advertirnos que la cuestión no está clara. Que una realidad moral de peso, al parecer indiscutible, se torna incierta a la hora de entrar en detalles y de reclamar una justificación radical.

Pese a lo anterior, no solamente en instituciones jurídicas y políticas como las mencionadas, sino en otros aspectos que parecieran ser más singulares o menos significativos, como pueden ser, por ejemplo, el universal respeto que merece sor Teresa de Calcuta, la común voluntad de ayudar al pobre y proteger a los niños, el común rechazo al abuso de la fuerza, la corrupción, la discriminación racial o de clase, las normas de *fair play* que aceptan periodistas, médicos, abogados o boxeadores, las reglas de urbanidad que se observan en espacios públicos (como puede ser un ascensor), la barra de un bar o el foyer de un teatro, las formas de cortesía que se observan en torno a una mesa de comedor, o al saludar a un desconocido, o el cuidado que se pone en el aseo personal, o en el lenguaje cuando se habla en público. Al fin y al cabo, todas estas son prácticas de índole y rango muy diversos pero que, en definitiva, obedecen a razones profundas. Su vigencia ¿no acredita, acaso, una moralidad real?

En la sección final de esta exposición, quisiera hacerme cargo de la aporía presentada: por una parte, la existencia de formas de moralidad que brotan

espontáneamente y crecen en la realidad, aunque a espaldas de una justificación de su vigencia más allá de su práctica, y –por otra– la existencia, aunque situada en la ribera del frente, de una tradición de ideas filosóficas para justificar la moral. La conclusión final, entonces, pareciera ser que nos hallamos ante una moral que estaría ciega y frente a una filosofía que resultaría vacía.

Quisiera entonces proponer la virtualidad actual de la ética aristotélica para encarar la situación descrita. Mi propuesta gira nada más que alrededor de algunas ideas de la *Ética Nicomaquea*, que quisiera destacar aquí, citando algunos textos breves y ofreciendo de ellos un comentario también muy breve.

- I.- "No elegimos todo por otra cosa,  
pues así se seguiría hasta el infinito  
y el deseo sería vano" (1094a.20)
- II.- "La virtud es un hábito de elegir" (1006b.35)
- III.- "La elección es inteligencia deseosa  
o deseo inteligente.  
y esta clase de principio es el hombre" (1139b.5)
- IV.- La razón de la virtud es "aquella por la cual  
decidiría  
el hombre prudente" (1107 a.)
- V.- El hombre bueno se distingue por  
"ver la verdad en todas las cosas"  
y ser "el canon y la medida de ellas" (1113 a. 31)



Los dos primeros textos ponen de relieve dos ideas capitales, probablemente de toda ética: la virtud y la libertad. La libertad como elección y la virtud como capacidad de elegir. La acción moral es una elección buena. Y es buena en tanto la acción es ejercida con arreglo a un estado que el hombre alcanza en la práctica misma y que Aristóteles denomina "hábito". La capacidad de elegir brota, pues, de una posesión estable y ésta, en definitiva, es una forma de vida. La virtud es, así, un hábito: el hábito de elegir bien, fruto de una vida buena

La virtud sólo se establece, por consiguiente, dentro de los límites finitos propios de la existencia humana y es lo que da a la existencia su figura personal, su verdadero rostro. Fuera de esos límites, el deseo al infinito se hace vano y la figura personal del hombre se desvanece. La verdadera elección, entonces, se inserta en un orden de fines en el que no todo se elige por otra cosa; por consiguiente, donde hay algo que se elige por sí mismo. Siempre actuamos en orden a algo; que puede también ser el ocio, o el juego. Cuando toda finalidad pareciera borrarse, sobreviene, en cambio, el horror del aburrimiento. En fin, lo que se elige por sí mismo es la figura definitiva de sí. La figura personal de sí mismo que el hombre constantemente busca, a veces a ciegas.

¿Cuál es esa figura, cómo se diseña? Aristóteles es sencillo y preciso en su respuesta: es un entramado de inteligencia y deseo –cabe decir, de razón y pasión, de alma y cuerpo– tal que el deseo es inteligente y la inteligencia deseosa. "Esta clase de principio es el hombre", dice rotundamente Aristóteles.

Al hombre, sujeto de la ética, Aristóteles lo llama el hombre bueno y también el hombre prudente, en los dos textos últimamente citados. La decisión del hombre prudente y la visión de la verdad de las cosas que el hombre bueno tiene, son el canon y la medida de la acción moral.

¿No hay en esta fórmula aristotélica un círculo? Si el hombre bueno es quien determina la buena elección, objeto de la virtud, el bien pareciera estar ya dado antes de ejercerse; bueno sería el hombre bueno, suena a tautología.

Sí, aquí hay un círculo: un círculo entre persona y acción. Pero un círculo, ni vicioso, ni hermenéutico. El círculo de la virtud por la cual el hombre regresa hacia sí mismo, a lo mejor que hay en él, y así justifica éticamente su existencia.

La justificación de la ética no está, pues, en una regla abstracta, ni en una voluntad de poder, sino en la realidad personal del ser humano. El Bien, que Platón propuso en el cielo de las Ideas, Aristóteles lo radica en la misma práctica del hombre prudente que, en el constante riesgo de la libertad, se abre camino hacia un fin elegido por sí mismo.