

**EL PARADIGMA ÉTICO DE ARISTÓTELES COMO ALTERNATIVA
FRENTE AL RELATIVISMO Y AL PROCEDIMENTALISMO**

DOLLY NEIRA GONZÁLEZ VALENCIA

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2012**

**EL PARADIGMA ÉTICO DE ARISTÓTELES COMO ALTERNATIVA
FRENTE AL RELATIVISMO Y AL PROCEDIMENTALISMO**

DOLLY NEIRA GONZÁLEZ VALENCIA

**Trabajo de grado como requisito para optar al título de:
Licenciado en Filosofía**

Director del trabajo de grado:

Ph.D. Javier Zuñiga Buitrago

Jurado evaluador:

Ph.D. Jean Paul Margot

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
MARZO DE 2012**

A la memoria de mi mamá

a mi papá

a mis hermanas: Vilma, Yuri, Karolina, Gloricet, Victoria y Claudia

al profesor Mauricio Zuluaga

a mis sobrinos: Daniel, Daniela y Gloricet

a Bladimir y a doña Amparo

a mis amigas: Angélica, Nataly, Sofía y Jennifer,

como el niño emocionado que empieza a escribir, dedico estos garabatos

a ustedes que siempre han estado allí incondicionalmente, ayudándome

de muchas formas a conducir mi vida.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no es más que un modesto esfuerzo por poner en líneas la reflexión sobre un pequeño aspecto de un tema que me ha inquietado últimamente, y que no es otro que la inagotable y vieja pregunta por la *felicidad*, que uno se plantea —quizá muy pocas veces seriamente— en la forma ¿qué es lo que quiero verdaderamente para mí? La materialización de tal esfuerzo se debe casi que por entero al profesor Javier Zuñiga, a quien agradezco infinitamente por haberme ayudado a dar forma a mis inquietudes y a este trabajo, por sus aclaradoras explicaciones, por su insistencia en pensar más el problema por mí misma y por evitar que me perdiera en un mar de bibliografía, por su paciencia y calidez humana. A Ivan, Oswaldo y Angélica, agradezco el haber leído y comentado generosamente el primero de los borradores de este trabajo.

Agradezco de todo corazón al profesor Mauricio Zuluaga por apoyarme incondicionalmente durante toda la carrera, por haberme posibilitado tantas oportunidades de crecer en mi formación académica y personal; por esa confianza ilimitada en que yo podía realizar exitosamente lo que me propusiera. Al profesor Jean Paul Margot, por su interés en mi formación académica, por darme, junto al profesor Mauricio, la oportunidad de trabajar con él en los cursos de Introducción a la Filosofía Moderna en los cuales aprendí tanto. Y por haber evaluado críticamente este trabajo, por sus comentarios y sugerencias.

A los profesores con los que vi clases por haberme introducido en los problemas de la filosofía. A la profesora Patricia Calonje gracias a quien me acerqué al bello mundo de la Literatura Infantil y Juvenil. A Claudia, Ana, Tatiana y Silvia por su colaboración y amabilidad. A la Universidad del Valle por haberme posibilitado la apertura de nuevos y variados horizontes de comprensión y de vida.

Y por supuesto, a mi papá por los esfuerzos que ha realizado para ayudarnos en nuestra formación académica, por la buena educación que recibí de él y de mi mamá; a mis hermanas, a Bladimir y a doña Amparo por su apoyo, por sus palabras de aliento, por alegrarse y disfrutar mis logros; a mis amigas y amigos, de los que he aprendido tanto y con los que pasé tantos momentos de alegría en la universidad.

A mi tía Jacinta y demás familiares que alguna vez me colaboraron.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN.....	1
0. INTRODUCCIÓN.....	2
1. Conflicto de valores (bienes) trágico e Inconmensurabilidad.....	10
1.1 El caso de Priscilla	13
2. Alternativa al conflicto de valores trágico en las éticas procedimentalistas.....	20
2.1 El caso de Priscilla a la luz de la ética de Kant.....	22
2.2 El caso de Priscilla a la luz del utilitarismo.....	26
3. Visión aristotélica como alternativa al conflicto de valores trágico.....	29
4. CONCLUSIONES.....	39
5. BIBLIOGRAFÍA.....	42

RESUMEN

La filosofía moral contemporánea se enfrenta al pluralismo de valores, no sólo como posición teórica, sino también como dato histórico: los agentes morales contemporáneos se ven obligados a arbitrar entre “bienes rivales” que pueden plantear conflictos de valores trágicos. Por un lado, se habla de una “inconmensurabilidad”, que plantea un conflicto irresoluble entre bienes diversos, y que ha desembocado en posturas como el subjetivismo y el relativismo, que niegan que se puedan tomar decisiones no arbitrarias en las elecciones entre bienes rivales. Por otro lado, tenemos éticas que basadas en la razón creen encontrar un principio único del cual derivar la acción correcta en cualquier circunstancia, pero esto lo hacen negando la diversidad de los bienes, tales son las llamadas éticas procedimentalistas, de las que se consideran como paradigmáticas el kantismo y el utilitarismo. Ch. Taylor vuelve a la ética aristotélica porque encuentra en ésta recursos conceptuales para sostener que la razón sí puede sustentar juicios morales y que los sujetos sí pueden arbitrar entre bienes en conflicto, apelando a categorías como la de unidad de la vida, vida buena y prudencia (*phronesis*). El objetivo de este trabajo es analizar los anteriores planteamientos partiendo del ensayo “La conducción de una vida y el momento del bien”.

Palabras clave: ética, Taylor, conflicto de valores trágico, inconmensurabilidad, procedimentalismo, Aristóteles.

INTRODUCCIÓN*

Uno de los problemas que aborda la filosofía moral contemporánea es la tendencia a vincular deber y moralidad desvinculando de este ámbito a la felicidad. La cuestión que está en el trasfondo de tal problema es la de la delimitación del ámbito propio de la reflexión moral: ¿está circunscrito este ámbito a lo deontológico? o ¿abarca también lo referente a la felicidad (*eudaimonía*)?

Las éticas antiguas se establecen bajo el presupuesto de que el problema de la felicidad es una cuestión que atañe a la discusión ética: la búsqueda de la felicidad y la moral están vinculadas esencialmente; comparten éstas la creencia de que el hombre sólo puede acceder a la felicidad mediante el ejercicio de la virtud¹, “virtud y felicidad son los constitutivos de una misma realidad” (Canto-Sperber, 2001: 600)². La tesis central de las éticas antiguas es, entonces, la que Aristóteles recoge en la *Ética a Nicómaco* al caracterizar la *eudaimonía*: “[c]asi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre [el del Bien Sumo], pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (Aristóteles, 1985: EN I, 4, 1095a 19 – 21. La cursiva es mía).

Las éticas de la modernidad, por su parte, excluyen el tema de la felicidad y ponen en su lugar al deber, entendido éste como el respeto irrestricto a las demás personas. En el caso de la ética kantiana esta afirmación parece obvia, no sucede así en el caso del utilitarismo, que hace de la felicidad para el mayor número el criterio de moralidad de las acciones; sin embargo, si se tiene en cuenta que el principio de utilidad se deriva de un principio más básico, a saber, el “principio de benevolencia”,

* Las ideas presentadas en esta introducción se alimentan de gran parte de las reflexiones desarrolladas por el profesor Javier Zuñiga Buitrago y de las discusiones en los seminarios que el profesor ha dictado recientemente sobre estos temas: “Problemas éticos actuales – Fundamentos del liberalismo: conflictos de valores”, dictado en el periodo académico febrero – junio de 2010, “Seminario Temático Ética II”, dictado en agosto – diciembre de 2010 y en febrero – junio de 2011.

¹ Esto requiere, sin embargo, de una aclaración: aunque la virtud es condición necesaria de la felicidad, aquella no es un instrumento para el logro de ésta.

² Canto-Sperber caracteriza el eudaimonismo antiguo adjudicándole la defensa de dos tesis centrales: (1) que la virtud realiza la capacidad más propiamente humana, a saber, la racionalidad y (2) que la felicidad consiste principalmente en el logro de esta función. Véase Canto-Sperber, 2001: 595-599.

entonces se hace evidente cómo el utilitarismo supone también una idea de respeto hacia los otros que prevalece sobre la búsqueda de la propia felicidad. Los hombres buscan en sus acciones procurar placer y evitar dolor, de esta imagen del hombre como un ser doliente se extrae la consecuencia moral de que “debemos hacer el bien y evitar el dolor”, esto es lo que manda el principio de benevolencia. Frankena ha afirmado que “todos nuestros deberes, incluido el de justicia, *presuponen* el principio de benevolencia, aunque no todos *se derivan de él*” (Frankena, 1965: 61). En el utilitarismo la felicidad que debe perseguir el individuo, no es la felicidad individual, sino la felicidad del mayor número desde una apreciación pública (cfr. Canto-Sperber, 2001: 602 – 603).

De tal manera, la moral se vio reducida a una moral de corte deontológico que se configura bajo la idea de respeto irrestricto a la dignidad de los otros. El filósofo Ernst Tugendhat señala esto en su ensayo “Ética antigua y moderna”:

La antigua pregunta por el ἀγαθόν, por el *bonum*, se refería a aquello que en cada caso es bueno para el individuo, su bien, aquello con lo cual su querer puede satisfacer plenamente la εὐδαιμονία. Por el contrario, el objeto de la ética kantiana o utilitarista se refiere a las normas intersubjetivas. La formulación de la pregunta de la ética antigua era: qué es aquello que quiero verdaderamente para mí; la de la moderna es: qué es aquello que debo hacer con respecto al otro (Tugendhat, 1988: 51)³.

El que en la modernidad se haya excluido del ámbito de la moral la cuestión de la vida buena obedece a diversas razones: (i) epistemológicas, (ii) históricas y (iii) políticas.

(i) Las razones epistemológicas tienen que ver con las exigencias de validez de alcance universalista. La filosofía moderna puede entenderse como un esfuerzo incesante por establecer criterios firmes de justificación de los juicios, por delimitar el alcance de lo que la razón puede sustentar. “La modernidad —dice Tugendhat— se

³ La afirmación inicial de la cita —que “la antigua pregunta por el ἀγαθόν, por el *bonum*, se refería a aquello que en cada caso es bueno para el individuo, su bien, aquello con lo cual su querer puede satisfacer plenamente la εὐδαιμονία”— no debe entenderse como si se adjudicara una postura individualista a las éticas antiguas, hay que tener en cuenta que en la antigüedad la felicidad sólo es posible en la comunidad política, de ahí que Aristóteles, por ejemplo, considere que en tanto que el hombre es un ser político por naturaleza, la felicidad es sólo alcanzable en la *polis* (véase, por ejemplo, Aristóteles, 1985: *EN* VI, 8, 1142a 8 – 12).

distingue de la antigüedad en la radicalización de los criterios de demostración, y ello tanto en los juicios teóricos como prácticos” (Tugendhat, 1988: 48).

Así, es característico del criticismo de Kant el intento de delimitar los alcances de la razón para que ésta no caiga en ilusiones metafísicas. En la *Crítica de la razón pura* Kant afirma que “[l]a razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda la facultad de la razón humana” (Kant, 2007: 5); la tarea de la filosofía debe ser entonces el estudio de la razón para establecer cuáles de sus pretensiones de conocimiento son legítimas y cuáles, al sobrepasar los límites de aquella, no son más que “un saber ilusorio”.

Teniendo esto presente se entiende por qué Kant relega el concepto de felicidad del ámbito de la moral: la felicidad sería una de aquellas cuestiones que asaltan constante e inevitablemente a la razón, pero para la que ella no puede ofrecer una respuesta justificada. Kant afirma entonces en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que:

Los imperativos de la prudencia coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían de igual forma analíticos con sólo que fuese igual dar un concepto determinado de la felicidad. Pues tanto allí como aquí se diría: quien quiere el fin, quiere también (en conformidad con la razón necesariamente) los únicos medios para el mismo que están en su poder. Sólo que es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo nunca puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente. La causa de ello es: que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son en su totalidad empíricos, esto es, tienen que ser tomados en préstamo de la experiencia, y que, no obstante, para la idea de felicidad es preciso un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro [...] determinar segura y universalmente qué acción fomentará la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble, y por tanto, en lo que respecta a la misma, no es posible un imperativo que mandase en sentido estricto realizar lo que hace feliz, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente en fundamentos empíricos, de los que en vano se esperaría que determinasen una acción por la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias en realidad infinita (Kant, 1996: 165 – 167).

La felicidad es entonces un concepto que la razón no puede precisar porque rebasa los límites de lo que ésta puede abordar.

(ii) Entre las razones históricas cabe mencionar lo que atañe al desarrollo de la idea de “tolerancia” y lo que respecta a la época posttotalitarista y a la superación del fascismo. En los siglos XIV y XVI se desarrolló en Europa una idea de tolerancia que buscaba establecerse como un principio ético que propendía por la existencia pacífica y condescendiente de las distintas religiones que proliferaron con la ruptura de la unidad del cristianismo, y que permitía tener unas ciertas consideraciones con los vencidos de las guerras de religión. Esta idea de tolerancia como libertad religiosa evolucionó desbordando el ámbito religioso y se convirtió en la bandera del Estado democrático moderno. Durante los siglos XVII y XVIII, con el desarrollo de las ideas de la Ilustración y la Revolución Francesa, la tolerancia se articuló bajo las exigencias de reconocimiento de la libertad política, convirtiéndose en una norma jurídica garantizada por el Estado de derecho; la tolerancia en el ámbito político conllevó al establecimiento de los derechos del hombre y del ciudadano. A pesar de los avances que supuso el desarrollo de las ideas de la Ilustración y de la Revolución Francesa, en el siglo XX resurgiría una nueva forma de intolerancia representada por los regímenes totalitarios y por el fascismo, cuyos máximos ejemplos son la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas de José (Iosif) Stalin (1922), la Italia fascista de Benito Mussolini (1922) y la Alemania del III Reich de Adolf Hitler (1933), con todas las nefastas consecuencias que tuvieron sobre la historia de la humanidad: el imperio ideológico soviético, la barbarie nazi, la Segunda Guerra Mundial. El resurgir de estas ideologías que pretenden imponer una visión de las finalidades de la vida, una forma arbitraria de concebir el mejor desarrollo de las capacidades humanas, es uno de los temores que surgen ante el planteamiento de la pregunta por el bien humano en la esfera de lo público.

(iii) Las razones políticas están relacionadas con el desarrollo de las democracias constitucionales; se asientan éstas, precisamente, sobre la idea de que el Estado no debe intervenir en cuestiones que atañen a lo que los individuos identifican como vida buena. En palabras de Taylor, “la vida buena [para el liberalismo] es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión” (Taylor, 1994: 53). Una de las consideradas conquistas de la

modernidad, es precisamente la idea de que cada individuo tiene derecho a elegir su propio modo de vida según sus propias convicciones, en consecuencia el Estado moderno debe tener como función garantizar tal libertad, lo cual implica mantenerse neutral en lo que respecta a consideraciones sobre el bien.

Hasta aquí las que consideramos son las razones principales que llevan al liberalismo a establecer —dicho sea con Rawls— una “primacía de lo justo sobre las concepciones del bien”, primacía que como hemos visto surge de una manera de entender la vida moral, esto es, aquella que la relaciona con el respeto irrestricto a la dignidad humana.

Sin embargo, esta forma de entender la moral parece no ser fiel a la *vida* moral misma. Cuando discutimos asuntos morales también discutimos cuestiones que tienen que ver con la felicidad, con la realización personal, con un proyecto de vida; tener en cuenta esto es fundamental, como bien nos lo ha ayudado a entender toda una tradición que se ha consolidado y que apunta a mostrar que hay una esfera de la vida donde se ponen en juego cuestiones que determinan nuestro carácter, y que en tanto la ética versa sobre cómo debemos vivir, no puede dejarla de lado.

Haciendo una lectura de la conciencia moral contemporánea y tratando de ser fiel a ella, dicha tradición ha realizado importantes esfuerzos para mostrar que hay razones de peso para recuperar la pregunta por la *vida buena*. Es así que filósofos como C. Taylor, A. MacIntyre, E. Ascombe, E. Tugendhat, Canto-Sperber, P. Foot, U. Wolf, M. Nussbaum, entre otros, han insistido con diferentes argumentaciones en la necesidad de recuperar una serie de elementos característicos de las éticas antiguas, sobre todo de la de Aristóteles, que fueron abandonados con el paso a la modernidad, y que tienen que ver, a mi entender, con una forma de ver el ámbito de lo moral que implica expandir sus límites más allá del estrecho ámbito deontológico, y una concepción más abarcadora de la racionalidad práctica.

Ahora bien, enfrentan estos pensadores el desafío de recuperar tales elementos sin que ello implique la negación de aquellos logros que la modernidad ha concebido como progreso, esto es, la idea de autonomía, de la libertad entendida como la

posibilidad de autodeterminación del sujeto, la idea de dignidad, de respeto irrestricto por el otro, de justicia, entre otras. Se entiende que el reto es mayor cuando se tiene en cuenta —como lo señala Tugendhat, 1988— que tal recuperación no puede soslayar las exigencias de la conciencia epistemológica contemporánea.

¿Por qué tales pensadores se preocupan por la recuperación de dicha pregunta? La preocupación por la reivindicación de la cuestión de la vida buena obedece a razones de gran peso, que se dan también en los ámbitos: (i) epistemológico, (ii) histórico y (iii) político.

(i) Las razones epistemológicas apuntan a mostrar lo inadecuado de aplicar el modelo científico de las ciencias naturales a las ciencias humanas y sociales, lo cual ha conllevado a una comprensión limitada de la racionalidad práctica. Se evalúan los juicios morales con los mismos criterios de los juicios teóricos, de tal manera, que se les impone exigencias de coherencia, de verificabilidad, de universalidad. Al escapar de este modelo tan limitado de evaluación, se les niega entonces a los juicios morales la posibilidad de su justificación racional. Se llega así a un relativismo encarnado en la vida ética. Éste plantea que, puesto que cada quien tiene sus propios valores, y no se puede argumentar racionalmente sobre los mismos, los valores de los otros no deberían ponerse en tela de juicio (cfr. Taylor, 1994: 49). De tal forma, el relativismo termina dando cabida a posturas y acciones que reprobaríamos categóricamente porque las consideramos moralmente incorrectas, pero que no podríamos juzgar en una postura en la que no hay criterios a los cuales a pelar porque “todo vale” y nada puede ser cuestionado.

(ii) Como razón histórica se puede aducir con Taylor, las demandas de reconocimiento que se dan en el seno de las sociedades plurales contemporáneas. El reconocimiento de las tradiciones culturales, de las minorías étnicas y de género requiere una forma de entender la esfera de lo público que vaya más allá de la idea de igualdad de derechos y merecimiento de los ciudadanos, y que tenga en cuenta las diferencias. Esta razón la recoge muy bien Carlos Thiebaut en la introducción que hace a la *Ética de la autenticidad*:

[frente a la]«política del universalismo en la que la igual dignidad de los ciudadanos se ha resuelto en una política cuyos contenidos han sido la igualación de derechos y merecimientos» [...] Taylor quiere encontrar en la idea de una política de “reconocimiento igual” la base de una reconceptualización de la esfera pública, que atienda, a la vez, a las demandas de la igualdad de las democracias modernas y al reconocimiento de las particularidades de las tradiciones culturales y de las formas de identidad históricamente constituidas [...] *Frente a una imparcialidad neutral, pues, una igualdad interesada en la particularidad, en el reconocimiento*” (Taylor, 1994: 30 – 31. La cursiva es mía).

(iii) Una de las razones políticas aducidas por filósofos como Tugendhat, por ejemplo, es que la justicia social ya no puede implicar sólo igualdad jurídica, igualdad económica o igualdad de oportunidades. Para materializarse, el ideal de justicia social debe entenderse en el sentido más amplio de justicia de oportunidades de vida o felicidad, y esto presupone que en su concepción la reflexión debe entrar a determinar qué sea la felicidad (cfr. Tugendhat, 1988: 55 – 56).

Estas son algunas de las razones que han llevado a toda una tradición de pensadores a insistir en la necesidad de devolver la pregunta por el bien humano al ámbito de la filosofía práctica. Estas razones pueden ser completas con otras consideraciones no menos importantes como la necesidad de integrar la motivación humana a la moralidad: como seres capaces de reflexión, no podemos dejar de plantearnos la cuestión relativa a nuestro verdadero bien, la motivación para la acción moral es en últimas la verdadera felicidad —afirma Tugendhat, (cfr. 1988: 56 – 58)— por lo tanto, es necesaria una ética que se relacione con los deseos y necesidades específicamente humanos, una ética del bien (cfr. Canto-Sperber, 2001: 606).

Pero hay, además, otra razón fundamental para afirmar que en la filosofía de la acción humana, y particularmente en el ámbito de la reflexión moral, es necesario volver a prestar atención a la antigua pregunta por la vida buena; tal es la necesidad de dotar al agente moral de recursos más adecuados que le permitan hacer frente a las situaciones morales en las que se hace necesario tomar decisiones de cara al enfrentamiento entre opciones de igual peso para él, situaciones que han sido estudiadas bajo el rótulo de “conflicto de valores trágico”.

Los conflictos trágicos se caracterizan porque: (1) el agente moral se encuentra en una situación en la que tiene que elegir entre x o y , (2) el agente moral se siente impelido a optar tanto por x como por y , (3) el agente moral siente que tanto si elige x como si elige y , se producirá una pérdida de la que se lamentará al nivel más profundo. Asociada a esta clase de conflictos se encuentra la noción de “incommensurabilidad”, según la cual no existe una unidad de medida común con referencia a la cual se puedan comparar los valores que se enfrentan de manera trágica.

Nociones como las de “*eudaimonia*”, “unidad de la vida”, “*telos*”, “bien sumo”, “*êthos*”, “*phronesis*”, “virtud”, son los insumos de las éticas antiguas, específicamente de la ética aristotélica, cuya pregunta central es *la pregunta por el mejor modo de vida para el hombre, por la vida buena*. La ética aristotélica se ha convertido en el paradigma desde el cual se intenta ofrecer una respuesta satisfactoria al problema del conflicto de valores; en ella se han visto “recursos potencialmente ricos” para ayudar al sujeto en la toma de decisiones de cara a estos conflictos (cfr. Taylor, 2005: 302). Aristóteles hace una bella afirmación en la parte inicial de la *Ética a Nicómaco*, que alude a la importancia que tiene para el hombre una reflexión sobre la vida buena:

Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa —pues así se seguiría al infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? [...] (Aristóteles, 1985: *EN* I, 2, 1094a 20).

El canadiense Charles Taylor es uno de los filósofos más sobresalientes de la tradición neo-aristotélica, que ha intentado replantear en el terreno de la ética la pregunta por la vida buena. En su ensayo “La conducción de una vida y el momento del bien”⁴, como veremos, Taylor aborda el problema del “conflicto de valores

⁴ “La conducción de una vida y el momento del bien” fue publicado en el año 1996 bajo el título “Leading a life”; el título de la versión española corresponde al de la versión francesa, “La conduite d'une vie et le moment du bien”.

(bienes) trágico”, planteando una alternativa de solución que se enmarca en la cuestión de la vida buena desde una perspectiva aristotélica, y que pretende superar las limitaciones de las denominadas éticas procedimentalistas, propias de la modernidad, y cuya principal características es la apelación a procedimientos que parten de la apelación a principios de carácter universal; ejemplo de ellas son el kantismo y el utilitarismo.

El objetivo de este trabajo es mostrar, con Taylor, que el agente moral, ubicado frente a situaciones de conflicto de valores “trágico”, se vale de ciertos recursos para tomar la decisión de optar por un lado del dilema o por el otro, y que efectivamente las éticas procedimentalistas al prescindir de tales recursos dejan al agente moral perplejo ante aquellos conflictos. La apelación a estos recursos se constituye en una justificación para la elección del agente, elección que, por lo tanto, no es arbitraria.

Para lograr este objetivo procederé de la siguiente manera: (1) expondré la crítica de Taylor a la tesis de la inconmensurabilidad que adjudica un carácter irresoluble a los conflictos de valores trágicos, y (1.1.) examinaré el ejemplo en torno al cual gira la argumentación de Taylor en su ensayo “La conducción de una vida y el momento del bien”, (2) presentaré las características que comparten las éticas procedimentalistas, centrándome principalmente en la forma cómo prescriben el proceder del agente moral, (2.1. y 2.2.) a la luz de tales consideraciones examinaré el ejemplo de Taylor, esto con el fin de mostrar que desde las éticas procedimentalistas no se pueden resolver los casos de conflicto trágico, y, finalmente, (3) mostraré, a partir del mismo ejemplo, cómo desde una visión ética aristotélica se puede encontrar una salida satisfactoria a tales conflictos.

1. Conflicto de valores (bienes) trágico e Inconmensurabilidad

En primer lugar, los términos “bienes” y “valores” son equivalentes, y podemos entenderlos como aquellas cosas que se consideran importantes (valiosas) para una buena vida humana. Canto-Sperber ofrece una variada lista de los diferentes bienes que se pueden dar en una vida humana:

Una concepción objetivista de la felicidad tiene por condición la admisión de cierta diversidad de los bienes humanos. *Estos bienes humanos no son solamente los bienes materiales, sino que pueden representar también talentos, relaciones personales, respeto de los otros, estima de sí mismo, y aun las capacidades y bienes más privados, como la capacidad de reflexionar, el sentido estético, la riqueza de los sentimientos vividos, el humor, la capacidad para reír de las cosas, etc.* Si se trata de ordenar estos bienes de manera más sistemática, se reparten de la siguiente manera: en primer lugar, los objetos generales del deseo (como el conocimiento, la actividad intelectual, los placeres, los goces, el amor, la compasión, el cumplimiento del deber, la belleza, el orden, la justicia); en seguida, los bienes inherentes a la práctica (la acción técnica, el acto moral, etc.), después, los bienes relativos a las comunidades, a las tradiciones, a las culturas y a las formas de vida común; y, por último, los bienes que se refieren a una disposición inherente a la naturaleza humana, como las virtudes (Canto-Sperber, 2001: 606. La cursiva es mía).

Se habla de conflictos de valores trágicos cuando las exigencias de un bien *A* son tan distintas a las de un bien *B*, que parece no haber forma de sopesarlos, ni razones para justificar la escogencia del uno sobre el otro.

Taylor abre su ensayo llamando la atención sobre el empleo del término “inconmensurabilidad” para describir aquellas situaciones de la vida moral en las cuales el agente moral se ve enfrentado a: (i) elegir entre “bienes que son lo bastante distintos para que nos cueste ponderarlos entre sí en una misma deliberación” o (ii) comparar las exigencias surgidas de perspectivas éticas de culturas y civilizaciones muy diferentes, e incluso a arbitrar entre ellas (cfr. Taylor, 2005: 283).

La segunda situación se refiere —como es evidente— a aquellos conflictos que se dan sobre todo en el contexto de las sociedades contemporáneas, esto es, sociedades plurales, en las que florecen comunidades que reconocen valores distintos cuyas exigencias pueden rivalizar entre sí. Ahora bien, el énfasis en el análisis del ensayo del autor canadiense se hace sobre el primer tipo de situaciones, esto es, sobre aquellos conflictos de valores que plantean lo que podemos denominar conflictos unipersonales⁵.

⁵ Véase Williams, 1993: 98 – 103. En estas páginas Williams distingue los conflictos *unipersonales* de aquellos conflictos que se dan entre sociedades o etapas históricas de una sociedad, y desarrolla, además, una tipología de los conflictos unipersonales según la cual habría: (1) conflictos de obligaciones, (2) conflictos trágicos, (3) conflicto entre ideales u objetivos y (4) conflicto entre virtudes humanas.

Se trata de conflictos que atañen a una sola persona; es la situación del agente moral ubicado frente a unos bienes (valores) que chocan en entre sí y obligado a elegir entre ellos. De la existencia de este tipo de situaciones morales, nos recuerda el autor canadiense, se ha extraído la conclusión de que los valores en conflicto son “inconmensurables”. ¿Qué quiere decir que lo sean? Ciertas afirmaciones de Taylor nos permiten dilucidar lo que puede significar esta idea que él va a considerar errónea y que nosotros también debemos examinar dada nuestra cuestión de fondo:

Mi análisis se ha referido a un contexto de la vida moral en el que se suele hablar de inconmensurabilidad y es preciso elegir entre bienes bastante diferentes. Estos *son lo suficientemente distintos para que parezca difícil encontrar una medida común no sólo en el sentido claro y evidente de un sistema de medición sino incluso de una escala ordinal rudimentaria* [...] (Taylor, 2005: 300. La cursiva es mía).

En el mundo filosófico, son legión quienes adoptan puntos de vista que niegan la diversidad de los bienes y plantean la unidad de manera no problemática. Aludo por una parte a las varias formas del utilitarismo y por otra a las teorías inspiradas en Kant. *En respuesta a ellas aparecen críticos para quienes la diversidad de los valores hace imposible arbitrar entre ellos*. Las concepciones más populares de este tipo son hoy las diferentes corrientes del “pos-modernismo” (Taylor, 2005: 284. La cursiva es mía).

Dos implicaciones se pueden extraer de lo anteriormente citado acerca de la inconmensurabilidad:

- (1) Esta se da cuando no existe una unidad de medida común a la cual apelar para resolver un conflicto de valores.
- (2) Esta se da cuando es imposible resolver racionalmente un conflicto de valores⁶.

Siguiendo a Taylor podríamos, pues, en un primer acercamiento, definir “inconmensurabilidad” como aquella situación que se da en un conflicto de valores cuando *no existe una unidad de medida común que permita comparar entre los bienes rivales que este conflicto pone en juego y es, por lo tanto, imposible resolver racionalmente el conflicto que se plantea entre ellos*.

La última cita nos permite, además, identificar las posturas con las que Taylor dialoga en su ensayo, esto es, por un lado, el kantismo (Rawls, Habermas) y el

⁶ En su ensayo “Conflicto de valores”, B. Williams ha realizado un análisis juicioso de la tesis de la inconmensurabilidad y de sus implicaciones. Véase Williams, 1993: 97 – 110.

utilitarismo, es decir, las llamadas tendencias *procedimentalistas* del pensamiento ético-político (“*quienes adoptan puntos de vista que niegan la diversidad de los bienes y plantean la unidad de manera no problemática*”). Y, por el otro, las diferentes corrientes del “postmodernismo”, esto es, el “relativismo” y el “subjetivismo”. A este último se refiere con su alusión explícita a Nietzsche. Nos parece, en últimas, que aquí se trata, en líneas gruesas, de una caracterización de buena parte de las tensiones de la discusión ético-política contemporánea. La segunda postura, según Taylor, surge como reacción a la hegemonía de la primera (aquellos “*para quienes la diversidad de los valores hace imposible arbitrar entre ellos*”)⁷.

Taylor va a entrar a mediar entre estos dos tipos de posturas. Sus esfuerzos en “La conducción de una vida y el momento del bien” estarán encaminados, en este sentido, a mostrar que hay un contexto en el cual la tesis de la inconmensurabilidad de los valores es equivocada: las situaciones en las cuales un agente moral se ve enfrentado a elegir entre bienes distintos que se le plantean de forma excluyente (“o” elige A “o” elige B, a sabiendas de que la elección de éste o aquel bien siempre, por definición, implicará pérdidas morales) y en las cuales parece no haber una unidad de medida común que permita la elección justificada de uno de los bienes en conflicto.

Veamos:

1.1 El caso de Priscilla

Taylor plantea el ejemplo de Priscilla, un agente moral que se ve enfrentado a un conflicto entre bienes:

⁷ En *Tras la virtud*, MacIntyre vincula esas dos posturas cuando describe lo que él llama el “fracaso del proyecto ilustrado de justificación de la moral”; Kant fue uno de los pensadores modernos que intentó encontrar un fundamento racional para los preceptos morales que el sujeto moderno, desprendido de la tradición —de un esquema teleológico aristotélico o divino— había recibido, pero igual que aquellos que también se esforzaron por construir argumentaciones válidas para lograr tal fin, su empeño fracasó. El utilitarismo en un intento de llenar el vacío dejado por el proyecto ilustrado de justificación de la moral, desembocó finalmente —según MacIntyre— en el emotivismo cuando Sidgwick, negando la posibilidad de restaurar una estructura teleológica de la ética, cuyo fin sería la felicidad del mayor número en el caso del utilitarismo, afirmó que nuestras creencias morales básicas se caracterizan porque son heterogéneas y que, por lo tanto, su admisión es y debe ser inargumentada; en esta afirmación está el germen del emotivismo que se desarrolla luego con Moore y florece con Stevenson y Ayer (cfr. MacIntyre, 2001: 56 – 105).

Priscilla es ministra de recursos naturales en un país tropical. El país es gobernado por una coalición de dos Partidos: los izquierdistas (rojos) y los verdes. Ella es jefe del Partido Verde. Priscilla ha dedicado toda su vida a la causa de la defensa del medio ambiente y de los recursos naturales y se ha *comprometido*⁸ a defender los bosques tropicales de su nación (Tropicana) de la destrucción total. La relación de fuerzas existentes entre los dos partidos muestra claramente que *la única* forma de evitar tal destrucción es cediendo a una multinacional un cierto porcentaje de kilómetros cuadrados de bosque para la tala. Para ello se debe presentar un proyecto de ley que será sancionado en el parlamento. Priscilla, como ministra de recursos naturales, debe ser la persona encargada de presentar el proyecto de ley correspondiente y de promover su sanción en el parlamento (cfr. Taylor, 2005:292).

¿Cómo se plantea la inconmensurabilidad en este caso? Priscilla tiene exigencias de bienes diferentes, y es difícil compararlos. Primero habrá que señalar los bienes que se encuentran en juego⁹:

A.

B.

A₁. El *deber de cumplir las promesas*.

B₁. La *integridad* personal, las exigencias de *fidelidad personal*.

A₂. El *bien común*.

El primer bien (A) le exige a Priscilla impulsar el proyecto de ley porque, por un lado, ella se comprometió a proteger los bosques de su nación de la destrucción

⁸ El texto en inglés dice: “The leader of the Green Party (call her Priscilla) is the minister of natural resources, *vowed* to protect Tropicana’s rain forests from total destruction”. El término “*vowed*” ha sido traducido al español como “comprometido”, sin embargo el término en inglés tiene la fuerza de lo que llamaríamos en español “hacer una promesa solemne” o “jurar hacer algo”. Comprometerse corresponde más al verbo *to commit*, cuando se trata de comprometerse a hacer algo, o al verbo *to become involved*, cuando se trata de comprometerse con una causa (cfr. Taylor, 1997: 176).

⁹ Utilizo esta categorización para contrastar, por un lado, el dominio de los bienes que atañen al deber hacia los demás, que represento con la letra A, y, por otro lado, el dominio de los bienes que tienen que ver con uno mismo, con el *carácter*, que represento con la letra B.

total y, además, su papel como ministra la obliga a actuar de esa manera (A₁), y, por otro lado, eso parece ser lo mejor para la mayoría (A₂).

El segundo bien (B) tiene que ver con la orientación de su vida, de lo que Priscilla es como persona. La constricción que le impone este bien la lleva a cuestionarse sobre si hacerse cargo o no de la presentación y promoción del proyecto. El fin parece noble: evitar la destrucción de la totalidad de los bosques, los medios no: por el acuerdo —que parece más un chantaje— de ceder un porcentaje de los mismos a una multinacional. Además, como bien afirma Taylor, la “integridad” es también una cualidad (virtud)¹⁰ política. De tal manera, la imagen pública de Priscilla se vería afectada negativamente si accediese a las pretensiones instrumentalistas de la multinacional. Llevaría a cabo un acto que va en contra de la causa que ella defiende.

Priscilla se encuentra en la disyuntiva de: *o* continuar en su cargo e impulsar un proyecto de ley que implica la tala de un porcentaje de bosques con el objetivo de evitar la deforestación total, porque debe cumplir con su promesa de defender los bosques de su país, y esto parece ser lo mejor para la mayoría, *o* abandonar su puesto para no tener que impulsar un proyecto que va contra la idea del tipo de persona que quiere ser, esto es, contra la orientación de su vida, contra su integridad.

Sin embargo, Priscilla se esfuerza por tomar la *mejor decisión*, y esto es algo que no debemos perder de vista en el ejemplo implementado por Taylor, en la medida en que los hábitos mentales procedimentalistas que él discute verían un límite infranqueable que se impone aquí al razonamiento moral. Sigamos entonces la deliberación de Priscilla. En un primer nivel ella se plantea las siguientes consideraciones:

1. Priscilla ha escuchado las peticiones de algunos miembros de la coalición que han tratado de convencerla de que se quede. Saben que, de ser así, tendrán menos dificultades con algunos de los miembros “facciosos” del

¹⁰ Me parece más adecuado traducir *asset* como “cualidad” —incluso creo que sería más apropiado hablar de “virtud”— que como “activo”, puesto que éste último término tiene una connotación más económica.

Partido, quienes estarían más confiados de que sea su líder quien asuma la responsabilidad del proyecto.

2. Toma conciencia de que una parte importante del sentido de su vida —una causa moral y política— es actuar a favor del medio ambiente global: medio ambiente que se encuentra amenazado por los avances de la racionalidad instrumental en su país. En su caso lo que podría hacer en favor de su causa sería ayudar a proteger los bosques tropicales de Tropicana, que se encuentran en vía de extinción.
3. Cae en cuenta de que defender esa causa exige, en rigor, grandes esfuerzos y sacrificios: sus defensores son minoritarios y el equilibrio político mundial se inclina en contra de ella.
4. Tomando en consideración (1), Priscilla empieza a abrigar el temor de que su renuncia pueda poner en riesgo el acuerdo, que es la única forma de evitar la destrucción total de los bosques tropicales de Tropicana.

Hasta aquí podemos observar a un agente moral que se plantea la necesidad de ceñirse, en ciertas circunstancias, a criterios de eficacia para lograr las metas que se ha trazado. En el caso de Priscilla, una acción eficaz en relación con la causa que ella defiende es impulsar el proyecto de ley.

No obstante, Priscilla va más lejos en su deliberación y hasta llega a preguntarse por la legitimidad misma de la causa que en gran medida da sentido a su vida. Llegamos así a un segundo nivel en la toma de conciencia que hace Priscilla de sus compromisos morales, o es esta, por lo menos, nuestra lectura del análisis que Taylor nos propone:

Priscilla se pregunta: “¿Por qué hacemos esto [defender el medio ambiente]? ¿Por qué nos comprometemos en esta lucha?” (Taylor, 2005: 298). Y aduce las siguientes razones:

5. Cree que como seres humanos sabemos que somos capaces de sentir la admiración y veneración que nos impone el mundo y toda la esfera de la vida (la naturaleza).
6. Sabe también que, casi siempre, tales sentimientos de admiración y veneración resultan reprimidos por una maximización de nuestra búsqueda de eficacia instrumental.
7. Comprende, finalmente, —o podríamos decir toma clara conciencia de nuevo— que existe una razón muy profunda por la cual ella y sus partidarios defienden los bosques de Tropicana: quieren “alimentar y desarrollar” cierta manera de comprender el mundo y de responder a él, una manera donde se imponen sentimientos de veneración hacia la naturaleza y hacia los otros, que van más allá de una mirada antropocéntrica.
8. Sabe que, en coherencia, tal veneración exige también pasar al plano de la acción: “[s]i alimentáramos la veneración sin actuar —dice Priscilla— seríamos intolerantemente frívolos. Nos preguntaríamos incluso sobre la calidad de esa veneración si pudiera dar cabida a una pasiva rendición a las empresas forestales [...]” (Taylor, 2005: 298).

Al poner en boca de Priscilla estas consideraciones, Taylor está llamando la atención sobre un tema en el que ya había insistido en la *Ética de la autenticidad*, a saber, la tensión entre los fines de la razón instrumental que busca dominar la naturaleza en vistas del desarrollo económico y el sentimiento de reverencia hacia la naturaleza que impele al sujeto a *respetarla*. En el contexto de un mundo desencantado, la racionalidad instrumental parece hacernos presa de las fuerzas del mercado e imponernos criterios de eficiencia que relegan los sentimientos de sacralidad que podamos sentir hacia el mundo que nos rodea¹¹.

¹¹ En la *Ética de la autenticidad*, Taylor parte de señalar los tres rasgos que configuran lo que se ha identificado como el malestar de la modernidad, estos son: (1) el individualismo, (2) la primacía de la razón instrumental y (3) el despotismo blando, que consiste en la alienación de la esfera pública y la pérdida del control político por parte de los ciudadanos. Como bien lo señala Taylor, estos tres rasgos

Priscilla intenta reducir esta tensión: procura la veneración hacia la naturaleza, y, en favor de tal veneración, acepta la necesidad de actuar rigiéndose por criterios de eficacia instrumental. La situación es irónica. Se hace consciente de que el medio más eficaz para salvar los bosques tropicales es el acuerdo contenido en el proyecto de ley.

Como se ve, el resultado de su razonamiento debería llevar a Priscilla a decidirse sin más por continuar en su ministerio y hacerse responsable del proyecto. Sin embargo —y esto es aquí lo más notable—, ella siente exigencias de otro lado, que la inducen a llevar su reflexión a un nivel de profundidad aún mayor. Y es aquí donde ella se pregunta, yendo más allá de las razones justificadoras de su causa, acerca de cuáles serían las razones para *no* continuar en su cargo de ministra e impulsar el proyecto. Nos parece que la deliberación de Priscilla aquí podría desagregarse de la siguiente manera:

1. Se entiende que en los términos de la actitud veneradora que defiende, el acuerdo en cuestión implica la *profanación* de los bosques tropicales de su nación. Si ella continúa en el Ministerio estaría participando, pues, directamente de un acto execrable, sobre todo siendo ella la encargada de promoverlo¹².

La decisión no es fácil: por un lado, Priscilla se ha comprometido a proteger los

han sido objeto de intensos debates entre los que ven en ellos los grandes logros de la modernidad y entre los que, por el contrario, los consideran como declives. La posición de Taylor no está ni de un lado ni del otro, ya que a él le interesa más sacar a la luz lo que el debate impide apreciar, a saber: que existe en la cultura contemporánea un ideal moral de autenticidad, que ha degenerado en formas pervertidas como el egoísmo, el antropocentrismo, el narcisismo. Tal ideal puede y requiere ser recuperado mostrando su verdadero significado y las implicaciones que éste tiene para el replanteamiento de las prácticas morales contemporáneas. En el primer capítulo del libro encontramos un planteamiento crítico de los tres rasgos; en el capítulo 9 Taylor examina los alcances y los límites de la razón instrumental y propone una nueva concepción del papel de la misma en la que ésta debe atender a los requerimientos del ideal de la autenticidad, partiendo de la idea de que es posible escapar de lo que Weber ha representado con la figura de la “jaula de hierro”. En el caso de Priscilla su reflexión se orienta en tal sentido. (Véase Taylor, 1994).

¹² Obviamente aquí hay mucho más en juego, hay otras razones que explicitar, Priscilla de hecho lo hace. Sin embargo, esta parte la trataré de nuevo cuando plantee la alternativa aristotélica de solución a los conflictos de este tipo.

bosques de su país, y además parece que lo mejor para todos, desde el punto de vista de un cálculo utilitarista, sería el acuerdo. Por el otro, impulsar un proyecto que implica acceder al chantaje instrumentalista de la multinacional y la profanación de la Naturaleza, no importa el motivo, va contra su integridad. ¿Qué hacer entonces? Esta es su disyuntiva:

La situación le impone cumplir un papel, pero Priscilla sabe que esto no puede estar por encima de la fidelidad debida a una orientación fundamental de su vida y sus compromisos; si lo estuviera, ella lo vería como una especie de atentado contra su persona [...] Aquí están en juego tipos muy diferentes de bienes. Por un lado, los resultados del razonamiento consecuencialista sobre el bien común; por el otro, las exigencias de la fidelidad personal, y es muy difícil compararlos. En efecto, sería arduo saber qué decir si se los clasificara *in abstracto* (Taylor, 2005: 293).

Reparemos un momento en la última afirmación de Taylor. Precisamente el intento de comparar los bienes en juego *in abstracto* es lo que lleva a pensar que el conflicto surgido es trágico, y, por lo tanto, es imposible resolverlo racionalmente. Pero hay más. Si vemos bien, el problema se plantea en los términos de intentar determinar *a priori* —y aquí va buena parte del énfasis del análisis de Taylor— cuál de los bienes que entran en choque es superior al otro, o se parte de suponer que ya uno lo es, es la característica por antonomasia de las éticas procedimentalistas: ¿El “deber” o la “realización personal” o quizá “el bien común”?, ¿la “libertad” o la “igualdad”?, etc.

Al no encontrarse una unidad de medida, algo que permita establecer la prioridad de unos bienes sobre otros, entonces se concluye, erróneamente piensa Taylor, que los bienes o valores rivales son inconmensurables y que, por lo tanto, *cosa que es más grave* —pensamos—, no se puede resolver racionalmente ningún caso del tipo de conflicto aludido. Taylor se opone a esta conclusión desalentadora, si bien tiene claro el valor que tiene en principio la posición de quienes defienden la tesis de la inconmensurabilidad: ella surge como oposición a quienes adoptan “puntos de vista que niegan la diversidad de los bienes y plantean la unidad de manera no problemática” (Taylor, 2005: 284), esto es, aquellas éticas que como el utilitarismo y el kantismo plantean un único bien como fin y criterio de las acciones morales. El problema de esta posición es que desemboca en el relativismo, posición contra la que

Taylor se resiste inspirado, como veremos más adelante, en el paradigma de Aristóteles. Por ahora siguiendo el derrotero que nos hemos trazado analizaremos el conflicto de Priscilla a la luz de las éticas procedimentalistas.

2. Alternativa al conflicto de valores trágico en las éticas procedimentalistas

Las éticas que plantean como criterio para determinar la moralidad de las acciones un principio universal único, que debe aplicarse en cualquier situación, son las llamadas éticas procedimentalistas. Ejemplos paradigmáticos del procedimentalismo son la ética de Kant y el utilitarismo.

Kant hace derivar la moralidad de las acciones del cumplimiento del imperativo del deber:

El imperativo dice, así pues, qué acción posible por mí sería buena, y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no porque una acción sea buena la hace en seguida, en parte porque el sujeto no siempre sabe que es buena, en parte porque, aun cuando lo supiese, las máximas del mismo podrían ser sin embargo contrarias a los principios objetivos de la razón práctica (Kant, 1996: 159).

En el caso del utilitarismo, la acción que se debe seguir se determina según produzca o no el mayor bien para el mayor número:

De una acción que concuerda con el principio de utilidad se puede siempre decir o bien que es una acción que debe llevarse a cabo, o al menos que no es una que no debe llevarse a cabo. También puede decirse que está bien realizarla o al menos que no está mal hacerlo, que es una buena acción, o al menos que no es una mala acción. Cuando se las interpreta así, las palabras *debe* y *buena* y *mala*, y otras de ese tipo, tienen sentido; interpretadas de otra manera, carecen de él (Bentham, 2008: 13).

El credo que acepta como fundamento de la moral a la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia del dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer (Mill, 2002: 49)

En *Fuentes del yo*, Taylor presenta la caracterización de una concepción procedimental de la ética en contraste con una concepción sustantiva:

Una concepción de la ética es procedimental cuando establece como criterio para juzgar la racionalidad del agente moral que sus acciones estén determinadas por la apelación a un método o procedimiento de razonamiento: “[p]ara el utilitarismo —dice Taylor— la racionalidad es la maximización del cálculo [...] Para los kantianos el procedimiento definitivo de la razón práctica es la universalización” (Taylor, 1996: 102). Una acción es correcta cuando su justificación está garantizada por la apelación a estos principios.

Una concepción de la ética es sustantiva cuando la racionalidad del agente se determina más bien según su “compresión correcta” del “Bien” y la “certera capacidad de discriminación moral”, esto es, según su capacidad de actuar de acuerdo con lo que la deliberación le ha mostrado que concuerda con el “Bien”. La ética aristotélica es ejemplo de una concepción sustantiva de la razón práctica, en la que la *phronesis* es la virtud fundamental del hombre que persigue su *telos*¹³.

Otro rasgo que comparten las éticas procedimentalistas es que establecen —dicho con las palabras de Taylor— una “prioridad sistemática” de un bien sobre los demás bienes, es decir, que no reconocen la diversidad de los bienes sino que toman como prioritario un único bien. El utilitarismo da prioridad a lo que Taylor llama “benevolencia”, que consiste en la vocación de ayudar a los demás a vivir mejor, pero no da cabida a otros bienes como la integridad, la sensibilidad o el amor, si no es el caso que éstos constituyan medios para incrementar la felicidad de la mayoría. El kantismo privilegia el cumplimiento del deber¹⁴ sobre cualquier otro bien. Las teorías de inspiración kantiana hacen prevalecer la justicia sobre la realización personal, sobre la búsqueda de la “vida buena” (cfr. Taylor, 2005: 285).

Según Taylor, el atractivo de estas éticas radica en que parecen aportar claridad y decidibilidad, y esto en la medida en que, a la manera de las teorías científicas,

¹³ Taylor establece un contraste entre la concepción de la racionalidad por parte de Platón y Descartes. Platón es el ejemplo paradigmático de una concepción sustantiva de la racionalidad: en la teoría platónica el sujeto que actúa racionalmente es aquel cuya alma está ordenada por el Bien que preside el orden cósmico, al que atiende y ama. Descartes representa, por excelencia, la concepción procedimental de la razón: la racionalidad está dada, ya no por la concordancia con el orden cósmico, puesto que para Descartes tal orden no existe, sino por la capacidad de construir un orden de acuerdo a unos parámetros establecidos por un método (cfr. 102, 103, 162, 171).

¹⁴ Entendido éste como el respeto irrestricto a las demás personas.

apelando a una regla general, que aplican a casos particulares, deducen una conclusión que indica el curso de acción que se debe seguir en la situación particular: “[o] bien —afirma Taylor de las éticas procedimentales— ponderamos diferentes acciones a la luz de una única finalidad global, o simplemente examinamos qué acciones son permisibles según el criterio. Si más de una lo es, nos enfrentamos por definición a una elección no moral entre ellas” (Taylor, 2005: 284).

Sin embargo, el problema es que tal claridad y decidibilidad se logra al costo de excluir del razonamiento las exigencias de otros bienes o por la relegación de éstos a un lugar de menor jerarquía:

Llegamos así a una delimitación rigurosa del dominio de la moralidad, con un criterio muy claro del bien y del mal, pero al precio de una exclusión del ámbito de aquella de una serie de aspiraciones que ahora se clasifican como meramente personales, y por lo tanto no obligatorias en el mismo sentido (Taylor, 2005: 285).

Tratemos de verificar ahora más en detalle las afirmaciones de Taylor sobre el procedimentalismo.

2.1 *El caso de Priscilla a la luz de la ética de Kant**

Es bien sabido que en la ética kantiana el criterio que permite determinar si una acción tiene valor moral o no, es que ésta haya sido motivada por *el deber*, es decir, no por *inclinación* o *deseo*. Kant parte de identificar en la conciencia moral común el precepto moral: el agente sabe distinguir muy bien, en todos los casos que se den, qué es bueno, qué es malo, que conforme al deber, qué contrario al deber; no obstante, las

* Tomo como fuente la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* por ser la obra que la tradición académica ha consagrado como la obra fundamental para los estudios sobre la ética kantiana. Sin embargo, en los considerados “escritos menores” (*Lecciones de ética*, *La religión en los límites de la mera razón*, *El conflicto de las facultades*) de Kant, al parecer, él tiene en cuenta la clase de conflictos que estamos trabajando aquí, y tal vez esto plantee la necesidad de revisarlos si se quiere hacer justicia al pensamiento de Kant. Agradezco las observaciones de los profesores Ivan Muñoz y Oswaldo Plata al respecto, pero los modestos propósitos de este trabajo y lo limitado del tiempo no me permitieron abordarlas aquí.

inclinaciones¹⁵ ejercen un gran contrapeso a los mandatos del deber (cfr. Kant, 1996: 137). La tarea de la filosofía moral debe ser, entonces, la de mediar entre el llamado de las inclinaciones y el llamado del principio moral; la filosofía debe dar acceso y duración a la prescripción de la razón, brindando información e indicando claramente la fuente del principio moral y la correcta determinación del mismo en contraposición a las necesidades e inclinaciones de que el agente moral es presa, de tal manera que la dialéctica entre inclinaciones y deber a la que éste se enfrenta sea eliminada¹⁶.

Uno de los pasos hacia el logro de tal tarea es la formalización del principio moral, que aparece de manera intuitiva en la conciencia humana, es decir, a través de la determinación del imperativo categórico, que Kant formula así: “*obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*” (Kant, 1996: 173). Esta formulación del imperativo categórico establece la universalización del principio según el cual se determina la acción; “las máximas tienen que ser elegidas como si fuesen a valer como *leyes universales de la naturaleza*” (Kant, 1996: 203. La cursiva es mía). En cuanto a la *materia* de las máximas, éstas tienen que obedecer siempre al respeto irrestricto por los otros (y por sí mismo) en tanto que personas, es decir, en tanto fines en sí mismos que se distinguen de las *cosas*, cuyo valor es relativo a su condición de medios; las personas son fines en sí mismos porque tienen un valor interior, a saber la *dignidad* (cfr. Kant, 1996: 187 – 201).

Kant pone varios ejemplos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de cómo se derivan las acciones obligatorias a partir del imperativo categórico, uno de ellos es el de la promesa insincera: alguien necesita dinero, y ve que la única forma de conseguirlo es pidiéndolo prestado, aunque sabe que no podrá pagarlo y que para que se lo presten debe prometer que sí lo hará. La persona en este caso debería formular una máxima de acción como ésta: “cuando crea estar en un apuro de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que esto

¹⁵ Kant define la felicidad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como la suma de inclinaciones y deseos. Véase Kant, 1996: 129.

¹⁶ La reflexión sobre la moral debe llevar a que el sujeto reconozca el mandato del deber como un mandato de la razón *a priori* y universal. El imperativo categórico permitiría que el sujeto acceda a aquello que en su conciencia se muestra intuitivamente (Véase Kant, 1996: 139-153).

no sucederá nunca”. Kant dice que un sujeto no *podría querer* que tal máxima se convirtiese en una ley universal de la naturaleza, esto porque:

Por una parte, la máxima misma se contradice, y, por lo tanto, hace imposible la institución de la promesa; si existe una ley universal de prometer falsamente cuando se está en apuros, nadie se tomaría en serio ninguna manifestación de promesa. De tal manera que la condición de universalización no se cumple en este caso (cfr. Kant, 1996: 175).

Por otra parte, el agente moral debe tener en cuenta que una máxima como ésta implica la instrumentalización de las otras personas, que son tomadas ya no como fines en sí mismos, sino como medios para lograr propósitos individuales; y, además, es claro que la persona a la que se le hace la promesa insincera no estaría de acuerdo con tal acción hacia su persona (cfr. Kant, 1996: 189).

Este es uno de los ejemplos que da Kant sobre cómo debe proceder el agente para determinar la moralidad de sus acciones. El problema respecto a este procedimiento surge cuando el agente se ve enfrentado a elecciones entre bienes rivales. Volvamos a Priscilla, ¿cómo podría una ética como la de Kant ayudarnos en su caso?

Recordemos que ella se ha *comprometido* a proteger los bosques tropicales de Tropicana de la destrucción total, que la única forma de salvarlos es mediante el acuerdo con la multinacional, a la cual se le cederá un porcentaje de los bosques.

Atendiendo a los planteamientos de la ética kantiana, para resolver su problema moral Priscilla debería plantearse una máxima como sigue: “hágome como máxima romper mis promesas cada vez que las circunstancias sean tales que el cumplimiento de las mismas atente contra mi integridad moral” o “hágome como máxima cumplir las promesas, siempre y cuando ello no vaya en contra de mi integridad moral”¹⁷. Es claro que esta máxima no cumpliría con las exigencias del imperativo categórico.

¹⁷ La diferencia entre esas dos formulaciones está en el acento que se pone en ellas: mientras que en la primera el acento está puesto en el “romper las promesas”, en la segunda el acento está puesto en “cumplir las promesas”. En esta última se hace más claro cómo la máxima se encamina a cumplir las exigencias del imperativo categórico pero falla al introducir la restricción “siempre y cuando...”.

Recordemos lo dicho por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

Finalmente, hay un imperativo que, sin poner por fundamento como condición cualquier otro propósito que alcanzar por una cierta conducta, manda esta conducta inmediatamente. Este imperativo es *categórico*. No atañe a la materia de la acción y a lo que se siga de ella, sino a la forma y al principio de donde ella misma se sigue, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la actitud, sea cual sea el resultado. Este imperativo bien puede llamarse el de la *moralidad* (Kant, 1996: 163).

Kant diría que las máximas que hemos propuesto con Priscilla representan una trasgresión del deber *inexcusable* (estricto, estrecho) de cumplir nuestras promesas, y que obedecen más a imperativos hipotéticos¹⁸, en los cuales se tiene en cuenta los resultados de la acción para poder dictar la máxima. Priscilla entonces estaría atendiendo más a su “inclinación” que al llamado del deber; y señala Kant:

Ahora bien, si en toda trasgresión de un deber prestamos atención a nosotros mismos, encontramos que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues eso nos es imposible, sino que lo contrario de la misma es lo que debe permanecer más bien universalmente como ley, sólo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a ella para nosotros o (incluso sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación (Kant, 1996: 179).

Las exigencias del bien que representa la integridad personal de Priscilla y sus escrúpulos ante una acción que va contra la orientación de su vida, serían vistos desde Kant, como una expresión de sus inclinaciones y deseos. Además, como bien lo señala Taylor, la “integridad” sería un bien que quedaría relegado y que no podría entrar en las consideraciones de Priscilla, porque la ética kantiana establece como prioritario un único bien: el cumplimiento del deber.

Sin embargo, es casi impensable que Priscilla no advierta que está siendo utilizada como instrumento para los fines de la multinacional, por un lado, y, por el otro, de sus compañeros de causa que ven en ella un medio eficaz para lograr sus

¹⁸ Entre los imperativos hipotéticos hay una clase que “representa la necesidad práctica de la acción como medio para el fomento de la felicidad”; a éstos los llama Kant imperativos de la prudencia. Y “prudencia” es entendida por él como el conocimiento de la unión de todos los propósitos personales para el propio provecho duradero, esto es, la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio. Esta clase de imperativos, como todos los hipotéticos, no pertenecen a lo moral (Véase Kant, 1996: 159 – 169).

propósitos con mayor seguridad. Desde presupuestos kantianos también advertiría que su situación ha abierto la posibilidad de que se “autoinstrumentalice”, pues de ceder al cálculo político se estaría tomando a sí misma como medio para lograr los objetivos de la causa que defiende.

Entonces vuelve y surge la pregunta ¿cómo armonizar las exigencias del cumplimiento inexcusable del deber con las exigencias surgidas de una profunda preocupación por nuestro devenir moral, por el tipo de persona en que podemos convertirnos y el que queremos ser? Al parecer una ética como la de Kant se queda corta para ayudarnos a enfrentar este tipo de conflicto, y lleva, además, al agente moral —dicho sea con las palabras de Priscilla— a una especie de *violencia* contra sí mismo. Obliga al sujeto a negar aquel dominio en que siente que se pone en juego la orientación moral de su vida.

2.2 *El caso de Priscilla a la luz del utilitarismo*

El utilitarismo tiene como máximos exponentes a Jeremy Bentham y a John Stuart Mill. Las reflexiones en esta parte del trabajo harán referencia a las obras principales de estos dos autores: *Los principios de la moral y la legislación* de Bentham y *El utilitarismo* de Mill.

Bentham inicia su obra *Los principios de la moral y la legislación* afirmando que: “[l]a naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos: el *dolor* y el *placer*” (Bentham, 2008: 11), tal constatación se constituye en el presupuesto de partida para una teoría sobre la moral; la respuesta a la pregunta por la moralidad de las acciones debe darse, por lo tanto, atendiendo a ese “dato”. Bentham propone, entonces, el principio de utilidad como un reconocimiento del hecho de que los hombres busquen en todas sus acciones evitar el dolor y procurar el placer, y lo describe como: “aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción de que se trate, según la tendencia que parece tender a aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego; o, en otras palabras, promover u oponerse a ella [...]” (Bentham, 2008: 12). La versión más aceptada del principio de utilidad es la de que *se debe perseguir la mayor felicidad para el mayor número*.

Bentham propuso un procedimiento para la realización del cálculo de la tendencia general de una acción, tal procedimiento implicaba: (1) una suma del valor de los placeres y del de los dolores por cada persona afectada, (2) una suma de las personas afectadas, separando aquellas para las cuales la tendencia es buena en general y aquellos cuya tendencia es mala en general, y (3) hacer un balance de las tendencias generales buena y mala respecto a la comunidad en general que se vería afectada por la acción, esto teniendo en cuenta (2) (cfr. Bentham, 2008: 35 – 38).

Sin embargo, Bentham pasó por alto algo que para Mill es fundamental, a saber, la necesidad de una cualificación de los placeres. Y es cuando Mill establece la distinción entre unos placeres más deseables y valiosos que otros, que introduce una serie de planteamientos sobre lo que sería un modo de vida superior para el individuo, aquel “modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas”. Pero esta preocupación por la felicidad del individuo sólo se considera en tanto que instrumento para el incremento de la felicidad de la mayoría, así lo afirma Mill:

Me he detenido en este punto [la distinción entre placeres inferiores y placeres superiores] por ser un elemento necesario para una concepción perfectamente adecuada de la Utilidad o Felicidad considerada como la regla directriz de la conducta humana. Sin embargo, *no constituye en modo alguno una condición indispensable para la aceptación del criterio utilitarista, ya que el criterio no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino de la mayor cantidad total de felicidad* (Mill, 2002: 57. La cursiva es mía).

Según el utilitarismo, tanto en la propuesta de Bentham como en la de Mill, el agente moral, para evaluar la bondad de su acción futura, debe hacer un *cálculo*, que le permita determinar: (1) si la acción producirá el mayor excedente posible de placer sobre el dolor y, (2) si la acción beneficia a la mayoría.

En el caso de Priscilla parece claro cuál es el curso de acción a seguir teniendo en cuenta el principio utilitarista: Priscilla debe continuar en su cargo y promover el proyecto de ley, porque en un simple cálculo esto implica el mayor bien para el mayor número, y esto en varios sentidos: (1) talar un porcentaje de bosques implicará la salvación de la totalidad de los bosques de Tropicana, y además se estará haciendo un aporte a la lucha por el medio ambiente global, (2) si Priscilla se hace cargo

directamente del proyecto esto beneficiará a la coalición, ya que algunos miembros se sentirán más confiados, (3) todo esto redundará en mayor bienestar no sólo para la república de Priscilla, sino para toda la humanidad. El que Priscilla renuncie a su cargo, a favor de sus escrúpulos, pesa muy poco en el cálculo utilitarista.

Así el principio utilitarista manda cumplir las exigencias de utilidad y relega las de la integridad a un rango inferior:

[I]a felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es correcto en una conducta no es la propia felicidad del agente, sino la de todos los afectados. Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente (Mill, 2002: 66).

Hay que tener en cuenta, además, que romper una promesa es algo que va en contra de la utilidad de la humanidad, porque tal hecho estaría contribuyendo al debilitamiento de la confianza entre las personas:

Por ello consideramos que la violación, por una ventaja actual, de una regla de tan trascendental conveniencia [se refiere Mill a la regla de decir la verdad] no es conveniente y que quien, por motivos de conveniencia suya o de algún otro individuo, contribuye por su parte a privar a la humanidad del bien, e infringirle el mal, implícitos en la mayor o menor confianza que pueda depositarse en la palabra de los demás, representa el peor de los enemigos del género humano (Mill, 2002: 75).

Y aunque Mill admite que, debido a la complejidad de los asuntos humanos, en ciertas ocasiones las reglas de conducta requieren excepciones, sostiene que el dejar este margen de determinación bajo la responsabilidad del agente no es más que introducir “el auto-engaño y una casuística desaprensiva” en la teoría moral. Al contrario, considera Mill, el poseer un criterio último al cual referir los derechos y deberes que aparecen en conflicto permite al agente estar mejor cualificado para decidir entre las demandas incompatibles; tal criterio no es otro que el de la utilidad, fuente última de la obligación moral (cfr. Mill, 2002: 79)

Aquí nos encontramos de nuevo con lo que Taylor llama la norma de “la prioridad sistemática” de las éticas procedimentalistas que, ante la necesidad de elegir entre una diversidad de bienes cuando más de uno de ellos está en juego, manda satisfacer todas las exigencias correspondientes al domino A (digamos, la justicia o la benevolencia) antes de satisfacer cualquier exigencia del domino B (digamos, la

realización personal). Esta norma es, según Taylor, inviable debido a las “diferencias de peso”. Las diferencias de peso tienen que ver con el hecho de que en un mismo dominio haya cosas que tienen un lugar central y otras que ocupen un lugar periférico. Tratar de poner siempre en un mismo nivel los problemas que se ocasionan por exigencias diversas de un mismo bien conduce, en palabras de Taylor, al “absurdo pragmático”; a poner en un mismo nivel exigencias triviales con exigencias de mayor peso:

Por eso la prioridad sistemática conduce al absurdo pragmático. Tal vez la justicia o la benevolencia sean en general más vitales que la realización personal: quizá haya muchos casos en los que yo deba sacrificar mi realización en bien de la justicia o para salvar a otro. Pero esto no significa que siempre que un problema de justicia, por trivial que sea, se plantea con un problema de realización, al margen de su trascendencia, debo dar prioridad a las consideraciones de justicia (Taylor, 2005: 292).

Así, en el caso de Priscilla las exigencias que se le plantean desde la preocupación por el dominio de su integridad tienen un peso importante, ella lo siente así aunque reconozca también la importancia del dominio del bien común, de la causa que defiende, y sea consiente además de que a veces es necesario hacer grandes sacrificios.

3. Visión aristotélica como alternativa al conflicto de valores trágico

Retomemos la reflexión de Priscilla. Como ya se había señalado, después de examinar las razones por las cuales debería continuar en su cargo y presentar el proyecto de ley, Priscilla llega a la conclusión de que la razón por la que defiende los bosques de Tropicana es que quiere fomentar cierta manera de comprender el mundo y de responder a él, es decir, cierta veneración, y que tal veneración exige también acción. Esto le exigiría continuar en su ministerio y responsabilizarse del proyecto. Así evitaría la destrucción de la totalidad de los bosques tropicales de Tropicana.

No obstante, en este punto de la reflexión Priscilla introduce un elemento de suprema importancia que conduce a un nivel de reflexión superior. Recapitulemos: ella había cerrado el segundo nivel al que nos hemos referido insistiendo en que:

Si alimentáramos la veneración sin actuar seríamos intolerantemente frívolos. Nos preguntaríamos incluso sobre la calidad de esa veneración si pudiera dar cabida a una pasiva rendición a las empresas forestales [...] (Taylor, 2005: 298).

Sin embargo, en seguida introduce una réplica:

[p]ero, por otra parte, la búsqueda exclusiva de los resultados, sin preocuparnos en absoluto por *el tipo de persona que llegamos a ser*, sería más que cuestionable (Taylor, 2005: 298. La cursiva es mía).

Hay aquí un detalle que no debemos pasar por alto y es que cuando Priscilla hace la última afirmación está trayendo a su reflexión la cuestión del *carácter*, del *modo de ser*: ¿en qué tipo de persona me convertiría si llevo a cabo tal acto? es la pregunta implícita que se presenta aquí como faro de su elección. Llegamos así al tercer nivel de reflexión. Veamos la argumentación de Priscilla:

1. Priscilla está convencida de que la búsqueda exclusiva de los resultados, sin preocupación alguna por *el tipo de persona que llegamos a ser*, sería más que cuestionable.
2. Y esto porque (1) equivaldría a considerar a los seres humanos como dioses que pueden, entonces, en virtud de esta calidad consagrar toda su atención a la disposición de las cosas del mundo pues no necesitan preocuparse por su propio *devenir*; su naturaleza es fija, invulnerable, no existe para ellos la necesidad constante de alimentar el Bien a fin de evitar convertirse en monstruos destructores.
3. La entrega exclusiva a la conquista del resultado, como si no importara la clase de individuo en que podemos llegar a convertirnos, es un acto de arrogancia, un salto más allá de la vulnerabilidad de la condición humana.
4. A Priscilla le parece que la invulnerabilidad moral que se atribuye el agente sólo interesado en el control del mundo, atribución que encuentra respaldo en la cultura de la razón desvinculada, es una ilusión que se esconde detrás de todo lo que ella combate.

5. Priscilla apoya (4) con referencias de la historia de nuestro siglo, la cual ha mostrado que los revolucionarios políticos, en nombre de la eficacia total, pueden arrojar a los cuatro vientos las limitaciones humanas corrientes impuestas a la acción, convirtiéndose en monstruos. “La arrogancia trae consigo su terrible Némesis”.

Hasta aquí hemos visualizado un conjunto de razones generales sobre las consecuencias del actuar del sujeto sólo movido por criterios de eficacia; un sujeto que no se preocupa ni por su *carácter*, ni por las consecuencias de sus acciones. Priscilla representa al sujeto moral que empieza a tomar distancia crítica de esta manera de proceder, y a concebir el mundo no como el lugar de su intervención irresponsable, hecho para su manipulación, sino como un lugar que induce en él sentimientos de veneración; empieza a no verlo de manera antropocéntrica.

Llegamos así a un cuarto nivel de reflexión, pues Priscilla tiene que examinar su asunto sin poder obviar ya la pregunta por el tipo de persona que quiere ser. Por otra parte Priscilla ve el mundo ahora desde la perspectiva de una razón no instrumentalizadora:

6. A Priscilla le parece que tal vez *otra* persona podría hacer lo que se le está pidiendo a *ella*, pero su participación directa en lo que ella considera un acto de “profanación” de los bosques tropicales de su nación se opone tan profundamente a *la persona que se ha propuesto ser y por la cual ella se obstina*, que llevar a cabo *ella* tal acto constituye una especie de violencia contra sí misma.

Y continúa, poniendo de presente el *momento* de su vida, de su desarrollo moral:

7. Tal vez si fuera más avanzada, piensa ella, si la veneración que procura tuviera raíces más profundas en su ser, podría impulsar la sanción parlamentaria de la ley en cuestión sin estremecerse. Pero en el punto del camino en el que se encuentra, esa actitud le resulta imposible.

8. Para hacer tal cosa, tendría que empezar a transformarse en uno de esos agentes disociados, arrogantes y desarraigados sólo movidos por la razón instrumental, cuya ceguera ha contribuido a poner nuestra civilización en este terrible trance.
9. “Debo renunciar”, concluye finalmente Priscilla.

Podemos imaginar a Priscilla tomando esta decisión con el “alma tranquila”, “sin remordimientos”, como si la reflexión la hubiese conducido de las tinieblas a la luz y pudiera entonces ver con claridad el camino a seguir. Como si al fin hubiera podido liberarse del peso que sentía sobre sus brazos tirándola de un lado y del otro, y tomando ella misma las riendas del asunto hubiese empezado a andar la senda.

Observemos que no ha sido apelando a unos principios establecidos de manera universal como Priscilla ha resuelto la cuestión, ni tampoco apelando a la prioridad *a priori* de un bien sobre los demás. Priscilla se ha valido de otros recursos, a saber:

- A. La articulación de (i) los bienes de la vida y (ii) un sentido de su importancia relativa.
- B. La percepción de la forma de nuestra vida y el ajuste, dentro de ella, de diferentes bienes en distintos lugares y momentos.

(A) La articulación de (i) los bienes de la vida y (ii) un sentido de su importancia relativa

(i) Taylor establece una relación entre los “bienes de la vida” y lo que él llama “bienes constitutivos”. Los bienes de la vida, como se señaló anteriormente, son “las acciones, modos de ser y virtudes que realmente nos definen una vida buena” (Taylor, 2005: 287). Saber cuáles son esos bienes requiere de una visión previa sobre el hombre: una caracterización de la naturaleza humana, de la relación del hombre con algo superior, de su posición en el universo. Esto es lo que Taylor denomina la dimensión de los “bienes constitutivos”.

La relación entre los bienes de la vida y los bienes constitutivos es algo fundamental en la reflexión sobre la vida moral porque la pregunta por qué es lo realmente importante sólo puede responderse genuinamente poniendo de presente la relación entre esos dos dominios, esto es, para responder a la pregunta del por qué se persiguen determinados bienes como metas de una vida, se hace necesario una *articulación* que muestre la importancia de esos bienes según una determinada concepción del ser humano, es decir, “una ontología dada de lo humano” (cfr. Taylor, 1996: 19).

En el caso de Priscilla, podemos observar que ella se vale de la articulación cuando pasa del primer nivel de reflexión al segundo preguntándose por el sentido de la causa que defiende: “¿Por qué hacemos esto [defender el medio ambiente]? ¿Por qué nos comprometemos en esta lucha?” se pregunta y entonces pone de presente ciertas características del ser humano. Recordemos algunas razones que da Priscilla: (5) cree que, como seres humanos, sabemos que somos capaces de sentir la admiración y veneración que nos impone el mundo y toda la esfera de la vida (la naturaleza); y (6) ella sabe también que casi siempre tales sentimientos de admiración y veneración son reprimidos por una maximización de nuestra búsqueda de eficacia instrumental. Ella llega a la conclusión (7) de que la razón por la que defienden los bosques de Tropicana es porque quieren “alimentar y desarrollar” cierta manera de comprender el mundo y de responder a él, una manera donde se imponen sentimientos de veneración hacia la naturaleza y hacia los otros, que van más allá de una mirada antropocéntrica (cfr. Taylor, 2005: 298).

La importancia de comprender los bienes constitutivos radica, además, en que esto permite al sujeto reconocer las fuentes de sus motivaciones. Este reconocimiento implica identificar las razones para actuar y sentirse además impelido a seguirlas. Así, en *Fuentes del yo* Taylor describe el “bien constitutivo” como una fuente moral “cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”:

Así pues, articular el bien es muy difícil y problemático. ¿Es eso razón para abstenerse de hacerlo? En cierta medida quizá podría ser, como comentaré en seguida. Pero antes quiero decir que parece haber razones muy contundentes en favor de la articulación, siempre que un bien constitutivo sirva de fuente moral. Las fuentes morales facultan. Acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen, implica que

quienes las reconozcan se verán instados a amarlas y respetarlas y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitados para vivir a su medida. Y la articulación puede acercarlas. Por eso las palabras facultan; porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza moral (Taylor, 1996: 112).

La imagen no antropocéntrica del universo y la concepción de la naturaleza como algo que tiene un valor no meramente instrumental, hacen que la defensa del medio ambiente sea un bien digno de ser perseguido en una vida que aspira a ser una vida buena. Priscilla siendo una ecologista que ha dedicado toda su vida a esa causa —que, incluso, en nombre de ella se ha hecho miembro y líder de un Partido político—, se inspira en esa imagen de la naturaleza y de la relación del hombre con ella. La reconoce como fuente moral: “queremos llegar a ser hombres y mujeres con la capacidad de sentir y vivir con plenitud esa veneración, una meta nada fácil de alcanzar —dice Priscilla—” (Taylor, 2005: 298)¹⁹.

Este es un tipo de articulación, en el que el sujeto evalúa la base de los bienes que persigue en su vida. Pero hay, además, otro tipo de articulación que es aquella en la que el agente moral juzga la importancia relativa de los diferentes bienes de la vida que ha identificado.

(ii) Frente a la prioridad sistemática de un bien sobre los demás, Taylor expone la idea de la importancia relativa de los bienes. El autor canadiense utiliza una analogía para establecer este contraste: mientras que hay unas éticas que elevan lo que consideran de trascendencia moral a la cima más alta y dejan en la planicie lo que consideran una serie de deseos inferiores, hay otras éticas que establecen una “suave pendiente interrumpida por muchas mesetas”, tales mesetas representan los diferentes bienes que tienen cabida en una vida humana, y que en este caso se presentan en “una jerarquía finamente graduada” en la que ninguno tiene un lugar preponderante. El

¹⁹ En el contexto de la filosofía contemporánea es sumamente problemático hablar de “ontología de lo humano” y de “bienes constitutivos”. Desde la crítica de Hume al intento de derivar *debe de es* —la llamada falacia naturalista—, y a partir del rechazo de las ideas de “orden cósmico”, “de naturaleza humana” se ha tratado con recelo cualquier teoría normativa que apele a términos ontológicos. Taylor ve en este rechazo la causa de la oposición a la reflexión sobre los bienes constitutivos. En *Fuentes del yo* Taylor señala que uno de sus propósitos es intentar recuperar la ontología moral. Considero que el asunto es bastante intrincado y que requiere de un tratamiento cuidadoso, puesto que éste es uno de problemas presente en las grandes tensiones entre la filosofía antigua y la filosofía moderna y contemporánea.

kantismo y el utilitarismo se ajustan más a lo primero; elevan un único bien a la cima más alta: el respeto hacia el otro, la justicia o la benevolencia según sea el caso. La ética aristotélica se ajusta a lo segundo: se plantea una importancia relativa de los diferentes bienes que pueden tener cabida en una vida (cfr. Taylor, 2005: 287).

Y esta concepción de la jerarquía de los bienes determina la forma de actuar del agente moral.

Frente a la necesidad de elegir entre una diversidad de bienes cuando más de uno de ellos está en juego, las éticas procedimentalistas se guían por la norma de “la prioridad sistemática” —que, como se señaló, manda cumplir siempre las exigencias del bien superior, del bien que han elevado a la cima más alta—, y establecen, además, una condición suficiente para que una acción sea correcta en cualquier caso. En la ética kantiana tal condición es la universalización de la máxima de la acción. En el utilitarismo lo es la generación de las consecuencias más útiles.

Aristóteles no establece una condición suficiente para la acción correcta que se aplique “mecánicamente” en todos los casos. Es a través de la *deliberación* que el agente moral llega a percibir lo que es oportuno hacer:

Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto [...] Quede convenido de antemano, sin embargo, que *todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión*; ya dijimos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia, y *en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido*, como tampoco en lo que se refiere a la salud. Y si la exposición general ha de ser de esta naturaleza, con mayor razón carecerá de precisión la de lo particular, que no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que *los mismos que actúan tienen que considerar siempre lo que es oportuno*, como ocurre también en el arte de la medicina y en el del piloto (Aristóteles, 1985: EN II, 2, 1103b 32. La cursiva es mía).

En un ejercicio de la *phronesis* el sujeto reconoce el bien que más se ajusta a su vida en ese lugar y momento:

Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud, sino para vivir bien en general (Aristóteles, 1985: EN VI, 5, 1140a 29).

La articulación del sentido de la importancia relativa de los bienes de la vida se da en términos de discernimiento práctico. El *phronimós* es alguien que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares, es decir, sabe situar su acción en el contexto en el que se encuentra, en lo contingente y con vistas a un *telos*, que no es otro que la vida buena, elige de la “mejor manera posible”.

Retomando el caso de Priscilla, en el tercer y cuarto nivel de reflexión podemos verla yendo en contra de la norma de la prioridad sistemática: de acuerdo con el procedimentalismo, ella debería relegar a un plano inferior lo correspondiente al dominio de la realización personal, de su integridad y hacer primar la causa. Contrario a ello, Priscilla asciende a un nivel de profundidad mayor en su deliberación: identifica el momento y recuerda que la entrega exclusiva a la conquista del resultado, *como si no importara la clase de individuo que podemos llegar a ser*, es un acto de arrogancia, un salto más allá de la vulnerabilidad de la condición humana:

Cuando se trata de la clasificación general, es posible que Priscilla coincida en que, en cierto sentido, la causa está primero. Es decir que uno debería estar dispuesto a sacrificar muchas cosas, incluso a reprimir sus escrúpulos en distintos momentos cruciales. Pero nunca debe abandonarse el sendero que nos lleva a convertirnos en seres capaces de veneración. Esta decisión no es el fruto de una intuición de las prioridades sino de las relaciones de complementariedad de los bienes en una vida (Taylor, 2005: 300).

(B) La percepción de la forma de nuestra vida y el ajuste, dentro de ella, de diferentes bienes en distintos lugares y momentos

El recurso (B) es de suprema importancia: plantea la cuestión del carácter. Priscilla mira su vida, lo que ella es y lo que quiere llegar a ser, y se pregunta por qué repercusiones tendría sobre su carácter el continuar en su cargo de ministra e impulsar el proyecto de ley. Ella utiliza una figura fuerte para describir aquello que *no* quiere ser: un *monstruo*. La búsqueda exclusiva de los resultados, dice Priscilla, sin preocuparnos en absoluto por *el tipo de persona que llegamos a ser*, sería más que cuestionable, esto equivaldría a tratarnos como dioses que pueden consagrar toda su atención a la disposición de las cosas del mundo, porque no necesitan preocuparse

por su propio *devenir*; su naturaleza es fija e invulnerable y no existe para ellos la necesidad constante de alimentar el bien a fin de evitar convertirse en *monstruos*.

Taylor habla de la *conducción* de nuestra vida, la vida es algo que llevamos ¿hacia dónde? Hacia un *telos*. Como bien lo pone de presente la versión francesa al adicionar al título del ensayo la expresión “*et le moment du bien*”, esa conducción implica el integrar ciertos bienes en ciertos momentos y dejar otros que en tales momentos y en tales circunstancias comprometerían aquello en que nos esforzamos por convertirnos:

No se trata tanto de la importancia relativa de los bienes como de la idea de su ajuste mutuo en la totalidad de una vida, puesto que, en definitiva, nuestra tarea no consiste simplemente en llevar a cabo actos aislados, cada uno de los cuales es justo, sino en vivir una vida, lo cual significa ser y convertirse en un tipo determinado de ser humano [...] La vida es algo que «llevamos» [...] Lo cual implica a la vez la idea de que nuestra vida va a alguna parte, quizás en muchas direcciones al mismo tiempo, y que tratamos de guiar de algún modo ese movimiento (o movimientos). Por lo tanto nuestra vida es una categoría —tal vez podríamos decir: un registro— ineludible de nuestro pensamiento ético [...] En la medida en que tengamos alguna idea de nuestra vida y de lo que tratamos de «llevar», relacionamos los distintos bienes que buscamos no sólo con su importancia diferencial sino también con su ajuste o desajuste recíproco en el desarrollo de nuestra existencia. Estos bienes, por así decirlo, pueden cumplir diferentes papeles y tener diferentes lugares (lo cual puede significar también diferentes momentos) en esta vida. Y el comprenderlo puede ayudarnos a decidir lo que debemos hacer (Taylor, 2005: 296).

A luz de este recurso se puede encontrar una salida a los conflictos surgidos a partir de las exigencias rivales de bienes diferentes. Este es el gran aporte que Taylor ve en Aristóteles. En la *Ética a Nicómaco* el estagirita reconoce la diversidad de los bienes que se pueden perseguir en una vida pero además, y esto es fundamental, se da cuenta de que la unidad de la vida como “aspiración ineludible” nos lleva a idear una vida en la que estos bienes se integran (cfr. Taylor 2005:302):

Puesto que parece que los fines son varios y algunos de estos los elegimos por otro, como la riqueza, las flautas y en general los instrumentos, es evidente que no todos son perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto; de suerte que si sólo hay un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos. Llamamos más perfecto al que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa, más que a los que se eligen a la vez por sí mismos y por otro fin, y en general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas esas cosas), pero también los deseamos en vistas de la felicidad, pues creemos que seremos

felices por medio de ellos. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra (Aristóteles, 1985: *EN* I, 7, 1097b 28).

Aristóteles concebía la vida humana como una unidad provista de su propio bien. El conocimiento de ese bien permite al hombre prudente (*prhōnimós*) reconocer los diferentes bienes que pueden tener cabida en una vida y elegir en una situación de conflicto salvaguardar aquello que lo encamina hacia dicho bien, que nos es otro más que la *eudaimonia*. Recordemos las palabras de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*:

Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa —pues así se seguiría al infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? [...] (Aristóteles, 1985: *EN* I, 2, 1094a 20).

Entonces —dicho sea con Taylor— “la intuición de la diversidad de los bienes debe equilibrarse con la unidad de la vida, al menos como una aspiración ineludible” porque “la vida ética real se vive ineludiblemente entre la unidad y la pluralidad. No podemos eliminar la diversidad de bienes [...] ni la aspiración a la unicidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida” (Taylor, 2005: 302). El ejemplo de Priscilla da cuenta de la verdad de estas afirmaciones.

4. CONCLUSIONES

“La conducción de una vida y el momento del bien” es uno entre los muchos trabajos que se han escrito en las últimas décadas sobre la antigua e inagotable pregunta por la vida buena para el ser humano. El gran volumen de trabajos sobre este tema es una muestra de la importancia que ha recobrado tal cuestión en la reflexión moral contemporánea. Pero más allá de la cantidad de esfuerzos desplegados en el plano teórico, nuestra experiencia actual, caracterizada por una pluralidad de formas de vida que exaltan bienes diversos, muestra la necesidad y la pertinencia de indagar sobre el bien humano. Aunque, quizá sólo podamos responder esa pregunta formalmente, por ejemplo, diciendo que la vida buena es aquella que recomienda que nuestras vidas sean mejores y que el mundo sea mejor (cfr. Canto-Sperber, 2001: 607), o que “la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre [...]” (MacIntyre, 2001: 270).

En nuestra vida corriente muy pocas veces nos planteamos seriamente la pregunta por la vida buena para el hombre y por lo que verdaderamente queremos para nosotros, y son esos momentos *kairoticos* —como los llama Taylor—, aquellos en los que nos enfrentamos a conflictos entre valores trágicos, los que hacen ineludible la formulación del interrogante. La importancia vital de tales situaciones la expresa muy bien MacIntyre cuando afirma que “podemos aprender cuáles son nuestros fines y propósitos a través del conflicto y algunas veces sólo a través del conflicto” (MacIntyre, 1987: 206). Y esto es así porque tales conflictos nos confrontan y nos llevan a realizar una evaluación radical de nuestras acciones y motivaciones. Y más allá de esto, de nuestro propio carácter, esto es, de lo que somos; de nuestra orientación moral, de lo que perseguimos como *telos* de nuestra vida.

Así pues, no se puede desconocer el aporte de las posturas que plantean la relatividad de los valores. Éstas llaman la atención sobre la necesidad de reconocer la diversidad de los bienes que pueden tener cabida en una vida humana o del pluralismo de las formas de vida que florecen en las diferentes culturas. Su

equivocación está en que afirman la imposibilidad de arbitrar los conflictos que surgen entre las exigencias que ellos nos plantean y que parecen incompatibles. Que estos conflictos, en últimas, no se pueden resolver racionalmente.

Aquí quisiéramos hacer una observación. Otra ha sido la postura que el liberalismo político ha adoptado. Aunque podría pensarse que sostener la imposibilidad de arbitrar entre valores diversos y rivales implica necesariamente sostener una postura relativista o subjetivista, el liberalismo sostiene que existen conflictos para los que no se puede encontrar una solución y, sin embargo, ha realizado grandes esfuerzo en contra de las tendencias relativistas y subjetivistas²⁰. Una de las cuestiones que queda abierta en este trabajo es la de mostrar los aspectos que unen y separan a Taylor, como comunitarista, de los fundamentos y posturas del liberalismo.

También hay que reconocer el aporte de la ética kantiana y del utilitarismo. Estas éticas se esfuerzan por fundamentar los deberes para con los demás, y por establecer un criterio que garantice que nuestras acciones morales sean determinadas por el respeto a nuestros semejantes. El problema es que reduzcan la moral sólo a lo obligatorio en este sentido. Y con ello nieguen la diversidad de los bienes de la vida, y sobre manera aquellos que se dan en el importante dominio de lo que tiene que ver con nuestro carácter.

Sin embargo, quisiera señalar que mi afirmación de que desde la ética kantiana y el utilitarismo no se pueden solucionar conflictos de valores trágicos no es concluyentemente en este trabajo. *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Los principios de la moral y la legislación* y *El Utilitarismo* son obras clásicas que pertenecen a sistemas filosóficos. Esto plantea la necesidad de que aquellas sean estudiadas a la luz de los mismos, lo cual implica tener en cuenta los otros trabajos que constituyen el sistema, y además las relaciones que esas obras tienen con toda una tradición de pensamiento.

²⁰ Por ejemplo, este parece ser, por lo menos, el caso, de Rawls en su *Liberalismo político*, de Berlín, y de Aron.

El valor de este trabajo radica, en últimas, en hacer una revisión de un problema ya planteado y de contribuir, tal vez, a hacer más clara su formulación; en sumar un esfuerzo más a los intentos de mostrar que la ética de Aristóteles tiene mucho que aportar a la reflexión filosófica contemporánea que se ocupa de lo que atañe a los asuntos humanos, más allá de las limitaciones que nuestra conciencia epistemológica actual pueda ver en ella.

Y además —y personalmente es esto la más importante— en inducirnos a reconocer la importancia de plantearnos, al menos en algún momento, la pregunta por lo que queremos verdaderamente para nosotros, por la *vida buena*.

5. BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco* (trad. M. Araujo & J. Marías). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Bentham, J. (2008). *Los principios de la moral y la legislación* (trad. Margarita Costa). Buenos Aires: Claridad.

Canto-Sperber, M. (2001). “La felicidad” en *Diccionario de ética y filosofía moral*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Frankena, W. (1965). *Ética* (trad. Carlos Gerhard). México, D. F.: U.T.E.H.A.

Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. José Mardomingo). Barcelona: Ariel.

_____ (2007). *Crítica de la razón pura* (trad. Mario Caimi). Buenos Aires: Ediciones Colihue S.R.L.

MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud* (trad. Amelia Valcárcel). Barcelona: Crítica.

Mill, J. S. (2002). *El utilitarismo* (trad. Esperanza Guisán). Madrid: Alianza Editorial.

Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad* (trad. Pablo Carbajosa Pérez). Barcelona: Paidós.

_____ (1996). *Fuentes del yo* (trad. Ana Lizón). Barcelona: Paidós.

_____ (1997) “Leading a Life” en *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Ed. Ruth Chang. Cambridge: Harvard University Press (pp. 170 – 183)

_____ (2005). “La conducción de una vida y el momento del bien” en *La libertad de los modernos* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Amorrortu.

Tugendhat, E. (1988) “Ética antigua y moderna” en *Problemas de la ética* (trad. Jorge Vigil). Barcelona: Crítica.

Williams, B. (1993). “Conflicto de valores” en *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973 – 1980*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.