

HOYOS, LUIS EDUARDO
Ética y racionalidad práctica
Diánoia, vol. LII, núm. 58, mayo, 2007, pp. 95-123
Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433530005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Ética y racionalidad práctica*

LUIS EDUARDO HOYOS

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Colombia

lehoyosj@unal.edu.co

Resumen: En este artículo se hace una defensa de la tesis según la cual hay un vínculo conceptual, aunque no obvio, es decir, no analítico, entre racionalidad moral y racionalidad práctica. Ese vínculo puede verse si se atiende al componente normativo que hay en la llamada racionalidad instrumental, pero también si se acepta la conveniencia de tender un puente entre las que podrían llamarse “fuentes eudemonista y utilitarista de la normatividad” y la noción kantiana de persona como fin en sí mismo, toda vez que a las personas se les ha de adscribir, esencialmente, predicados corporales.

Palabras clave: normatividad, racionalidad, fines, medios, persona

Abstract: This paper is a defense of the thesis according to which there is a conceptual link, though not an obvious one, *i.e.* not an analytical link, between moral rationality and practical rationality. It is pointed out that this link could be seen when attention is paid to the normative component that belongs to the so called instrumental rationality, but also when it is acknowledged as convenient to build a bridge between the “eudemonist and utilitarian sources of normativity” and the kantian notion of a person as an end in itself. For persons must be essentially endowed with bodily predicates.

Key words: normativity, rationality, ends, means, person

1. Me propongo defender en este ensayo una tesis bastante conocida: la de que hay un vínculo interno conceptual, aunque no obvio, es decir, no analítico, entre racionalidad moral y racionalidad práctica. Según como veo esta tesis, no se puede decir que un agente es *plenamente* racional si sus cursos de acción en contextos sociales, es decir, en cuanto que son cursos de acción que tienen que ver con los demás, no cumplen con requisitos de orden normativo y moral.

* El presente ensayo forma parte de un proyecto de investigación más amplio sobre “el concepto social de racionalidad y la idea de persona”, inscrito en la División de Investigación de la Universidad Nacional de Colombia. Quisiera agradecer por sus comentarios a versiones previas de este escrito a Peter Baumann, Matthias Lutz-Bachmann, Andreas Niederberger y Ángela Uribe, así como a los participantes del Seminario de Post-Grado que sobre el tema ofrecí en el segundo semestre de 2006 en Bogotá. También quisiera dar las gracias a dos árbitros anónimos de la revista *Diánoia* por sus acertadas observaciones críticas y a la Fundación Alexander von Humboldt y el DAAD que financiaron una pasantía de investigación en Fráncfort en el año 2005–2006.

Un presupuesto fuerte de esta tesis es que en la mayoría de nuestros cursos de acción están implicados los otros, y que lo que hace, a su vez, que una acción esté en curso es el medio social e institucional en el que se desenvuelve la vida de los hombres. Con todo, de un agente se puede predicar que es, por así decirlo, *parcialmente* racional, independientemente de si las razones que tiene para obrar son razones morales. De acuerdo con esta segunda parte de la tesis, la relación entre ética y racionalidad práctica no es una relación de identidad.

Mi estrategia para defender esa tesis dependerá del siguiente pensamiento: la racionalidad práctica parcial es aquella que puede ser caracterizada según el esquema medios-fines; es decir, según la estructura básica de lo que suele ser llamado “racionalidad instrumental y/o estratégica”. Adopto, en lo fundamental, los criterios que estableció David Hume para considerar racional a un agente desde un punto de vista instrumental. Para él, un agente puede considerarse racional cuando (1) la creencia sobre la que se funda un fin propuesto para su acción es verdadera; es decir, el fin propuesto es real, o realmente alcanzable, esto es, factible; y (2) los medios para la consecución o realización de este fin son adecuados y suficientes.¹ Desde este punto de vista, tanto la caracterización que hace Aristóteles del llamado “silogismo práctico”, como la propuesta de Kant de lo que él bautizó con el nombre de “imperativos hipotéticos”, pueden ser tenidas como maneras de concebir la estructura de la racionalidad instrumental. La noción introducida por Max Weber de una “Zweckrationalität”, ya ampliamente estandarizada, también forma parte de ese grupo de conceptos.

Aunque desde este punto de vista instrumental basten, en lo fundamental, estos dos criterios para considerar racional a un agente, el hecho de que en ellos no se estipule nada acerca de la racionalidad de los fines indica que no son criterios suficientes para establecer por completo la racionalidad de un agente. La racionalidad plena de un agente se establece, así, de acuerdo con un criterio más: el de la racionalidad de los fines. Pero, ¿cómo estipular la racionalidad de un fin? Es, justamente, el intento de responder a esa pregunta el que ha de llevar a establecer el vínculo conceptual entre ética y racionalidad práctica. La legitimidad de ese problema, es decir, la razón de ser filosófica de esa pregunta, descansa en la idea de que tiene sentido —es más, de que es necesario— que haya fines en sí mismos, pues, de lo contrario, la racionalidad de un fin podría ser establecida —y en el fondo

¹ Cfr. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (en adelante: TNH), II, iii, sec. iii, pp. 415–416.

tendría que serlo— únicamente en conformidad con los criterios de la rationalidad instrumental, ya que es obvio que los fines que son sólo intermedios deben ser evaluados, en general, como cualquier otro medio. Parece necesario, pues, para establecer el vínculo conceptual entre ética y rationalidad práctica, que haya fines en sí mismos y que, además, el carácter racional de estos fines en sí mismos se pueda estipular con independencia del esquema medios-fines.

El único tipo de comportamiento racional adecuado a la estructura medios-fines no es el instrumental. También se adecúa a esa estructura la llamada “rationalidad estratégica”, que es una variante compleja de la rationalidad instrumental. Lo que hace a la llamada rationalidad estratégica más compleja que la mera rationalidad instrumental es el hecho de que el agente racional diseña planes estratégicos cuando los mecanismos para obtener algo no solamente se refieren a lo que se pretende obtener como si se tratara de un objeto, por así decirlo, inerte, sino que en esos planes deben tenerse en cuenta las posibles pretensiones y complejos de intereses de otros agentes. La rationalidad estratégica es rationalidad instrumental en el sentido de que la acción llamada estratégica obedece a una estructura medios-fines, pero es algo más que mera rationalidad instrumental en cuanto que el agente no se ocupa simplemente de adaptar medios para conseguir fines posibles, sino que lo hace teniendo en cuenta que hay otros agentes que pueden, o bien contribuir a la consecución de sus fines, o bien ser un obstáculo para ello. En el primer caso, el agente racional estratégico busca la cooperación; en el segundo, se prepara para la competencia.²

Con miras a defender el vínculo conceptual entre moralidad y rationalidad práctica, me propongo en este ensayo mostrar que en la llamada rationalidad instrumental hay un ineludible componente normativo. Llevaré a cabo esta tarea mediante un examen del componente normativo de los imperativos hipotéticos (instrumentales) kantianos, aunque en ese examen entrevero lo que considero esencial de la reflexión aristotélica sobre la relación medios-fines y sobre la necesidad de establecer un fin en sí mismo para asegurar el vínculo conceptual entre ética y rationalidad práctica. La necesidad de establecer un fin en sí mismo está ligada, para Aristóteles, a la tarea de dar un sentido a la vida, y ése es un pensamiento que me parece tan simple como poderoso.

² Sobre la diferencia entre estos dos tipos de comportamiento racional (el instrumental y el estratégico), de clara inspiración weberiana, se ha insistido mucho en los últimos decenios. Véase, por ejemplo, J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, especialmente las pp. 246, 385 ss.

En el mismo orden de ideas, intentaré mostrar el elemento normativo que hay en la base del llamado silogismo práctico aristotélico.

Sin embargo, no se puede comprender adecuadamente que hay un vínculo conceptual entre ética y racionalidad práctica si no se reconoce también que la racionalidad moral es, en algún sentido, instrumental. De ahí la importancia que tiene para mi propósito el “ajuste” crítico al que someto la visión kantiana de la racionalidad moral. Ese ajuste puede ser mejor entendido, si se quiere, como un “cambio de tono”, en el sentido de que creo conveniente —e inevitable— tender un puente entre las que pueden llamarse “fuentes eudemonista y utilitarista de la normatividad” y la noción kantiana de persona como fin en sí mismo, toda vez que a las personas se les ha de adscribir, esencialmente, predicados corporales.

Cuando se tiene en cuenta la llamada “racionalidad estratégica”, inmediatamente se hace notorio el hecho de que el comportamiento de un agente puede ser tenido como racional o irracional de acuerdo con la forma como él articula, o no, su acción en un contexto intersubjetivo. La presente reflexión se concentrará únicamente en poner de relieve la relación entre la racionalidad llamada instrumental y la moral. La conexión entre racionalidad moral y racionalidad estratégica tendría que ser objeto de un análisis independiente.

Medios y fines. La normatividad de la razón instrumental

2. La expresión “normatividad de la razón instrumental” (NRI) fue introducida por la filósofa norteamericana Christine Korsgaard para referirse a un componente prescriptivo que se halla a la base de la formulación kantiana de los imperativos hipotéticos.³ Dicho componente está expresado por el término “debe” que tiene que aparecer en el principio de posibilidad de tales imperativos, si es que han de ser “imperativos”: “Quien quiere el fin —reza, palabras más, palabras menos, ese principio— *debe* querer también los medios.” Parto aquí de esta caracterización de la NRI, pero me propongo desarrollar un sentido algo más radical de ella.

En mi opinión, la noción de NRI tiene dos componentes. El primero está ligado a una tesis de estirpe claramente kantiana que afecta la noción misma de racionalidad práctica y que quisiera enunciar del siguiente modo: una noción de racionalidad práctica que sea sólo instrumental (e incluso sólo estratégica); es decir, una noción de raciona-

³ Ch. Korsgaard, “The Normativity of Instrumental Reason”.

lidad práctica que solamente considere la correcta adecuación de medios a fines, es una noción incompleta de racionalidad. El concepto de racionalidad práctica, según esa tesis, debe decir algo acerca de la racionalidad de los fines si quiere aproximarse a ser una caracterización satisfactoria de la racionalidad de la acción.⁴

El segundo sentido de la NRI no goza ya de ese prestigio kantiano. Mi idea acerca de esto es que si la noción de fin racional —e incluso de fin en sí mismo— debe estar ligada a la noción de persona, la acción que es moral porque es racional ha de ser también una acción prudencial, pues la idea de persona no puede estar desvinculada de la noción de bienestar si quiere ser una noción con sentido. Para el éxito de mi argumentación no es necesario tener una idea precisa de lo que sea el bienestar de una persona. En cambio, lo que sí es indispensable es, por una parte, el reconocimiento de que el “bienestar material” y la ausencia de dolor físico son condiciones mínimas necesarias (no suficientes) de cualquier concepción significativa de lo que sea el bienestar. Para mi argumentación también es indispensable, por otra parte, el supuesto de que la búsqueda privada del propio bienestar pasa necesaria (no suficientemente) por el reconocimiento de la existencia de otros. En ese orden de ideas, el bienestar de las personas que le interesan a un agente o tienen algo que ver con él (lo que supone reconocer muchos tipos y grados de relación entre los seres humanos) no le puede ser indiferente cuando busca su propio bienestar.⁵

⁴ La idea del carácter incompleto de la racionalidad instrumental se halla bastante extendida en la filosofía práctica contemporánea. Esa idea se encuentra implícita, a mi modo de ver, en la forma como J. Habermas presenta la distinción entre “acción instrumental”, “acción estratégica” y “acción comunicativa” (cfr. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, pp. 384 ss.); también en la distinción propuesta por John Rawls entre una “teoría estrecha del bien”, para la cual el bien es moralmente neutral, y una “teoría plena del bien”, para la cual ése no es el caso (cfr. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 395 ss.). Otro tanto puede verse, a mi modo de ver, en la distinción introducida por Jon Elster entre “teoría estrecha” y “teoría amplia de la racionalidad” (cfr. J. Elster, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, cap. I). Yo no dudaría en identificar esto como una suerte de “ambiente kantiano” en la filosofía práctica contemporánea.

⁵ Estos dos supuestos, que parecen muy fuertes, están ligados a una concepción de la acción humana intencional entendida como esencialmente orientada por planes. En la búsqueda de realización de un plan, un agente debe orientar prudencialmente sus acciones en el tiempo; es decir, como lo ha caracterizado tan bien Thomas Nagel, no debe darle más valor al presente que al futuro (cfr. Nagel, *The Possibility of Altruism*, esp. el cap. VI). Pero también debe considerar a los otros como obstáculos o facilitadores de sus planes. La consideración de los otros no es sólo importante desde un punto de vista moral, sino también prudencial. Una teoría

Mi convicción es que si se dota de este contenido a la noción de fin racional, entonces se puede establecer muy bien un vínculo conceptual entre racionalidad moral y racionalidad práctica. Este vínculo conceptual está a la base de la noción de NRI. Mi propósito es mostrar que la idea de NRI, entendida como la idea de que la racionalidad instrumental debe incluir la racionalidad de los fines, y ésta, a su vez, debe tener un sentido concerniente al bienestar, es equivalente a la idea de que la racionalidad moral es, en algún sentido, instrumental. De lo contrario, la racionalidad moral carecería de significado.

3. He dicho antes que la cláusula “debe” *tiene que aparecer* en la formulación de los imperativos hipotéticos si es que son efectivamente imperativos. Una lectura superficial de lo que Kant llama el principio de tales imperativos muestra que esa cláusula no parece necesaria, pues ese principio simplemente dice: “quien quiere el fin quiere los medios”. Pero esa lectura no es aceptable. Ciento es que Kant sostiene, en efecto, que “quien quiere el fin quiere los medios”, pero añade entre paréntesis: “(en cuanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones)”.⁶ Y ese añadido no es de poca monta, pues el condicional “sofern” indica, justamente, la cláusula normativa. Es decir, *no es obvio* que quien quiere el fin quiere los medios, *salvo que su “razón” tenga “influjo decisivo sobre sus acciones”*. Si la razón no tiene influjo sobre mis acciones, puede ser que quiera el fin y no quiera los medios; le pasa con frecuencia a los niños.⁷

de la acción que hace explícitos estos dos supuestos ha sido defendida por Michael Bratman (cfr., *Intention, Plans, and Practical Reason*).

⁶ “[S]ofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en adelante: FMC; citaré la página del texto alemán y entre corchetes la de la versión en castellano), 417 [164].

⁷ Si los imperativos hipotéticos no tuvieran este carácter normativo-racional no se vería por qué tienen que ser llamados “imperativos”. Los imperativos hipotéticos son “reglas prácticas” que mandan a un ser (es decir, son para él imperativos), “para el cual la razón no es ella sola completamente el fundamento de determinación de la voluntad” (*Kritik der praktischen Vernunft*, en adelante: CRPr, 24). El “debe” de los imperativos hipotéticos ha de expresar “la constricción [Nötigung] objetiva de la acción [...] y significa que si la razón determinara completamente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esa regla.” (*ibid.*, la traducción es mía). Lo que distingue a los imperativos hipotéticos del imperativo categórico no es el hecho de que para aquellos no sea esencial la cláusula “debe”, sino que en ellos esa cláusula se subordina al “quiere esto o aquello”, mientras que en un imperativo de la moralidad ha de valer, con independencia de si se quiere o no lo que se ordena. En pocas palabras, según un imperativo hipotético “debo hacer algo porque quiero otra cosa” (las cursivas son de Kant), mientras que, según el imperativo moral, “debo obrar de este o de aquel modo, aunque no quisiese otra cosa” (FMC, 441 [213]).

El “debe” de la fórmula básica de los imperativos hipotéticos deriva su contenido normativo de la previa aceptación de un fin que no está sometido, él mismo, a una evaluación normativa, y eso no impide que estos imperativos sean expresiones de la rationalidad práctica. En el caso de las reglas técnicas, se trata del fin específico que se propone un agente; en el caso de los consejos de la prudencia, se trata de un solo fin: la felicidad, que —para Kant—, no obstante, puede ser determinada de muchas maneras. En ambos casos, la aceptación del fin dicta la norma y, por tanto, hace posible la evaluación racional. Pero esa aceptación del fin se halla aquí presupuesta y no está ella misma sometida a norma, o a evaluación —ni racional, ni moral—. La evaluación del carácter racional de una acción en conformidad con las reglas técnicas y los consejos de la prudencia, depende de la adaptación de los medios al fin presupuesto y previamente aceptado. La evaluación del carácter moral de una acción, por su parte, es un cometido del imperativo categórico, que puede ser entendido como un test de evaluación de la rationalidad de un fin. A la rationalidad de un fin no parece serle indiferente su moralidad.

Si, por ejemplo, *yo deseo* —por las razones que sea— aprender a tocar guitarra —un fin particular que un agente cualquiera elige—, y sé que el medio expedito para ello es una particular disciplina de estudio, con clases y ejercicios regulares, *debo querer* someterme a esta disciplina. No es forzoso que lo quiera, sino que lo *deba querer*, si es cierto que quiero el fin. En términos más amplios, pero también más precisos, habría que decir mejor: si *acepto* —por las razones que sea— el fin, *debo aceptar* los medios que conducen a él. Ir en contra de este principio significa comportarse de modo irracional. Esta última formulación me parece más amplia y más precisa porque permite que los medios se acepten también a regañadientes —como decimos—, es decir, sin referencia inmediata, aunque sí mediata, a algo que se desea. Y la referencia mediata a objetos del deseo me parece muy propia del comportamiento racional. Es lo que Jon Elster resume bien con la expresión: “dar un paso atrás y dos hacia adelante”.⁸

Si, según otro ejemplo, Obdulio *desea* curar los padecimientos de su gastritis —esta vez no por las razones que sea, sino en su propio beneficio— y el médico le ha aconsejado que evite la amargura y los altercados con sus colegas, entonces es forzoso que Obdulio *deba querer* evitar ser un amargado. El comportamiento prudente sería el comportamiento racional de acuerdo con un consejo médico que deriva su

⁸ Cfr. J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, cap. 1.

fuerza normativa de la aceptación de la búsqueda del bienestar, o de la felicidad. Ir en contra de este principio es también propio de un comportamiento irracional. Igualmente, el comportamiento prudente es ejemplo de racionalidad instrumental y/o estratégica según el modelo “un paso atrás y dos hacia adelante”, al cual también le es propio que el agente sea capaz de asumir sacrificios presentes para obtener beneficios futuros.

¿Por qué, no obstante, al referirnos al principio de posibilidad de los imperativos hipotéticos, no es mejor utilizar la fórmula: “quien quiere el fin, quiere también los medios”? ¿Qué añade aquí, o por qué es necesaria, la cláusula “debe”? Después de todo, podría pensarse que esa cláusula sobra, ya que la aceptación de los medios para obtener un fin depende de la aceptación del fin. De modo que la aceptación de aquéllos se seguiría *ipso facto* de la de éste. En el caso del comportamiento prudencial, esto parece incluso más evidente, pues ¿quién no desea el bienestar y la felicidad? Y, por tanto, ¿quién no desea —así sea mediáticamente— los medios para obtener el bienestar? De hecho, ésta parece ser una opción expresamente considerada por el mismo Kant, como quedó ya indicado. Pero esto, repito, no puede ser correcto sin más, porque, en primer lugar, negaría que los imperativos hipotéticos fueran imperativos, y en segundo, sobre todo porque atentaría contra la simple observación práctica de que no siempre se aceptan —al menos inmediatamente— los medios para obtener un fin querido.

La razón de ser de la cláusula normativa en el principio de posibilidad de los imperativos hipotéticos se encuentra —me parece— en el hecho de que aun cuando la relación entre la adopción de medios y la consecución de fines previamente determinados puede ser, por así decirlo, teóricamente *obvia*, no lo es forzosamente desde un punto de vista práctico. Creo que éste es un fenómeno estrechamente ligado al de la “debilidad de la voluntad”, la *akrasia* aristotélica. Un consejo prudencial bien fundado puede considerarse como un juicio correcto que debe dar lugar a una correcta forma de conducta. Sin embargo, puede ser —y, de hecho, es con frecuencia el caso— que el agente sepa que ése es el mejor juicio y, con todo, obre en contra de él. La posibilidad de un fenómeno semejante habría de ser explicada, en términos kantianos, por el hecho de que nuestras acciones, que son producto de nuestra voluntad, no son siempre coincidentes con dictados racionales, debido a que nuestra voluntad, como dice Kant, “no es *en sí* completamente conforme a la razón” (FMC, 412/413 [155]). Lo que hace que nuestra voluntad no sea “en sí completamente conforme a la razón” es el hecho de que ella esté expuesta, por así decirlo, a la influencia de lo que Kant

llama “inclinaciones naturales”. Parece, entonces, que es por la influencia de poderes naturales que la voluntad es, o puede ser, “débil”.

Sea lo que fuere, lo cierto es que la voluntad humana tiende, o está inclinada, a desviarse de sus fines. Y ésa es la razón de que, aunque también nos inclinemos mediáticamente a estos fines, sea necesario constreñir a la voluntad con relación a propósitos de algún modo deseados. La *constricción* es aquí, entonces, el contrapeso a la *falta de obviedad práctica* de la relación entre la adopción de medios y la consecución de fines previamente determinados. Parece evidente que el hecho de que la relación entre la adopción de medios y la consecución de fines no sea obvia, desde el punto de vista práctico, no contradice la idea de Kant de que el principio de posibilidad de los imperativos hipotéticos es analítico, pues lo que Kant llama analítico de tal principio es justamente el hecho de que la pretensión de un fin *deba implicar* necesariamente la aceptación de los medios, pero no que la *implique de suyo*. Sin embargo, creo que insistir en el carácter analítico del principio de posibilidad de los imperativos hipotéticos, dejando a un lado su carácter no obvio desde el punto de vista práctico, es decir, su carácter constrictivo, puede conducir a equívocos innecesarios. El principal de esos equívocos surge de que si lo que el principio de los imperativos hipotéticos sostiene es que “quien quiere el fin quiere siempre *obviamente* (vale decir, *analíticamente*) los medios”, entonces el principio estaría negando algo constitutivo de la relación medios-fines; a saber: que se trata de una relación *mediata*, expuesta a los avatares y contingencias de la vida humana. Quien quiere un fin *puede querer o no querer* los medios para conseguirlo. En cambio, lo que no le está permitido, conforme a la *racionalidad práctica*, a alguien que quiera un fin es que no *deba querer o aceptar* (así sea “a regañadientes”) los medios que —manteniendo todas las cosas igual— lo llevarían a obtenerlo.

En todo caso, es porque podemos desviarnos de nuestros fines mediáticos, debido a la influencia de inclinaciones naturales inmediatas, por lo que los imperativos hipotéticos expresan *constricción* y tienen peso normativo. La normatividad de los imperativos hipotéticos se halla establecida en términos que podríamos llamar puramente utilitaristas y eudemonistas. Interpreto esto como un indicio importante de que hay —para utilizar otra expresión de Korsgaard— una “fuente” utilitarista y eudemonista de la normatividad.

4. La caracterización estándar de lo que Aristóteles llamó “silogismo práctico” fue introducida por él en el contexto de su explicación de la incontinencia, o “debilidad de la voluntad” (*akrasia*); más específicamente,

mente, en el contexto de la pregunta acerca de si puede o no decirse que el incontinente sabe lo que hace, u obra con conocimiento de lo que hace. Que sea justo en ese contexto en el que aparece la teoría del razonamiento práctico no constituye ninguna casualidad. Un silogismo práctico es un razonamiento que contiene una premisa universal, resultado de algún conocimiento sobre determinado estado de cosas, y concluye en una *acción* a través de una premisa particular.

Según uno de los famosos ejemplos de Aristóteles, la premisa mayor reza: “A todo hombre le convienen los alimentos secos.” Y dos candidatos a premisa menor (sea porque una “se refiere al sujeto” y la otra “al objeto”) son: “yo soy un hombre” y “tal alimento es seco”. Las dos, por supuesto, pueden ser parte del silogismo práctico que, como se ha dicho, ha de concluir en una acción (*Ética nicomáquea*, en adelante: EN, 1147a5–10).

Sin embargo, el ejemplo más interesante, en mi opinión, lo ofrece Aristóteles una página después. El razonamiento también hace referencia a una costumbre dietética y tiene una formulación positiva y una negativa. La primera dice: “si todo lo dulce debe gustarse, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará en seguida” (EN 1147a28–30). La formulación negativa se refiere al caso en que el dulce debe ser evitado, por razones de salud, pongamos por caso (sería la situación de un diabético). En la formulación que he llamado positiva, el “debe” del razonamiento práctico es dictado por el deseo, que a su vez se funda en que lo dulce es agradable. En cuanto es coincidente con el deseo, ese “debe” no requiere mayor fuerza normativa. No pasa lo mismo en la formulación que llamé negativa, porque en ella una opinión, o un saber,⁹ acerca de que el dulce es dañino, se opone al deseo de probarlo. El deseo, cuyo poder es “la [causa] que nos mueve a actuar”, y que está provisto de “la capacidad de mover todas y cada una de las partes [del alma]” (1147b1–3), al oponerse a la recta razón, al recto juicio sobre lo que en este caso es lo correcto hacer, lleva a la incontinencia.

Si la analogía que Aristóteles establece entre el silogismo práctico y el silogismo demostrativo es pertinente o no, es algo que no me interesa resolver en el presente contexto. Lo importante es notar que tanto la formulación que llamé positiva, como la negativa, son ejemplos de razonamiento práctico; es decir, ambas son buena expresión de la capacidad de pensar, de deliberar, de un agente, y de su facultad de elegir un

⁹ Esa diferencia no es importante para Aristóteles en este contexto, *cfr.* EN 1146b25.

curso de acción de acuerdo con esa deliberación. Aunque en ninguno de los dos casos se trate de razonamientos estrictamente morales,¹⁰ sí hay en ambos una prescripción normativa que está ligada a la idea de la *salud*, pero sobre todo al hecho de que la salud es *deseable* —razón por la cual todo aquello que es bueno para la salud también lo es por sí mismo—.

El carácter normativo de la formulación negativa del razonamiento práctico es más evidente que el de la formulación positiva debido a que expresa una restricción. No se trata, ciertamente, de una restricción moral en estricto sentido, pero sí de una restricción racional, muy similar a la que ejerce un imperativo hipotético (un consejo médico, o una regla técnica para alcanzar un fin deseado). El punto que quisiera subrayar es que la racionalidad construye porque está ligada a una “fuente” de la normatividad que, finalmente, será la misma fuente de la normatividad moral: la salud se desea porque es buena, aunque algunas veces el deseo inmediato y directo de lo que es agradable vaya en contra de lo que es más conveniente para la salud a mediano plazo. Es ésta la que podría ser llamada la fuente eudemonista de la normatividad.¹¹ Un consejo médico no es una obligación, es una recomendación; pero lo que hace seguir razonablemente una recomendación es una idea de lo bueno y del buen vivir que no puede ser, en lo fundamental, contraria a la idea de aquello que razonablemente nos obliga.

Racionalidad de los fines

5. El imperativo categórico kantiano puede ser considerado como una fórmula para evaluar el carácter racional de un fin. Esto es válido sobre todo con respecto a la formulación que alude, justamente, a la noción de persona como fin en sí mismo, pero también lo es en general. Es así como debe entenderse el contraste que establece Kant entre las

¹⁰ Cfr. G.E.M. Anscombe, *Intention*, § 35.

¹¹ Ch. Korsgaard ha propuesto que, en términos aristotélicos, la “fuente de la normatividad” habría de estar en la vida contemplativa (cfr. “Aristotle and Kant on the Source of Value”, en *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 228 ss.) Esto, por supuesto, no excluye que la búsqueda de la felicidad en la vida activa y social pueda ser considerada como fuente de la normatividad, ni que tampoco lo sea la vida virtuosa en relación con el cumplimiento de nuestra mejor función en cuanto ciudadanos de la *polis*. Las tres opciones son perfectamente compatibles con el texto aristotélico. Sobre el difícil tema del papel que desempeña la vida contemplativa en la ética de Aristóteles, y en relación con su comprensión de la *eudaimonia*, no puedo, ni creo necesario, profundizar en este contexto. Sobre el asunto, cfr. John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, especialmente el cap. III.

formas de mandar hipotética y categórica de los imperativos, cuando los caracteriza por primera vez.

Que un imperativo mande hipotéticamente significa, para Kant, que represente “la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera)” (FMC, 414 [159]). Ésta, de nuevo, es la caracterización kantiana de la racionalidad práctica instrumental y/o estratégica.

Que, por su parte, un imperativo mande categóricamente significa, para Kant, que representa “una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin” (*ibid.*). Ahora bien, un rasgo peculiar del establecimiento de la racionalidad de un fin en sí mismo es que conlleva el de la moralidad de ese fin, o que a tal establecimiento no le es indiferente al menos la moralidad del fin. Eso es de lo más característico del imperativo categórico.

Desde la perspectiva de los imperativos hipotéticos, como expedientes para determinar la racionalidad de una acción, es indiferente lo que decidamos sobre la racionalidad de los fines en sí mismos y, por tanto, también de su moralidad. Podría incluso suponerse, desde esta perspectiva instrumental, que no hay tales fines últimos, sino sólo fines intermedios, y actuar de un modo completamente racional. Hailamos implícita esta idea en la aseveración de Aristóteles según la cual “no se delibera sobre los fines, sino sólo sobre los medios” (EN, 1112b12). Pero también, aunque por otras razones, en el “instrumentalismo de Hume”.

6. Aristóteles defendió en la *Ética nicomáquea* una teoría de la acción de acuerdo con la cual ésta se halla ligada internamente a la realización de un fin último. Un fin último es aquel que es querido o deseado por sí mismo; es decir, no con miras a la realización de un fin ulterior. Y un fin último debe forzosamente existir y determinar la vida humana, pues, de lo contrario, “el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano” (EN 1094a20). Lo que se desea por sí mismo es, además, bueno, pues, si no, no sería por sí mismo deseable. Esta identificación de lo que es bueno y lo que es un fin en sí mismo es esencial en la argumentación aristotélica que, como es sabido, presupone una fuerte teleología cosmológica y natural: “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (EN 1094a). Como todo en el mundo, también el hombre tiende hacia lo que es bueno para él. De modo que no es sólo importante la idea de que debe haber forzosamente un fin último, sino que es igualmente decisivo determinar cuál es ese fin. Ambas ideas constituyen la respuesta aristotélica a la pregunta por el vínculo

conceptual entre ética y rationalidad práctica. No se puede defender con sentido la idea de que un fin último es necesario sin establecer al mismo tiempo cuál es ese fin.

El fin último al que ha de aspirar el hombre en su vida activa y social es la felicidad, que debe ser entendida no como un estado pasajero y culminante, sino como una forma de vida en permanente bienestar. De ahí que el término griego *eudaimonia* se deba traducir mejor como “buen vivir” o como “bienestar”, en un sentido muy amplio y duradero.¹² Muy amplio, en el sentido de que no puede estar restringido únicamente a lo que usualmente se considera “placer físico” o bienestar en un sentido fisiológico. Parece ser, por ejemplo, que la complejidad de las actividades humanas inteligentes proporciona una manera particular (“inteligente”) de buscar la satisfacción.¹³ Otro tanto puede decirse, al parecer, en relación con ciertas formas de vida llamadas “espirituales”, en las que se alcanza bienestar y satisfacción por medio de experiencias que no se dejan traducir fácilmente al lenguaje verbal y que son propias de la vida humana. Pienso en ciertas formas de contemplación y vivencia religiosa y en lo que puede llamarse el placer o la satisfacción estética. El punto es que, aunque con seguridad es imposible hablar de formas de bienestar o felicidad que no tengan algo que ver, así sea indirectamente, con la satisfacción física o corporal o con el estado de equilibrio de las funciones físicas que llamamos “salud”, el sentido de lo que nos hace felices o que nos brinda satisfacción no parece poder restringirse al apaciguamiento de las necesidades físicas. Por eso creo adecuado hablar en sentido amplio y complejo de bienestar, o de buen vivir, cuando se piensa en el término aristotélico “*eudaimonia*”, pero se me hace que esto también debe ser así cuando tenemos en cuenta, en general, la satisfacción y la felicidad humanas.

Eudaimonia, entendida como “bienestar”, hace referencia, por otra parte, a una situación duradera y no a un estado pasajero y efímero. Ésta es una consideración de la mayor importancia, pues lleva a pensar en aspectos estructurales de la vida humana. Que se busque el “buen

¹² John L. Ackrill propone que el término *eudaimonia* sea traducido por “the best possible life” (p. 50); *cfr.* Ackrill, “Aristotle on Eudaimonia”. Bernard Williams, por su parte, utiliza la expresión “well-being” para referirse a él (*cfr.* Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 3). John M. Cooper propone traducir *eudaimonia* por “human flourishing” (“the fulfillment of the natural capacities of the human species”) [el desarrollo pleno de las capacidades naturales de la especie humana]. *Cfr.* J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, pp. 89 ss. (y la nota 1).

¹³ John Rawls llama la atención sobre este asunto de un modo particularmente claro. *Cfr.* *A Theory of Justice*, cap. VII.

vivir", como situación duradera, a través de la vida activa en continuo intercambio con los otros, indica que se ha ingresado en un proceso de florecimiento y progreso de las facultades humanas. Este proceso de florecimiento está guiado por el ejercicio continuo de aquello que podemos hacer de la mejor manera. El esfuerzo por permanecer en ese proceso de florecimiento caracteriza, según el aristotelismo, la vida humana.

Un médico que tiene a un paciente sobre la mesa de cirugía en la sala de urgencias y delibera en semejante situación sobre el fin de salvar la vida (supongamos un médico al estilo de Hamlet que se pregunta: "¿salvo o no salvo esta vida?"), un médico así es, para Aristóteles, un mal médico, pero no porque no sepa ejercer su profesión, sino porque es un mal hombre. Es relativamente fácil ponerse de acuerdo en que la deliberación sobre el fin de salvar la vida no es, para un médico, ni racional, ni moralmente aceptable. El médico, en una situación como la descrita, puede y debe deliberar sobre cómo salvar la vida del paciente, o puede estar enfrentado a una dramática dificultad si, por ejemplo, tiene dos heridos muy graves, pero sólo condiciones y medicamentos para salvar a uno de los dos. En una situación así, que se parece mucho a un dilema moral, tiene que aplicar su capacidad deliberativa para decidir a cuál de los dos salvar. Pero ni siquiera este caso tan extremo puede ser considerado como una deliberación sobre el fin de salvar la vida.

La razón de peso por la que, para Aristóteles, no se delibera sobre los fines en sí mismos, sino sólo sobre los medios, está en que, como agentes racionales, hemos de tener claridad sobre el hecho de que la vida apunta a un fin último y ese fin último es el bien o la felicidad. Todo lo que hace el agente racional lo hace con miras a ese fin, y éste no se somete a deliberación, pues es la claridad sobre ese fin la que da sentido a su vida. El agente racional sabe, así, que está, en cuanto que es racional, destinado al cumplimiento de su función racional y social de la mejor manera posible. De modo que la vida en el camino del cumplimiento de su función racional y social es el hecho básico que no se pone en consideración o sobre el que no se delibera. El fin en sí mismo queda, pues, de una vez y para siempre establecido después que se ha hecho conciencia de lo que constituye la mejor función del hombre. No se accede a esta conciencia de buenas a primeras, por supuesto. Es sabido cuán importante es para Aristóteles el proceso educativo para llegar a ella.¹⁴

¹⁴ Cfr. EN 1103a15 ss.

Lo primero que se requiere, entonces, para decidir sobre la racionalidad de un fin en sí mismo consiste en dar un sentido racional a la pregunta misma por el fin en sí mismo. El sentido racional de esa pregunta descansa, para Aristóteles, en la aseveración de que si no hay un fin último por el que todas las cosas se hacen, nuestra vida activa se convertiría en un proceso infinito, “de suerte que el deseo sería vacío y vano”. Debe haber, entonces, un fin último al que tienden todas nuestras acciones y nuestros deseos. Este razonamiento debe ser entendido en toda su fuerza como un razonamiento que apunta al problema del sentido de la vida humana: si no hubiera un fin último al que todos nuestros esfuerzos tienden, el proceso sería infinito; esto es, sería un incesante encadenamiento de fines intermedios a los que se aspira para procurar otros fines, que a su vez llevan a otros fines, etc. Y si el proceso fuera de ese modo infinito, “el deseo”, es decir, el esfuerzo por procurar esto o aquello para, a su vez, obtener esto o aquello otro, se tornaría en “vano y vacío”; lo que bien equivale a decir que la vida no tendría sentido.¹⁵ La imagen de Sísifo condenado a empujar una pesada roca hacia lo alto de una montaña para después dejarla rodar “con el fin” de volver por ella para volver a subirla, ilustra bien la idea de Aristóteles. Este razonamiento aristotélico, tan simple como poderoso, constituye, a mi modo de ver, la manera que intuitivamente parece más plausible de contrarrestar el “nihilismo moral”, pues éste se funda, justamente, en la idea de que todo esfuerzo humano es en definitiva inútil. No obstante, creo que una reflexión que atraviese la superficie del razonamiento aristotélico muestra que si el establecimiento de ese fin se asume como una tarea exclusivamente racional, ella también conduce al nihilismo. Pero éste es un asunto del que no puedo ocuparme en este ensayo.

Se ha de establecer, en segundo lugar, que ese fin último es “lo bueno y lo mejor”. Y lo bueno y lo mejor es, en nuestro caso, la realización continua y activa de aquello para lo que estamos destinados en el sentido de estar, por así decirlo, impelidos a ejercer del mejor modo nuestra función como hombres, como seres inteligentes y sociales. Conducirse en la vida haciendo lo mejor posible aquello para lo mejor que estamos destinados es llevar una vida cumplida, vale decir, feliz.

7. Pero no es del todo evidente que haya que sostener la primera parte del argumento aristotélico. David Hume, en efecto, ofreció una respuesta distinta a la pregunta acerca de la determinación racional de un fin en sí. Para él no parece racionalmente viable, es decir, en sí mismo justificable, que tenga que haber un fin en sí al que tienden todas nuestras

¹⁵ Cfr. Harry Frankfurt, “On the Usefulness of Final Ends”.

acciones. De aquí se siguen dos opciones: o bien, un fin último no es necesario para brindar un sentido a la vida (en ese caso nuestra vida sería una cadena de fines intermedios), o bien, en caso de ser necesario, ese fin último no se establece racionalmente, sino que es algo “deseable por sí mismo, debido a su inmediata concordancia con el sentimiento y afecto humanos”¹⁶. Hume opta por esta última posibilidad. Pero dentro de su instrumentalismo también hay cabida para la primera opción. Que, no obstante, él opte *expressis verbis* por la segunda posibilidad (hay un fin último y éste no se determina racionalmente) puede ser tenido como muestra de su implícito reconocimiento de que la aceptación de la primera posibilidad podría llevar a una conclusión sobre la falta de sentido de la vida, en la misma línea del razonamiento aristotélico.

Sabido es que para Hume ni el problema de la racionalidad práctica ni el de la moral son problemas teóricos. Eso ha dado pie a la interpretación de su filosofía moral como “escepticismo” respecto de la posibilidad de la razón práctica. Por ese motivo también ha sido frecuente tildar a su filosofía de “irracionalista”. Cierto es que, para Hume, la base de la evaluación moral está en el sentimiento, y este último es también, como acabo de señalar, el principio que permite estipular, en caso de que fuera necesario hacerlo, cuál es el fin último de nuestras acciones y de nuestra vida. La evaluación moral se establece, para Hume, con independencia de la estipulación racional:

No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a hacerme un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afición más ardiente por el primero que por el segundo. Un bien trivial puede, por ciertas circunstancias, producir un deseo superior al surgido del goce más intenso y valioso. (TNH, II, III, sec. iii, pp. 416)

La razón a la que se refiere Hume es la razón teórica, que sólo se ocupa de extraer conclusiones a partir de cuestiones de hecho o de relaciones de ideas. El concepto de “racionalidad práctica” tendría para Hume un aire de contradicción en los términos. La distinción entre teoría y praxis es concordante, para él, con la distinción entre razón y pasión.

¹⁶ *Investigación sobre los principios de la moral* (en adelante: *Investigación*), Ap. I. 112 [181].

No obstante, Hume considera que se puede llamar racional o no a una acción en conformidad con dos criterios normativos. El primero de ellos nos permite establecer si los objetos que causan nuestros afectos existen o son realmente asequibles; esto es, si nuestras creencias o suposiciones respecto a esos objetos, o fines, son correctas; y el segundo nos brinda la capacidad de adaptar los medios suficientes para la consecución de dichos fines. Nótese que ése es un criterio meramente instrumental de racionalidad práctica.¹⁷ Como indiqué al principio, puede ser incluso considerado como *el criterio de la racionalidad instrumental*.

El hecho de que la racionalidad de la acción deba ser tenida como eminentemente instrumental puede ser también entendido como un reconocimiento de los límites de la racionalidad para establecer un fin último. La incapacidad de la racionalidad para dar un fin último es correlativa a su incapacidad de brindar una última y definitiva justificación. Más exactamente: no es que no pueda brindarse una justificación última para las acciones, sino que ella no es una justificación que no puede ser a su vez justificada; es decir, no es última, por razones de tipo racional, sino por razones de orden más elemental, si se quiere. Ese orden es el orden afectivo, para Hume, muy próximo a nuestros vínculos animales con la vida. El deseo de vivir y el deseo de vivir bien, último fin de nuestras acciones y de nuestra vida activa, no es un deseo que se pueda justificar racionalmente, para Hume. Y, con todo, es la base de nuestras acciones y de nuestras evaluaciones.

8. La idea de que no es posible establecer racionalmente un fin último debe ser tenida como declaración de sensatez filosófica y racional. El valor metodológico de esta idea es indiscutible; así como es innegable el valor metodológico del escepticismo en general. Ante la imposibilidad de la decisión racional por un fin último se abre, *prima facie*, la posibilidad de que dicha decisión sea arbitraria. Ésta, no obstante, es una posibilidad que sólo goza de pertinencia en cuanto sirve para señalar los límites del racionalismo filosófico. Prácticamente, esta posibilidad no es relevante en el sentido de que, en realidad, la arbitrariedad en la elección del fin que ha de conducir nuestra vida no es, ni puede ser, ilimitada. No puede establecerse con absoluta seguridad un fin último al que se orienten todas nuestras acciones, pero de ahí no se sigue que el espectro de fines para elegir sea ilimitado.

Me parece ver al menos tres posibles candidatos a fin último: la vida en el planeta (ante el desconocimiento de otras formas de vida), la so-

¹⁷ Cfr. D. Hume, TNH, II, III, sec. iii, pp. 415–416.

ciedad humana y la persona. No veo manera alguna de escoger racional y justificadamente sólo uno de ellos y de excluir los otros; pero tampoco veo por qué sea necesario hacerlo. Tampoco veo que requiera mayor justificación racional el hecho de que, para orientar la vida personal en consonancia con estos tres fines últimos, se requiera una especificación normativa relacionada con lo que nos parece deseable, en un sentido más o menos amplio de la palabra: nos parece, así, deseable la vida no contaminada, la sociedad justa y bien organizada, y el bienestar de las personas.

Se pueden escoger esos tres fines últimos (la mejor opción, a mi modo de ver), o uno de los tres, o dos de los tres, etc. Lo que no creo es que haya muchos más o que, por el hecho de que la decisión por el fin último sea más o menos arbitraria, entonces cualquier fin valga como fin último desde un punto de vista prácticamente relevante. Esto es así si es aceptable, por supuesto, la idea de que el establecimiento de un fin último —o de varios— es importante para hallar un vínculo conceptual entre racionalidad práctica y moralidad.

Considero de alguna significación en este punto llamar la atención sobre el hecho de que la idea según la cual el establecimiento de un fin último, o de varios, para poder hacer explícito el vínculo conceptual entre ética y racionalidad práctica, así como para dotar de sentido a la vida, no implica ningún tipo de imposición sustantiva de lo que los seres humanos deben perseguir para ser buenos o virtuosos. La necesidad de un fin o de varios es perfectamente compatible con el *pluralismo* de fines y de valores. Antes que ser alguien que parte, por así decir, de *A* para llegar a *B*, el hombre es, como decía Nietzsche, una “transición y una caída” (“ein Übergang und ein Untergang”),¹⁸ y el fin de la vida suele no coincidir con el fin teleológico de ella, con la meta o las metas que nos proponemos alcanzar en algún momento. Un pluralismo semejante es, en mi opinión, lo que Aristóteles tenía en mente cuando sostuvo que así como diversas artes o acciones tienen fines específicos que valen en sí (la medicina tiene como fin la salud; la estrategia militar, la victoria; la construcción naval, el navío, etc.), así mismo puede decirse que todos ellos pueden ser subordinados a otros u otro.¹⁹ Sólo uno, la *eudaimonia*, vale para él como un fin absolutamente último, al que todos se han de subordinar. Pero esa subordinación ha de entender-

¹⁸ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 17. La frase completa es mucho más inquietante: “Lo que es grande en el hombre es que él es un puente y no un fin; lo que puede ser amado en el hombre es que es una *transición y una caída*” (16–17); la traducción es mía.

¹⁹ Cfr. EN 1094a6 ss.

se, como algunos intérpretes sostienen con razón, de modo *incluyente* más que *dominante*.²⁰ Eso significa al menos dos cosas, perfectamente compatibles con el pluralismo limitado que he sugerido: la primera es que la felicidad, el bienestar, la vida buena, como fin, no se alcanza como se alcanza cualquier fin en relación con el cual simplemente emplazamos un procedimiento instrumental. En otras palabras: no *llega* uno a la vida buena o mejor, como se llega a una ciudad que se busca en el mapa. La vida buena, la *eudaimonia*, se *consigue* en tanto se *hace* continuamente mediante la virtud, o la actividad virtuosa. La segunda es que la felicidad, la *eudaimonia*, es un fin que, en cuanto es el más deseable de todos, incluye otros fines que pueden ser también considerados como fines en sí. En otras palabras, todo lo que contribuya a hacernos felices puede ser perseguido como un fin en sí mismo, así sea temporalmente (mientras se consigue).

Por otra parte, la idea de que pretender un fin en sí mismo, o varios —pero no un número infinito—, es indispensable para establecer un vínculo conceptual entre ética y rationalidad práctica y para dotar de sentido a la vida, no debe confundirse con una suerte de “moralización” del sentido de la vida. Piénsese en un músico que consagra su vida a la ejecución de un instrumento, y que por su arte descuida la vida en sociedad, los horarios de sueño y las comidas. Nadie podría decir que la vida de esa persona no tiene sentido. Podría decirse, a lo sumo: “Para mí, esa vida no tiene sentido”, indicando con ello el carácter más o menos personal que tiene la asignación de sentido a la vida. Y, con todo —podría argüirse—, el sentido, más o menos personal, de la vida de ese artista poco o nada tiene que ver con la moral. Tal cosa, por su parte, no está, ni puede estar, excluida por la reflexión práctico-moral sobre el fin en sí y el sentido de la vida. El punto es que *si* (y sólo *si*) ha de haber un vínculo conceptual (aunque no de identidad, es decir, de ninguna manera obvio) entre rationalidad práctica y ética, entonces toda actividad, sea la que fuere, debe poder ser compatible con la *reflexión* sobre algunos de los fines que he mencionado: la conservación de la vida, el buen mantenimiento de la sociedad y el bienestar de las personas. Digo “reflexión” porque el problema del vínculo entre ética y rationalidad práctica es una preocupación para quien reflexiona. Y quien reflexiona en la forma como puede ser articulada su vida individual con la de los demás y, en lo posible, con la de los demás vivientes, debe poder hallar una respuesta a la pregunta por el sentido de su vida y su actividad.

²⁰ Para una defensa clásica de esta interpretación, véase J. Ackrill, “Aristotle on *Eudaimonia*”.

Pero no, repito, porque haya resuelto el problema teórico racional del fin último al que deben dirigirse todos nuestros empeños, sino porque puede dar satisfacción normativa a la ineludible necesidad de afirmarse continuamente en la existencia.

Pienso que ni Kant, ni Aristóteles, ni nadie que desee establecer racionalmente, y de una vez por todas, un fin último, aprueban un test del tipo de Hume cuando se somete a un agente cualquiera a un interrogatorio por el sentido de lo que hace. “¿Para qué trabajas tanto?”, se le puede preguntar al agente, según ese test. “Para conseguir dinero”, responde él. “Y, ¿para qué deseas conseguir dinero?”, se le vuelve a preguntar. “Para obtener prestigio y poder”, responde a su vez. “Y, ¿para qué quieres prestigio y poder?” “El prestigio —dice él— para satisfacer mi amor propio; el poder, para hacer rendir a los demás a mis deseos.” “Y, ¿para qué —preguntamos de nuevo— quieres satisfacer tu amor propio?, ¿para qué quieres hacer rendir a los demás a tus deseos?” Y así podemos continuar hasta que, finalmente, toca —según este test— llegar a algo que “se quiere por sí mismo”, pero en relación con lo cual no es posible dar una justificación racional.²¹

Lo que llamo el “test à la Hume” consiste en conducir la pretensión racional por un fin último a un regreso. De aquí no se sigue, sin embargo, que la “arbitrariedad” en la elección de un fin último sea ilimitada o que, en otras palabras, dé lo mismo adoptar cualquier fin. Aunque teóricamente sea posible adoptar cualquier fin como fin último y no haya una forma de refutar en este ámbito a quien elige cualquier fin último para conducir su vida, no es prácticamente relevante la adopción de cualquier fin, sobre todo —repito— si se cree necesario establecer algún vínculo conceptual entre ética y racionalidad práctica. Así pues, aunque Aristóteles y Kant no pasarían esta prueba escéptica, creo que lo que ambos sostienen como fin en sí mismo puede ser tenido como principio práctico que brinda sentido a la vida humana y permite establecer una clave para dotar de racionalidad a los fines, algo que el instrumentalismo práctico no puede hacer por sí mismo.

9. Kant comparte con Aristóteles dos ideas cruciales para el entendimiento de la racionalidad práctica. La primera de ellas se refiere a la indeterminación de la felicidad, y la segunda, a la necesidad de un fin último que sirva para validar la racionalidad y la moralidad de nuestras acciones.

Que todos los seres humanos perseguimos la felicidad o el bienestar es algo que difícilmente puede ponerse en duda. Y esto vale aun cuando

²¹ Cfr. D. Hume, *Investigación*, Ap. I. 112 [181].

tengamos de la felicidad un concepto más o menos impreciso, según el cual ésta tiene que ver, al menos indirectamente, con el bienestar físico y no se limite sólo a él. Pero que haya una sola forma de ser feliz o que una y la misma cosa haga feliz a todos los hombres, es algo altamente problemático e improbable. Frente a este hecho, Aristóteles asume el difícil reto de determinar *un* concepto de felicidad que concentre las aspiraciones del hombre al bienestar. Ese concepto determinado de felicidad debe contener un significado normativo por cuanto se refiere a una noción funcional del hombre que constituye el contenido del concepto de fin último al que continuamente se ha de tender y a cuya realización o cumplimiento debe orientarse todo el tiempo nuestra vida activa e inteligente.

Kant cree, por su parte, que la indeterminación de la felicidad es una razón suficiente para excluirla de una fundamentación filosófica de la moralidad de una acción que sea al mismo tiempo una estipulación de su carácter racional. Por eso prefiere evadir el reto que Aristóteles asume.

Ésta, por supuesto, no es una preferencia sin más razones. Kant argumenta a favor de esta decisión teórica indicando que si estuviéramos naturalmente destinados a la felicidad, la naturaleza se las habría arreglado mejor dejándonos con el mero instinto y sin dotarnos de razón. Puesto que el hombre está dotado de razón —al parecer, naturalmente—, debe tener un designio más alto, o al menos muy diferente, de la felicidad.²²

Pero ése es un mal argumento. Primero, porque se basa en una noción muy pobre de felicidad: la de la satisfacción de todos los instintos. Es como si Kant traicionara aquí su opinión de que es improbable una determinación definitiva de lo que es la felicidad, o de lo que haga feliz a todos los hombres y escogiera como concepto de felicidad el más pobre de todos los posibles. La vida cumplida y realizada en la virtud del aristotelismo es, por supuesto, una noción muchísimo más completa y compleja de felicidad.

El argumento kantiano contra el eudemonismo también es malo por ser excesivamente dependiente de una visión teleológica de la naturaleza. La naturaleza “hace” todo con vistas a un fin y, por tanto, si ha “hecho” al hombre y lo ha dotado, además, de racionalidad, ha debido seguir ese camino con miras a un fin. No hay, sin embargo, ninguna forma de validar teóricamente esa premisa. Me parece que ni siquiera del valor heurístico que Kant le atribuye a la explicación teleológica de

²² Cfr. I. Kant, FMC, 395 [121].

la naturaleza se puede extraer plausibilidad para una tesis tan fuerte sobre la racionalidad humana y su relación (o falta de relación) con las aspiraciones al bienestar. Lo más curioso de ella es que parece también esencial al aristotelismo, pues es evidente que a la base del concepto funcional de hombre, que sirve a Aristóteles de fundamento para su noción de vida activa virtuosa, se encuentra una visión teleológica de la naturaleza, o del ser. Aristóteles inicia su investigación moral, como es sabido, con la aceptación de una opinión general que será la base de la necesidad de un fin último para la vida y la acción humanas; a saber, “que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (EN, 1094a). Kant parece aceptar el juego de la visión teleológica de la naturaleza y construye su opinión en forma de un condicional: *si* hay un fin al que tendemos, ése no puede ser la felicidad, ya que somos racionales. No es para nada claro que esa aceptación no sea más bien una forma de dejarse entrampar en un problema sin solución posible y que una mejor opción sea la de no reconocer el valor de ese condicional.

Sea como fuere, el camino del eudemonismo ha de ser abandonado, para Kant, y eso no puede ser identificado, según él, con una renuncia a la determinación de un fin último como forma de establecer el vínculo conceptualmente necesario entre razón práctica y razón moral.

Los fines, los medios y las personas

10. El único candidato cualificado para valer como un fin en sí mismo es, según Kant, la idea de persona. Uno diría, incluso, que eso es parte de la noción misma de persona. Persona es lo que no es cosa por cuanto las cosas pueden ser siempre solamente medios. Por eso las cosas se pueden intercambiar, comprar y vender. Las personas no. Un esclavo es un ser humano al que se le niega por eso la cualidad de persona y se rebaja a cosa. La cualidad de persona, para Kant, implica valor y dignidad, nunca precio. Una persona, por definición, no puede tener precio. Podrá tener precio su trabajo, pero no ella como persona. Lo que hace que ello sea así es, para Kant, el hecho de que las personas tenemos un carácter racional que es el que nos hace participar de nuestra condición de humanidad. Se posee la condición de persona en cuanto que se tiene el rasgo de humanidad que brinda el carácter racional, y eso es lo que nos convierte en fines últimos. De ahí que lo que no posea este rasgo —por ejemplo, los animales— no cualifique, para Kant, como fin en sí mismo. Una idea cada día más inaceptable de cara a nuestra necesidad normativa de considerar con respeto toda forma de vida. Pero ése es otro tema.

Voy a presentar mi sugerencia en este punto por medio de una pregunta provocadora. Eso que he dicho puede hacer una persona, a saber: que venda su trabajo sin venderse ni intercambiarse ella misma como persona, ¿lo puede hacer ella con su cuerpo? Si lo que hace a una persona no intercambiable ni negociable es su carácter racional (o, también llamado por Kant, *intelligible*), podría ser perfectamente concebible que un ser humano venda o intercambie su cuerpo, así como vende su trabajo, sin que ello implique que se vende o intercambia como persona. Esta posibilidad está implícitamente admitida en la segunda formulación del imperativo categórico:

Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio. (FMC, 429 [189])

Obdulio, por ejemplo —puede ser nuestro mismo Obdulio, el de la gastritis— es un hombre bastante solitario y con problemas severos de comunicación. Los viernes por la noche halla consuelo a su triste condición en una casa de citas. Allí se encuentra con Lucinda, que le recuerda la alegría de vivir por un par de horas. Se conocen hace rato y casi se podría decir que se tienen algo de cariño, aunque ambos saben que es la relación claramente contractual que tienen la que los libra de modo muy agradable de cualquier compromiso. A Obdulio lo acecha de tarde en tarde la culpa porque cree servirse de Lucinda *únicamente* como medio para satisfacer sus urgencias animales; pero su conciencia encuentra muy pronto la calma cuando recuerda sus lecturas de Kant en su juventud y se dice a sí mismo: “Bueno, después de todo no me he servido de la persona de Lucinda como medio, sino sólo de su cuerpo. Una persona no es un cuerpo, sino un carácter *intelligible*. Ella siempre ha sido para mí un fin en sí mismo, al que siempre he respetado y valorado y nunca he comprado ni utilizado. Sólo he comprado y utilizado su cuerpo. Con Lucinda he obrado de tal modo que he considerado su persona siempre como fin al tiempo que he usado su cuerpo como medio. Y ahí vamos.”

Esta reflexión de Obdulio produce desagrado, pero no indignación. Ciertamente, en una primera impresión, uno queda con la idea de que Obdulio es un mal kantiano, o que entendió mal el asunto, o que ya casi no lo recuerda. Creo, no obstante, que si no se hace una precisión a la forma como debe concebirse el concepto de persona e incluirse en él predicados corporales, podrá exponerse la segunda formulación del

imperativo categórico a ser malinterpretada como en este caso, y me temo que eso ya no es sólo culpa de Obdulio.

El desagrado que produce la reflexión de Obdulio se debe a que su exclusión de predicados corporales en la condición de persona está dejando abierta la posibilidad de una excusación inadmisible. Y un sentimiento de desagrado así es el que, entre otras cosas, nos lleva a pensar que debe haber una forma de articular dos pensamientos aparentemente contradictorios: la idea, por un lado, de que las personas no han de ser identificadas con sus cuerpos; y la idea, por el otro lado, de que, no obstante, no puede haber personas sin continuidad corporal.

Pero la reflexión exculpadora de Obdulio no produce aún indignación. Y la razón es muy simple: Obdulio, en principio, con su acción no causa dolor ni sufrimiento a Lucinda. Aquí no hay violación, hay consentimiento mutuo (dejando aparte, sólo por mor del ejemplo, la difícil circunstancia social que fuerza a Lucinda a ejercer su “oficio”). ¿Qué diríamos de un torturador que pensara como Obdulio; es decir, de un torturador que tranquilizara su conciencia diciéndose que, finalmente, por castigar sólo al cuerpo, él solamente se sirve de éste como medio al tiempo que está considerando a la persona como fin? Una reflexión así produciría indignación, evidentemente.

Esa indignación es, para mí, un indicio de que no es en absoluto admisible que una persona pueda ser considerada como tal independientemente de sus propiedades corporales. Creo que asiste a Bernard Williams toda la razón al insistir en que la continuidad corporal es condición necesaria, aunque ciertamente no suficiente, de la identidad personal.²³ Esta idea está, por supuesto, estrechamente ligada a la que me interesa aquí subrayar; a saber: que la posesión de un cuerpo y la adscripción de propiedades corporales es condición necesaria, mas no suficiente, de la cualidad —normativa— de ser persona. Para el tema considero también esencial, o tal vez más, la contribución hecha por Peter F. Strawson.²⁴

Strawson ha considerado que el concepto de persona es una pieza elemental de nuestro esquema conceptual básico, al punto que puede ser tenido como la base de nuestros juicios normativos con los que adscribimos responsabilidad y culpa y en los que exigimos —justificada-

²³ Cfr. B. Williams, *Problems of the Self*, especialmente los ensayos 1, 2 y 5. También Nagel sostiene, con razón, que la unidad de una persona está esencialmente ligada a la unidad de un cuerpo; cfr. *The Possibility of Altruism*, p. 75. Pienso que el “reduccionismo” de Derek Parfit también comparte, en lo fundamental, este supuesto. Cfr. Parfit, *Reasons and Persons*, especialmente los caps. 10–12.

²⁴ Cfr. P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, pp. 87–116.

mente— sanción. No adscribimos, en efecto, responsabilidad allí donde no adscribimos propiedades personales. Lo que Strawson llama “actitudes morales reactivas” se encuentra ligado de un modo peculiar a las “actitudes personales reactivas”, al punto que, según él, es porque abandonamos un punto de vista objetivo, o quizás mejor “objetual” (quiero decir, “no personal”) que podemos acceder a una instancia normativa.²⁵ Por otra parte, ni el concepto de un cuerpo, ni el concepto de mente, son para Strawson conceptos elementales y básicos. La persona sí lo es, pero la persona debe ser concebida como un particular básico al que se le adscriben conjuntamente predicados corporales y predicados mentales, o psicológicos.

No me detendré aquí en los detalles de la argumentación de Strawson. Simplemente quiero servirme de ella para indicar aquí la estructura del razonamiento interesado en el vínculo conceptual entre moralidad y rationalidad práctica y en la necesidad de que se correlacionen rationalidad práctica instrumental y rationalidad práctica moral para que se haga, a su vez, visible aquel vínculo.

Si es cierto —como creo, efectivamente, que lo es— que las personas, en cuanto fines en sí mismos, deben ser tanto “entidades” morales y jurídicas, como cuerpos, entonces, cuando se respeta y valora a una persona desde el punto de vista jurídico y moral, se la ha de respetar también como cuerpo. La distinción del aspecto corporal y del aspecto jurídico y moral en nosotros como personas es exactamente eso: una distinción de aspectos, de perspectivas sobre lo mismo. No es una distinción de las que Descartes llamaba “reales”, o una distinción que apunte a dos esferas separadas de la realidad. La falta de respeto físico, la agresión, es falta de respeto a la persona en cuanto entidad jurídica de derechos y obligaciones, pero no por ello deja de ser falta de respeto físico.

Por medio del ejemplo de Obdulio y el modo como interpreta su relación con Lucinda no quiero insinuar, por supuesto, que Kant tenga una visión descorporeizada de la persona; es obvio que Obdulio ha hecho una mala lectura de Kant. Sin embargo, no sólo para prevenir una lectura de ese tipo, sino para considerar internamente más articuladas la rationalidad práctica instrumental y la rationalidad moral de lo que Kant creía, o podría admitir, es necesario poner un énfasis especial en el aspecto constitutivamente corporal de las personas: a la condición de persona —que es un término moral y normativo— le es esencial y constitutivo un cuerpo, y éste es parte de ella como *fin en sí* y no sólo

²⁵ Cfr. P.F. Strawson, “Libertad y resentimiento”.

(aunque también) como *medio*. Según esta lectura, lo que la segunda formulación del imperativo categórico sostiene es que es a la persona, a la que se le adscriben esencialmente tanto predicados corporales como predicados mentales, a la que se ha de considerar siempre como un fin, al tiempo que se trata como medio.

Puede aquí salirse al paso y decir que eso es exactamente lo que propone la fórmula kantiana. Perfecto; pero si es así y si la adscripción de predicados corporales es esencial a la noción de persona, la búsqueda y procuración del bienestar no puede ser prescindible en la consideración de las personas como fines, pues el bienestar pasa por ser necesariamente (aunque no suficientemente) bienestar corporal, que no es en poca medida ausencia de dolor, y esto está conceptualmente ligado al hecho de que ser persona pasa por ser necesariamente (aunque no suficientemente) un cuerpo.

Pienso, sin embargo, que esta visión “doble aspectista” —se sabrá excusarme el barbarismo— sólo es útil conceptualmente si tiene en la base una concepción clara de la asimetría entre lo físico y lo mental. No todo lo físico —sostiene esta tesis de la asimetría— es mental, o no a todo lo físico se le pueden adscribir características intencionales y sociales; pero todo lo mental sí es físico. Toda persona es un cuerpo orgánico, aunque no todo cuerpo orgánico es persona. Esta tesis es esencial si no se desea cometer el error de interpretación que comete Obdulio con Kant. El doble aspectismo, en conjunción con la asimetría entre lo físico y lo mental (y no éste solo), nos permite comprender la noción de persona como fin, completamente integrada a aquello que la podría convertir en un medio, pero que también la hace a ella *al mismo tiempo* un fin y una persona: su cuerpo. Esa “completa integración” nos prohíbe llevar a cabo una distinción “real” entre el aspecto corporal de una persona y su carácter jurídico y moral —como fin—.

Creo que es aquí donde es necesario tener en cuenta algo que podríamos denominar “la verdad del utilitarismo y del eudemonismo”. El dolor y el sufrimiento son empírica y objetivamente constatables, no obstante las variaciones subjetivas para soportarlos, o las diferencias —también subjetivas— de lo que suele ser denominado “umbral de dolor”. Huir del dolor y buscar el placer, o la satisfacción, es, así, no sólo parte esencial de la condición humana; también lo es, en cierto sentido, de la condición animal y, por supuesto, de la condición de persona.

Por tanto, si se ha de requerir una solución al problema de la racionalidad de un fin por haberse aceptado la necesidad de establecer fines últimos; si, además, se ha admitido a la vez que el mejor candidato de fin último es la persona y ésta no puede menos que ser considerada

como una entidad jurídica y moral a la que no por ello se le pueden dejar de adscribir predicados corporales, entonces la racionalidad moral no puede dejar de tener algo que ver con la búsqueda del bienestar y con la evasión del sufrimiento. Y si todo comportamiento orientado a la distribución del bienestar en el tiempo, o a hacerlo que perdure, ha de observar criterios prudenciales, entonces no parece posible que el comportamiento moral no tenga algo muy importante que ver con el comportamiento prudencial.

No es *plenamente* racional quien se rige o guía su acción según un criterio meramente instrumental, y/o estratégico, debido a que no ha sometido a evaluación la racionalidad de los fines que persigue. Ésa es la parte kantiana de mi conclusión. Ella supone, por supuesto, que se acepte la necesidad de un fin último, o de varios, y la posibilidad de la evaluación racional de los fines conforme a él o a ellos. Pero si es cierto que el establecimiento de un fin último, o de varios, es en mayor o menor medida arbitrario, entonces tampoco es plenamente racional aquel que evalúa la racionalidad de sus fines sin considerar la base de toda acción prudencial: el bienestar de las personas, y no sólo el de la suya, sino el de toda aquella con la que le interesa relacionarse. Ésa es la parte no kantiana de mi conclusión. No veo cómo pueda tener sentido una sin la otra.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, John L., "Aristotle on Eudaimonia", *Proceedings of the British Academy*, vol. 60, 1974, pp. 339–359; reimpresso en Aristoteles. *Die Nikomachische Ethik*, ed. O. Höffe, Akademie Verlag, Berlín, 1995, pp. 39–62.
- Anscombe, G.E.M., *Intention*, Blackwell, Oxford, 1957. [Versión en castellano: *Intención*, trad. Ana Isabel Stellino, introd. Jesús Mosterín, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona/México, 1991.]
- Aristóteles, *Ética nicomáquea* (EN), trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1993.
- Bratman, Michael E., *Intention, Plans, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./Londres, 1987.
- Cooper, John M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./Londres, 1975.
- Elster, Jon, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge/París, 1985. [Versión en castellano: *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, trad. Enrique Lynch, Península, Madrid, 1988.]
- , *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984. [Versión en castellano: *Ulises y las sirenas*, trad. Enrique Lynch, Península, Madrid, 1988.]

- renas. *Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, 1989.]
- Frankfurt, Harry, "On the Usefulness of Final Ends", *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly*, vol. 41, 1992, pp. 3–19.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Suhrkamp, Fráncfort, 1981 (1995). [Versión en castellano: *Teoría de la acción comunicativa I*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2003.]
- Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral (Investigación)*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1993; traducción de *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, en *Enquires Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral by David Hume*, ed. L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1957.
- , *Tratado de la naturaleza humana (TNH)*, trad. Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, 2 vols.; traducción de *Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (FMC)*, trad. José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999; traducción de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. Karl Vorländer, Meiner, Hamburgo, 1965.
- , *Kritik der praktischen Vernunft (CRPr)*, ed. Horst D. Brandt y Heiner F. Klemme, Meiner, Hamburgo, 2003. [Versión en castellano: *Crítica de la razón práctica*, trad., estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.]
- Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- , "The Normativity of Instrumental Reason", en G. Cullity y B. Gauts (comps.), *Ethics and Practical Reason*, Clarendon, Oxford, 1998, pp. 215–254.
- Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton, 1970. [Versión en castellano: *La posibilidad del altruismo*, trad. Ariel Dillon, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.]
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, en *Sämtliche Werke*, t. 4, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, DTV/de Gruyter, Munich/Berlín/Nueva York, 1980. [Versión en castellano: *Así habló Zarathustra*, trad., introd. y notas Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1997.]
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984. [Versión en castellano: *Razones y personas*, trad. Mariano Rodríguez González, A. Machado, Madrid, 2004.]
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971. [Versión en castellano: *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, 1979.]
- Strawson, P.F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres/Nueva York, 1959. [Versión en castellano: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, trad. Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva, Taurus, Madrid, 1989.]

- Strawson, P.F., “Libertad y resentimiento”, trad. Laura Lecuona, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1992 (*Cuadernos de Crítica*, 47); traducción de “Freedom and Resentment”, en *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, Londres/Nueva York, 1974, pp. 1–25.
- Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.
- _____, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973. [Versión en castellano: *Problemas del yo*, trad. José N. Holguera, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1986.]

Recibido el 25 de enero de 2006; aceptado el 31 de enero de 2007.