

## 2. Teorías éticas

### 2.1. Panorama general

Al tratar sobre las teorías éticas ingresamos en la segunda tarea de la ética como filosofía moral. En general, las teorías éticas intentan fundamentar o “dar razón” sobre las exigencias morales de la acción humana. Sin pretender prescribir directamente qué es lo que debemos o no hacer en las situaciones particulares que se ofrecen en diferentes campos de la actividad humana, las teorías éticas, en cuanto normativas, pretenden fundamentar distintos marcos éticos de referencia [*ethical framework of reference*] desde los cuales orientar mediatamente la toma de decisiones (una tarea que, como veremos, es fundamental para la llamada ética aplicada).

Aunque en ocasiones pueden parecer como demasiado abstractas, incluso hasta desencarnadas, lo cierto es que cada teoría ética es formulada *dentro* de un contexto histórico determinado que pone de manifiesto una particular comprensión de la acción humana. Así, en la medida que el contexto histórico, cultural, religioso, político y hasta tecnológico es diferente, entonces, la comprensión ética de la acción también lo es. Por ejemplo, la acción en el siglo XIII está mediada por la revelación cristiana, mientras que en el siglo XX se encuentra empoderada por la mediación de la ciencia y la tecnología. La comprensión ética, por lo tanto, es obviamente distinta. Por este motivo es tan importante para quien pretenda realizar una reflexión y argumentación ética bien fundada el estudio de la historia de la filosofía moral. Esa historia pone de manifiesto el extraordinario despliegue de un esfuerzo gigantesco por penetrar en el significado moral de la acción humana y el tipo de problemas morales que se derivan de ella.

Ahora bien, por teorías éticas clásicas entiendo fundamentalmente aquellas que fueron formuladas con anterioridad al siglo XX; esto es, Aristóteles (s. IV a.C.), Tomás de Aquino (s. XIII), Immanuel Kant (s. XVIII) y John Stuart Mill (s. XIX). Ciertamente que en este periodo de tiempo hay muchos otros filósofos que realizaron importantes aportes al estudio de la moral, pero elijo estos cuatro porque podemos considerarlas como las teorías cardinales o los cuatro pilares de la ética hasta nuestros días. Por otro lado, conviene llamar la atención sobre el tipo de acción y los problemas a los cuales hicieron frente sus autores. En este punto, podemos sostener que sus reflexiones éticas fueron fundamentalmente antropocéntricas, esto es, estaban centradas casi exclusivamente en el ser humano y el tipo de problemas derivados de las relaciones humanas en los ámbitos social, económico, político, cultural y religioso. Así, la ética que formularon tenía la pretensión de convertirse en una guía adecuada para la vida personal y colectiva de los hombres de su tiempo y sólo tangencialmente se ocuparon de otros asuntos. Toda la cuestión de la moralidad, por lo tanto, queda estrechada en este tipo limitado de acción y sus problemas. De todos modos, hay que dejar constancia de que un punto de inflexión en esta trayectoria es el Utilitarismo del siglo XIX, el cual incorpora dos temas ausentes hasta ese momento, tal como las mujeres y los animales no humanos.

A la luz de lo dicho, ¿significa esto que en la actualidad ninguna de las éticas clásicas tiene nada que aportar? A juicio de un filósofo contemporáneo como Hans Jonas (1995), las éticas clásicas (que él denomina como “éticas próximas”) quedan eclipsadas ante los nuevos desafíos que se plantean a la ética en virtud del poder alcanzado por la acción humana que se encuentra mediada por la ciencia y la tecnología. Sobre este parecer hay que decir que Jonas tiene toda la razón, ya que esta transformación cualitativa de la acción humana no fue contemplada, ni siquiera prevista, por los filósofos anteriores al siglo XX. Sin embargo, como afirma el mismo Jonas, esto no desacredita la validez de las éticas clásicas en nuestros días, y esto al menos por dos motivos. Por un lado, porque sus postulados siguen estando vigentes para las relaciones humanas íntimas o recíprocas con la misma fuerza e inmediatez que antiguamente. La búsqueda de una vida buena y feliz o el esfuerzo por construir una sociedad cada vez más próxima a la justicia, constituyen aspiraciones irrenunciables de ayer y de hoy; de ahí que aún sea posible extraer de ellas alguna orientación para la acción. Por otro lado, y como corolario de lo anterior, cada una de las teorías clásicas ha sido continuada, aunque con modificaciones, por las distintas versiones de las éticas contemporáneas. Estas no inventan la moralidad desde la nada (*ex nihilo*), sino que arrancan desde una tradición ética anterior. De ahí su importancia y la necesidad de su estudio, aunque sea en general.

Dicho lo anterior como nota preliminar, en las siguientes páginas ofrezco solo un bosquejo sobre lo que considero es el núcleo fundamental o las palabras éticas claves de cada una de las teorías éticas clásicas, y luego continúo con las éticas contemporáneas<sup>1</sup>.

## 2.2. Teorías éticas clásicas

### 2.2.1. Ética de la felicidad y la virtud

Una de las teorías éticas más influyentes hasta nuestros días es la que fue formulada por Aristóteles en el siglo IV a.C. Generalmente se reconoce que su obra ética más importante es la *Ética a Nicómaco* (en adelante *EN*). En la actualidad, la ética aristotélica es clasificada entre las llamadas éticas “teleológicas” (de *télos* = fin), por cuanto comprende la acción como orientada internamente a fines. Por fin entiende Aristóteles el bien. En sus propias palabras: “*Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden*” (*EN* 1094a). Por tanto, la acción humana es intrínsecamente finalista, se orienta a fines que aparecen como buenos. En sentido estricto, no se trata del bien *externo* que es el resultado de una acción que podemos llamar productiva (el artesano que fabrica un objeto, por ejemplo), sino del bien que es *inherente* a la acción misma, por ejemplo, la justicia, la amistad, la valentía, etc. que son buenas en sí mismas, aunque por supuesto tengan también como resultado una vida buena o feliz.

Esta comprensión aristotélica de la acción, sin duda, puede resultar extraña para muchos de nosotros cuya medida del bien radica en los resultados o la maximización del beneficio. Si pensamos en la mentira, hay quienes sostienen que no es mala en sí misma, sino que su moralidad depende de las circunstancias y los resultados. Desde otro punto de vista, la psicología social indagará en las razones de la mentira, ¿por qué mentimos? Así dirá que mentir es un mecanismo adaptativo *a-moral* o *neutro*. Aunque no deja de ser cierto que un sujeto que diga *siempre* la verdad es un inadaptable patológico, esta mentalidad anclada en los resultados o en la neutralidad que impera en nuestro tiempo, por cierto, no tiene nada de aristotélica. De ahí, en parte, nuestra dificultad para comprender nuestra condición moral, en tanto pérdida de nuestra capacidad para reconocer lo que es bueno en sí mismo y que solo por este hecho vale la pena comprometerse. No hay duda, en este sentido, que hemos dejado de pensar en la acción y sus fines.

Un paso posterior consiste en que para Aristóteles existe una pluralidad de bienes. De ahí que se pregunte por la existencia de un único bien por el que deseemos todo lo demás. En otras palabras, un bien que se baste a sí mismo y que todo lo demás sea buscado por él. En este contexto, el gran filósofo griego afirma que ese bien es la “felicidad” (*eudaimonía*). Para él, la felicidad representa el bien práctico supremo o fin final de una vida humana plena o bien lograda, la cual consiste en una virtud del alma en su parte superior, es decir, la parte racional que se cultiva en el género de vida contemplativo. Aunque no podemos detenernos exhaustivamente en la noción de felicidad aristotélica, no hay duda que la felicidad sigue siendo un ideal decisivo para nuestra vida que no ha perdido su vigencia (Marías, 1987). Con independencia de si tenemos o no claridad sobre su significado, aún hoy sigue siendo cierto que todos aspiramos a una vida feliz.

Más pertinente para nosotros resulta mirar hacia otro de sus conceptos claves como lo es la categoría de virtud (*areté*). En efecto, Aristóteles sostiene que para alcanzar la felicidad es necesario practicar las virtudes, entendidas, en general, como la búsqueda de la “excelencia” de una acción o actividad. Aunque Aristóteles distingue entre las virtudes éticas y las dianoéticas (o intelectuales), aquí solo indagaremos en la virtud ética —con excepción de la prudencia—, ya que son las virtudes éticas las que determinan nuestro carácter moral. En efecto, si el hombre feliz es aquel que *vive bien y obra bien*, entonces, no hay más remedio que ponerlas en práctica. En palabras del mismo Aristóteles: “no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos” (*EN* 1103b); o también, “cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas considerado todas y conocerlas, sino más bien hacerlas” (*EN* 1179b).

Según Aristóteles, sólo el hombre que practica la virtud puede alcanzar la vida feliz. En este sentido, la virtud se convierte en el criterio fundamental de la vida buena. Una acción es considerada buena en la medida en que coincide con la virtud que hace posible una vida feliz, y, por el contrario, es mala si es expresión del vicio que imposibilita la felicidad y que solo produce desdicha. Dicho esto, entonces, ¿qué es la virtud?, ¿qué es el vicio?

Para Aristóteles, la virtud se define como “*un hábito electivo consistente en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y tal como lo determinaría el hombre prudente*” (*EN* 1106b35-1107a2). Expliquemos brevemente esta definición. Ante todo, se trata de un “hábito electivo”. Aquí el “hábito” no es sinónimo de costumbre en el sentido de comportamientos adquiridos de manera mecánica y automática. Más bien significa una *disposición interior electiva*, es decir, a *elegir* de un cierto modo en determinadas circunstancias. Es importante tener claro que la

<sup>1</sup> Para quienes deseen seguir profundizando en las teorías éticas hay disponible una multitud de estudios más exhaustivos. Entre otros, se pueden ver los trabajos de MacIntyre (1991), Rawls (2001), Rachels (2009), Sandel (2012) o Camps (2014).

virtud ha de ser compatible con la libertad. Ya que, de lo contrario, ser virtuoso significaría una pérdida de libertad. Por este motivo es decisivo comprender la virtud como disposición electiva, ¡disposición a elegir de cierto modo!, siempre a elegir, como exaltación máxima de nuestra libertad. La elección de lo bueno, de lo justo, de lo honesto, nunca están garantizadas de antemano, sino que hay que elegirlas una y otra vez en cada circunstancia. Por este camino se configura nuestro *carácter moral*, el cual se forja por nuestras elecciones reiteradas. El hombre justo no está determinado a elegir lo justo como si fuese un autómata, o por simple costumbre sin libertad, sino que, a través de sus propias elecciones, una y otra vez, forja en sí mismo una disposición permanente a elegir lo justo. Es importante dejar claro, en todo caso, que la persona virtuosa (aquella que posee un carácter virtuoso, como la persona justa o valiente) nunca queda eximida de realizar la elección, de ejercitar su libertad y la deliberación, incluso en las circunstancias más (aparentemente) fáciles. El hábito, por tanto, no es una especie de condicionamiento definitivo de nuestra conducta, sino disposición electiva adquirida para elegir lo bueno (virtud), o bien, lo malo (vicio).

De ahí el segundo elemento: “un término medio relativo a nosotros”. El término medio es aquel que hay que descubrir entre dos extremos: uno por *exceso* y otro por *defecto*, a uno porque le sobra y a otro porque la falta. Como extremos representan los vicios. Si pensamos en la valentía (virtud), el exceso es la temeridad (vicio 1), y el defecto la cobardía (vicio 2). Hay que tener claro que el término medio no se refiere a una medida aritmética, sino a una medida práctica que se relaciona con pasiones y acciones. El miedo, por ejemplo, es una pasión, una afección que moralmente no es buena ni mala. Pero las acciones que se derivan de esa pasión sí poseen una calificación moral. Así dice Aristóteles: “Respecto del miedo y la osadía, la valentía es el término medio” (EN 1107a33). Dicho esto, la virtud no consiste en la insensibilidad ante el miedo, sino en una especie de gobierno y moderación de la pasión en situaciones determinadas que, en este caso, nos enfrentan a un peligro.

Un aspecto importante aquí es el “relativo a nosotros”. Aparte de realizar el examen de las circunstancias, también es necesario el auto-examen (el “conócete a ti mismo” socrático), las determinaciones singulares del sujeto. Obrar valientemente en X circunstancia puede dar origen a diferentes cursos de acción. No existe una acción universalmente válida para todos los sujetos y en todas las circunstancias. Una exigencia semejante, por cierto, sería contrario al carácter experiencial y sapiencial de la ética aristotélica.

Aquí, precisamente, aparece el tercer elemento: “determinado por la razón”. Determinar la virtud, el término medio, es tarea de la razón. El examen de la acción, de las circunstancias, del sujeto, se lleva a cabo a través de la razón práctica, es decir, una razón que busca orientar la elección. Bien entendida se trata de una razón deliberativa, que examina e investiga. Por supuesto que lo dicho no reniega de la existencia de las pasiones que, como afecciones, también forman parte de nuestra vida moral. Como hemos dicho, el miedo o el temor que nos provoca un peligro inminente en una circunstancia dada, por ejemplo, puede impedirnos alcanzar la virtud de la valentía, la cual supone el gobierno y moderación de esa pasión. Cuando la pasión del miedo nos gobierna, entonces, caemos en el vicio de la cobardía o la temeridad. Nuestra acción será por lo mismo ciega a los dictámenes de la razón práctica o nuestra inteligencia práctica.

Precisamente, junto con la razón práctica, Aristóteles añade en su definición de la virtud al hombre prudente. Aunque generalmente la gente piensa en la prudencia como una especie de cobardía, “soldado que huye sirve para otra batalla”, lo cierto es que no tiene nada que ver con eso. ¿Y a quién, entonces, se considera prudente? ¿Qué hace el hombre prudente? En palabras de Aristóteles: “Lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él” con la finalidad de lograr una buena vida. El prudente, por tanto, sabe deliberar. Así, en cuanto virtud intelectual, la prudencia consiste en “un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre” (EN 1140b4-5). A la luz de este aspecto la prudencia es inteligencia práctica, ya que supone obrar inteligentemente en la búsqueda del bien.

## 2.2.2. Ética de la ley natural y de bienes

La ética de la ley natural tiene su primera formulación en el estoicismo, sin embargo, el planteamiento más acabado lo encontramos en el s. XIII con el teólogo dominico Tomás de Aquino (1224-1274). El pensamiento ético de Aquino lo encontramos especialmente en las dos divisiones de la segunda parte de la *Suma teológica* y en el libro tercero de la *Suma contra los gentiles*, aunque también se tratan o tocan problemas morales en algunas de las *Quaestiones disputatae* (por ejemplo, en el *De virtutibus in communi*) y en los *Quodlibeta*. Su comentario a la *Ética* de Aristóteles tiene también valor por lo que respecta a la afirmación de sus propias ideas; sin embargo, el propósito principal de la obra es, obviamente, explicar la doctrina del gran filósofo griego (Copleston, 1960: 219).

En la medida que Aquino asume la tradición ética aristotélica, es fácil advertir una continuidad de categorías éticas fundamentales, tal como fin, bien, virtud y felicidad. Al menos en este sentido Aquino es ciertamente un continuador de Aristóteles. Sin embargo, a pesar de las coincidencias, no es difícil darse cuenta sobre los aspectos propios y peculiares de la visión ética de Tomás de Aquino. Esto no podía ser de otro modo, ya que entre el estagirita y el dominico no se puede obviar el gran acontecimiento histórico-cultural que supuso la Revelación cristiana. Al igual

que en el caso de Aristóteles, se trata aquí de una ética teleológica, es decir, una ética de fines; sin embargo, el fin final que propone Aquino no coincide exactamente con la felicidad inmanente de Aristóteles, sino que es entendida en un sentido religioso-trascendente que se llama bienaventuranza eterna. En este sentido, la idea de la felicidad como fin final supone la realización del plan salvífico de Dios para sus creaturas; esto es, que lleguen a participar plenamente de la vida divina. Absolutamente todo, por tanto, queda subordinado a la posibilidad de lograr este fin final y definitivo. A la luz de este aspecto, la vida moral no solo es cuestión de la razón (tal como lo era para Aristóteles), sino también lo es de la fe y la gracia que auxilia al hombre en medio de las dificultades y obstáculos de este mundo. La primera es una ética de este mundo y para este mundo, mientras que en el caso de Aquino se trata de una ética de este mundo, pero para ganar el otro mundo, aquel que Dios tiene preparado para sus creaturas. Según lo dicho, y a pesar de reconocer su magnífica obra teológico moral, hay que advertir que Aquino no intentó elaborar una filosofía moral *pura* haciendo abstracción completa de la doctrina cristiana.

Ahora bien, una condición natural básica para hablar de la vida moral del ser humano es la libertad. En este sentido, Aquino explica la libertad del siguiente modo en la *Suma Teológica*: “Hay entes que obran sin juicio previo alguno; por ejemplo, una piedra que cae y cuantos entes carecen de conocimiento. Otros obran con un juicio previo, pero no libre; así los animales. La oveja que ve venir al lobo, juzga que debe huir de él; pero con un juicio natural y no libre, puesto que no juzga por comparación, sino por instinto natural. De igual manera, son todos los juicios de los animales. *El hombre, en cambio, obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar o procurarse; y como este juicio no proviene del instinto natural ante un caso práctico concreto, sino de una comparación hecha por la razón, síguese que obra con un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas*”.

Así, una vez establecida la libertad del hombre y el juicio práctico sobre las distintas alternativas de acción, surge el tema de la virtud. Siguiendo la enseñanza de Aristóteles, Aquino distingue en su *Comentario a la Ética a Nicómaco* cuatro elementos de la virtud moral: el género de la virtud (*habitus*), su acto propio y principal (*electivus*), el objeto de la elección (*in medietate existens*), y la causa de su bondad (*recta ratio*) (In *II Ethic.*, lect. 7, n. 322). En general, las virtudes morales se adecúan al modo de obrar característico del sujeto racional y volitivo que consiste en la perfección de la libertad.

Ahora bien, aparte de las virtudes morales, un rasgo característico de la ética de Tomás y que aquí nos interesa en especial es su noción de la ley natural. En este sentido, a juicio del teólogo dominico, la ley natural se define como “la participación de la creatura racional en la ley eterna”. Pero, ¿cómo puede ser esto posible? A continuación, explicaremos brevemente esta categoría clave de la ética tomista y cristiana.

De partida, una cuestión crucial e insoslayable consiste ante todo en saber si existe o no una ley natural. En la *Suma Teológica*, I-II, q.91, a.2, Aquino se pregunta precisamente acerca de esta cuestión. Al responder, parte afirmando que la ley se encuentra en un sujeto de dos maneras: en primer lugar, de modo *activo*, en cuanto regula y mide; mientras que, en segundo lugar, de modo *pasivo*, en cuanto se es regulado y medido. En este segundo caso se dice que un sujeto “participa” de una ley.

Ahora bien, en el pensamiento de Tomás, Dios se relaciona con su creación de tres maneras, a saber, Dios crea, gobierna y sostiene en la existencia. Si pensamos en el gobierno divino decimos entonces que Dios es el autor de la ley, lo cual quiere decir que Él es quien propiamente regula y mide imponiendo un orden a su creación. Tal gobierno divino se conoce con el nombre de “Providencia divina”, y se manifiesta en que Dios provee el bien de sus creaturas a través de la impresión de una ley por la que las creaturas tienen una tendencia a sus propios actos y fines. Si recordamos el ejemplo del tigre, esto viene a explicar cómo él responde a su apetito tendiendo naturalmente al bien del alimento que hace posible, a su vez, el bien de su sobrevivencia. Pero, obviamente, en los animales irracionales esa tendencia a sus propios actos y fines no posee un sentido moral, precisamente porque no son libres.

Al respecto, la participación del hombre en la ley eterna se lleva a cabo de modo diferente, pues en cuanto ser racional y libre participa más plenamente del gobierno divino siendo providente sobre sí mismo y los demás (esto es, los otros seres humanos, los animales y la naturaleza). A la luz de este aspecto, creo que podríamos hablar de un concepto de “libertad providente” que sería el rasgo característico de la acción humana. Sobra decir, en todo caso, que a diferencia del tigre el hombre puede en el ejercicio de su libertad, ignorar, negar o incluso rechazar las inclinaciones o tendencias a los bienes propios inscritos por Dios en su naturaleza.

Más adelante, en la *Suma Teológica*, I-II, q.94, a.2, Aquino explicita la fórmula o el primer principio de la razón práctica en que se expresa la ley natural. En efecto, ya que la creatura racional tiene inscrita en sí misma la ley eterna, la cual recibe el nombre de ley natural, esto hace que en el orden de sus operaciones propias el hombre tienda a obrar en razón de un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Así, el primer principio de la razón práctica se formula del modo siguiente: “*Bien es lo que todos los seres apetecen*”. En este sentido, la razón práctica (es decir, la razón que está ordenada a la operación) se asemeja a la razón especulativa, en cuanto su funcionamiento depende de ciertos principios o preceptos por los que se aprehenden los bienes propiamente humanos. De este modo, precisamente, se expresa el primer precepto de la ley natural: “*El bien es lo que ha de hacerse y perseguirse y el mal evitarse*” (*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*). Dice Aquino que todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en este primer principio o precepto, “de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto

tendrán carácter de preceptos de la ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos”.

Al terminar, Tomás distingue tres órdenes de bienes según los aprehende la razón práctica a tenor de las inclinaciones o tendencias naturales. Tales bienes son los que hay que perseguir y practicar, y sus contrarios, como males, evitar. En primer lugar, el hombre siente inclinación hacia los bienes de su naturaleza, los cuales son comunes a todos los seres, por ejemplo, conservar la vida y evitar aquello que se opone a su conservación; en segundo lugar, hay una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene en común con los demás animales, por ejemplo, la comunicación sexual o la educación de la prole; finalmente, en tercer lugar, hay en el hombre una inclinación a ciertos bienes que son específica o propiamente suyos, por ejemplo, conocer la verdad o vivir en sociedad.

### 2.2.3. Ética del deber y la autonomía

Al hablar de la ética del deber nos movemos en el ámbito de las éticas deontológicas (*deón* = deber). El principal representante de este tipo de ética es el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804). Las obras principales de Kant que tienen por especial asunto la ética son tres: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Metafísica de las costumbres* (1798). Ya hemos dicho que cada filósofo piensa la acción en sentido moral dentro de un determinado contexto histórico-cultural, en el caso de Kant este hecho es, sin duda, la Ilustración. En su ensayo titulado *¿Qué es la Ilustración?*, de 1784, Kant define el espíritu de toda su filosofía, pero en especial el de su pensamiento ético. Nos dice: “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración*” (Kant, 2000: 25).

Motivado por este espíritu ilustrado, la principal cuestión que se plantea Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* consiste en buscar “el principio supremo de la moralidad” (1992: 19), esto es, el fundamento racional del deber o la obligación moral. La pregunta *¿qué debo hacer?*, que es propia del ámbito moral, exige precisamente ofrecer tal principio. Al responder a esta pregunta, Kant se distancia de manera decisiva respecto al punto de vista moral sostenido por Aristóteles y Tomás de Aquino. Respecto al primero sostiene que la felicidad no constituye un asunto de la razón práctica, sino de la sensibilidad. Por este motivo, la felicidad no puede ser objeto de mandatos incondicionales y válidos universalmente. En contraposición a Tomás sostiene que el criterio de moralidad no posee su fundamento en Dios. En el Prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1793, Kant afirma de manera tajante: “La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo” (Kant, 2001: 21). Podríamos decir que Kant realiza en este sentido un “giro copernicano” de tipo moral muy decisivo en la historia de occidente por el que inaugura una ética ilustrada. En efecto, como hemos dicho a tenor de la Ilustración, el principio de la moralidad se encuentra en el ideal de la autonomía, esto es, en el principio según el cual un sujeto racional posee la capacidad de darse a sí mismo su propia ley para la acción.

Ahora, la fórmula en que se expresa el principio de la moralidad recibe el nombre de “imperativo categórico”, del cual pueden derivarse, como de su fuente, todos los principios del deber incondicional y la acción. La fórmula más conocida del imperativo categórico kantiano reza del modo siguiente: “*Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*” (1992: 55). El rasgo más importante de este imperativo consiste en que no tiene contenido, sino que es puramente formal. Esto significa dos cosas: primero, que la ley moral no es empírica, es decir, no depende de la experiencia, sino que antecede a la experiencia (es *a priori*) como un mandato puro de la razón práctica; y segundo, que no es directamente prescriptiva, es decir, no dicta lo que debemos o no hacer en los casos particulares. Lo dicho responde para Kant a la exigencia de universalidad que debe caracterizar a la ley moral. Un sujeto racional no debe obrar nunca sin que su máxima para la acción deba convertirse en ley universal (1992: 32).

Otra de las fórmulas del imperativo categórico está centrada en la consideración del hombre como fin en sí mismo, en cuanto posee un valor absoluto. Dice así: “*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*” (1992: 64-65). En palabras del mismo Kant: “el hombre, y en general todo ser racional, existe como *fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*” (1992: 63). Y añade: “los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)” (1992: 64). Para Kant, por tanto, las personas no tienen *precio*, sino *dignidad*, en cuanto poseen un valor absoluto y exigen respeto. Por este motivo no deben ser instrumentalizadas o rebajadas a simples medios para

satisfacer otros fines. En cuanto son fines en sí mismas, las personas representan un límite infranqueable más allá del cual se diluye todo sentido de la propia humanidad.

#### 2.2.4. Ética del placer y la utilidad

Generalmente se reconoce como precursores de la teoría ética utilitarista a los miembros de la escuela escocesa, en especial, a Francis Hutcheson (1694-1746) y David Hume (1711-1776); sin embargo, el fundador fue, sin duda, Jeremy Bentham (1748-1832), y su más famoso expositor fue John Stuart Mill (1806-1873). Brevemente, la moral para estos filósofos no es cuestión de agradar a Dios, ni tampoco coincide con cierta exigencia de fidelidad a mandatos abstractos de carácter absoluto que no atienden a las consecuencias. Más bien, la moral consiste en el esfuerzo por producir tanta felicidad en este mundo como sea posible.

En la sección inicial de su libro *The Principles of Morals and Legislation* (1780), Bentham formuló las proposiciones fundamentales de la perspectiva utilitarista: “La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos: el *dolor* y el *placer*. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer, así como determinan lo que haremos. Por un lado el criterio de bueno y malo, por otro la cadena de causas y efectos, están sujetos a su poder. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos: cualquier esfuerzo que podamos hacer para desligarnos de nuestra sujeción sólo servirá para demostrarla y confirmarla” (2008: 11).

Al observar este texto podemos descubrir dos proposiciones básicas: la primera proposición es de carácter psicológico y nos dice que el hombre se encuentra constitutivamente determinado por dos fuerzas antagónicas: el dolor y el placer. Y la segunda proposición es ética, y sostiene que el criterio (o la causa) para determinar lo bueno y lo malo radica en evitar el dolor y promover el placer. A partir de estas proposiciones Bentham formula su famoso principio de utilidad. Nos dice: “Por principio de utilidad se quiere decir 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” (2008: 12).

En estos términos, el principio utilitarista nos dice que cuando tengamos que elegir entre diferentes alternativas de acción, sea a nivel individual o del gobierno, hay que elegir aquella que tenga las mejores consecuencias según un cálculo estimado de felicidad. No se trata solo de la felicidad individual, sino también de la sociedad, un aspecto particularmente importante para Bentham en su empeño por reformar las leyes e instituciones en la Inglaterra de su tiempo.

Uno de los seguidores de Bentham fue James Mill, un distinguido filósofo, historiador y economista escocés. Su hijo, John Stuart Mill, es reconocido hasta hoy como el defensor más importante de la teoría utilitarista. En su breve y brillante libro titulado *El utilitarismo*, del año 1861, Mill parte distanciándose de la ética de Kant, ante todo, porque las consecuencias derivadas “de su adopción universal serían tales que nadie elegiría que tuvieran lugar” (1999: 41-42). Si la ley manda no mentir de manera incondicionada, entonces, el deber (moral) de no mentir siempre y en toda circunstancia nos puede poner frente a graves aprietos cuando ese acto deriva en consecuencias que son socialmente dañinas. La consideración de las consecuencias, por tanto, son determinantes para la evaluación moral.

Su idea principal, nos dice: “El credo que acepta como fundamento de la moral 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 de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer” (Mill: 1999, 45-46).

Algunos autores encasillan la ética utilitarista dentro del tipo de teorías teleológicas (ética de fines), en la medida que el criterio de la moralidad se presenta como un fin deseable que consiste en la felicidad/placer. Sin embargo, considero que sería más acertado calificarla como *consecuencialista* y *hedonista*, por cuanto la deliberación moral está centrada en promover aquellas consecuencias de la acción que maximizan la felicidad/placer a nivel individual y para el mayor número de afectados. En este sentido, el fin que pretenden no es inherente a la acción ni determina su moralidad, como en las éticas teleológicas (Aristóteles y Tomás de Aquino), sino que es derivado de las consecuencias o efectos que produce la acción.