

# Razón, deliberación, elección y voluntad en la ética de las virtudes y en la ética del deber

## REASON, DELIBERATION, CHOICE AND WILL IN THE ETHICS OF VIRTUE AND THE ETHICS OF DUTY

William Farfán Moreno<sup>1</sup>

### Resumen

El objetivo principal del presente ensayo es presentar un análisis conceptual entre dos tradiciones éticas que han influenciado notablemente en los diferentes ámbitos de la sociedad: la ética de las virtudes de Aristóteles y la ética deontológica o del deber de Kant. Los conceptos fundamentales para realizar tal análisis y luego un parangón entre ellos son razón, deliberación, elección y voluntad, pues si bien son necesarios para la construcción de las propuestas éticas, del mismo modo hay considerables divergencias entre ellas. El artículo constituye un resultado de investigación del grupo Filosofía, Realidad y Lenguaje.

### Palabras Clave

Virtud, vicio, deber, razón, deliberación, elección y voluntad.

<sup>1</sup> Filósofo de la Universidad de La Salle. Magíster de en Filosofía de la Universidad de los Andes. Investigador del grupo Filosofía, Realidad y Lenguaje, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle, reconocido por Colciencias y clasificado en Categoría A.

## Abstract

The main goal of this essay is to present a conceptual analysis that compares to ethical traditions that have profoundly influenced different realms of society: Aristotle's virtue ethics and Kant's deontological ethics or ethics of duty. The main concepts for this analysis and comparison are reason, deliberation, choice and will, because, although these are necessary for the construction of an ethical proposal, they also account for great differences between them. This article is a result of an investigation with the group Philosophy, Language and Reality.

## Key Words

Virtue, vice, duty, reason, deliberation, choice, will.

En los distintos discursos éticos contemporáneos, aún sigue siendo un tema de vital importancia la relación entre individuo o el agente moral con la acción moral. Unos sostienen que la acción moral debe partir de principios universales y, por lo tanto, del concepto del deber; de aquí surgen las éticas del deber representadas en Kant y los posteriores neo-kantianos. Otros, por el contrario, no se limitan tanto en si X o Y acción son moralmente correctas o buenas, sino que se interesan en el aspecto moral del agente, esto es, en que el agente sea virtuoso y, en consecuencia, su acción también lo será. En esta posición –las éticas de las virtudes– encontraremos toda la tradición aristotélica. Tales planteamientos provienen precisamente de preguntas diferentes que surgen en momentos distintos de la filosofía: en este caso, la filosofía antigua pregunta por el agathón, por lo que es bueno para el individuo, por el bien del mismo, esto es, la felicidad; mientras que la filosofía de la ilustración se preguntará por lo que debo hacer con respecto al otro, y no tanto por el bien del individuo.

En consecuencia, de acuerdo con las preguntas que cada una se plantea, ellas tendrán una consideración diferente con respecto a conceptos que están implicados en la acción y el agente moral, como son: razón, deliberación, elección y voluntad. Así pues, la idea del presente trabajo consistirá en realizar un contraste entre la ética de Aristóteles y la ética kantiana con el fin de analizar las divergencias y/o convergencias entre ellos, teniendo como eje los conceptos arriba mencio-

nados. Para ello iniciaré por elaborar un análisis de la ética aristotélica a partir del uso de la razón en la acción moral y que está íntimamente ligada a la virtud moral. De aquí daremos cuenta sobre la importancia de la deliberación, la elección, la voluntad y la razón en la ética de las virtudes (i). Luego pasaré a realizar una presentación general de la ética kantiana a partir de la fundamentación, centrándome específicamente en la formulación del imperativo categórico, ya que ella nos servirá como idea orientadora hacia los conceptos temáticos a trabajar (ii). Por último, analizaré, a modo de conclusión, las posibles convergencias y/o divergencias entre las dos propuestas éticas (iii).

## Razón, deliberación, elección y voluntad en la ética de las virtudes

No podemos iniciar nuestra exposición sobre tales conceptos sin haber mencionado en primera instancia el significado de virtud moral según Aristóteles. No obstante, la virtud moral implica otro concepto relevante, a saber: eudaimonia. Por eso es necesario realizar una breve exposición sobre tal concepto, pues de ella dependen los otros. Aristóteles la caracteriza así: La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable... (1099a, p. 25). La pregunta ahora es ¿por qué la felicidad es lo mejor, lo más hermoso y más agradable? Esta idea se traslapa con la de bien, pues el Estagirita cuando inicia su exposición (Aristóteles, 2003, p. 131. 1094a) parte

de que toda actividad –arte, investigación, acción y libre elección– tiende a un bien y que por lo tanto el bien se define en función a un fin al que se encamina una persona o cosa. No obstante, como existen varias actividades y metas con respecto a lo que se desea o se quiere, entonces habrá muchos bienes.

Con esta relación que se establece, Aristóteles da un paso para afirmar sobre la existencia de un supremo bien. ¿Qué y cuál es el supremo bien? Se supone que al existir varios bienes por la variedad de actividades y metas de las personas, y que tales bienes lo son en virtud de otros bienes, necesariamente deberá existir un bien que sea deseado por sí mismo y no en virtud de otro, de lo contrario se procedería al infinito. Como afirmaría McIntyre (1994b, p. 68), tal bien es el perfecto y suficiente. Perfecto porque se elige por sí mismo y nunca por otra cosa; suficiente porque por sí solo se hace deseable la vida y no necesita de añadiduras. En este sentido, decimos entonces que este bien sería la actividad más autárquica, en cuanto se trata de un acto deseable en sí mismo, porque es autosuficiente y no es realizada en la búsqueda de algo más. El nombre que le da Aristóteles al bien perfecto y suficiente es eudaimonía. Así, nos acercamos entonces a la definición de eudaimonía en tanto que es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud (1099b, p. 25).

Ahora bien, ¿qué se entiende por virtud y, en este caso, por virtud moral? Osvaldo Guariglia (1997a, p. 193) en su reflexión sobre la ética aristotélica, nos presenta el concepto de virtud en sentido general como un predicado que se aplica a determinadas acciones o productos en tanto que son resultados de acciones, en los que se establece, como él lo indica, una relación de grado, ya sea entre dos actividades del mismo género, o el resultado de dos actividades del mismo género. En otras palabras, la virtud sería como una habilidad en donde se traslapan ciertas capacidades innatas con el ejercicio de una actividad específica. Por ejemplo, jugar baloncesto implica una propiedad innata, la motricidad, pero para llegar a ser un jugador de baloncesto es necesario de

la adquisición y desarrollo de una habilidad motriz propia. Esta idea de virtud en sentido general, se conecta entonces con las acciones y lo mismo sucederá con la virtud moral, pero este último se relacionará a su vez con la razón, debido a la presencia de los placeres y los dolores. Veamos cómo lo expone Aristóteles:

Hay que considerar como una señal de los modos de ser [las virtudes] el placer o el dolor que acompaña a las acciones: pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado; el que se contaría; intemperante [...] La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y los dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.

Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y las pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y los dolores. [...] Además, como ya dijimos antes, todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente mejor o peor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o lo que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia. [...] Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario (2002, p. 164. 1104b, pp. 5 – 25).

Aquí encontramos dos ideas centrales en el texto anterior: primero, las virtudes están estrechamente relacionadas con las acciones y las afecciones, ya que toda acción y toda afección va seguida de placer y dolor; segundo, la razón desempeñará una

función específica con respecto a las pasiones. Respecto a la primera idea seguiré la argumentación de Nussbaum (*La fragilidad del bien*: pág. 391 - 393): Aristóteles afirma que las pasiones son elementos imprescindibles para la buena deliberación. El Estagirita coincide con el Fedro, según Nussbaum, en que un modelo de racionalidad que elimine los apetitos y las pasiones, privaría por completo al alma de un elemento esencial para el vivir bien. El argumento se encuentra en que la deliberación sobre casos particulares concretos debe tener en cuenta el placer de haber elegido y actuar conforme a la elección. Según Aristóteles, la elección propiamente virtuosa consiste en combinar la elección correcta con la reacción pasional adecuada.

Por ejemplo, si yo decidí elegir el matrimonio como estilo de vida como un fin en sí mismo o un fin que me conlleve a uno mayor, debe ser acorde a una pasión por la vida en matrimonio y la reacción debe ser desde luego pasional. Por el contrario, si elegí el matrimonio y no tengo una reacción pasional, entonces surge, como afirma Nussbaum, una violenta lucha entre razón y pasión. Tal lucha equivale a una inmadurez ética. Por eso, para no llegar a tal inmadurez, es importante volver a la idea de la percepción, ya que ella (...) es una respuesta compleja de toda la personalidad, un reparar en las características de la situación en que se basa la acción, un reconocimiento de lo particular (*La fragilidad del bien*, s.f., p. 393). No obstante, es importante aclarar que tales pasiones son acompañantes más no fines de la acción moral, ni tampoco la virtud es un fin en sí misma, al contrario es medio o camino que conlleva a la acción buena. De este modo, Guariglia (1997a: 196) definirá la virtud, de acuerdo con lo anterior, como la capacidad de dominio, emanada de la parte racional, que permite refrenar los deseos y temores, emociones y sensaciones internas, a fin de adecuar la conducta a un canon de comportamiento impuesto y transmitido por tradición.

Ahora bien, respecto a la segunda idea, sobre el papel que desempeña la razón, Aristóteles dice: "Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo,

siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente" (2002: 171. 1107a 5). En primera instancia las virtudes no son algo que vienen dados, o por decir de otra manera, no son innatos a la naturaleza humana, sino que se aprenden a partir de la realización práctica de la norma, en tanto hábitos de elegir adecuadamente lo medido. Por otra parte, es la razón quien determinará lo medido. No obstante, no deseo por ahora abordar tal afirmación de una manera categórica, ya que ello implica de una vez los conceptos de deliberación y de elección. Respecto a la relación entre razón y virtud moral, seguiré la argumenta Osvaldo Guariglia (1997a, pp. 200 – 205): Al distinguir claramente las virtudes de las pasiones, Aristóteles afirma: "Nos enfurecemos o aterrorizamos fuera del alcance de nuestra elección, pero las virtudes son una forma de elección o no se dan sin elección (EN 1106a 3-4)".

La elección es el punto final de una deliberación y constituye (...) la forma en que el intelecto afronta la clase de entes que pueden ser de una u otra manera, existir o no (1997a, p. 200). No obstante, la pregunta central de Guariglia frente a la afirmación anterior es ¿de qué manera determina el intelecto por medio de la deliberación el fin de las acciones individuales? En este caso se plantea la hipótesis aristotélica con respecto a una parte del alma irracional y es la desiderativa en la que ella recibe la persuasión por parte de la razón. Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece (Aristóteles, 2003. 1102b 30).

De esta forma, la razón desempeña un papel fundamental en la deliberación, pues posee la capacidad de persuadir la parte irracional de alma –desiderativa– como de la misma manera ésta última tiene la capacidad de admitir los consejos de la razón. De esta forma, la razón práctica tiene como función reconocer el fin moralmente apropiado en las circunstancias particulares de la acción que se le presenta al agente; y la virtud

moral es la de convertir el fin moralmente bueno que le presenta la razón en un fin de su voluntad (cfr.1997a, p. 204). Así, la razón tendría una doble funcionalidad: primero la de comprender los principios generales en tanto que son de igual forma los fines que hacen que ciertas acciones con relación a los otros estén prescritas; segundo, como se mencionó anteriormente, la razón práctica nos indica qué se debe o no se debe hacer, por lo tanto cumple la función de prescribir normas. Ahora bien, además de que los seres humanos tengamos esa capacidad de la razón con sus peculiares funciones (comprender los principios generales y prescribir normas), del mismo modo debemos estar dispuestos a acatar lo que la razón indica que cierta acción es justa.

El ejemplo claro sobre lo anterior lo muestra Aristóteles unas líneas más adelante del texto anteriormente citado de la *Ética Nicomáquea* cuando se refería a la parte desiderativa que debe escuchar a la razón análogamente como cuando se escucha a un padre. Escuchar a un padre, como ser querido, implica un diálogo y una disposición de acatar sus consejos, de esta forma debemos entrar en diálogo con nosotros mismos –con la razón– y estar dispuestos a acatar lo que prescribe. Ahora bien, la capacidad de escuchar a la razón que nos orienta a actuar conforme con la virtud debe darse a través de la educación y la renovada realización de tales actos. Por tal motivo actuar de acuerdo con la virtud implica en nosotros la capacidad de deliberar y elegir, como cuando se escucha al padre: él nos da el consejo de cómo deberíamos actuar; en nosotros está la tarea de deliberar y elegir.

Por otra parte, con respecto a la elección y deliberación, Aristóteles inicia su investigación (2002, p. 185. 1111b 5 – 15) criticando las posturas de aquellos quienes afirman que la elección es un apetito, o un impulso, o un deseo, o una forma de opinión y luego pasa al concepto de deliberación. Con respecto a que la elección no es un apetito o impulso afirma el Estagirita que aquél no es común a los seres irracionales, mientras que el

apetito y el impulso sí lo son, de tal suerte que el hombre incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito (1111b, 15). Por otra parte, agrega que el apetito es de lo agradable o doloroso, mientras que a la elección no le corresponde tales adjetivos. De la misma forma, la elección no es un deseo, ya que éste manifiesta lo imposible y la elección determina límites, por ejemplo frente al deseo yo deseo ser inmortal no hay forma de elegir de serlo, tal vez elegir medios, pero sería un absurdo.

Por otra parte, agrega Aristóteles, el deseo se refiere más bien al fin y la elección a los medios que conduzcan a tal fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos (serlo), porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros (1111b, 25 – 30). Así pues, vemos entonces que la elección es de aquello que se encuentra bajo nuestro alcance y poder, en este caso de los medios más no de los fines propuestos. Por último, la elección no es opinión, ya que a esta le correspondería su validez en tanto que sea falso o verdadero, mientras que la elección se refiere a lo bueno o a lo malo. En consecuencia, ¿qué es o de qué índole es la elección? Guariglia lo define como la “voluntad determinada y restringida por la razón que limita el campo de los objetos posibles abiertos al deseo” (1997a, p. 211). En otras palabras es un juicio de valor de la razón sobre algo que está a nuestro alcance y es dado por una previa deliberación.

Ahora bien, respecto a la deliberación Aristóteles (1112a, 20 – b, 10) enumera las siguientes características:

1. No delibera un necio o un loco, sino un hombre de sano juicio;
2. Nadie delibera sobre lo eterno, ni sobre las cosas que ocurren en conformidad por lo es-

tablecido según causa – efecto, por ejemplo sobre las sequías y las lluvias;

3. No se delibera sobre lo que sucede por azar, por ejemplo, el hallazgo de un tesoro;
4. Tampoco se delibera sobre todos los asuntos humanos;
5. Por lo tanto, deliberamos sobre lo que está en nuestro poder y es realizable; deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención;
6. De tal suerte que la deliberación tiene lugar acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero su consecuencia futura no es clara y de aquellas en que es indeterminado.

Las anteriores ideas, nos argumentan aún más que tanto la elección al igual que la deliberación es sobre los medios, más no sobre los fines, pues como lo afirma Aristóteles (1112b, p. 15), el médico no delibera sobre si curará, sino que puesto el fin (curar al enfermo) delibera cómo y por qué medios puede alcanzarlo. Con respecto a las acciones humanas sucede lo mismo y Guariglia (1997a, p. 208) en este sentido interpreta que los fines son determinados por la voluntad, de tal forma que a la deliberación y a la elección les corresponde escoger los medios adecuados para alcanzarlos: el paralelo con el ejercicio de la virtud es en este punto claro: el hombre justo no se cuestiona los fines que el ejercicio de la justicia como tal le impone, pues tal cosa carece de sentido, sino que se pregunta en las circunstancias a, b, c qué transacción entre él y los otros agentes involucrados constituye un acto de justicia (1997a, p. 209).

Por otra parte, Tugendhat (1997c, pp. 238 -239) interpretará la introducción del concepto “deliberación”<sup>2</sup> como una forma de distinguir entre la efectuación de la vida humana y la de los otros

2 Tugendhat utiliza el término griego *logos* cuya mejor manera de traducirlo mejor es con el término “deliberación” (*Überlegung*).

animales, pues mientras éstos se determinan en referencia a su bienestar exclusivamente por sus sentimientos de placer o dolor, en los seres humanos se pueden gobernar por deliberación. Es ésta la que nos permitirá a los seres humanos salir del mundo causal de los sentimientos de placer o displacer, y nos permitirá la posibilidad del autogobierno. Desde luego, la elección será imprescindible, ya que ella en última instancia es el juicio práctico con el que se concluye la deliberación.

Pero surge entonces una pregunta central: ¿existe o no una medida de la deliberación? Nussbaum (pp. 373 - 390) realiza una interpretación interesante con respecto a la pregunta anterior. Según Nussbaum, Aristóteles comprende el bien de acuerdo con la funcionalidad de cada especie, pues de acuerdo con ella se logra concebir una vida buena partiendo de los componentes esenciales y la actividad peculiar de cada especie. Por consiguiente, se debe hablar entonces del bien, no en sí mismo, sino de acuerdo a cada especie y en el caso de la ética, del bien para los seres humanos. De aquí se sigue que la ética es antropocéntrica y no científica. Este último adjetivo nos da a entender que la deliberación no debe tener las características de lo científico, a saber, de lo universal y lo necesario. Esta idea de Nussbaum surge a raíz de la interpretación platónica sobre la idea del bien como una Forma que debe ser aprehendida como una noción general y a su vez aplicable a la vida como algo vivible para el ser humano.

De esta forma, los requisitos de generalidad y conmensurabilidad pueden satisfacerse a la luz de una explicación del valor que nos muestre la vida mejor y más valiosa para los seres humanos. Desde luego, afirma Nussbaum, Aristóteles va a negar esta noción ético-científico de Platón y va a plantear que los valores constitutivos de la vida humana buena son plurales e inconmensurables, de tal forma que ninguno de ellos va a ser medidos con respecto a otro u otros más generales. De aquí se sigue que Aristóteles comprenda que en la ética la percepción de los casos particulares sea

la herramienta fundamental en la deliberación, de tal suerte que ellos serán precedentes a las normas y a las explicaciones generales.

Nussbaum hace un análisis sobre la idea de conmensurabilidad en Aristóteles, considerándola ante todo como un rasgo distintivo de lo científico en la antigua Grecia. El Estagirita va a negar rotundamente que el criterio de la deliberación moral deba recaer en ella. Cuando hace el estudio sobre el placer como criterio único de la acción moral, Aristóteles va a negar que tal criterio sea una sola cosa que producirá de modo cualitativamente homogéneo diferentes tipos de actividad. Al contrario, comprenderá que los placeres son tan distintos e inconmensurables y que varían de acuerdo a la especie como las actividades asociadas a ellos. La idea sobre la variedad cualitativa del placer analizado por el Estagirita, llevará a pensar que el placer y ningún otro criterio serán el fundamento para sustentar una ciencia ética como lo proponía Platón. Con ello y reforzando lo antes expuesto sobre los medios y los fines, Aristóteles analiza que la deliberación no consiste en la elección de fines, como puede ser el placer, sino de medios que conduzcan al fin o a la especificación del fin mismo. Además, es preciso y evidente entonces que tal deliberación que tienda a la consecución de fines y especificación de un fin no exigirá la conmensurabilidad.

Un ejemplo claro, como lo pone Nussbaum, puede ser el del amor y la amistad. Tanto el primero como el segundo deben ser entendidos como fines en sí mismos o fines que conduzcan a un fin mayor, por lo tanto, no pueden ser medidos con respecto a una escala cuantitativa y no se deben contemplar de acuerdo a un solo criterio; pues la idea consiste en que tales fines, como el amor y la amistad, hacen parte de la vida buena en tanto que son valiosos en sí mismos y no con respecto a otros –como es el caso de una escala de valores cuantitativa o cualitativamente medibles entre sí—. Por lo tanto, vemos entonces que la respuesta a la pregunta sobre si la deliberación tiene su medida, responde a una situación particular con la ayuda de la razón y voluntad; y no responde a una medición científica, esto es, universal y necesaria.

Con la idea de deliberación y elección nos podemos centrar al concepto de voluntad que en párrafos anteriores ya habíamos mencionado. Aristóteles realiza una distinción clara entre voluntad y elección: en primera instancia no hay elección de cosas imposibles, pero sí deseo o voluntad de ellas, como el caso de “ser inmortal” (1111b, p. 20); y segundo, la voluntad es deseo del fin, en tanto que la elección es de los medios para alcanzar el fin (1111b, p. 25). Aquí notamos entonces que la voluntad se extiende porque el deseo no tiene límites, mientras que la elección estará restringida por la razón. Por ejemplo, mi voluntad desea ser feliz, pero sería un deseo que no estaría dentro de los límites de la acción ya que la felicidad es un fin; no obstante, lo que sí estaría dentro de las posibilidades para ser feliz es la elección tras la debida deliberación, pues ella tomaría decisiones con respecto a los medios que me conducirían a la felicidad. Ahora bien, ¿cuál es entonces la relación entre la voluntad y la elección? Guariglia (1997a, p. 211) lo describe de la siguiente manera: cuando la primera (la voluntad) se concentra en una meta precisa, de modo que se penetra de los datos que le provee la razón: descripción de la meta, conexiones del estado final propuesto y de los estados previos, tipo de acción requerida por el agente para comenzar a poner en práctica la serie de conexiones, tanto conceptuales como casuales, que conducen al estado o a la acción final apuntada, etc., entonces la voluntad se convierte en elección, y nos decidimos a actuar.

Así pues, podemos concluir entonces que las acciones morales se deben realizar conforme al fin propuesto de una manera voluntaria y deliberada, teniendo la convicción de que la acción misma conducirá al fin. Por otra parte, las acciones virtuosas se adquieren por la práctica actuando voluntariamente de acuerdo con la virtud, deliberando y eligiendo realizar el acto que la virtud exige en determinada circunstancia. La referencia voluntariamente se expresa en Aristóteles cuando afirma que las acciones de acuerdo con las virtudes deben realizarse si el agente está en la disposición de hacerlas, es decir: “en primer lugar, si sabe lo

que hace; si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente” (1105a, p. 30). Con respecto a la práctica de las acciones virtuosas, Aristóteles dice que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado; y sin hacerlas nadie puede llegar a ser virtuoso: “Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de los que les prescriben. Así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía” (1105b, pp. 10 – 15).

## Razón, deliberación, elección y voluntad en la ética del deber

Sin lugar a dudas estos conceptos no son ajenos a la ética propuesta por Kant, de hecho son los fundamentos del concepto deber. La diferencia con respecto a la ética aristotélica radica no ya en la idea de las virtudes, sino en el deber expresado en el imperativo categórico. Por lo tanto, la idea de este segundo apartado consistirá en realizar un esbozo general desde la Fundamentación y desde uno de los comentaristas más destacados de la filosofía práctica kantiana, John Rawls, acerca de la propuesta de la ética del deber, tratando de destacar los conceptos temáticos propuestos.

Gran parte de las obras kantianas giran en torno al imperativo categórico y a su fuerte crítica a las teorías que pretenden fundamentar su moralidad y su política en ideas a posteriori. En cuanto a la moralidad, en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres nos afirma Kant desde el inicio de su exposición en su prólogo:

Como mi propósito aquí se endereza tan sólo a la filosofía moral, circunscribiré la precitada pregunta a los términos siguientes: ¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía

moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología? Que tiene que haber una filosofía moral semejante se advierte con evidencia por la idea común del deber y de las leyes morales. Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta; [...] que, por lo tanto, **el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura**, y que cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral (2004, p. 16).

La negrilla (que es mía) nos da a entender que el fundamento del deber, y por tanto de la moralidad, no reside en principios dados por la naturaleza humana y aprehendidos por la antropología práctica<sup>3</sup> que han de ser contingentes, sino por principios a priori cuya no-contingencia los purifica de todo contenido empírico. De esta argumentación procede la idea del imperativo categórico como aquél principio supremo de la moralidad que cumple con la característica a priori.

El argumento anterior se desarrollaría de la siguiente manera: Kant (2004, p. 36) apunta que toda cosa en la naturaleza actúa por leyes y sólo un ser racional posee la facultad de actuar por la representación de tales leyes, es decir, por principios de la razón, por el hecho de poseer lo que los demás seres de la naturaleza carecen:

3 Al respecto agrega Kant (2004, p. 16): Así, pues, las leyes morales, con sus principios, diferéncianse, en el conocimiento práctico, de cualquier otro que contenga algo empírico; y esa diferencia no sólo es esencial, sino que la filosofía moral toda descansa enteramente sobre su parte pura, y, cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo – antropología –, sino que le da, como a ser racional, leyes a priori.

de voluntad. Esta voluntad, que exige razón para derivar las acciones de las leyes, no es otra cosa que la razón práctica. Si la razón ordena a la voluntad vemos que las acciones del ser son objetiva y subjetivamente necesarias, siendo la voluntad la facultad de elegir sólo lo que la razón ordena como algo prácticamente necesario o bueno. No obstante, si la voluntad no es conforme con la razón siendo aquella sometida a condiciones subjetivas –o lo que denomina Kant resortes–, que no siempre coinciden con las acciones objetivas, entonces las acciones conocidas como objetivamente necesarias son subjetivamente contingentes. La determinación de tal voluntad en conformidad con las leyes objetivas, se llama constricción: [...] “la relación de las leyes objetivas a una voluntad no enteramente buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la voluntad, sí, pero por fundamentos a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente” (2004, p. 36).

Ahora bien, sabiendo que los seres racionales obran por la representación de las leyes, entonces la representación de un principio objetivo que es constrictivo para la voluntad se llama mandato de la razón. Este mandato se formula mediante imperativos que expresan la relación entre leyes objetivas del querer en general y una voluntad subjetiva. De acuerdo con lo anterior, Kant distingue tres mandatos o imperativos: el hipotético cuyo mandato es la necesidad práctica de una acción como medio para conseguir un fin; el de la habilidad que es la representación de las acciones que son motivadas mediante las facultades o habilidades de algún ser racional y de estos principios se ocupan las ciencias que sólo se preocupan por buscar el mejor medio para obtener un fin sin cuestionarse si este sea racional o bueno; y el categórico que representa una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin y es objetivamente necesaria.

Con lo anterior, se deduce entonces que el imperativo categórico no está limitado por ninguna condición. Esto es, al llevar consigo la ley

el concepto de una necesidad incondicionada, objetiva y válida universalmente y las leyes son mandatos a los cuales hay que obedecer así estén en contra de los deseos o inclinaciones de los seres razonables, el imperativo categórico no está condicionado por ninguna realidad contingente. Kant (2004, pp. 46 – 47) advierte que todo principio que provenga de lo empírico y contingente ha de ser perjudicial para la moralidad. Al contrario, la ley moral y los principios que de ella derivan son a priori, en tal sentido, no son obtenidos inductivamente de la experiencia porque ésta ha de ser efímera, relativa o poco objetiva, sino que gracias a los principios se obtiene o es posible la inauguración de un curso de acción en el mundo.

Ahora bien, teniendo claro el papel fundamental que desempeña tanto la razón como la voluntad con respecto a la ética kantiana, es importante cuestionar si en ella existe la posibilidad de la deliberación y la elección como es el caso en la ética de las virtudes. Para ello me centraré en la formulación del Imperativo categórico haciendo uso de la interpretación que realiza Rawls con el Procedimiento – IC.

Rawls (2001b, p.179) tiene bien claro tres nociones fundamentales que expone Kant en su filosofía moral y que es necesario retomar para llegar al concepto de sociedad bien ordenada: el primero es la ley moral como una idea de la razón que determina un principio aplicable a todos los seres racionales y razonables sean o no seres finitos con necesidades como nosotros. El segundo es el imperativo categórico que se dirige sólo a los seres razonables que experimentan la ley moral como constricción; y el tercero, es el procedimiento por el que se aplica a nosotros ese imperativo (lo que le denominará Rawls procedimiento - IC). En este último Rawls señala dos condiciones para que ésta se logre satisfactoriamente: primeramente no debe ser formal sino que ha de tener el contenido suficiente para imponer exigencia a la deliberación, de tal manera que las máximas sean las adecuadas y puedan tener el carácter de ley universal. Esta condición le llamará Rawls la condición de contenido. Cuando la estructura del

procedimiento – IC tiene el suficiente contenido, da la posibilidad de realizar una deliberación, pero conforme a la ley moral. En segunda medida, el procedimiento - IC debe presentar al imperativo categórico como un principio de autonomía, de tal manera que al identificarla como tal y como ley regulativa para nosotros podemos reconocer que somos libres. A esta se le llamará, según Rawls (2001b, p. 181), condición de la libertad. Este procedimiento - IC será una clave primordial para usarlo como una forma de generar contenido a una doctrina moral razonable que son los primeros principios:

Este procedimiento determina el contenido de la ley moral tal como se aplica a nosotros en cuanto personas razonables y racionales en el mundo natural, dotadas de conciencia y sensibilidad moral, y afectadas, pero no determinadas, por nuestros deseos e inclinaciones naturales. Estos deseos e inclinaciones reflejan nuestras necesidades como seres finitos que ocupamos un lugar particular en nuestro mundo social y estamos situados en el orden de la naturaleza.

Luego es el procedimiento - IC quien le da contenido a la ley moral y no los principios. El procedimiento – IC Rawls lo analiza en cuatro pasos. En el primero, la máxima del agente es sincera y racional y es un principio subjetivo según el cual obra el sujeto:

1. *Debo hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z. (Aquí X es una acción e Y un fin, un estado de cosas) (ejemplo tomado de Rawls 2001b: 185).*

En la máxima el agente razonable ideal acepta obrar de acuerdo con ella, acepta también de una manera implícita las exigencias de la razón pura práctica representadas en los siguientes tres pasos. Luego se puede afirmar que el imperativo categórico puede formularse según nuestra

máxima racional y sincera del paso uno, siempre y cuando se cumplan dos condiciones: la primera es que debemos ser capaces de actuar según esa máxima cuando nos concebimos a nosotros mismos como miembros del mundo social ajustado asociado a ella y sujeto a sus condiciones; y en segunda medida, debemos ser capaces de querer y afirmar el mundo social ajustado. En esta máxima se logra ver que toda acción apunta a un fin y es netamente subjetivo.

En el segundo paso del procedimiento - IC la máxima debe pasar a un estadio de precepto universalmente aplicable a todos, convirtiéndose ésta en una ley práctica y un principio objetivo legítimo para todo ser racional:

2. *Todos debemos hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z (2001b, p. 185).*

En el tercer paso se debe transformar tal ley universalmente aceptada por todos (la 2) en una ley de la naturaleza:

3. *Todos hacemos siempre X en las circunstancias C a fin de producir Y, como si de una ley de la naturaleza se tratara (como si semejante ley estuviera impresa en nosotros por el instinto natural) (2001b, p. 185).*

En el paso 3 se ve claramente la necesidad de establecer un nuevo orden de la naturaleza adicionando esta ley a las otras leyes de la naturaleza y luego determinando cuál sería el orden de la naturaleza, pues ella tiene un estado de equilibrio ya establecido y que somos capaces de entender. Establecer este nuevo orden de la naturaleza a través del procedimiento - IC demuestra el paso de un principio subjetivo (paso 1) a un principio objetivo (paso 4). El principio objetivo sería el imperativo categórico quien es el único que se puede expresar como Ley práctica. Los demás imperativos – paso 1 – (los de la habilidad e hipotéticos) serían principios y no leyes de la voluntad, ya que

éstos al ser medios para actuar y conducir a fines se tornarían contingentes y no universales. Este nuevo orden de la naturaleza es lo que le llama Rawls un mundo social ajustado.

Respecto a las cuatro etapas del procedimiento - IC, el profesor Oscar Mejía Quintana (1997c, pp. 88 - 89) utiliza unas categorías que caracterizan cada estadio. En la primera, la máxima es considerada desde el agente moral como elemento pasivo; en la segunda, la máxima es considerada desde el punto de vista de la humanidad; en la tercera, la máxima es considerada desde el agente como legislador; y en la cuarta etapa, se ven claramente dos límites a la información que Kant estipula a la hora de establecer un reino de los fines, a saber: prescindir de las diferencias personales de los seres racionales (I) y asimismo de todo contenido de sus fines privados (II) (cfr. 2004, p. 52). Lo anterior lo resume Oscar Mejía Quintana de la siguiente manera:

Para Rawls (1997c, p.88), el imperativo categórico kantiano es aplicado a la vida humana a través de un procedimiento, el cual adapta el imperativo a las circunstancias sociales. El procedimiento de aplicación establece cuatro etapas:

- Máxima del agente moral (imperativo hipotético).
- Generalización de la máxima en precepto general.
- Transformación del precepto general en ley natural humana.
- Nueva ley natural que constituye un nuevo orden social.

Así pues, en la estructura del procedimiento – IC se puede apreciar la función de la deliberación y elección del agente moral, en tanto que su máxima que ha de ser particular, tras debida reflexión y deliberación, pueda convertirse en ley universal. Ahora bien, desde luego no hay que desconocer la función que desempeña el deber en la acción

moral. Si bien el agente moral delibera con respecto a si su máxima puede convertirse por su voluntad como ley universal, es importante de igual forma darle relevancia a la deliberación del agente cuando se encuentra frente a una determinada acción: debido a su razón y a la constrictión que la ley moral produce en la voluntad del agente, éste delibera y elige si opta por actuar conforme al deber, contra el deber o por respeto al deber (cfr. 2004, pp. 24 – 25). Si delibera y elige lo último, su acción será moral, de lo contrario su acción tendría un contenido utilitario o hedonista, pero no moral. Esto se debe precisamente porque el imperativo categórico al ser exclusivamente formal y carente de contenido, da la opción al agente para deliberar y elegir, y de ahí que la ética kantiana sea pluralista, pues la deliberación y elección se da entre varias opciones, de lo contrario carecería de sentido el concepto de “elección” y por lo tanto de “deliberación”.

## Confrontación entre las dos propuestas éticas: aristotélica y kantiana

Iniciaré este parangón con la tesis propuesta por Philipa Foot respecto a las virtudes y los vicios según Aristóteles. Foot (1994a, p. 22) plantea la idea de concebir las virtudes como correctivas y que cada una se encuentra en un punto en el que hay una tentación que resistir o una deficiencia de motivación que compensar, ya que según Aristóteles, las virtudes se refieren a lo que es difícil para el hombre.

Esta idea de Foot de que las virtudes son correctivas apunta a que las virtudes existen en tanto que existen las tentaciones originadas por las pasiones: “hay, por ejemplo, una virtud de la laboriosidad sólo porque la holgazanería es una tentación, y una virtud de la humildad sólo porque los hombres tienden a tener una idea de sí mismos demasiado buena” (1994a, p. 24). Según este argumento de Foot, surge otra idea: entre más difícil sea para un hombre actuar virtuosamente

más virtud mostraría si actúa correctamente. En otras palabras, sería más virtuoso el pobre que tiene la posibilidad de robar y no lo hace, que el rico que nunca roba. En el caso del pobre la acción virtuosa de no robar sería más virtuosa que la del rico porque en su condición desfavorable existiría mayor tentación que en el rico. No obstante, Foot (1994a, p. 24) aclara esta idea, ya que puede prestarse para malas interpretaciones:

Sin embargo mucha gente se siente fuertemente inclinada a decir que el esfuerzo moral es por lo que se otorga el elogio moral y que mientras más fácil es para un hombre actuar virtuosamente menos se lo admira moralmente por sus buenas acciones. El dilema puede resolverse sólo cuando dejamos de hablar de las dificultades como obstáculos para la acción virtuosa como si todas fueran del mismo tipo. El hecho es que algunos tipos de dificultades proporcionan en realidad una ocasión para la virtud, mientras que otras muestran más bien que la virtud está incompleta.

Ahora bien, teniendo en cuenta la distinción que hace Foot sobre los diferentes tipos de obstáculos para la acción virtuosa y la idea general que hace de las virtudes como correctivas, emprende la tarea de resolver una dificultad de la filosofía moral kantiana: según Kant tiene más valor moral positivo aquél que actúa con sentido del deber que el filántropo que “experimenta placer sembrando felicidad a su alrededor”; del mismo modo, los actos que se llevan a cabo por instinto de conservación, normalmente no tiene un valor moral positivo, aunque puede tenerlo cuando un hombre cuida de su vida no por inclinación sino por un sentido del deber. La pregunta de Foot es ¿cómo se puede explicar que un acto como conservar la vida no tiene un significado moral, pero que puede tenerlo? La respuesta se encuentra a la luz de las virtudes. Dice Foot (1994a: 28) que algunas acciones van de acuerdo con la virtud sin necesitar virtud alguna para su realización,

mientras que otras van de acuerdo con la virtud a la vez que muestran la posesión de una virtud. El ejemplo lo da el mismo Kant, según Foot, con el comerciante que hace un trato honesto en una situación en que la virtud de la honestidad no se necesita para llevar a cabo el trato honesto y por lo tanto esta acción no tiene un valor moral positivo.

Del mismo modo, los medios para conservar la vida, no necesitan de ninguna virtud, por ejemplo desayunar todos los días, evitar ser atropellado respetando las normas de tránsito, etc. No obstante, argumenta Foot, en circunstancias especiales, las virtudes como la templanza, la valentía, la fortaleza y la esperanza pueden necesitarse para conservar la vida. Estas circunstancias de la acción virtuosa que requiere de x, y o z virtudes, podrá considerarse con sentido del deber y por lo tanto tiene un valor moral positivo. Por otra parte, tenemos el caso del filántropo de Kant, según el cual la acción va de acuerdo con la virtud y también exhibe una virtud que tiene un valor moral. Aquí Foot emplea la virtud de la caridad no como correctiva, ya que ante ella no existe una tentación, más bien es una virtud de afecto así como de acción, y que la simpatía que hace fácil actuar con caridad hace parte de la virtud. Teniendo en cuenta lo anterior, Foot (1994a, p. 28) plantea la solución del filántropo kantiano a la luz de las virtudes afirmando que: el hombre que actúa caritativamente por sentido del deber no debe ser subestimado, pero el otro (el que actúa conforme a la virtud y exhibiendo la virtud) es el que demuestra más virtud y por lo tanto a quien se le debe atribuir más valor moral. Así, parece ser, que actuar por inclinación y no sólo por sentido del deber, tendría también un valor moral positivo según las características que propone Foot. Esta idea sustentará por lo tanto el argumento de McIntyre sobre las virtudes como disposiciones que deben entrenarse desde niños, ya que no son dados naturalmente:

Las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir

de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una “éducation sentimentale” (2001a: 189).

Por otra parte, en Tugendhat (1997c, p. 222) encontramos las divergencias entre la ética de Aristóteles y la ética de Kant. Una de ellas es que la moral kantiana es una ética de las reglas y concibe la virtud como la disposición de la voluntad para obrar según la regla por la que se determina el bien, además en Kant existe sólo una virtud y es el carácter único de querer el bien. Mientras en la moral aristotélica encontraremos una ética de las virtudes en sentido plural, en donde no se pide solamente que se actúe –como en Kant que se debe actuar por respeto al deber– sino que sea, por lo tanto, una ética de las virtudes es que el ser-bueno no es reductible a reglas. De aquí la afirmación que se realiza al inicio del presente trabajo: mientras a Kant le preocupa qué acción es moral según una regla, Aristóteles además se confronta con el aspecto moral del agente (que actúe y que sea).

Por último, como reflexión final después de haber expuesto los conceptos clave (razón, deliberación, elección y voluntad) en cada una de las éticas propuestas en donde notoriamente se vislumbra más lo que las aleja que lo que las acerca, podemos sintetizarlas de la siguiente forma: en las dos la razón desempeña un papel importante a la hora de determinar una acción moral y ambas consideran que la razón es la que debe orientar las pasiones y emociones, no obstante en Aristóteles se ve más claramente la importancia de las pasiones y afecciones cuando se realiza una acción que apunta al fin establecido: actúo conforme a la virtud y tal acción debe estar acompañada de placer. En Kant las afecciones y pasiones serán de validez siempre y cuando las máximas que se puedan derivar de ellas puedan universalizarse, de lo contrario no tendría validez moral.

En cuanto a la deliberación y a la elección es importante notar que ellas están presentes en las dos éticas, la diferencia se encuentra en la funcionalidad de cada una: en la ética de las virtudes vemos que ellas se refieren a los medios para alcanzar un fin determinado (recordemos el ejemplo del médico: el fin del médico es curar, pero en la deliberación y en la elección están los medios para alcanzar tal fin); mientras que en Kant, tanto la deliberación como la elección se refieren a los actos que son fines en sí mismos, esto es, a los actos por respeto al deber. Por último, la voluntad en ambos casos será determinada por la razón, la diferencia estriba en que en Aristóteles la voluntad será el deseo de lo que no está al alcance o bajo el poder del agente moral, es indeterminado y por tanto ineficaz con respecto a una acción (por ejemplo: “deseo se inmortal”); en tanto que en Kant, la voluntad es constreñida por la razón, no tanto porque desea algo infinito e indeterminado, sino porque la voluntad que desea acciones subjetivamente contingentes y posibles, por tanto no indeterminados, no es conforme con las acciones objetivamente necesarias, esto es, la máxima particular no es conforme con la ley moral.

## Referencias

- Aristóteles. (2003). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Foot, Ph. (1994a). *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*. Traducción de Claudia Martínez. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guariglia, O. (1979a). *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kant, I. (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- McIntyre, A. (1994b). *Historia de la ética*. España: Paidós.
- McIntyre, A. (2001a). *Tras la virtud*. Traducción de Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica.

Mejía Quintana, O. (1997b) Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Ediciones Uniandes.

Nussbaum, M. (1995). La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega. Traducción de Antonio Ballesteros. Ed. Visor.

Rawls, J. (2001b). Lecciones sobre la historia de la filosofía moral. Barcelona: Paidós.

Tugendhat, E. (1997c). Lecciones de ética. Barcelona: Gedisa.