

ÉTICA PARA LOS HEREDEROS DE BABEL

FERNANDO SABANÉS

Un requisito introduce a la *Ética Nicomáquea*, un requisito que no hace sino discernir entre quién puede filosofar sobre ética y quién no:

“Para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios.”¹

Aristóteles era consciente de quién suponía un discípulo adecuado para entender y sacar provecho de su discurso filosófico: quien hubiese sido debidamente educado, quien se le reconociera un carácter (*ethos*) maduro; en definitiva, quien fuera un ciudadano ya encauzado por las costumbres de su *polis*. El Estagirita reconocía que, al tratar la ética filosófica, no era necesario aventurar un discurso basado en la búsqueda de los primeros principios. Rehusando esta concepción de corte platónica, Aristóteles se inclinó a más bien en elaborar un discurso sin otro objetivo que el de aclarar aquello que ya era puesto en práctica. Servía para la ética filosófica empezar por lo “más fácil de conocer para nosotros”. Los ciudadanos,

¹ Aristóteles, “Ética Nicomáquea” en *Ética Eduémica*, Madrid, Gredos, 1985, Libro I, § 1095b.

guiados por las costumbres que preestablecían sus interacciones, reconocían, a pesar de no elevar su “ser práctico” a un saber filosófico, qué era bueno y qué no, qué era correcto y qué incorrecto. Lo único que pretende la ética nicomáquea es aclarar ese reconocimiento, evitando al individuo la confusión que enfrenta al definir los términos con los que expresa su saber práctico. No es un caso de “reeducación”, donde se pretenda corregir la vida del pecador, como tampoco hay una pretensión de fundar el Bien; sino sólo un simple “refuerzo”, una reflexión filosófica que ayuda, por el camino de la aclaración, a aquel que quiera seguir actuando de manera justa.

Ahora bien, si Aristóteles podía elaborar un discurso que partía del conocimiento general sobre lo bueno, lo justo o lo correcto, ello era gracias a las *polis*, a la vida comunitaria que condicionaba las acciones, validaba hábitos y formaba conductas. El cosmos que sustentaban las ciudades posibilitaba hablar sobre lo bueno y lo justo sin apelar al *porqué*. ¿Pero qué ocurre con nosotros? Coincidiremos en que nuestras urbes difieren en gran medida de las ciudades-estado helenas. La idea de reconocer unas costumbres comunes parece estar en entredicho ante ciudades que abrigan una multitud de culturas. ¿Es acaso posible un discurso filosófico sobre la ética como el que nos presenta Aristóteles?

No es una opinión impopular afirmar que la pluralidad de costumbres, creencias y comportamientos trae consigo un relativismo que imposibilita una ética filosófica: poco se puede hablar de la moral sin temer caer en una estrecha y dogmática visión de la realidad. Por otro lado, sin embargo, parece que somos incapaces de dejar de hablar sobre qué es justo, bueno o correcto, y parece que nos resistimos a dejar al puro azar la solución de nuestros dilemas morales. Es así donde podemos sentir que las ciudades han pasado de generar un espacio cerrado y común a otro abierto y quebrado, donde el *qué* se ha vuelto impronunciable y las acciones reflejan antes al azar que a algún valor. ¿Acaso vivimos en una permanente tensión con nuestras propias ciudades? ¿Es el propio reconocimiento de nuestro hogar multicultural una hostil invitación al decisionismo?

Siempre podemos volver nuestros esfuerzos hacia a aquel camino desatendido por Aristóteles, aquel que no empieza por el *qué*, sino por el *porqué*. Buscar los primeros principios, elaborar un discurso centrado no en tratar las nociones de bien y felicidad en circulación, sino en especificar los fundamentos teóricos, los criterios objetivos que validen nuestros juicios morales. Sin duda resultaría sorprendente no hacer uso de nuestra “mirada objetiva” a la hora de abordar un ámbito tan amenazado por el escepticismo. Si las ciudades actuales entorpecen nuestra investigación entonces elevémonos sobre ellas, reduzcamos a datos precisos las singularidades de sus comunidades y atendamos a la naturaleza medible del ser humano. Desarrollemos una adecuada teoría que explique el fenómeno de la moralidad.

¿Podría ser este el camino hacia una solución final? No, no lo es. Las problemáticas que acarrea esta visión *teórica* para la ética filosófica hacen que un discurso elaborado desde esta perspectiva resulte algo pobre o, más bien dicho, poco *práctico*. En tanto que buscamos una teoría objetiva sobre la moral siempre encaramos la problemática sobre su concreción, sobre cómo podemos trasladar los principios teóricos alcanzados hacia nuestra dimensión práctica. Era algo que Aristóteles – distanciándose de la atención platónica sobre las *ideas* – justamente conseguía evitar al aclarar el saber práctico del individuo sin desconsiderar su *ethos*, alcanzando así una teoría enraizada en la *praxis* del individuo. En cambio, si desconsideramos el *ethos* particular, optando por un discurso sobre la moralidad que no pretenda otra cosa que describir los principios racionales de manera incondicionada, revelamos una tensión entre teoría y *praxis* difícil de resolver.

Uno de los filósofos que denunció este problema fue Immanuel Kant. Sorprende considerar en esta cuestión a Kant, el más famoso exponente de la ética formal, la ética que precisamente reniega de lo condicionado al tratar la moral. Sin embargo, una crítica que se repite tanto en la segunda crítica como en la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* es la que dirige Kant a aquellos pensamientos que buscan una fundamentación de nuestros juicios morales

desde principios teóricos cognoscibles. El punto clave kantiano radica en la idea de libertad, la cual es concebible en nuestra razón pura – esto es, práctica –, pero que carece de valor epistemológico. Una atención teórica a los fenómenos debe ajustarse a la relación causal a la que se someten éstos, obligando a aceptar un determinismo que no deja espacio a la libertad. Sin embargo, a pesar de ello, la libertad es inteligible para nosotros en tanto que estamos evocados a la *praxis*, a la obligada responsabilidad de decidir y actuar. A pesar del determinismo encaramos nuestro día a día *como si* fuera nuestra libre voluntad la causa de nuestras acciones. Por ello Kant afirma que el ámbito moral que despierta la exigencia práctica de libertad no puede fundamentarse en principios cognoscibles. Si hay una fundamentación para la moral esta no puede recaer en una teoría que pretendiera describir de manera objetiva fenómenos que validen nuestros juicios morales.

Kant era consciente de los problemas que acarrea la implantación del modelo propio de las ciencias naturales en la filosofía práctica. Al no reconocer el error de base en el que caían, los filósofos de la Ilustración dirigían su mirada científica a los fenómenos, intentando derivar de ellos leyes universales que fundamentaran nuestra dimensión moral. Su pretensión era conseguir un sistema de principios universalmente válidos que permitiesen asegurar nuestros juicios morales y regular nuestra acción conforme a éstos. Sin embargo, la elaboración de un discurso teórico de tal calibre debe asumir, al describir leyes que deriven de los fenómenos, la responsabilidad de dar una respuesta adecuada a cada situación particular en la que lleguemos a encontrarnos. Ello conduce al constante problema de la concreción, de la necesidad de un arte (esto es, de un saber técnico) para aplicar debidamente esos principios. De ahí surge el problema: la inagotable sucesión de nuevas situaciones tiende inevitablemente a hacernos topár con circunstancias imprevistas que sugieren o la revisión de los principios – que puede que no tuviesen en cuenta ciertos datos – o la de nuestra habilidad por aplicarlos. Sería este el callejón sin salida

de un discurso que, pretendiendo ser objetivo, quedaría siempre desautorizado por las innumerables circunstancias a las que está condenado a no adecuarse.

Por ello el discurso que despliega Kant en su filosofía práctica centra sus esfuerzos en describir simplemente la forma en la que las leyes morales dadas por la razón práctica determinan a la voluntad al margen de cualquier contenido cognoscible – y por tanto fenoménico – deseado por ésta. Pensar más allá de eso, pretendiendo reconocer los objetos físicos o psicológicos que motivan nuestra voluntad para, consecuentemente, elaborar los principios teóricos y técnicos necesarios con los que obtener tales objetos, constituye una transgresión que no lleva a ninguna parte. El “reino de la libertad” no comporta, a pesar de sernos inteligible en nuestra *praxis*, conocimiento positivo, y no podemos abordarlo como algo más de nuestro mundo cognoscible. El discurso de la ética formal kantiana pretende restaurar la autonomía del ámbito moral frente a las reflexiones teóricas que pretenden conocer a través del mundo el *porqué* de la moralidad. Así lo dispone Kant al rechazar en su discurso tal pretensión:

“Explicar cómo pueda ser práctica por sí misma una razón pura sin otros móviles que cupiera tomar de algún otro lugar, esto es, explicar cómo el simple principio de la validez universal de todas sus máximas como ley (principio que sería la forma de una razón práctica pura), al margen de cualquier materia (objeto) de la voluntad por la que cupiese adquirir previamente algún interés, pueda suministrar por sí misma un móvil y generar un interés que cupiera calificar de moralmente puro, [...] es algo para lo que toda razón humana es totalmente incapaz.”²

El imperativo categórico que Kant formula y que pretende aclarar el orden de obligatoriedad en la que una voluntad acata la ley moral resulta ser, a fin de cuentas, un potente disolvente contra toda reflexión racional que pretenda analizar los fenómenos – tanto físicos como psicológicos – para determinar los primeros principios de la moralidad. Su fuerza no recae en su efectividad técnica, sino más bien en la de suponer ser una aclaración que pretende ayudar

2 I. Kant, *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Alianza, 2008, p. 162.

al individuo a mantener su *ya adecuada* integridad moral frente a toda elucubración racional que le invite a actuar de forma contraria a ésta. Para Kant, mantener o restablecer la *inocencia moral* del individuo es el único propósito al que se debe el discurso filosófico respecto a la ética; toda otra pretensión sólo conseguirá desorientar al individuo y hacerle ver sus reconocidas faltas – como mentir, robar o ser egoísta – como actos que, en ciertas circunstancias, pueden alinearse con el Bien:

“¡Cuán magnífica cosa es la inocencia! Lástima que a su vez no sepa preservarse y se deje seducir fácilmente. Por eso la sabiduría misma (la cual, por su parte, seguramente consiste más en el hacer y dejar de hacer que en el saber) necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar un acceso y una persistencia a su precepto.”³

No hay tampoco en Kant, como tampoco parece en Aristóteles, pretensión alguna de refundar la moralidad, sino una acérrima defensa por aquella autónoma concepción de nuestra racionalidad práctica – que sabe *qué* es bueno y justo – que queda amenazada por las elucubraciones racionales que erróneamente pretenden conocer los principios últimos del Bien. Obviamente Kant era hijo de su tiempo y no dejaba de conceder a la razón un puesto altamente privilegiado, identificando esa pura intelección de la moral con una universal arquitectura de la razón. Esta falta de atención a las sustancias éticas como condicionantes y generadoras de nuestra racionalidad nos remite de nuevo al *ethos* que la envuelve. Si bien ahora advertidos de las líneas rojas que no debemos pasar.

Volvemos a un discurso que no pone en duda el *qué*, pues es la única forma que tenemos de incluir nuestra *praxis*, nuestro saber práctico, en un discurso teórico. No podemos pretender elaborar un discurso que sugiera cómo debemos actuar en cada situación, o que nos diga cuál es el verdadero Bien al que debemos tender al margen de nuestras impresiones. El discurso que resulta

3 *Íbid.*, p. 80.

provechoso es aquel dispuesto a ayudar, mediante a la aclaración conceptual, al individuo en su *ya formado* saber práctico, haciéndole consciente de aquello que ya pone en práctica para hacerle dueño de su saber. Esta es la única forma de enfrentar el decisionismo, reforzando – y no fundando – la praxis del individuo, constituyendo así un discurso que no tensa la diferencia entre teoría y *praxis*, sino que las mantiene en una armónica unidad al involucrar la una con la otra.

Pero surge de nuevo el problema de las ciudades contemporáneas, que suponen un reto para el discurso filosófico que prevea el *qué* de sus lectores. ¿De qué nos sirve el camino trazado si volvemos a encontrarnos frente a un mundo de ciudades fragmentadas? ¿No requerimos de algo más? ¿No nos servirá, antes de elaborar un discurso ético desde estos límites trazados, algún análisis previo sobre cómo proceder ante esta incógnita sobre el *qué*? Una de las corrientes filosóficas que más ha insistido en reflexionar nuestro mundo fragmentado, pensando cómo podemos dialogar y comprender la pluralidad de esas alteridades, ha sido la hermenéutica filosófica. Precisamente fue el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, principal representante de la hermenéutica ontológica, quien afirmó que, en este mundo post-metafísico, la posibilidad de una ética filosófica debía pasar por una previa atención a la síntesis que los discursos éticos de Aristóteles y Kant podrían proporcionarnos⁴. No llegó a concretar esa síntesis, pero trazó los márgenes con los que la ética filosófica debe contar. Si seguimos considerando oportuno hablar sobre ética deberemos elaborar un discurso que cuente con la *praxis* que se lleva a cabo en un mundo llamado a comprenderse a través del diálogo y la interpretación.

Es esto lo que mantiene viva a la ética filosófica en un mundo plural sentenciado a comprenderse: la oportunidad de ayudar al individuo educado en ciudades hermenéuticas, en ciudades multiculturales atravesadas por la interpretación que hacen las unas de las otras. Puede que el *qué* del que hemos

4 Cfr. H.-G Gadamer, "Sobre la posibilidad de una ética filosófica" (1963) en *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 120.

estado dudando haya estado siempre ahí, incluso a pesar de la distancia que separa las *polis* griegas de nuestro presente. Sólo debemos comenzar a rechazar la imagen hostil con la que representamos nuestro desconcierto ante la razón de lo diferente y revalorar nuestra destreza para la convivencia. Las ciudades contemporáneas siguen formándonos como antaño las ciudades helenas, y no podemos dudar de que el individuo sepa, aunque de manera poco clara, qué es bueno, justo y correcto.

Sigue habiendo un cosmos común en el que todos crecemos, uno que reviste el manto de la multiculturalidad y en el que curtimos nuestra habilidad para convivir. Aún puede elaborarse una ética filosófica sobre las ciudades que obtuvieron de la imaginaria Babel su ideal.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* [trad: Julio Pallí Bonet], Madrid, Gredos, 1985.

H. -G. Gadamer, *El Giro Hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998.

H. -G. Gadamer, *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001.

H. -G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003.

I. Kant, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993.

I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2008.

I. Kant, *Crítica de la razón pura* [trad. Mario Caimi], Buenos Aires, Colihue, 2009.

I. Kant, *Crítica de la razón práctica* [Trad. Roberto R. Aramayo], Madrid, Alianza, 2009.



La Ciudad Contemporánea by ©Dec Mag
is licensed under a Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual
4.0 Internacional License.

