

NOTAS
Y
COMENTARIOS

EL AGENTE FANTASMA

La primera concepción relativamente sistemática de la ética que nos ofrece la historia de la filosofía es la de Aristóteles. En ella la filosofía moral aparece como una disciplina orientada a una finalidad práctica, que aspira a guiar la conducta, a encauzar los deseos y hacer posible una praxis ilustrada en el contexto de unas prácticas sociales determinadas. La meta de la ética no es tanto la obtención del conocimiento por sí mismo cuanto la del conocimiento del fin de nuestros actos. Aristóteles distingue tres tipos de conocimiento —productivo, práctico y teórico— propio este último de la física (MET E, 1/1025b25). En AN. POST 89b9, sin embargo, llama “teoría” tanto a esta como a la ética, con lo que parece respaldar la concepción de la ética como ciencia en el sentido estricto definido en EN 1140b30 —conocimiento demostrativo de lo universal y de lo que es necesariamente—. Pero ulteriores precisiones permiten comprender mejor lo que para Aristóteles distingue el conocimiento moral del específicamente teórico.

En primer lugar, el *objeto* del conocimiento moral no es algo universal y necesario, ya que las acciones sobre las que versa son singulares y contingentes, pueden “ser de otra manera” y por ello no son susceptibles de un tratamiento exacto y riguroso (EN 1094b11-27; 1098a27-33); tampoco son determinables en su singularidad, sino en su tipicidad, pues “en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en materia de salud” (EN 1103b34-1104a4). Se trata, por tanto, de un conocimiento práctico que incluye la experiencia de lo singular y la rectificación del apetito, y que en sentido estricto sólo se realiza efectivamente en el juicio prudencial. No obstante, el modo de conocimiento propio del *agente* en cuanto tal difiere del que caracteriza a la *filosofía* moral —la teoría ética como disciplina filosófica— ya que el de esta última, aun siendo práctico por su objeto y su fin remoto, es netamente especulativo por su método.

En efecto, en segundo lugar, el *fin* del conocimiento moral no es el conocimiento mismo, sino la acción (EN 1095a6), pues “no investigamos para saber qué es la virtud sino para volvernos buenos” (EN 1103b26-30); por eso el propio Aristóteles afirma de su *Ética* que, a diferencia de otros tratados suyos, no es *θεωρία ἐνεκά*.

Y, por último, también el *método* diferencia el conocimiento práctico del espe-

culativo. Por una parte, la condición singular de su objeto requiere experiencia personal y familiaridad con las acciones virtuosas, lo que explica por qué el joven es discípulo poco apropiado para la política, pues “no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa” (EN 1095a2-4). Por otra parte, aun siendo parcialmente teórico no lo es puramente, ya que la ejecución del acto implica la intervención del deseo racional y la referencia a una regla.

Por todo lo dicho parece quedar claro que, si el conocimiento propio de la *filosofía* moral no es exclusivamente especulativo, a fortiori tampoco habrá de serlo el del *agente* moral. Pero su ordenación esencial a la praxis tampoco hay que entenderla como la simple extensión accidental, a modo de aplicación práctica de un saber en sí mismo especulativo, opinión que el propio Aristóteles sostuvo en el Protréptico (1), pero ya no en la *Ética*: se trata, por el contrario, de un saber esencialmente práctico, cuyo tipo perfecto se realiza, como vimos, en la decisión del sabio. Tampoco se trata de un conocimiento meramente empírico, pues la *φρονησις* versa también sobre lo universal (EN 1141b14-23). Y, aunque no se reduce a una pura confrontación dialéctica de opiniones populares —lo que la convertiría en parte de la retórica— no es menos cierto que, a diferencia de lo que ocurre en la matemática y la física, las opiniones “predominantes o que parecen tener alguna razón” (EN 1095a28-30) o que son “generalmente admitidas” (ἐνδοξα: EN 1145b2-7) proporcionan a la ética sus *φαινόμενα* —sus premisas empíricas— pues estas implican siempre una percepción verdadera.

Para Aristóteles, por tanto, la “ciencia” moral no es ciencia en sentido estricto. Como toda ciencia “busca los principios y las causas de aquello que constituye el objeto de su conocimiento” (MET K, 7/1063b36-7), si existe una ciencia teórica de la naturaleza —la física— es en la medida precisa en que los seres naturales poseen en sí mismos, como algo dado, el principio de su movimiento. Pero en los agentes que estudia la ciencia práctica este principio no está dado de antemano sino que lo proporciona el agente —non autem in agibili, magis autem in agentibus motus (MET K, 7/1064a 10-19— y es la elección —activarum... in agente prohaeresis (MET E, 1/1025b-23). Si se insiste, pues, en hablar de “ciencia moral”, preciso es reconocer que esta posee una naturaleza sui generis y presupone un tipo singular de conocimiento por connaturalidad o “acquaintance”, que no es propiamente dialéctica ni arte ni ciencia, sino sabiduría práctica o virtud.

Pero, aunque la filosofía moral, en lo que tiene de teoría, se constituye en cuanto tal como respuesta a la pregunta práctica sobre “el fin de nuestros actos” (o, alternativamente, en la ética kantiana, sobre “qué debo hacer”) ello no implica de suyo que haya de convertirse en la versión más o menos criptoteológica de una *mater et magistra vitae*. Ni siempre, ni necesariamente ni de forma exclusiva el filósofo moral ha entendido que su única legitimación intelectual provenga de su disposición a convertirse

(1) Aristotelis, *Fragmenta Selecta*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1955, fragm. 5, p. 32.

“en un párroco, un consultorio del corazón o un teléfono de la esperanza” (2) --en su versión casera-- o en el indicador del sendero luminoso que conduce a la liberación de los pueblos --en su versión grandiosa--.

Y sin embargo existe una peculiar forma de continuidad entre la indagación *teórica* del filósofo moral y la deliberación *práctica* del agente moral que resuelve qué hacer, que hay que tener en cuenta para entender el carácter práctico de la filosofía moral. En las ciencias físicas el desarrollo de la teoría ha impuesto cierto grado de ruptura epistemológica entre el modelo de razonamiento científico y las intuiciones de sentido común del profano, en cuya virtud los juicios y asertos propios de la teoría exceden de la capacidad de comprensión de este último, quien asimismo carece de la competencia para generarlos. Estrictamente hablando, pues, ni la teoría científica tiene que contrastar sus propios juicios con las opiniones generalmente aceptadas o con los “juicios ponderados” del ciudadano corriente, ni la propia actividad científica, en cuanto institucionalizada y especializada, está al alcance de cualquiera, sino sólo de los iniciados.

La versión kantiana de la filosofía moral de inspiración cristiana subraya precisamente este aspecto para marcar las diferencias entre la filosofía teórica y la práctica --y señalar de paso la primacía de esta--. Entre la actividad teórica del filósofo moral y la actividad deliberativa del hombre corriente no existiría ninguna ruptura epistemológica, ya que deliberar y conducirse moralmente no exigen una competencia especial distinta de la que habitualmente se da por supuesta en los adultos normales. Es una constante en Kant la referencia a esta suerte de isonomía moral: “no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso; ... el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar” (*Fundamentación*, c. 1, circa finem). En cuanto a la actividad teórica del filósofo moral, esta indudablemente implica un grado de especialización y de refinamiento conceptual característicamente filosóficos que lo capacitan para hacer explícitas las premisas del razonamiento moral, verificar su consistencia lógica, desarrollar sus supuestos metafísicos --o, concretamente, según Kant, para obtener “enseñanza y clara advertencia sobre el origen (del principio moral) y exacta determinación del mismo, en contraposición con las máximas que radican en las necesidades e inclinaciones” (*ibid.*).

Pero también al filósofo moral la experiencia moral le ofrece, no sólo el punto de partida para el razonamiento filosófico --para Kant el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo del hombre vulgar; en el Prólogo a la segunda *Crítica* considera insensata la pretensión que pudiera albergar un filósofo de ofrecer un principio nuevo de la moralidad, “¿como si, antes de él, el mundo hubiese vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre ese punto!”. ¿También en la moral la Revelación quedó definitivamente concluida!-- sino el propio objeto sobre el que ver-

(2) P.H. Nowell-Smith, *Ética*, Verbo Divino, Estella, 1976, p. 27.

sa la especulación, además de la razón de ser y meta última de la actividad filosófica misma. Y ello con independencia de que el método empleado sea analítico, sintético, inductivo o dialéctico. Esto explica que los datos primarios de la ética no puedan provenir sino de la experiencia, así como la necesidad de contrastar con ella las teorías elaboradas para explicarla, huyendo de todo corolario patentemente contraintuitivo, asumiendo para ello el coste en plausibilidad y hasta en extravagancia de los constructos teóricos empleados para tipificar los juicios morales genuinos: espectadores imparciales, legisladores universales, dialogantes ideales, preferidores racionales, ignorancias velares, etc. (3).

Común a todos ellos es el propósito de articular racionalmente las características de universalidad, imparcialidad e impersonalidad que traducen el axioma fundamental de la ética cristiano-kantiana: el que enuncia que respecto de su capacidad moral —en cuanto agentes morales— todos los hombres son iguales, cualesquiera fueren sus diferencias empíricamente comprobables. Suponer lo contrario, esto es, que los “talentos del espíritu”, las “cualidades del temperamento” o los “dones de la fortuna” puedan afectar diferencialmente la capacidad de los agentes morales como tales, implica introducir la suerte como factor decisivo de la acción moral, y hacer depender la responsabilidad moral de factores ajenos al control del agente; lo que en definitiva equivale a disolver lo para Kant indisoluble vinculación entre libertad y buena voluntad (4). En un artículo de 1982, Alasdair Macintyre sitúa en la década de 1780-1790 la línea de ruptura entre dos maneras fundamentales de entender la filosofía moral, cuya consecuencia perdurable es, precisamente, la consolidación en la tradición (no única, pero sí predominantemente) kantiana del “cisma entre la ética y la psicología filosófica” (p. 296), gracias al cual cabe entender “cómo los agentes morales se convirtieron en fantasmas o por qué la historia de la ética ha seguido caminos divergentes de la de la filosofía de la mente” (5).

De una manera superficialmente análoga a la de Aristóteles, Kant también parte de la consideración de los juicios morales como datos de la ética. Pero, a diferencia de Aristóteles, los juicios morales kantianos expresan una necesidad cuyo origen no

(3) De algunos de los cuales da (buena) cuenta V. Camps, *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.

(4) Cfr. T. Nagel, *Moral luck*, recogido en su *Mortal questions*, C.U.P., 1979, pp. 33, 35-7.

(5) A. Macintyre, *How moral agents became ghosts or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind*. Synthese 53, 1982, 295-312: “lo que subyace a la concepción kantiana es la percepción, perfectamente correcta, de que si nuestras capacidades para guiar nuestras vidas racional y virtuosamente dependen de que tales capacidades hayan sido causalmente modeladas y apoyadas por padres, maestros y otros modelos morales, por una serie de desafíos y oportunidades y, sin duda, por los dones naturales, entonces queda claro que en su capacidad para obrar moralmente de forma eficaz todos los hombres no son iguales. Y esto ofende gravemente ese aspecto de la concepción post-kantiana que refleja sus orígenes cristiano-protestantes. De aquí que la concepción post-kantiana requiera que la capacidad para la acción moral se desligue de todas las demás capacidades. La condición de agente moral comienza a adquirir una cualidad atenuada, fantasmal” (p. 309).

puede estar en la experiencia sensible sino que ha de ser enteramente a priori. El método que Kant adopta en la *Fundamentación* consiste en “pasar analíticamente del conocimiento vulgar a la determinación del principio supremo del mismo, y luego volver sintéticamente de la comprobación de ese principio y de los orígenes del mismo hasta el conocimiento vulgar, en donde encuentra su uso” (Prólogo, circa finem). En su fase analítica o regresiva, la tarea del método consiste en hallar las condiciones de posibilidad de un juicio moral que aparece al mismo tiempo como sintético —pues lo que predica de las acciones morales no son meras tautologías— y a priori —porque tampoco son propiedades empíricas—. Como el origen de la apodicticidad del juicio moral no puede ser la experiencia se hace necesaria una ética pura que haga explícito el principio moral implícito en nuestros genuinos juicios de obligación. El recurso a la experiencia no tiene, pues, por objeto llevar a cabo generalizaciones empíricas acerca de las obligaciones morales que los hombres de hecho reconocen, sino el análisis del elemento a priori que para Kant todo juicio moral implica. Si este elemento a priori no deriva su necesidad de la naturaleza empírica de las acciones, su único origen posible ha de ser la naturaleza de la razón misma. Y la tarea de una metafísica de las costumbres ha de ser, precisamente, “fundar en la razón trascendental lo que debe ser por la libertad, a diferencia de la metafísica de la naturaleza, que se propone fundar las leyes de lo que es en la experiencia” (6). Los juicios morales, en tanto que expresan una necesidad absoluta, son apodícticos, y su validez no depende de condición hipotética alguna empíricamente relacionada, no ya con lo que los agentes individuales da la casualidad que desean, sino ni siquiera con lo que por su propia naturaleza empírica necesariamente desean —por ejemplo, la felicidad— sino que expresa una norma válida para todo agente racional (humano o no) precisamente en cuanto racional. Con estos antecedentes se comprende mejor las desastrosas consecuencias que para la ética como disciplina filosófica se han seguido de la urgencia que Kant sintiera de “elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología” (*Fundamentación*, Prólogo) (7).

En efecto, si se acepta que Kant imprimió un giro copernicano también a la teo-

(6) J. Vialatoux, *La morale de Kant*, P.U.F., Paris, 1963, p. 14.

(7) En un contexto no tan alejado de este como podría parecer, R. Rorty experimenta la tentación de calificar de “desastre cultural” el hecho de que, en el momento en que la filosofía se profesionalizaba e institucionalizaba, Kant haya incorporado la búsqueda cartesiana de la certeza, de legitimación y de garantías de racionalidad a la imagen que de sí mismo tiene el filósofo, si no fuera porque “los esplendores y miserias de este proyecto procuraron las condiciones necesarias para la emergencia de Hegel y el siglo XIX. Por lo que es más justo decir que el verdadero desastre fue el retorno al espíritu de Kant por parte de Russell y Husserl a principios de este siglo... El empirismo lógico y la fenomenología nos han llevado a perder casi cincuenta años en intentos reaccionarios de cimentar de nuevo la noción de filosofía trascendental y de ‘poner la filosofía en el seguro camino de la ciencia’ ”: *Transcendental arguments, self-reference and pragmatism*. En P. Bieri, R.P. Horstmann & L. Krueger (eds.), *Transcendental arguments and science*, Reidel, Dordrecht, 1979, p. 100.

ría ética, probablemente se convendrá en hacerlo consistir en su reconocimiento de que la noción de “bien” esconde, bajo su aparente univocidad, una radical heterogeneidad entre el bien natural y el propiamente moral (8). Ninguna filosofía moral o política posterior ha podido sustraerse a la necesidad de superar o, al menos articular racionalmente el dualismo de lo bueno y lo justo, que son las nociones básicas cuya relación determina en gran medida la estructura de una teoría ética (9). En el marco de los presupuestos kantianos, el reconocimiento de esta dualidad es condición necesaria y suficiente de la experiencia moral; o, lo que es lo mismo, la experiencia moral *es*, en lo fundamental, experiencia de la no-coincidencia de ambas nociones, de la relación antinómica entre la virtud y la felicidad —a cuya solución crítica dedica Kant la Dialéctica de la razón pura práctica—. Se trata de una experiencia no teórica, sino práctica, vivida típicamente como conflicto en el acto de decidir, como experiencia del deber. Pero es justamente esta conciencia de obligación la que revela al agente su libre condición en el orden noumenal, capaz de sustraer su decisión del encadenamiento causal de los fenómenos. Esto explica la posición central que ocupa en toda filosofía moral de inspiración kantiana el supuesto de la libre decisión del agente —reconocible, por ejemplo, en el Kierkegaard de *Enten...eller*, en el Bergson de *Les données immédiates de la conscience* y, como paso al límite, en el Sartre de *L'être et le néant*.

Aun aceptando la coherencia interna de esta concepción de la ética y sin mengua del respeto intelectual que merece una obra de la envergadura teórica de Kant, sigue resultando inconcebible una filosofía moral que no integre en sí misma una teoría de la acción y del agente humano, único sujeto conocido de la acción moral, que no asuma la relevancia sistemática para la ética del conjunto de cuestiones habitualmente incluidas bajo la denominación de “filosofía de la acción” y “filosofía de la mente” —la franja de territorio fronterizo entre la psicología y la filosofía que a veces recibe el nombre de “psicología filosófica”—. La afirmación kantiana según la cual “todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de libertad es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico” (*Fund.*, c. 3, init.) es en sí misma una invitación a esclarecer qué es lo que en la ontología del sujeto y del universo físico hace posible esa conciencia de libertad que aparece como inmune e incorregible a toda refutación (10). Porque es obvio que el discurso moral —y, en última instancia todo discurso normativo como el jurídico o el político— forman un subconjunto de límites mal definidos del universo del discurso práctico; al menos en cuanto comparten idéntico presupuesto ontológico: la postulada existencia de *agentes* —su-

(8) J. Silber, *The copernican revolution in ethics: the good re-examined*, Kantstudien 51 (1959). Recogido en R.P. Wolff (ed.): *Kant*, Doubleday Garden City NY, 1967, pp. 266-90.

(9) Cfr., del autor, *La congruencia entre lo bueno y lo justo*, Revista de Filosofía 2^a S 2 (1979) 33-54. J. Rawls, *A theory of justice*, O.U.P., 1972, p. 24; R.B. Brandt, *A theory of the good and the right*, Clarendon Press, Oxford, 1979; más recientemente, E.M. Pybus, *False dichotomies: right and good*, Philosophy 58 (1983) 19-27.

(10) Para un enfoque desmitificador, cfr. D.C. Dennett, *Elbow room. The varieties of free will worth wanting*, O.U.P., 1984, c. 5.

jetos individuales que persisten en el tiempo conservando su identidad personal y que son tenidos por autores voluntarios y libres de sus acciones y, en esa misma medida, por responsables de ellas.

Las disciplinas filosóficas no son especies naturales ni el equivalente, en la república del saber, de los estados nacionales que delimitan territorios sobre los cuales ejercer su indisputada soberanía. Las fronteras entre ellas deben su estabilidad en variable medida a imposiciones de la realidad misma, a convenciones metodológicas e incluso a accidentes históricos; pero nada indica que en la materia sobre la que versan a cada una de ellas le corresponda su propio cajón ontológicamente estanco. No pretendo entrar aquí en las cuestiones relacionadas con la metafísica, la epistemología o la metodología de los niveles de la realidad (11) sino, simplemente, recuperar para la ética filosófica el sentido de la conexión sistemática de sus propios postulados con los planteamientos y hallazgos en las otras áreas del saber filosófico y científico. La autonomía del *agente* moral no ha de confundirse con la autonomía de la *filosofía* moral. Para el primero, la necesidad práctica de decidir en el tiempo real no está ligada a la "solución" teórica de las relaciones entre libertad y determinismo, pero la ética, en tanto que disciplina filosófica, no puede desentenderse de la tarea de esclarecerlas sistemáticamente, así como de explicar qué tipo de constricciones impone la necesidad de tomar decisiones en un tiempo finito sobre la racionalidad imperfecta del hombre (12).

Si, por lo tanto, se entiende la ética en el sentido amplio e interconectado en el que la elaboró la tradición filosófica desde Aristóteles a Hume (13), no cabe excluir de ella una referencia directa a los análisis de la mente en general y de la acción en particular, con el objeto de aclarar las características reales de la intención, el propósito, el deseo, la voluntad o la decisión —no del lenguaje usado para referirse a estas cosas, sino de las cosas mismas— cuyo entramado de relaciones reales forma el referente material y el substrato ontológico del discurso moral. El análisis contemporáneo de la mente humana, en sus aspectos específicamente relevantes para la ética, implica numerosas cuestiones cuya formulación, clásica o moderna, es el foco en el que convergen diversos enfoques interdisciplinarios: cuestiones en torno a las relaciones mente/cuerpo y a la naturaleza de la identidad y continuidad espaciotemporal de las sustancias en general y de las personas muy en particular (14); cuestiones

(11) Cfr. M. Bunge, *La metafísica, epistemología y metodología de los niveles*. En L.L. Whyte, A.G. Wilson & D. Wilson (eds.), *Las estructuras jerárquicas*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, pp. 33-46. Aunque la obra en su conjunto gira en gran parte en torno a la noción de nivel, cfr. sin embargo las pp. 103-126 de D.R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, Penguin Books, Harmondsworth, 1980. Hay traducción en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1982.

(12) Cfr. Dennett, *op. cit.*, pp. 86 s.

(13) Cfr. Macintyre, art. cit., pp. 296-7, 309-12.

(14) Cfr. D. Wiggins, *Sameness and substance*, Blackwell, Oxford, 1980, esp. el c. 6; B. Brody, *Identity and essence*, Princeton U.P., 1980; A.O. Rorty (ed.), *The identities of persons*, Un. of California Pr., 1976; G. Madell, *The identity of the self*, Edinburgh, U.P., 1981; S. Shoemaker,

sobre la naturaleza y límites de los procesos inteligentes como las agrupadas bajo los rótulos de inteligencia artificial o de psicología cognitiva, sin olvidar los análisis pioneros de los modelos de emergencia de normas en situaciones de interacción social definidas que acompañaron el nacimiento de las teorías de juegos y de la decisión (15); o el complejo conjunto de cuestiones que en la filosofía contemporánea giran en torno a las relaciones entre determinismo y libre albedrío —naturaleza de la causalidad en general y de la causalidad de los agentes en particular; responsabilidad y excusas, deber y poder; akrasia; naturaleza de los argumentos empleados en la disputa: trascendentales, auto-referenciales, gödelianos; predicción de decisiones y paradoja de Newcomb, así como paradojas pragmáticas de diverso tipo; o, por no alargar la lista, las cuestiones asociadas a la distinción entre los puntos de vista del agente y el espectador y entre razones y causas, de tanta trascendencia para entender los procesos de explicación y comprensión en las ciencias sociales. Todas y cada una de estas cuestiones son demostrablemente relevantes a la ética entendida como una disciplina filosófica, es decir, a la parte teórica de la ética concebida, al modo aristotélico, como una peculiar síntesis teórico-práctica. Si se rompe esa síntesis y se da por descontado que el elemento teórico en la ética sirve tan sólo para enmascarar el propósito dogmático de ofrecer soluciones a los problemas de elección práctica del agente, tiene sentido concluir con Victoria Camps que es preferible entenderla como un *ars bene vivendi* cuya función no es solucionar nada, sino tan sólo “ser portadora de un sentido que ... simplemente ayude a vivir, denunciando los obstáculos e iluminando la senda hacia una convivencia más digna y agradable” (16). Si no se comparte este supuesto sobre la legitimidad tanto teórica como práctica de la búsqueda del conocimiento en las cuestiones morales, tampoco es necesario aceptar esta conclusión. Sobre todo porque en su función puramente práctica de saber vivir y enseñar a vivir, la ética no es competencia de especialistas y profesionales de la filosofía en cuanto tales, sino del individuo o del ciudadano en su desnuda condición de tal.

Gilberto Gutiérrez López

maker & R. Swinburne, *Personal identity*, Blackwell, Oxford, 1984; R. Harre, *Personal being*, Blackwell, Oxford, 1983, esp. cc. 9 y 10.

(15) Cfr. E. Ullman-Margalit, *The emergence of norms*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

(16) Camps, *op. cit.*, p. 35.