

La (in)inteligibilidad del mal

El lenguaje de la decisión, de la acción y de la moral sólo puede cumplir su función práctica a condición de dar por supuesto que en algún sentido los agentes actúan de forma intencionada, voluntaria y libre. También las ciencias humanas y sociales han de presuponerlo así incluso para el mero propósito de entender y explicar la conducta de éstos. En ambos casos existe coincidencia en concebir la patente diversidad de las razones y motivos de los agentes para actuar en términos de la unidad latente de una común razón de «interés», «utilidad» o «bien». Se trata de un supuesto teórico que puede calificarse de «optimista» en el sentido literal del término: si los agentes actúan *sub ratione boni*, preferirán lo mejor a lo peor, lo más a lo menos; y si están correctamente informados, lo elegirán y actuarán como optimizadores y maximizadores.

Dentro de los estrictos supuestos del racionalismo optimista lo problemático siempre ha sido explicar que *no* lo hagan y obren *mal*. No es de extrañar que en la tradición filosófica la primera y más natural solución del problema —la socrática— haya consistido en reducir la conducta mala a error intelectual. Sin alterar los mismos supuestos básicos, Aristóteles busca reducirlo al fallo de la voluntad, en consonancia con la función determinante de lo voluntario en la razón práctica, entendida como «inteligencia deseosa o deseo inteligente»¹.

1. El *locus* es la discusión del concepto de *akrasía*. Cfr.: A. BROADIE: *Kant and weakness of will*. «Kantstudien». 73 (1982), pág. 406-412; W. CHARLTON: *Weakness of will. A philosophical introduction*. Oxford. Blackwell. 1988; N.O. DAHL: *Practical reason. Aristotle and weakness of will*. Minneapolis MN. University of Minnesota Press. 1984; D. DAVIDSON: *How is weakness of the will possible?*, en *Essays in actions and events*. Clarendon Press. Oxford. 1982, p. 21-42; R.D. MILO: *Aristotle on practical knowledge and weakness of will*. La Haya. Mouton. 1966; J. MONTOYA: *Debilidad moral y silogismo práctico*. «Revista de Filosofía», 2.^a serie 6 (1983), pág. 239-255; G.W. MORTIMORE (ed.): *Weakness of will*. Londres. MacMillan. 1971; A.O. RÓRTY: *Akrasia and pleasure*, en *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley CA. University of California Press. 1981, pág. 267-284;

Me parece plausible la hipótesis según la cual las filosofías que se desarrollan dentro del marco de la Revelación habrían introducido una *nueva* conexión entre moralidad y libertad que hace inconcebible la noción misma de actuar moralmente sin implicar por el mismo hecho que el agente posee libertad, en el sentido fuerte de «libre albedrío», pues ésta enuncia la condición misma de posibilidad del discurso moral. La novedad provendría de comprobar que este concepto de libertad es tan ajeno al universo mental de la filosofía griega como el de «nada» y el de «creación de la nada», sin duda por la misma razón: el concepto de un ser ontológicamente trascendente a la totalidad de lo real cuyo creador es, no en virtud de necesidad alguna sino por pura gratuidad, resulta de la elaboración, por parte de filósofos creyentes —judíos, cristianos y musulmanes— de «datos» por principio exógenos al sistema cerrado de la *physis*². Sólo dentro de este esquema conceptual pudo conceptualizarse una nueva dimensión del mal moral: la del mal deliberado y consciente, de la perversión «diabólica», *irreductible* a error o flaqueza. La que subsiste tras descartar ambos en la decisión de quienes, por poner un ejemplo particularmente claro, hicieron posible Auschwitz.

El núcleo de lo que Sartre llama *mala fe* es el intento de cosificar en su fuente misma las acciones e interacciones personales concibiéndolas siempre y en todo caso como básicamente independientes de sus voluntades. Pero la conciencia de las potencialidades propias y ajenas para obrar el mal está impli-

G. SANTAS: *Plato's Protagoras and explanations of weakness*. «Philosophical Review» 76 (1966), pág. 3-33; *Akrasia revisited*. «Mind» 92 (1983), pág. 580-584; R.A. SHARPE: *Prudence and akrasia*, en J.R.J. SRZEDNICKI (ed.): *Stephan Körner. Philosophical analysis and reconstruction*. La Haya. M. Nijhoff. 1987; E. STENIUS: *The problem of akrasia as a subject of philosophical analysis*. «Dialectica» 27 (1973), pág. 273-288; C.C.W. TAYLOR: *Plato, Hare and Davidson on akrasia*. «Mind» 89 (1980), pág. 499-518; J.J. WALSH: *Aristotle's conception of moral weakness*. Nueva York. Columbia University Press. 1963; G. WATSON: *Skepticism about weakness of will*. «Philosophical Review» 86 (1977), pág. 316-339; D. WIGGINS: *Weakness of will: commensurability and the objects of deliberation*. «proceedings of the Aristotelian Society» 79 (1978), pág. 251-277. No es necesario aclarar que la dificultad radical es la de explicar la acción libre en sí misma, tanto moralmente buena como mala.

2. Así, por ejemplo, «en Averroes se encontró Aristóteles frente al problema de la existencia bajo la forma del problema de la creación»: E. GILSON: *El ser y la esencia*. Buenos Aires. Descleé de Brouwer. 1951, pág. 60; «los primeros averroístas del siglo XIII, que eran cristianos, halláronse en lucha con una ortodoxia (...) que les imponía (...) la creación del mundo *ex nihilo* y hasta la creación en el tiempo o, si se quiere, su no eternidad; la preocupación por construir una ontología compatible con tales dogmas debía llevar naturalmente a ciertos teólogos cristianos a hacerse partidarios de la distinción metafísica de la esencia y la existencia en los seres creados»: pág. 67. La cuestión de las que Blondel llamaba «exigencias filosóficas del cristianismo» centró el debate en torno a la posibilidad de una filosofía cristiana; cfr. M. BLONDEL: *La philosophie et l'esprit chrétien* (2 v.). París. P.U.F. 1950; *Exigences philosophiques du christianisme*. París. P.U.F. 1950; E. GILSON: *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires. Emecé. 1952, sobre todo cc. 1 y 2.

cada en la consciencia misma de ser libre. Si el concepto de dignidad humana está estrechamente asociado al libre albedrío, éste implica que el hombre puede obrar rectamente *tanto como* perversamente, sin necesidad de suponerlo enfermo, carente de sano juicio o socialmente sobredeterminado, como se narra en el mito progresista del buen salvaje al que pervierten las malvadas estructuras sociales.

En las líneas que siguen me propongo mostrar la lógica del supuesto optimista de la acción intencional y su relación con el supuesto de la libertad de las decisiones tanto para la filosofía moral como para la ciencia social. Y con ello dejar planteadas las dificultades y paradojas que a ambas plantean las nociones de libre albedrío y de mal moral, que, siendo un ineludible requisito de la racionalidad e inteligibilidad de las acciones, las hacen sin embargo ininteligibles en sí mismas.

—1—

Contra quienes negaban la necesidad de filosofar, Aristóteles argumentaba que tanto para afirmar como para negar tal necesidad es preciso filosofar³. Un argumento similar hace a Kant descartar por descabellada la posibilidad de demostrar mediante la razón que no hay razón⁴. No existen dísesos discursos racionales: *usar* la razón lo sitúa a uno dentro de un universo único de estructuras necesarias que hacen autofrustrante excluir a priori toda verdad (o al menos toda objetividad). Argumentos de este tipo⁵ *muestran* que sostener determinadas tesis escépticas o relativistas conduce inevitablemente a paradojas en el plano de la teoría y al mudo quietismo en el de la práctica.

Al señalar que «lo que en el entendimiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la fuga»⁶ Aristóteles da a entender que si existe un isomorfismo entre el orden de la teoría y el de la práctica se debe precisamente al hecho de que en la raíz de ambos está una única razón. Se distinguen simplemente como usos diversos de la misma razón. Con el juicio

3 *Protréptico*. Edición de W.D. ROSS: *Aristóteles fragmenta selecta*. Oxford. Clarendon Press. 1955. pág. 28-9. Sobre la problemática estructura lógica de la llamada «consequentia mirabilis», cfr. D.A. ROHATYN: *The Protreptic Argument*. «International Logic Review». 8 (1977), pág. 192-204; W. KNEALE: *Aristotle and the Consequentia Mirabilis*. «Journal of Hellenic Studies» 77 (1957).

4. *KpV*. Prólogo.

5. Genéricamente llamados «transcendentales» y que «se supone que refutan al escéptico al mostrar, contra el relativismo conceptual, que ciertos esquemas conceptuales o lingüísticos tienen prioridad sobre otros, y que la aplicación de ciertos conceptos o estructuras lingüísticas es una condición necesaria para hablar de 'conocimiento' o 'experiencia': Introducción editorial a P. BIERI y o. (eds): *Transcendental arguments and science. Essays in epistemology*. Dordrecht. D. Reidel. 1979.

6. *EN* 1139a20-22.

intelectual se afirma o niega la verdad de los asertos; con el juicio práctico electivo se afirma o niega la bondad de lo que queremos. Todo agente, por el hecho mismo de desear, deliberar y elegir, necesariamente ha de juzgar bueno el objetivo de su acción.

La estructura teleológica de la intencionalidad hace reconocer esta necesidad a autores muy dispares dentro de la tradición filosófica. Es el caso, por ejemplo, de Santo Tomás cuando afirma que «lo bueno que tiene razón de fin en lo que se persigue y razón de malo en lo que se evita es el principio del conocimiento y del movimiento en todo lo que se hace con vistas a un fin»⁷; o de Hume cuando correlaciona el deseo y el bien, por una parte, y la aversión y el mal, por otra⁸; o incluso de Kant cuando acepta, aunque con reservas⁹, la que llama «vieja fórmula de las escuelas», según la cual *nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamus nisi sub ratione mali*¹⁰. La noción de «bueno» ocupa, pues, en el orden de la razón práctica una posición análoga a la de «verdadero» en el de la razón teórica, a causa de la radical unidad de la razón¹¹.

—2—

Si se acepta que existe un riguroso paralelismo entre ambos órdenes tiene sentido preguntarse qué equivale, en el orden de la práctica, a lo que es el escéptico en el de la teoría. Así como éste ha de suspender el juicio ante la imposibilidad de afirmar la verdad o falsedad de ningún aserto, un hipotético *áprakton* ¿habría de suspender todo deseo, deliberación y elección para abandonarse a la *ananké* o al *fatum*? Pero el agente no puede pensarse como determinado y lo que llama «yo», sea lo que fuere, aparece siempre un paso más allá de la consciencia de sus determinaciones, de suerte que la afirmación *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* carece literalmente de significación práctica. Si, como advierte Kant, *es* libre en sentido práctico todo agente que no puede concebirse

7. In Duodecim Libros Metaphysicorum Expositio núm. 762.

8. *THN* 439.

9. Cfr. más adelante, sección 5.

10. *KpV*. Analítica, c. II. Aunque L.W. BECK reconoce no haber sido capaz de identificar literalmente dicha fórmula, afirma que «el sentido y algunos de sus términos» están en Wolff y Baumgarten: *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago. University Press. 1960, pág. 131n.

11. El uso propio de tales nociones en los juicios prácticos o teóricos es primariamente predicativo y ambas admiten contrarios como «falso» y «malo»; sustantivarlas como «la Verdad», «el Error», «el Bien» y «el Mal» no tiene por qué implicar entidades dotadas de existencia separada. En la metafísica tomista, por ejemplo, «verdadero» y «bueno» forman parte de las llamadas «propiedades transcendentales del ser», que nada le añaden sino la relación que nuestra razón establece entre éste y un intelecto o una voluntad; cfr. E. GILSON: *El tomismo*. Buenos Aires. Desclée de Brouwer. 1951, pág. 151.

a sí mismo más que como libre, decidir no decidir equivale a negarse como agente su propia libertad. En el orden práctico el tiempo es inseparable de la conciencia; y aunque, para cada instante, el agente decide libremente cómo proceder en la dirección única del tiempo, no es libre para decidir no decidir.

Los agentes humanos individuales y sus acciones son, en efecto, las únicas entidades reales que pueden contemplarse desde dos perspectivas contrapuestas aunque internamente coherentes que Kant designa como del *actor* y del *espectador*. Por pretender idéntica validez global ambas resultan mutuamente excluyentes¹². El punto de vista que el agente adopta en el momento de tomar su decisión está necesariamente ligado a la conciencia de ser libre para hacerlo. Y en esa misma medida sus decisiones son intrínsecamente impredecibles¹³. Pero, por otra parte, si las ciencias sociales y humanas aspiran a explicar la conducta humana parece inevitable partir del supuesto de que es al menos tan determinada y previsible como pueda serlo cualquier otro fenómeno natural.

A esta dualidad de perspectivas se asoció la distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, entre la explicación causal de los fenómenos que se agotan en la exterioridad de su condición de objetos —*seres-en-sí*— y la comprensión de aquellos otros que remiten como sujetos a una dimensión interior —*seres-para-sí*—. Cabe preguntar si es siquiera posible identificar lo que hay

12. Esta dualidad de perspectivas irreductibles es, por una parte, consecuencia lógica de «la separación hecha en la Crítica de la razón especulativa entre el espacio y el tiempo y la existencia de las cosas en sí mismas»; pero por otra, es la única que permite mantener simultáneamente la conciencia de libertad que hace real la moralidad y el supuesto determinista que hace posible la ciencia natural. *KpV* 102-3.

13. *KrV* B 577-8; *KpV* 99. La libertad es la condición necesariamente presupuesta por «todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de libertad»: *GMS* 448; c. III. Al espectador le son patentes únicamente los fenómenos de la intuición sensible, la naturaleza «que en su más amplio sentido, según su forma, no es sino la existencia de las cosas en cuanto sometida a leyes universales»: *GMS* c. II.; al agente, por el contrario, «si fuera capaz de una intuición intelectual» le sería patente «que toda esa cadena de fenómenos, por lo que atañe a la ley moral, depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí misma, de cuya determinación no se puede dar explicación física alguna»: *KpV* 99. Sobre la predictibilidad de las decisiones véase: A. OLDENQUIST: *Causes, predictions and decisions. 'Analysis'* 24 (1964), pág. 55-58; D.F. PEARS: *Predicting and deciding. «Proceedings of the British Academy»* 50 (1964), pág. 193-227; J. O'CONNOR: *How decisions are predicted. «Journal of Philosophy»* 64 (1967), pág. 429-430; D.P. GAUTHIER: *How decisions are caused «Journal of Philosophy»* 64 (1967), pág. 147-152; *How decisions are caused (but not predicted) «Journal of Philosophy»* 65 (1968), pág. 170-171; M. STOCKER: *Knowledge, causation and decision. «Nous»* 2 (1968), pág. 65-73; L.S. FORD: *Reasons, causes and decisions. «Southwestern Journal of Philosophy»* 3 (1972), pág. 51-52; R. D. PARRY: *Can the agent-to-be predict his decision? «Southern Journal of Philosophy»* 10 (1972), pág. 333-336; D.K. LEWIS: *Causal decision theory. «American Journal of Philosophy»* 59 (1981), pág. 5-30; R.A. SORENSEN: *Uncaused decisions and pre-decisional blindspots. «Philosophical Studies»* 45 (1984), pág. 50-56.

que explicar en éstos desde una perspectiva puramente externa, pues no parece viable una ciencia social que no integre de forma sistemática tanto la perspectiva interna de los actores, que incluye el significado de sus acciones, como la perspectiva externa que supone el determinismo y la causalidad.

A medida que fueron definiendo su cometido propio las ciencias sociales necesitaron una metodología suficientemente sólida que les permitiera integrar de manera sistemática una serie de hechos relativos a su objeto de estudio. Por ejemplo, que los deseos y las creencias de los agentes tienen causas y efectos en el orden natural; o que sólo si se presupone un orden determinístico pueden éstos conseguir lo que quieren mediante sus propias decisiones que conciben como libres; o que no siempre conocen las «verdaderas» razones de lo que ellos mismos hacen ni saben prever las consecuencias, individuales o colectivas, de lo que hacen ¹⁴.

Esa deseada metodología habría de permitir por tanto al espectador, en forma de científico social, valorar el punto de vista del agente de forma que pueda saber cuándo ha identificado lo que los agentes hacen y ha entendido por qué lo hacen. La tarea del científico social al explicar la conducta de las «otras mentes» o las «otras culturas» guarda numerosas similitudes con la del traductor de una lengua ajena. Como éste, ha de poder identificar el sentido y, en definitiva, el elemento racional en lo que los agentes hacen. De aquí la necesidad que lleva a sociólogos como Weber a elaborar una noción o *tipo ideal* de acción racional para descifrar, entender y explicar la conducta humana ¹⁵.

Para Weber el objeto de la sociología es la acción humana, la conducta a la que el agente enlaza un sentido subjetivo. Es decir, que revela una intención o propósito. Como toda ciencia y toda interpretación, también la ciencia social necesita la evidencia de haber captado el sentido de la conducta estudiada. Dejando aparte el problemático caso de la comprensión afectiva por simpatía, existen

14. Como intentan demostrarlo autores tan diversos como Mandeville, Adam Smith, Marx, Nietzsche o Freud. Para una sugerente discusión de las limitaciones de la racionalidad, tanto individual como colectiva cfr. de J. ELSTER: *Ulysses and the sirens. Studies in the subversion of rationality*. Cambridge U.P. 1984; *Sour grapes. Studies in rationality and irrationality*. Cambridge U.P. 1983; trad. esp. *Uvas amargas*. Barcelona. Península. 1987; *Solomonic judgments. Studies in the limitations of rationality*. Cambridge U.P. 1989.

15. Weber asignaba a la sociología comprensiva la tarea de «entender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos»: *Economía y sociedad*. México. Fondo de Cultura. 1964, pág. 5; las referencias a Weber en los párrafos siguientes son a las págs. 6-12. Análogamente, «en la medida en que no logramos descubrir un esquema coherente y plausible en las actitudes y acciones de los demás nos privamos simplemente de la posibilidad de tratarlos como personas; (...) no podemos empezar a descifrar lo que alguien dice si no averiguamos sus actitudes hacia sus oraciones, tales como tenerlas por verdaderas o desear que lo sean; (...) en nuestra necesidad de encontrarle sentido probaremos con una teoría que lo muestre consistente, creyente en verdades y amante del bien»: D. DAVIDSON: *Mental events en: Essays in actions and events*. Clarendon Press. Oxford. 1982; pág. 222.

dos casos en los que existe evidencia racional inequívoca de haber entendido lo que hace el sujeto estudiado. Uno de ellos es la conducta que consiste en razonar lógicamente; otro, la que consiste en seleccionar los mejores medios para unos fines dados. Así entendemos de manera inmediata lo que hace quien formula la proposición « $2 + 2 = 4$ » o quien extrae una conclusión lógica de unas premisas, pues tenemos evidencia de las que Hume llamaba «relaciones abstractas entre ideas». Y de forma igualmente inmediata entendemos lo que hace quien, «basándose en datos ofrecidos por la experiencia y en fines dados, deduce las consecuencias claramente inferibles acerca de los medios más eficaces» —el tipo de evidencia de que son susceptibles las cuestiones de hecho en Hume.

Las acciones que exhiben una racionalidad de tipo instrumental son máximamente inteligibles gracias a lo evidente de la conexión entre los fines dados y los medios más eficaces. El «tipo ideal» de una acción rigurosamente racional en este preciso sentido permite a la sociología comprender la acción real «como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional». Así, por ejemplo, el supuesto de un mercado perfectamente competitivo entre agentes que poseen información cierta sobre sus objetivos; sobre la adecuación de los medios de que disponen para alcanzarlos y sobre los costes en que incurrirán al tomar sus decisiones permite entender mejor la naturaleza real de las interacciones económicas. La teoría microeconómica ha podido demostrar que la mejor explicación de los efectos observables de las decisiones de los agentes concebidos como egoístas racionales —el *homo economicus*— es que eligen lo que maximiza su utilidad. Tomando este modelo como el caso más simple de conducta racional se sienta el principio general según el cual actuar racionalmente es siempre *maximizar* algo. Convenientemente generalizado, el principio en que se basa recupera la vieja tesis socrática según la cual nadie obra a sabiendas contra su propio bien ni elige lo menos pudiendo elegir lo más ¹⁶.

16. «Si la felicidad consistiera en... hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, (lo que) se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta... sería el conocimiento científico... una cierta ciencia métrica, puesto que es la ciencia del exceso y de la inferioridad»: *Protágoras* 356a-357b; «hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males... y cuando uno se vea obligado a escoger entre dos males, nadie elegirá el mayor, si le es posible elegir el menor»: 358c-d; «no deseamos simplemente matar, desterrar de las ciudades ni quitar los bienes; deseamos hacer todas estas cosas cuando son provechosas, y cuando son perjudiciales, no las queremos»; queremos... lo bueno y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo»: *Gorgias* 468c; «los malvados son en todo malvados sin su voluntad... (y) no es racional en modo alguno que lo voluntario se haga sin voluntad; por lo tanto, el injusto aparecerá obrando involuntariamente a los ojos de aquél que considera involuntaria la injusticia; ...convengo en que todos los que delinquen lo hacen sin su voluntad»: *Leyes* 860d.

Afirmaciones paradójicas como «Epiménides el cretense afirma que todos los cretenses mienten» revelan los problemas que plantea la recursividad y la completitud de los distintos niveles de lenguajes *teóricos*¹⁷. Su equivalente en el orden *práctico* podría ser la negación por el agente de su propia libertad, lo que no sólo se revela no sólo como una imposibilidad conceptual y pragmática¹⁸, sino como la manifestación de una perversa *mala fe*. A esta autoconsciencia del sujeto como agente libre no es óbice afirmar que «en realidad», esto es, desde el punto de vista del espectador, el agente está determinado y que la libertad es ilusoria, pues aún en ese caso se trata de una ilusión estrictamente incorregible. En este punto la consciencia es impermeable a la realidad; la pura facticidad sólo se manifiesta a la consciencia en términos de significado

17. Sobre la «paradoja de Epiménides» o «del mentiroso» cfr. R.L. MARTIN (ed): *The paradox of the Liar*. New Haven CT. Yale U.P. 1970; 2.^a ed.: Ridgeview Publishing C^o. 1978; *Recent essays on truth and the liar's paradox*. Oxford. Clarendon Press. 1984.

18. Este es el núcleo de la «paradoja de la predicción de la decisión», también conocida como «paradoja de Newcomb»: un ser omnisciente P, capaz de predecir las decisiones de un agente D, propone a éste elegir entre dos cajas: a, transparente, que contiene 1.000 pts., y b, opaca, que puede, o bien estar vacía, o bien contener 1.000.000 pts. El agente puede elegir entre 1) quedarse con ambas cajas o 2) quedarse sólo con b. De haber previsto P que D elegiría 1, habría dejado la caja b vacía; si ha previsto que elegiría 2, habría dejado 1.000.000. D puede razonar así: como la predicción de P es cierta, en ambos casos el contenido de la caja b ya estaba decidido por P; si ha previsto que elegiré 2 y elijo 2 ganaré con certeza 1.000.000 pts.; si ha previsto que elegiré 2 y elijo 1 ganaré 1.000.000 + 1.000 pts. Cfr. R. NOZICK: *Newcomb's problem and two principles of choice* en N. RESCHER (ed): *Essays in honor of Carl G. Hempel*. Dordrecht. D. Reidel. 1969, págs. 114-146; Y. BAR-HILLEL: *Newcomb's paradox revisited*. «British Journal for the Philosophy of Science» 23 (1972) págs. 295-304; T.M. BENDITT: *Newcomb's paradox*. «British Journal for the Philosophy of Science» 27 (1976) págs. 161-164; M. BLACK: *Newcomb's problem demystified*. «Acta Philosophica Fennica» 32 (1981), págs. 40-43; J. CARGILE: *Newcomb's problem*. «British Journal for the Philosophy of Science» 26 (1975), págs. 234-239; A. GALLOIS: *How not to make a Newcomb choice*. «Analysis» 39 (1979), págs. 49-53; J.L. HUDSON: *Schlesinger on the Newcomb problem*. «Australasian Journal of Philosophy» 47 (1979), págs. 145-156; G.S. KAVKA: *What is Newcomb's problem about?* «American Philosophical Quarterly» 17 (1980), págs. 271-280; I. LEVI: *Newcomb's many problems*. «Theory and decision» 6 (1975), págs. 161-175; D. LEWIS: *Prisoner's Dilemma as a Newcomb Problem*. «Philosophy and Public Affairs» 8 (1979); D. LOCKE: *Causation, compatibilism and Newcomb's problem*. «Analysis» 39 (1979), pág. 210-211; D. OLIN: *Newcomb's problem: further investigations*. «American Philosophical Quarterly» 13 (1976), pág. 129-133. Una de las críticas de Popper al determinismo historicista señalaba lo paradójico del «efecto Edipo» —la influencia de las predicciones sobre el suceso predicho: *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1973. Más remotas en el tiempo, pero centradas en el mismo asunto, son las disputas medievales y modernas sobre la problemática concordancia entre la presciencia divina y el libre albedrío; véase más adelante la nota 44.

y es precisamente en el nivel de la significación donde se manifiesta la índole paradójica del enunciado «no soy libre».

Para Aristóteles, la Ética es la ciencia práctica del enderezamiento del deseo por la razón para obtener unos fines ya dados en la naturaleza humana. El concepto central de su ética no es el de libertad sino el de voluntariedad; la importancia moral de la virtud como disposición voluntariamente adquirida se debe a su capacidad de modificar la naturaleza del agente para facilitarle realizar de forma habitual aquellas acciones que le conducen —diríase que *ex opere operato*— a su fin. Kant, que filosofa en cambio dentro de un universo cristiano, concibe la ética como la ciencia de las leyes de la libertad en el riguroso sentido de libre albedrío y la moralidad por tanto como *opus operantis* —la intención y la decisión libre del agente de ajustar su acción a la suprema racionalidad de la ley moral.

Aunque Kant considera perfectamente adecuada la antigua división tripartita de la Filosofía en Física, Lógica y Ética, subvierte los fundamentos en los que se basa al asignar a ésta una naturaleza y un cometido radicalmente diversos del que sus propugnadores concibieran¹⁹. Frente a la Lógica, que es una ciencia formal por no referirse a objetos determinados, Kant entiende la Ética y la Física como ciencias materiales que comparten el propósito de formular las leyes que rigen sus respectivos objetos —la naturaleza y la libertad. Pero ambas sólo son posibles si se separan sus partes empírica y pura, y se las funda sobre esta última o Metafísica —de la Naturaleza o de las Costumbres. Resulta así que las leyes morales y sus principios son enteramente a priori y para formularlas en nada aprovecha el conocimiento empírico.

En la «antigua filosofía griega», por el contrario, carece de sentido la noción misma de trascender la naturaleza real del hombre para fundamentar la *Gesetzlichkeit* de los juicios de obligación moral y ni siquiera se concibe que sea ese el cometido de la ciencia moral. Más bien se le asigna la tarea de examinar la naturaleza en busca de la respuesta racional —es decir, teórica— a la pregunta eminentemente práctica sobre cómo ha de vivirse, qué se ha de hacer para vivir bien. Esta depende obviamente del modo de concebir la naturaleza del hombre, de la razón y del bien. Al escindir estos conceptos el dualismo kantiano altera radicalmente la función que desempeñan en una teoría de la racionalidad práctica entendida, por ejemplo, al modo aristotélico.

La escisión afecta muy en particular a la noción fundamental de la ética, que es la de lo bueno. La estructura de toda teoría ética depende, en efecto, del modo como define dos nociones: una primariamente valorativa expresada en el concepto de «bueno» y otra predominantemente deóntica que recogen con-

19. Diogenes Laercio la atribuye a Zenón: *Vitae philosophorum* VII, 39; en la versión de Cicerón la Ética o filosofía civilis, «qua mores conformari putantur», comparte con la *ratio* o *genus quod ad disserendum valet* y con la *cognitio* o *explicatio naturae* la división exhaustiva de la filosofía: *De finibus bonorum et malorum*, IV, 2, 4, 5; en términos parecidos se expresa Séneca, cfr. *Epistulae*. LXXXIX.

ceptos como «justo», «correcto», y «obligatorio». Una característica esencial que distingue la teoría kantiana de otras teorías que a su vez tienen pocas cosas en común como la aristotélica, la humeana, la utilitarista o las diversas formulaciones de la teoría contractualista es que en ellas se puede identificar lo bueno con independencia de lo justo. Fundamentalmente por referencia a lo que los hombres son o desean por naturaleza, y de lo que se tiene constancia, en definitiva, por alguna forma de experiencia. Desde la perspectiva kantiana es lógico juzgarlas no como formas alternativas de justificación moral de la acción, sino como guías heterónomas de la acción que son la negación misma de la moralidad.

—4—

Para Aristóteles, que es el primero en sistematizarla, la Ética no forma parte de las ciencias *teóricas* que buscan el conocimiento por sí mismo, como son la Teología, la Física o la Matemática, sino de aquellas otras en las que el conocimiento se ordena a otra cosa, sea ésta la acción —ciencias *prácticas*— o la producción —ciencias *poiéticas*—²⁰. El objetivo propio de la *praktiké diánoia* es el conocimiento del fin de nuestros actos²¹. Dicho con propiedad, pues, no es el conocimiento sino la acción²², ya que sería perfectamente inútil investigar en ética para saber qué es la virtud en vez de para ser buenos²³.

Sólo las ciencias teóricas o especulativas satisfacen la definición de ciencia como «juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente»²⁴, pues el objeto de las prácticas y productivas es aquello «que puede ser de otra manera»²⁵. De las ciencias especulativas, la teología y la matemática versan sobre entes que, tengan o no existencia separada, son inmóviles, mientras que el objeto de la física, que posee existencia separada, es un ente por su propia naturaleza móvil. El concepto de movimiento, que comprende en Aristóteles mucho más que el movimiento local, implica carencia, imperfección y potencialidad en el ente móvil²⁶ —es el acto de lo que existe en potencia en cuanto tal, el acto de lo imperfecto²⁷; de ello se sigue que las cosas inmóviles lo son a fuerza de perfectas²⁸.

La Física y la Ética se ocupan de un cierto tipo de entes que coinciden al menos en su condición de móviles. El ente móvil en cuanto móvil no puede

20. *MET* E, 1: 1025b18-1026a32.

21. *EN* 1094a18-19.

22. *EN* 1095a6.

23. *EN* 1103b26-30.

24. *EN* 1140b30.

25. *EN* 1139b 20-25; 1139b 38-1140a2.

26. *MET* 994b25-6.

27. *PHYS* 201b27.

28. *MET* 996a23-7.

moverse a sí mismo puesto que en su condición de tal está en potencia. Tiene que recibir su movimiento de otro que esté en acto. De ahí que todo lo que se mueve —salvo el primer motor inmóvil— sea movido por otro. El conjunto de los entes móviles se divide en entes inertes, el principio de cuyo movimiento es exterior a ellos mismos y en organismos que tienen en sí mismos —en su *psyché*— no sólo su forma, sino el principio eficiente (ex quo, *hóthen*) y el final (cuius gratia, *hou héneka*) de su movimiento²⁹ y que en este preciso sentido puede decirse que se mueven a sí mismos. Pero incluso en este caso, en los entes animados hay que distinguir entre una parte que mueve y otra que es movida³⁰.

Todo movimiento se desarrolla entre el término del que parte y el término al que llega o fin (*télos*). Como en su sentido propiamente metafísico el movimiento es un tránsito de la potencia al acto, todo ente móvil alcanza su perfección (*teléiosis*) en el logro de su fin, que por ello mismo tiene para él razón de bien: «el fin es la forma; lo que tiene el fin es perfecto» (*téleion*)³¹. Por eso acertamos al llamar «bueno» a aquello a lo que todas las cosas tienden³².

Al mismo tiempo todo movimiento presupone algún ser en acto, algún motor inteligente capaz de tender por sí mismo al fin concebido como tal fin. Es decir, un agente³³. El tipo de movimiento propio de éstos es el movimiento voluntario, que tiene en el agente mismo el principio del que procede, y éste es, según se traduzca el término *proairesis*, la intención, el propósito o la elección. Pero, a su vez, «el principio de la elección es el deseo y la razón orientada a un fin». Por eso el entendimiento por sí mismo no mueve nada, sino sólo el orientado a un fin (*he héneka tou*) y práctico, «que incluso gobierna al entendimiento productivo, pues el que construye algo no lo hace por la cosa hecha, que no es un fin en términos absolutos sino por razón del fin que es el bien orar y tal es el objeto del deseo». Por eso la elección es «o entendimiento deseante (*orektikós nous*) o deseo inteligente (*órexis dianoetiké*)». Y esta clase de principio es el hombre³⁴.

Puesto que la actualización de su potencia es el bien propio del compuesto, todo agente capaz de moverse a actuar voluntaria e intencionadamente lo hace en razón del fin que es su propio bien. A diferencia del obrar que se consuma en la perfección de un artefacto externo al agente (*to poiétón*) el actuar (*tò praktikón*) perfecciona al agente mismo y le procura su bien. Aunque al distinguir

29. *DE ANIMA* 415b8-15.

30. *PHYS* 257b12.

31. *MET* 1023a34; 1021b13-1022a3.

32. *EN* 1094a2-3.

33. «Todo lo que es bueno en sí y por su propia naturaleza es un fin y, por tanto, una causa, puesto que en vista de ello se hacen y son las demás cosas; y el fin y aquello en vista de lo cual se hace algo son fin de alguna acción, y todas las acciones se ejecutan con movimiento; por consiguiente, en las cosas inmóviles no puede admitirse que sea éste el principio ni que haya algún bien en sí (*autoagathón*)»: *MET* 996a23-7.

34. *EN* 1139a35-1139b6; 1140b5-7.

entre virtudes éticas y dianoéticas Aristóteles incluye la prudencia entre estas últimas, la distinción misma no es de especie. Por eso la virtud práctica por excelencia, la prudencia, no es ciencia ni técnica, sino «una disposición racional verdadera y práctica de lo que es bueno y malo para el hombre»³⁵ y es prudente quien «discurre bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en sentido parcial... sino para vivir bien en general»³⁶. La distinción entre prudencia y moralidad, que es consustancial a la ética kantiana y reproduce en ella la dualidad de lo sensible y lo inteligible, parece estar ausente de la filosofía de Aristóteles.

Aunque existen distintos tipos de bienes, como el orden y la belleza, y de contrarios a éstos, como el desorden y la fealdad, todos ellos están *en* la naturaleza, es decir, son propiedades accesibles a la reflexión sobre la observación³⁷. El reconocimiento aristotélico de la múltiple predicación de la noción de bien o su distinción entre los bienes que se buscan y aman por sí mismos y los que se aman por razón de aquéllos³⁸ o entre los verdaderos y los aparentes³⁹ no prejuzga la fundamental homogeneidad del bien humano y, en consecuencia, la propia unidad y continuidad de la acción racional. La moralidad no es nada más ni nada menos que sabiduría práctica y, consiguientemente, la prudencia es la virtud moral por excelencia⁴⁰.

—5—

Kant hace observar que, bajo su aparente univocidad, el término «bueno» designa dos realidades heterogéneas: lo bueno *natural* y lo bueno propiamente *moral*. Para Kant la no-coincidencia de ambas es condición necesaria y suficiente de la experiencia moral en aquellos seres finitos cuya voluntad no es perfectamente buena, y es fundamentalmente aprehensión del imperativo del deber, de la constricción que ejerce la (ley de la) razón sobre las inclinaciones. Los juicios de obligación expresan una necesidad absoluta y apodíctica, es decir, que su validez no depende de ninguna condición empírica referida a lo que los agentes deseen de forma contingente o incluso necesaria. Les revelan así

35. EN 1140b45.

36. EN 1140a24-27.

37. MET 984b33.

38. EN 1094a18-22; 1096b8-34.

39. MET 1013b27-29.

40. Así, por ejemplo, la división tomista del *bonum* en *honestum*, *utile* et *delectabile* se funda en la distinción sustantiva entre lo que es término del movimiento apetitivo —ya sea como algo deseado por sí mismo (*honestum*) o como algo en lo que descansa el apetito cuando lo alcanza (*delectabile*)— o lo que es medio para tender hacia otra cosa (*utile*). Lo bueno así dividido no es unívoco, sino análogo, pues *praedicatur secundum prius et posterius; per prius praedicatur de honesto, et secundario de delectabili, tertio de utili* (STh 1 q.5 a.6; 2-2 q.145 a.3).

su condición libre en el orden noumenal que les capacita para iniciar con su decisión espontánea una nueva serie causal⁴¹ sustraída al encadenamiento determinístico de los deseos y las inclinaciones.

Las reservas kantianas hacia la vieja fórmula de las escuelas se deben a la ambigüedad latente en el uso unívoco de las nociones de bien y de mal. Este enmascara no sólo la distinción entre lo agradable o bueno y sensible (*angenehm, wohl*) y lo bueno racional (*gut*) sino, dentro de éste, entre los tipos de bondad que vienen determinados por los modos como los imperativos prácticos ejercen su constricción sobre la voluntad. La distinción entre *bonitas problematica, pragmatica et moralis* responde al carácter problemático o asertórico del principio que relaciona la acción con un propósito ulterior, en los dos primeros casos o que, en el último de ellos, expresa simplemente su necesidad objetiva sin referencia a propósito alguno⁴².

El imperativo moral debe su carácter categórico a la necesidad apodíctica de la ley que se expresa en el juicio de obligación moral. El bien moral y el bien de la habilidad o la prudencia —esto es, la obligación y el interés— son radicalmente heterogéneos y su heterogeneidad fundamenta la exigencia kantiana de autonomía para la moralidad. Aunque Kant intenta, con su concepto de *interés puro práctico y libre*⁴³ o de *bonum consummatum*, integrar en una totalidad plena la supremacía cualitativa del bien moral con el justificado interés por la felicidad, mostrando al menos que es racional aspirar a la unidad de la razón práctica, lo cierto es que la autonomía convierte a la moralidad en un universo literalmente sui generis escindido del resto de la racionalidad práctica.

—6—

Para cumplir su propósito de procurar la salvación del alma, las religiones reveladas han de ofrecer explicación y remedio a la existencia del Mal en un mundo creado bueno, evitando los escollos de suponer con el mazdeísmo la existencia de un principio positivo del Mal. La cosmogonía judeocristiana atribuye al pecado angélico la entrada del mal en el mundo. Al verse obligada a precisar la exacta naturaleza de semejante criatura para entender la naturaleza

41. Esto plantea la cuestión de la naturaleza de la causalidad propia, «espontánea», de los agentes; cfr.: J. BISHOP: *Agent-causation*. «Mind» 92 (1983), págs. 71-79; L. BONJOUR: *Determinism, libertarianism and agent causation*. «Southern Journal of Philosophy» 14 (1976), págs. 145-156; R.M. CHISHOLM: *The agent as cause* en M. BRAND y D. WALTON (eds.): *Action theory*. Dordrecht, D. Reidel, 1976, págs. 199-212; I. THALBERG: *How does agent causality work?* en *id.*, págs. 213-238, y *Agent's causality and reasons for acting*. «Philosophia (Israel)» 7 (1978) pág. 555-566; J.W. YOLTON: *Agent causality*. «American Philosophical Quarterly» 3 (1966).

42. *GMS* c.2; *Lecciones de Ética*. Barcelona, Crítica, 1988, págs. 52-3.

43. *KpV*, Analítica, c. III.

de su caída, la teología medieval hubo de elaborar con medios filosóficos una teoría de la racionalidad y de la libertad cuya virtualidad trasciende sus aplicaciones originales. Como ocurriría con el *homo economicus* el ángel se ofrece como un modelo de racionalidad en condiciones ideales. Gracias a su incorporeidad su entendimiento procede por intuición instantánea, a diferencia del humano, que procede discursivamente, por composición y división. Todo lo cual excluye de él las causas del vicio ligadas a la condición específicamente corpórea del hombre: el error y la flaqueza de voluntad. En estas condiciones estrictamente paramétricas ¿qué motivos pudo tener un agente provisto de información perfecta sobre las consecuencias de sus actos⁴⁴ y de voluntad libre y desembarazada de obstáculos para obrar contrariamente a su propio bien?

Esta cuestión se discute en la teología y filosofía medievales bajo el título genérico *De casu diaboli*. En su tratado de ese nombre, San Anselmo demuestra la inanidad de preguntar indefinidamente por qué alguien no quiso perseverar en su voluntad de algo: decir que no lo hizo porque no quiso es simplemente repetir lo que se pregunta, es decir, que «no perseveré en la voluntad de perseverar» o, lo que es lo mismo, que no quiso creer; una verdadera respuesta implica «dar otro motivo distinto que explique esa falta de voluntad»⁴⁵. Pero la mera hipótesis de la existencia de tales motivos contraría el propio supuesto del que se parte. Nada exterior a él puede tentarle, seducirle, moverle o impedirle actuar, ni aun Dios mismo pues, aunque es causa de su ser y de sus movimientos, no puede serlo de lo que en estos hay de perverso. Pero aun en esta hipótesis, ceder a una tentación 'exterior' o a un impulso 'interior' implica decidir hacerlo, pues su acción le es imputable sólo a condición de ser estrictamente suya.

La voluntad del ángel es desordenada por «querer lo que no debió y no querer lo que debió»⁴⁶. Al preguntar por qué el ángel malo «quiso lo que no debió», Anselmo argumenta que «ninguna causa precedió a esta voluntad, si no es que pudo querer». Pero este «poder» no es la causa, pues también «pudo» quererlo el ángel bueno y no quiso porque «nadie quiere lo que puede, sin más causa»; ¿por qué quiso, pues?: «por nada más que porque quiso, pues esta

44. San Anselmo niega que pudiera prever su propia caída, con argumentos relevantes a la cuestión expuesta más arriba en la nota 18: no pudo preverla porque veía su decisión, o como forzada o como espontánea; excluida la primera alternativa, «mientras quiso perseverar en la verdad no pudo pensar en que la abandonaría por propia voluntad; (...) no podía pensar que algún día, sin necesidad de una causa extraña, habría de cambiar *espontáneamente* su voluntad, que perseverantemente quería conservar»: *De casu diaboli*, c.21.

45. *De casu diaboli*, c.3; pero ya San Agustín advertía que no se debe preguntar por la causa *eficiente* de la mala voluntad, pues es más bien una causa *deficiente*: actúa no como *effectio* sino como *defectio*: *De Civitate Dei* 12,7.

46. *Ib.*, c.4. El desorden de la voluntad angélica consiste en su inadecuación al orden debido queriendo lo que Dios no quería que quisiese, o queriendo alcanzarlo por sus propias fuerzas; pero, más que una explicación es esto mismo lo que requiere ser explicado.

voluntad no tuvo otra causa que la impeliese o atrajese», sino que ella misma fue «por decirlo así, su propia causa eficiente y su efecto»⁴⁷. El pecado angélico aparece, pues, como un acto literalmente espontáneo y tan gratuito como la propia creación divina⁴⁸. Al privarle más que de causa, de razón de ser, el acto del «primer inmoralista» se vuelve ininteligible en sí mismo.

La lógica del argumento es la misma en la discusión kantiana del mal moral. De los tres grados con que se manifiesta la propensión al mal en la naturaleza humana —la *debilidad* de la voluntad, la *impureza* de la intención y la *malignidad* del albedrío que propende a adoptar máximas malas— sólo en este último cabe hablar de mal propiamente moral. Esta *propensión* ha de ir ligada a la facultad moral del albedrío: como lo único imputable al agente como moralmente malo son sus propios *actos* y la propensión misma no es un acto sino «el fundamento subjetivo de determinación del albedrío que precede a todo acto», el *peccatum originarium* ha de consistir «en el uso de la libertad por el que se acoge en el albedrío la máxima suprema contraria a la ley»⁴⁹. Esta malignidad (*Bösartigkeit*) humana sólo podría llamarse maldad (*Bösheit*) en sentido estricto si designase «una intención de acoger lo malo *como malo* por motivo impulsor en su máxima», lo que correspondería a una intención *diabólica*⁵⁰. El origen racional absoluto de esta propensión al mal «permanece insondable para nosotros»; la narración bíblica lo sitúa «al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre, en un espíritu de determinación sublime». Mas la misma cuestión subsiste: «el primer comienzo de todo mal en general» sigue siendo ininteligible, pues «¿de dónde el mal en aquel espíritu?»⁵¹.

Gilberto GUTIÉRREZ
(U.C.M.)

47. *ib.*, c.27.

48. «*sponte dimisit voluntatem quam habebat*» *o.c.*, c.3; no debía saber que sería castigado si pecaba, pues si lo supiera «no podría *espontáneamente*, feliz como era, querer de buen grado aquello que le habría de hacer desgraciado»: *o.c.*, c.23; para S. Agustín, los que fueron creados buenos y son malos lo son por su propia voluntad «*quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum sed defectus a bono*»: *De Civitate Dei*, XII, 9, 2; 7.

49. *Die Religion...*, Parte I, 2; Hamburgo. Felix Meiner. 1961, págs. 28-32; para Santo Tomás el pecado angélico tampoco procede «*ex aliqua pronitate sed ex solo libero arbitrio*»: *Summa Theologica* 1, q.63, a.7.

50. *Id.* 1, 3, pág. 39.

51. *Id.* 1, 4, pág. 47.