

**LA MORAL UNIVERSAL DEL INDIVIDUO LIBRE EN
OPOSICIÓN A LA ÉTICA COMO SISTEMA NORMATIVO**

CESAR MAURICIO BERMÚDEZ DURÁN

Monografía para optar por el título de Filósofo

Ramiro Ceballos Melguizo

Asesor

**UNIVERSIDAD DE PAMPLONA
FACULTAD DE ARTES Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
PAMPLONA
2019**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	ii
CAPÍTULO 1. CONCEPTO DE ÉTICA EN ARISTÓTELES	2
1.1 Las ideas morales en Aristóteles	2
1.2 La ética como ente estatal.....	3
1.3. La política como disciplina teleológica.....	8
1.4. El mejor de los bienes o el fin más perfecto.....	11
1.5. La virtud.....	14
1.6 Conclusiones capítulo uno.....	16
CAPÍTULO 2: NATURA ET MORES	17
2.1 Un desatino conceptual	18
2.2 Distinción de la Moral.....	20
Principio etimológico de la ética	21
La moral como estructura constitutiva del hombre	24
2.3 Conclusiones capítulo dos.....	30
CAPÍTULO 3: LA MORAL UNIVERSAL EN EL ESPÍRITU SOCRÁTICO	32
3.1 La Moral y Sócrates	2
El caso de Sócrates o la historia de la falsa sabiduría	2
3.2 La muerte de Sócrates o la victoria de la moral	40
3.2.1 La virtud o la discordia entre la libertad moral y la normativa política	42
3.3 Diferenciación dialéctica entre la posición socrática y la platónica.....	42
3.2.2. La moral absoluta como una imposibilidad dialéctica	46
3.3 La subjetividad como primer requisito para una moral universal	48
3.4 Conclusiones capítulo tres	53
Conclusión General	54
BIBLIOGRAFÍA	58

INTRODUCCIÓN

Desde el principio de nuestra historia occidental, el hombre ha utilizado el pensamiento principalmente como instrumento explicativo. Aportando así sentido a la existencia propia y del mundo que lo rodea. La Filosofía en la edad dorada del pueblo heleno se convierte en un pilar fundamental para la vida en comunidad, ya que permitía un entendimiento de la realidad sin alejarse del mundo natural ni del hombre mismo. De esta manera lo entendió Sócrates en la antigua Atenas, elevando el ejercicio del pensar, de simple ocio a ser una ocupación digna y necesaria, una verdadera vocación con la responsabilidad del hombre y a su vez de la sociedad a sus espaldas. Dicha empresa solo era posible asumirla a partir del conocimiento labrado por el entendimiento de sí mismo, junto con las experiencias recogidas en el mundo. Sócrates hizo de la filosofía con su existencia una virtuosa vocación de la que “todos” podían ser partícipes sometiéndose a un esfuerzo personal.

La figura de Sócrates da inicio a la idea del conocimiento como servicio público, con intereses puestos plenamente en la formación del individuo, en la posibilidad del perfeccionamiento de éste por medio de su intelecto e introspección. Este prestigioso heleno inaugura la primera versión de alma como herramienta apta para el perfeccionamiento humano, despertando con esta idea la posibilidad de establecer una sociedad de seres racionales contra la creencia totalizadora que tenían sus contemporáneos acerca del hombre, el mundo y los dioses. Verdades de las que Sócrates con su pensamiento crítico dudaba, pues éstas contenían en ocasiones pretensiones absolutas y no tenían correspondencia con los límites del intelecto humano tal como él lo entendía.

La filosofía griega que en un principio desplegó su reflexión sobre los fenómenos del mundo natural y dirigió con este fin una ardua empresa tras la búsqueda de una esencia del orbe físico, desviará con Sócrates su interés hacia el hombre como problema en sí mismo. Con la figura de Sócrates la reflexión filosófica da un giro que podríamos señalar como antropocéntrico, puesto que tal reflexión tenía como objetivo en su sistema determinar los fines individuales, las creencias propias, llegar al conocimiento a partir del esfuerzo propio.

Sócrates denomina “Mayéutica” a su método, con el cual percibía al hombre como ser capaz de concebir por sí mismo ideas cercanas a la verdad y con ellas descifrar sus propias normas de conducta.

Este ejercicio mayéutico como método filosófico desemboca en una encrucijada entre el individuo, en cuanto ser racional, y el conjunto de normas o creencias formativas aceptadas (o impuestas) candorosamente por la cultura en que se nace. Nos valdremos de dicha disputa para exponer el sentido en que se implementará dentro del ejercicio exegético los conceptos de ética y moral.

El lenguaje establecido tradicionalmente para el estudio y clasificación de los comportamientos humanos puede ser resumido fácilmente por este par de conceptos frecuentes: el concepto de ética y el concepto de moral, con sus respectivos derivados. A pesar de que estos dos términos sean conocidos por casi todas las personas en el lenguaje ordinario, el significado de estos no es tan habitual como las palabras mismas. Por el contrario, dichas expresiones son utilizadas a la ligera, incluso como sinónimos, para hacer referencia por lo general a las conductas propias o del otro frente a un arquetipo comportamental determinado.

El concepto de ética es tomado académicamente por lo general en dos sentidos: El primero como el estudio histórico del lenguaje moral. El segundo tiene que ver con los patrones de comportamiento relacionados culturalmente con los calificativos de bueno y malo en sentido absoluto. Dichas concepciones empleadas con fines determinados, operando como imposición modélica sobre el individuo. De este segundo concepto nos valdremos en esta investigación para, en oposición a ella, anteponer el individuo como sujeto moral, para responder ¿si la ética como disciplina estatal engendra la moral en los individuos, o sucede lo contrario y la moral es base de toda ética establecida, siendo tan solo un resultado del individuo? Para dar respuesta a la pregunta señalada anteriormente tomaremos el siguiente camino:

En un primer momento se tomará la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, para exponer el concepto de ética como vértice de la disciplina política, siendo así la disciplina encargada de guiar al individuo en la consecución del mejor de los bienes para el hombre. Que para nuestro autor es la felicidad.

Tras el resultado obtenido con Aristóteles, nos desviaremos a la interpretación ética propuesta por Wittgenstein acerca de los juicios absolutos de ésta. Se resaltarán con el filósofo vienés la imposibilidad práctica de los juicios mencionados.

Seguido de esto, se llevará a cabo, con Aranguren, un análisis etimológico de los conceptos de moral y ética, para desde allí intentar revelar cómo se da la pretensión normativa de los contenidos éticos absolutos.

Posteriormente con el mismo autor se estudiará el origen de la moral en términos antropológicos. Desde esta perspectiva, se expondrá la moral como elemento primario y constitutivo de lo humano como tal. Por último, para darle forma a nuestra propuesta se llevarán a cabo estos pasos:

Primero se construirá a partir de la “Apología” hecha por Platón, un relato del juicio de Sócrates con el fin de extraer de éste una imagen del espíritu socrático.

En segundo lugar, se describirá el principio de moralidad kantiano, expuesto en la *Metafísica de las costumbres*; allí se propone al sujeto en cuanto ser racional como legislador de sus propias normas de conducta.

Con el desarrollo de estos dos últimos puntos damos por finalizada nuestra investigación monográfica. Concluyendo en ella una noción interpretativa de moral, que a su vez nos sirve para responder a la pregunta central a lo largo de los tres capítulos.

CAPÍTULO 1. CONCEPTO DE ÉTICA EN ARISTÓTELES

La moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás. Así, creemos que cualquier decisión sobre este tema pone en juego la paz de la sociedad.

David Hume

1.1 Las ideas morales en Aristóteles

El constructo teórico llevado a cabo sobre ética por el último de los filósofos de la edad de oro griega es quizás el primer estudio sobre el comportamiento humano escrito en un estilo propiamente filosófico. A pesar de que los *Diálogos* platónicos también abordan en su naturaleza temas morales, estos escritos no poseían un estilo original para tal disciplina, sino que por el contrario se valían de un estilo prestado del teatro. Acerca de la distinción entre estas formas de escritura en principio distintas de los dos polígrafos griegos más importantes en occidente, nos sugiere Jaeger (1999): “Debemos suponer que Aristóteles consideraba también el diálogo platónico, en lo referente al contenido, como una mezcla de poesía y prosa, de ficción y realidad” (pág.28).

Con Aristóteles nos sumergimos en un método de escritura puramente argumentativo proveniente de la empiria filosófica; dejando de lado a supuestos interlocutores y escenas imaginadas. Sobre este ilustre griego nos señala Jaeger (1999) que fue “el primer pensador que se forjó, al mismo tiempo que su filosofía, un concepto de su propia posición en la historia; con ello, fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica más responsable e íntimamente complejo” (pág. 11). Sin embargo, no es la forma de escribir la única característica diferencial entre estos dos brillantes pensadores.

Aristóteles no solo alejará de la filosofía los elementos escénicos empleados por su maestro, sino que hará con ella un camino propio para establecer su método. Las ideas con este filósofo ya no adquieren su forma verdadera en el incierto mundo que antecede la vida humana; contrario a dicha gnoseología propone la praxis como método de partida y llegada para el estudio del hombre. Con relación a esto Jaeger nos señala que nuestro filósofo, el estagirita más celebre, debe ser considerado como:

El evangelista de la nueva religión terrenal y de un concepto de la bienaventuranza asequible en esta vida por obra de la fuerza interior del hombre y no basada en la gracia, sino en la tendencia incesante hacia el perfeccionamiento de nuestro propio ser (2001, pág. 20).

Por tanto, el concepto de “bien supremo” se convierte dentro del entramado teórico de Aristóteles en el instrumento con el cual pretende dicho perfeccionamiento. A dicha idea le acompaña la posibilidad práctica, podemos acceder a ella a través de nuestra forma de ser. Esta forma de ser se halla sujeta a la voluntad propia de cada individuo, es lo que lo determina como tal; esta voluntad establece en cada uno el grado de bienestar que está dispuesto a obtener por medio de sus acciones.

Con esto y según lo que dijimos en el primer párrafo sobre los estudios acerca del comportamiento humano hechos por Aristóteles en los libros de ética, podríamos entrever la función de dichos escritos. Esta conclusión la podemos hacer concertar con las palabras que le sirven de génesis a G.E. Moore en su famoso libro “*Principia Ethica*”:

La cuestión fundamental de la ética es cómo definir “bueno”. El objeto principal de la ética es dar razones correctas para fundamentar la creencia de que esto o aquello es bueno. La ética es *análisis sistemático del lenguaje moral* y, en tal sentido, la ética como ciencia es fundamentación y análisis del razonamiento correcto en el ámbito de lo moral. (1997, pág. 9)

En los siguientes párrafos abordaremos la “*Ética Nicomaquea*” compuesta por Aristóteles. Con el fin de extraer el concepto de ética desarrollado en dicho texto para confrontarlo con el concepto moral que desplegaremos a lo largo de esta investigación monográfica, o enfrentar concretamente tal noción con la figura de Sócrates presentada en el capítulo tres.

1.2 La ética como ente estatal

Tras la certeza de que toda acción, libre elección, arte o investigación, es decir toda empresa humana, conduce hacia algún bien, Aristóteles emprende la búsqueda del mejor

de los bienes humanos. Este bien tiene la característica de ser buscado por sí mismo, sin estar subordinado a otros bienes.

Partiendo de la búsqueda del mejor de los bienes, se hará a una descripción de la *ciencia política* y sus fines, desarrollados por Aristóteles dentro los primeros libros de la *Ética Nicomaquea*. Allí se nos presentara la política dentro del contexto griego como la disciplina encargada de estructurar la sociedad a partir del establecimiento de leyes.

Antes de continuar con la descripción, cabe aclarar que dentro de la construcción teórica del Estagirita la palabra *bien* tiene un sentido más o menos igual que la palabra *fin*. Sin embargo, esta relación de igualdad no se puede dar por obvia; no podemos saber con certeza cuál era la intención de Aristóteles al intercambiar estas palabras. A pesar de esta supuesta relación, nos dice acerca de los fines que: “unos son actividades y otros de estos son obras aparte de las actividades” (Aristóteles, E.N. I, 1094a 1-5).

Sin embargo, más adelante hace una división de los bienes en tres clases. Despertando la sospecha de que Aristóteles, se referirá a estos en cuanto a fines solo en la medida que estos representen una actividad más que una posesión:

Divididos, pues, los bienes en tres clases. Los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma (E.N. I, 1098b 10-14).

Para Aristóteles los fines, como obedecen a las actividades o, mejor dicho, son el resultado de éstas, tienden a ser muchos y distintos a partir de cada actividad. De estos fines algunos son principales mientras que otros se encuentran subordinados a éstos. Por ejemplo, la fabricación de instrumentos médicos estará subordinada por excelencia a la medicina, la manufactura de instrumentos militares se subordina a la guerra. Los fines principales como actividad serán preferibles a los subordinados, en cuanto que los

principales son, como tal, fines terminados, es decir con una función por sí mismos. De la medicina sabemos que su fin es la salud, de la guerra que su fin es la victoria, la defensa o la conquista.

El problema se nos presentaría al intentar descifrar el fin en común de toda actividad o acción humana. El conocimiento de este bien tendría un gran peso en nuestras vidas, pues al reconocer cuál es nuestro fin en cuanto a humanos nos sería fácil encontrar el camino para llegar a él.

Supuesta la importancia que el conocimiento de este bien traería para la humanidad Aristóteles, como ya lo habíamos dicho antes, se propone determinar esquemáticamente cuál es éste y a cuál de las facultades o ciencias pertenece. De antemano, sabiendo que este bien que se busca es el mejor de los bienes, éste es por tanto resultado de la que Aristóteles considera la ciencia suprema y directiva, es decir la política.

Establecida dentro de este orden la política como la disciplina encargada de regular las demás ciencias en las ciudades, conjuntamente buscará establecer cuáles ciencias debe aprender cada quien y los límites de éstas en su educación. De este modo la política como directriz es un fin principal al cual están subordinadas las demás ciencias, sin encontrarse ella sometida a ninguna otra.

Ahora bien, la ciencia política, al ocuparse del fin más perfecto, constituirá de este modo el bien del hombre. Pero este bien que consiga no estará reservado a algún hombre en particular, sino que por el contrario constituirá el bien de la *polis*, que sería el conglomerado de todos los hombres que en ella habitan.

Siguiendo el esquema desarrollado por Aristóteles vamos a develar el tipo de persona apropiada para hacerse cargo de tan importante disciplina. La política es entonces capaz de hacerse responsable del mejor de los bienes para cada uno de los hombres que en la ciudad llevan su vida.

Este valioso bien, se consigue para cada uno de los ciudadanos por medio de cierto aprendizaje, al cual se accede a través de las leyes interpuestas concernientes a la educación de cada cual y a las ciencias que se imparten en las ciudades.

Acerca de este modelo educativo en el que la voz del maestro es regulada por un elaborado sistema normativo, nos dice el inglés Bertrand Russell) en uno de sus ensayos impopulares:

Algo llamado educación es impartido a todos habitualmente por el Estado, pero a veces por las iglesias. De tal modo, el maestro se ha convertido, en la vasta mayoría de los casos en un funcionario obligado a cumplir los mandatos de hombres que no tienen su instrucción, que no poseen experiencia alguna en tratar con los jóvenes y cuya única actitud frente a la educación es la de propagandista (1985, pág. 244).

Una disciplina que se ocupa de las cosas nobles y justas debe estar administrada por personas conocedoras de estos asuntos. Pero sucede, nos dice Aristóteles, que estas cosas nobles y justas poseen en sí diferencias y desviaciones, dado que estas parecen existir más por consenso que por naturaleza. Este consenso se compone también de los diversos prejuicios que causan las creencias sobre las cosas buenas que los ciudadanos han tenido con el paso del tiempo.

A causa de este consenso, el cual se hallaba impreso en lo más hondo del espíritu griego, el adiestramiento en la disciplina política requería una condición especial tanto en Aristóteles como en Platón. Dicho requerimiento era la experiencia de los años vividos, haber

abandonado la jovialidad pues ésta es a menudo influenciada por las pasiones. Acerca de las personas más aptas para ser instruidos en esta ciencia Aristóteles nos advierte que:

Cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso. (E.N. 1095a I, 1-8)

Pero sucede que lo político, al ser esencialmente una actividad humana, no dispone de la exactitud que quisiéramos para la organización de las ciudades y del hombre; de esto se percató Aristóteles. Sobre los asuntos tratados por el estagirita relacionados con esta ciencia política, afirma Villarroel en su “Comentario a la noción de eudaimonía en la *Ética nicomáquea*”:

La naturaleza misma de lo político no admite exactitud porque «las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan diferencias y desviaciones». Se trata de cosas inestables y cambiantes, por lo mismo su verdad no es del orden de lo necesario, de lo que no puede ser de otro modo, sino que está referida al orden de lo contingente, en este caso, el ámbito de las acciones humanas; no es, por ello, susceptible de ser demostrada. El fin de la política, por lo tanto, no es el conocimiento sino la acción. (2015, pág.17)

Podemos concluir por los argumentos antes suscitados que, por medio de la búsqueda del mejor de los fines para el hombre, el célebre maestro de Alejandro Magno nos conduce hacia una jerarquización del dialecto moral. Haciendo de la forma de conseguir este fin último, una máxima dentro de la cultura dictaminada por la política. Es decir, dentro de este modelo se encuentra la política condenada a servir principalmente a fines éticos. Dichos fines son determinados de antemano en la mayoría de los casos por la misma cultura o por el consenso de la colectividad. La política o la figura encarnada en el hombre político, tendrá que cumplir la responsabilidad de dirigir al conglomerado a partir de presupuestos de valor equivalentes al uso práctico de la ética misma.

1.3. La política como disciplina teleológica

En la búsqueda del mejor de los bienes, la felicidad, Aristóteles (como hemos dicho en el apartado anterior) nos indica que este fin principal del que es objeto su investigación es un bien perfecto por ser común en todas las actividades humanas. También que la característica más significativa de este bien es la de no encontrarse subordinado a ninguna otra disciplina, ciencia, arte o actividad. Por el contrario, todo lo que hacemos tiene como propósito una inclinación a este bien. Además se ha dicho que este bien perfecto por el cual conducimos todo lo que hacemos debe ser una actividad perteneciente a alguna ciencia principal, que como tal no debe estar subordinada a ninguna otra. Esta ciencia principal es la Política, la cual es considerada por Aristóteles como la suprema directiva entre las ciencias, por ser la encargada de regular qué tipo de educación y ciencias se deben impartir en las ciudades. La política, a partir de esta facultad de ser directriz de la *polis*, tiene en su potestad la vida de los ciudadanos, o en palabras de Aristóteles: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo (E.N. II, 1103b 1-5).

En consecuencia, la política es la responsable de procurar el bien para la ciudad, que es en la misma medida el de todos los hombres. Anteriormente se indagó acerca de qué tipo de personas eran las más adecuadas para recibir educación sobre ciencia política. Se concluyó, en palabras de Aristóteles, que las personas adecuadas para recibir educación en el campo de la ciencia política serán aquellas que cuenten con experiencia en las cosas de la vida. Se excluye de estas personas capaces de recibir este tipo de educación a los jóvenes, pues según el autor sus acciones son movidas por las pasiones. Por tanto, solo serán aptos para esta

educación aquellos que puedan dirigir su vida tomando como guía la razón y no impulsados por las pasiones.

En el libro VI del mismo texto Aristotélico (*Ética Nicomaquea*), el autor hace una clasificación de las virtudes intelectuales. En el octavo párrafo de este libro distingue la prudencia de la política. De estas dos, nos dice Aristóteles, que tienen la misma forma de ser pero se diferencian en su esencia.

La política es nombrada por el Estagirita como arquitectónica, por ser ésta el máximo ente legislativo¹ dentro del marco de la ciudad; ésta busca el bien de todo el conglomerado social perteneciente a ella. Mientras que la prudencia tiene que ver con la búsqueda del bien particular, o sea, el del individuo; su característica como virtud es ser práctica y deliberativa.

Más adelante nos dirá que la prudencia no es una ciencia, pues tan solo se ocupa de lo referente a lo particular, con lo cual se opone al intelecto. Pues lo particular es práctico, percepción sensible, mientras que el intelecto se compone de definiciones.

Por consiguiente, como antes se nos ha dicho la función de la ciencia política es procurar el mejor de los bienes para la ciudad, el cual no podría ser en sí un bien individual al cual el individuo accede a través de la prudencia. Puesto que para Aristóteles:

Los prudentes buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse. De esta opinión procede la creencia de que sólo éstos son prudentes, aunque, quizá, no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica ni sin régimen político. (E.N. VI, 1142a 6-10)

Podemos deducir de la cita anterior que la política es una ciencia de acuerdo con el deber como vehículo exterior, el cual también participa de lo particular en un grado más elevado

¹ Como ya se había dicho anteriormente, Aristóteles como quizás sus contemporáneos griegos, confiaban en la política como la encargada de regular las ciencias y la educación de las ciudades para con esto conseguir el mejor de los bienes para los que en la *polis* subsistían.

que la prudencia. La política entonces, solo puede determinarse como directriz de la *polis* en dos sentidos: el primero de ellos, es disponer qué ciencias y en qué extremo le son útiles al cuerpo de la *polis*; y el segundo, es el de ser ente regulador de la educación que se le otorga a cada individuo según sus “cualidades naturales”.

Por ende, la política para encargarse de la búsqueda del bien general, tiene como principal herramienta la educación que brinda a los ciudadanos para su formación. Con respecto a este tema Ramírez en su artículo “Aristóteles: la felicidad (*eudaimonia*) como fin de fines” nos dice que una clase de educación que vaya en propósito del bien humano:

Debe ser para todos, pero a algunos se les podrá persuadir (a los mejor dotados naturalmente), a otros se les deberá forzar y castigar. Estos, por supuesto, y de acuerdo con lo que nos dirá sobre la virtud, no llegarán a ser virtuosos ni verdaderamente felices. Y no sólo debe ser para cuando se es niño y joven, sino para todo el tiempo, es decir, la *polis* tiene un papel educativo esencial y permanente (2002, pág. 216).

Este modelo de educación impartido por la *polis* (donde el conocimiento de cada uno era proporcional a sus habilidades y a su vez regulado por la política), que se encamina hacia el mejor bien para la ciudad misma, del que nos habla Ramírez en la cita anterior, es en parte similar a la propuesta de Platón, desarrollada en *La República*.

En el texto de Platón referido anteriormente la educación tiene como fin la formación del individuo en toda la plenitud de su alma. Para, a través de dicho “adiestramiento”, alcanzar el estado ideal. Este estado estará compuesto de ciudadanos educados en el conocimiento del bien. Es decir, la realización del estado ideal de Platón dependerá de la educación que la *polis* haya impartido a los ciudadanos. Para esta tarea se hace necesario que cada quien asuma su lugar en la *polis*. Acerca de la implicación de la política en el modelo educativo de Platón, Callejas en su trabajo monográfico “Educación y libertad” presentado para la universidad Complutense, nos dice que:

La dimensión política de la educación es esencial en Platón, cada uno tiene su misión en la vida de la “polis”, pero todos tenemos la imagen ideal del hombre, norma de conducta, para alcanzar el conocimiento del bien, y contribuir a fortalecer el Estado ideal. (1977, pág. 32)

En todo caso el proyecto educativo dentro del texto de Aristóteles queda en un segundo orden, pues queda relegado por completo a los intereses de la ciencia política. La cual tendrá como único interés alcanzar el mejor de todos los bienes o el fin más perfecto para toda la *polis*.

Siendo así, el bien que pueda procurar la educación será por dependiente de lo determinado como bueno por la ciencia política. Por tanto la función política consiste en fijar normas que a conveniencia de la misma polis que regulen qué ciencias se deban desarrollar y en segundo lugar decidan qué clase de educación se le deba proporcionar a cada uno de los ciudadanos según su disposición.

1.4. El mejor de los bienes o el fin más perfecto

Habiendo concluido que la política se ocupa del mejor bien para la *polis*, nos faltaría resolver cuál es este bien y en qué consiste. De dicho bien hasta ahora sabemos que tiene las condiciones de ser buscado por sí mismo y no estar subordinado a ningún otro bien. Además, se nos ha dicho que este bien, por ser el mejor de ellos, puede ser común en todas las actividades humanas. Acerca de este bien nos dice Aristóteles:

Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. (E.N. I, 1095a15-20)

Como podemos percatarnos en la cita anterior, dentro del edificio teórico desarrollado por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* este bien perfecto resulta ser la felicidad. Siguiendo la propuesta de Aristóteles, de la felicidad como el fin perfecto del hombre, podríamos preguntarnos: ¿Existe, un bien superior por el cual alguien quisiera alcanzar la felicidad,

haciendo de ella una herramienta subordinada a la adquisición de dicho bien?, o por el contrario ¿todo lo que hacemos, o al menos la mayoría de nuestras acciones y deseos tienen como objetivo la consecución de la felicidad?

Después de una meticulosa introspección podríamos responder a la primera pregunta, diciendo que ese bien que consiga subordinar a la felicidad es imposible para cualquier intelecto humano. Todos en el fondo deseamos ser felices a través de nuestras actividades o acciones; generalmente nadie actúa sin tener un fin diferente a la actividad que se realiza. Así mismo tampoco nadie quisiera ser feliz por algún bien ulterior, pero en cambio lo que todos desean lo desean a consecuencia de que tienen la intención de ser felices. Esto solo sería válido en la medida de que nadie guarda como fin superior de cada actividad el opuesto de la felicidad, ni tampoco alguien que se encuentre en pleno goce del poder, del placer o del reconocimiento social, obtiene este goce en estado de infelicidad.

Cabe aclarar que el concepto de felicidad tal como lo entendemos nosotros es de distinta naturaleza que el de Aristóteles. Acerca de este asunto conceptual, Ramírez en el artículo mencionado nos dice que, en la época en que nacieron los escritos del estagirita los griegos tenían sobre las palabras Felicidad (eudaimonía) y Feliz (eudaimon):

Distintas percepciones o más que las que nosotros tenemos sobre la palabra felicidad. Aunque el origen etimológico no se tuviera en cuenta tienen una connotación religiosa: un daimon (ser superior o divino) nos es favorable, o tenemos nosotros algo "divino" que es bueno y nos favorece. La eudaimonía además implica placer o satisfacción. (2002, pág. 214)

Por tanto, el concepto de felicidad dentro de la lengua griega contenía un origen etimológicamente distinto al significado tomado por Aristóteles. Nos daremos cuenta que este concepto de felicidad en el que se halla implícita la connotación del placer, paradójicamente, es más común a nosotros que a lo planteado en la *Ética Nicomaquea*.

Recordemos que anteriormente se nos ha dicho que este fin perfecto es la ocupación principal de la que se encarga la ciencia política. También que la ciencia política es la principal y directriz de todas las demás ciencias. Que al ocuparse del mejor de los bienes o el fin más perfecto se encarga con esto de procurar también lo mismo para cada uno de los hombres de la *polis*. Por tanto, no podemos pensar que Aristóteles se estuviera refiriendo al placer egoísta como al mejor de los fines del hombre, ni que la normatividad de la política en las ciudades estuviera enfocada a su consecución.

Para nuestro autor, la felicidad o el mejor de todos los bienes no es directamente el placer por sí mismo, sino que éste más bien deriva de una actividad propia del alma orientada por las pasiones. La felicidad sería entonces “La virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella.” (E.N. I, 1098b. 30-35) En el libro X nos dirá Aristóteles acerca de este fin perfecto al que determina la felicidad, que ésta es: “Una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre.”(E.N. X, 1177a 10-15)

Habiéndonos dicho el estagirita en la cita anterior que la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, nos quedaría por resolver qué es lo que este autor entiende por virtud en el texto que venimos desarrollando. Como ya sabemos esta felicidad es el fin más perfecto, o el mejor de los bienes; más que ser un estado de ánimo es una actividad. En consecuencia, implica acción dentro de la polis, por tanto, y a pesar de que la felicidad está en el mismo nivel de la autarquía², la felicidad requiere de los otros como parte del entorno social para realizarse.

1.5. La virtud

Esta virtud de la que se nos habla en la *Ética Nicomaquea*, al ser el lugar de ejecución del mejor de los fines del hombre, por consecuencia pertenece a un escenario político. Y siendo ésta una actividad desempeñada en un escenario de esta clase, no podría valerse por sí misma,

2. Autarquía en el sentido de valerse por sí mismo, a partir de sus cualidades propias conseguir ser independiente de los otros. Según una nota en la edición de la *Ética Nicomaquea* que estudiamos: Una de las acciones centrales de la moral aristotélica. La felicidad es el bien que, cuando lo poseemos, nos hace independientes, y el hombre es independiente cuando posee todo lo necesario para su felicidad.

pues siendo así tendría más relación con la prudencia, con la consecución del bien personal más que estar en concordancia con la actitud política. Por consiguiente, lo político tendría necesariamente que ver con lo social, con el espíritu de la *polis* y el intento de conseguir para ésta el mejor de los bienes.

Como resultado de esto, la felicidad no puede ser el bien falaz que todos eligen al azar de acuerdo a sus necesidades temporales; eso no sería un tipo de felicidad acorde al mejor de los bienes. Pues al hacer relación a esta felicidad de acuerdo a sus necesidades, este interés de tipo personal no alcanzaría el carácter de virtud necesaria para hacer a un hombre feliz.

El mejor de los bienes del hombre, el fin que busca de acuerdo con las características mencionadas, resulta ser la felicidad. Sin embargo, no tiene que ver con el concepto que cada

cual considera como felicidad. Pues estas definiciones suelen ser variables y dependientes de los intereses o necesidades personales.

El significado de esta felicidad dentro de la obra aristotélica ha sido motivo para distintas interpretaciones a lo largo de la historia. Sobre todo, en primer lugar, por el problema teórico de la etimología de la palabra eudemonía y la interpretación personal que cada cual hace sobre la felicidad o el mejor de los bienes.

Podríamos afirmar que la felicidad se encuentra en una estabilidad económica, en buena salud, la compañía de una pareja y la falsa idea del amor romántico, la posibilidad de viajar, etc. Pero esta afirmación pierde validez al saber que muchas personas que aspiran a las distintas cosas que acabamos de mencionar como una fuente de la que brota felicidad y que sin embargo cuando las consiguen no son felices. No será sobre este concepto de felicidad popular es que Aristóteles desarrollara su ética. Dicha felicidad será el fin más elevado al que podemos anhelar en cuanto individuos sociales.

En efecto, esta felicidad, al ser el resultado de la ciencia política, vendría siendo para cada individuo una actividad social que requiere del resto de la *polis*. Por tanto la felicidad como actividad coincide con los intereses de la polis, lo cual impide que ésta sea un estado de ánimo fácil de alcanzar a través de las pasiones, o que se confunda con un deseo personal dependiente de las circunstancias. El sentido de la felicidad ha sido un lugar de desacuerdo entre las distintas clases de hombres, de esto se percató Aristóteles:

Sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes. (E.N. I 1095a I, 25-30)

Este otro bien en sí, del que nos habla el filósofo naturalista en la cita anterior, como algo que está más allá de la multitud de bienes que la gente persigue, ocupa el lugar de las virtudes y éstas hacen de la felicidad un ideal realizable en cuanto a actividad. No obstante, dichas virtudes tienen ante todo la particularidad de calificarse como tal solo en la medida que el individuo adapte su voluntad a los bienes aceptados por la política como ciencia directriz.

Conclusiones capítulo uno

Las figuras de Platón y Aristóteles se diferencian en esencia por su estilo de escritura; fue Aristóteles quien puso las ideas éticas en un estilo puramente filosófico, en un intento por organizar la *polis*, dejando atrás los famosos diálogos compuestos por su maestro.

Aristóteles pretende, en su ética Nicomaquea, conseguir el mejor de los bienes, la felicidad por medio de la virtud. Esta felicidad dependerá directamente de los fines establecidos por la política. La única disciplina capaz de hacer posible la felicidad del individuo virtuoso será la disciplina política como ciencia legisladora. De este modo Aristóteles propone una eticización del Estado como método formativo. Entendiendo en este enunciado la ética como la búsqueda del bien y al Estado como un conjunto de normas y fines que organizan la sociedad, siendo de esa forma moldeador de la voluntad del individuo.

Para Aristóteles la felicidad solo es tal en cuanto sea de acorde a la virtud, siendo esta el máspreciado de los bienes del hombre. No obstante, a pesar de la felicidad estar en el mismo nivel de la autarquía, la independencia del individuo sobre la sociedad, para Aristóteles la felicidad solo puede determinarse virtud en cuanto coincida con los fines establecidos por la *polis*.

CAPÍTULO 2: NATURA ET MORES

«Poéticamente habita el hombre la tierra», escribió Hölderlin. Ya sabemos lo que el verso significa. Inteligentemente habita el hombre la tierra, alumbrando en ella el reino de las posibilidades libres.

J. Antonio Marin.

2.1 Un desatino conceptual

El lenguaje establecido tradicionalmente para el estudio y clasificación de los comportamientos humanos puede ser resumido fácilmente por este par de conceptos frecuentes: el concepto de ética y el concepto de moral, con sus respectivos derivados.

A pesar de que estos dos términos sean conocidos por casi todas las personas en el lenguaje ordinario, el significado de estos no es tan habitual como las palabras mismas. Por el contrario, dichas expresiones son utilizadas a la ligera, incluso como sinónimos, para hacer referencia por lo general a las conductas propias y del otro frente al arquetipo comportamental determinado.

Referimos en el capítulo anterior las palabras de G.E. Moore (1997) en las que afirma que “el fundamento de la ética es definir bueno. La ética es análisis sistemático del

lenguaje moral” (pág. 9). No obstante, estas palabras siguen su curso sin que logren la distinción que buscamos entre los dos conceptos. Wittgenstein (2005) en su conferencia sobre ética sigue esta argumentación de Moore y nos dice:

En lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podría haber dicho que la ética es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir. (pág.34)

Nos dice también a continuación, que cada una de estas expresiones, las cuales podríamos referir como motivo de estudio de la ética, tienen el rasgo distintivo de usarse en dos sentidos: en un sentido trivial o relativo y, por otra parte, en un sentido ético o absoluto.

Según este autor, el sentido trivial o relativo resulta cuando empleamos juicios de valor partiendo de la palabra “bueno” o “bien” con un propósito predeterminado, por ejemplo: cuando decimos que “esta, es una buena guitarra”, para referir que la guitarra cumple a cabalidad con el fin para que fue creada. Estas expresiones empleadas en ese sentido, nos dice Wittgenstein, no contienen en sí ningún problema, pues son tan solo *enunciados de hecho*. Sin embargo, no es en este sentido que son empleadas por la disciplina ética.

Nos explica Wittgenstein, valiéndose de las palabras de Hamlet, que lo bueno y lo malo, son atributos propios de nuestros estados mentales más estos no son cualidades del mundo externo. Por tanto, un *enunciado de hecho* nunca podrá ser un *juicio de valor absoluto*. Acerca de este tipo de juicios absolutos nos dice el filósofo austriaco que: “Mientras entendamos un estado mental como un hecho describable, éste no es bueno ni malo en sentido ético” (Wittgenstein 2005, Pág.35).

Para entender mejor esto, nos propone el autor del *Tractatus lógico Filosófico*, la imagen de una persona omnisciente y conocedora de todos los movimientos de los seres animados que han existido en el mundo. Nos pide imaginar un libro escrito por esta persona, el cual contiene en sí toda la descripción del mundo, además de eso en este texto se describe un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos. Estas descripciones, nos dice Wittgenstein, no contendrían nada que podamos clasificar como juicio de valor absoluto, pues tales descripciones no serían más que relatos de hechos que no llegarían a ser juicios absolutos.

Sobre el objeto de la ética afirma Wittgenstein (2005):

Debo decir que si ahora considerara lo que la ética debiera ser realmente –si existiera tal ciencia-, este resultado sería bastante obvio. Me parece evidente que nada de lo que somos capaces de pensar o de decir puede constituir *el* objeto (la ética) (Pág.35).

En efecto, lo que podemos sustraer de nuestra mente cuando intentamos describir un juicio de valor absoluto o ético, son solo hechos que relacionamos con este tipo de juicios o en el mejor de los casos los sentimientos o pensamientos que tales proposiciones suscitan en nuestra forma de ser. Este tipo de juicios absolutos de los que nos habla Wittgenstein, ocupan la misma posición de los contenidos morales dentro del espíritu socrático el cual se expondrá con detalle en último capítulo de esta investigación.

2.2 Distinción de la Moral

En el intento de delimitar la ética, José Luis Aranguren en el libro que contiene el mismo nombre de su investigación (*Ética*) se pregunta:

¿Cómo aparece la moral en el hombre? ¿Es algo que, por decirlo así y como quiere el sociologismo, le adviene «desde fuera»? ¿O más bien la moral es algo constitutivamente humano, enraizado en la psicología — sea o no reducible a ella— o, si se prefiere este otro modo de expresión, en la antropología? (1998, pág. 13)

Para dar respuesta al origen no solo de la ética sino de la moral, Aranguren nos propone cinco principios de la ética: *metafísico, genético-histórico, prefilosófico, antropológico o psicológico y etimológico*. Para no extendernos más de lo necesarios y seguir el rumbo de nuestra investigación nos de dos de estos principios. Del etiológico nos valdremos para intentar una diferenciación conceptual entre la moral y la ética, mientras que con el antropológico postularemos la moral como estructura constitutiva del hombre en cuanto animal libre.

Principio etimológico de la ética

Este principio se ocupará de indagar el sentido etimológico entre los conceptos de ética y moral, con el fin de encontrar una adecuada definición de ellos. Aranguren considera que el filósofo no debe conformarse con ser amigo del razonar y argumentar, sino que debe ser de antemano amigo de las palabras, pues ellas son las herramientas directas con las que opera nuestro pensamiento.

Por tanto, considera importante una distinción conceptual desde el origen de las dos palabras tratadas en cuestión. Para esto se valdrá de las dos únicas vías de acceso que son las lenguas en que éstas vieron su luz. En palabras de Aranguren:

La disciplina filosófica de que tratamos se conoce con dos nombres: Ética y Moral (filosofía moral), procedentes del griego uno, del latín el otro. Analicemos la etimología griega, en primer lugar, y la etimología latina después (1998, Pág. 21).

Originalmente, nos dice Aranguren, la palabra *ethos* proviene del vocablo griego “*ηοος*” el cual se inclinaba hacia dos significados prácticos. El primero de ellos y más antiguo era el de “*Residencia*” y el segundo el de “*Morada*” o “lugar donde se habita”. Este segundo significado, nos dice el autor, era empleado originalmente por los poetas para “hacer

referencia a los animales, para aludir a los lugares donde se crían y encuentran, a los de sus pastos y guaridas” (1998, Pág.21).

En este mismo sentido de *morada* de la palabra *ethos*, es que Heidegger (2000), en su *Carta sobre el humanismo*, resguarda su concepción de ética como: “El término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria. (Pág.18).” Con esta resignificación de la palabra ética nos dice Aranguren que la ética:

Ya no se trataría del lugar exterior o país en que se vive, sino del «lugar» que el hombre porta en sí mismo, de su actitud interior, de su referencia a sí mismo y al mundo (*hêxis, habitado* de los escolásticos). Él es el suelo firme, el fundamento de la *praxis*, la raíz de la que brotan todos los actos humanos (Aranguren 1998, Pág.21).

De tal manera que la palabra ética deriva del concepto griego *ethos*. Éste concepto, a diferencia del *pathos* (sentimientos), no nos es dado por naturaleza sino que es adquirido a lo largo de nuestra vida. En esta nueva interpretación, la ética tiene que ver directamente con el carácter; éste lo adquirimos a través hábitos. Siendo los hábitos repeticiones de actos, que a su vez forman el carácter. Sobre esto sostiene Aranguren: “Parece haber, pues, un círculo *ethos* hábitos-actos.” (1998, Pág.22). De esta forma *ethos* no solo es carácter implantado en el espíritu a través de los hábitos, sino que también resulta ser fuente de los actos en medio de comportamientos que tenemos habitados. La tensión entre estas dos formas de ser del *ethos*, como fuente de los actos (*kharaktér*) y *ethos* como carácter (pegé), determinara, nos dice Aranguren, conceptualmente la idea central de la ética.

La escuela Estoica clásica en Roma, nos dice Aranguren, mantuvo sus preceptos éticos en relación al sentido primario del *ethos* como forma de ser o carácter, suscitado por el espíritu griego y sobre todo Aristóteles. Además de eso postularon una doctrina propia de

tres conceptos para equilibrar en su filosofía, lo que el autor menciona como un deslizamiento del *ethos* griego del carácter al ethos de las costumbres y los hábitos. Tales conceptos son:

El del *éthos* como raíz o fuente de los actos, al que ya nos hemos referido antes; el de que el fin de la vida consiste en «vivir consecuentemente» (*homologouménos*), es decir, en inalterable, en constante conformidad consigo mismo; y el de la *unidad* fundamental de la virtud. El estoicismo antiguo funda su ética en el carácter, si bien tiene de éste un concepto puramente «racionalista»; el carácter como afirmación de la *razón* frente a los afectos, «perturbaciones» o pasiones (Aranguren 1998, Pág.24).

Tal deslizamiento histórico del concepto *ethos* en la lengua latina se produce, según nuestro autor, por intersección de la filosofía escolástica. El *mos* del latín que procedía del griego *ethos*, pierde su sentido pleno del que hablábamos antes dejando de ser carácter o modo de ser adquirido para resignificar en la palabra latina *habitus* (habitudo) del griego *héxis* (modos de ser en cuanto a constitución natural). Sobre esto nos dice Aranguren:

Hay que anotar que *mos*, en el sentido de *éthos*, se contamina de *mos* en el sentido de *éthos* o *consuetudo*, sentido éste que acaba por imponerse; y justamente por eso Santo Tomás, pese a su fina percepción, no puede evitar — según veremos— la debilitación del sentido de *éthos* que, como se advierte en este texto, pasa a significar *habitus*, que es más que *consuetudo* pero menos que carácter o *éthos*, aunque, por otra parte, contenga una nueva dimensión — la de *habitud* o *habitud*— ausente en aquellas palabras griegas, pero presente, como ya vimos, en *héxis* (1998, Pág.132).

Sin embargo, esta desviación etimológica de los conceptos éticos sucedida aparentemente en la escolástica, no desvió de su sentido original la obra moral consignada en la lengua griega clásica, podemos concluir con palabras de Aranguren que:

La obra moral del hombre parece consistir, al hilo de la etimología griega, en la adquisición de un modo de ser. Pero este modo de ser se logra y afirma gradualmente por lo cual se dan diferentes niveles de apropiación, por así decirlo. El más bajo sería el del *pathos*, el de los *sentimientos*, que son íntimamente míos, pero tal vez pasajeros y, de cualquier modo, escasamente dependientes de mi voluntad. Las *costumbres* significan ya un grado mucho más alto de posesión. Por encima de ellas, el *carácter* constituye una impresión de *rasgos* en la persona misma: el carácter es la personalidad que hemos conquistado a través de la vida, lo que hemos hecho de nosotros mismos, viviendo (1998, Pág.23).

El concepto de ética derivado del vocablo griego *ethos* contemplaba como parte de su estructura la moral del individuo. El concepto de moral proveniente de la lengua griega se rescata como la posibilidad normativa propia del individuo en consecuencia de su libertad.

La moral como estructura constitutiva del hombre

En el principio antropológico, Aranguren, siguiendo las ideas de Xavier Zubiri, para postular la realidad moral como una necesidad íntimamente humana, exigida por sus propias *estructuras psicobiológicas*, nos habla de una confrontación entre el comportamiento animal y el comportamiento propiamente humano.

En la vida del animal, nos dice Aranguren, se aparecen ciertos estímulos a la vez que se presentan sus determinadas capacidades biológicas. El animal al ser atraído por el objeto o acción estimulante, de forma natural reacciona con una serie de respuestas determinadas sobre aquello que lo suscita a la acción. La predeterminación de respuestas comportamentales por parte de sus capacidades biológicas hacia los estímulos externos es lo que permite, según el autor, una relación de equilibrio entre el animal y su medio. “Hay así un ajustamiento» perfecto, una determinación *ad unum* entre el animal y su medio. Al carácter formal de este ajustamiento le llama Zubiri «justeza»” (Aranguren 1998, Pág.47)

En el animal humano sucede una relación similar hasta cierto punto. Según Aranguren, el organismo humano a causa de su *complicación y formalización* no puede por sí mismo generar respuesta determinada al sin número de estímulos nuevos brotados de su medio y

queda frente a estos en suspenso, libre de ellos. Aquí nos presenta el autor la que él denomina como la primera noción de libertad.

Esta situación imposibilita el ajuste al medio que se da en los demás animales, de modo que se hace necesaria, en el animal humano, la aparición de la inteligencia en un sentido primario. Para prolongarse y subsistir biológicamente el humano tiene la necesidad de dar respuesta a su medio, pero los instintos en este punto de complicación tienen un límite frente a los nuevos estímulos surgidos. Por lo tanto, se hacen insuficientes para dar respuestas frente al nuevo universo surgido: la realidad de lo humano, en cuanto mundo propio.

La inteligencia, en un sentido primario, se convierte en la herramienta con la que se elabora una versión de la realidad, para con ésta facilitar una inserción en el medio. Para Aranguren: “El medio animal cobra, por virtud de ella, el carácter de «mundo» “(1998, Pág.47). El poeta Rilke, llamado el *rebelde y trashumante*, en su octava *Elegías de Duino* nos dice acerca de esta confrontación entre lo animal y lo humano:

Con todos sus ojos, mira la criatura
"lo abierto". Sólo nuestros ojos
están como invertidos y a manera de cepos
alrededor -de su mirada libre.
Todo lo que está fuera de nosotros
Lo conocemos solo por la fisionomía
del animal; porque, aún muy tierno, al niño
lo desviamos y obligamos
a contemplar retrospectivamente,
el mundo de las formas, no lo abierto
-que en la faz de la bestia es tan profundo. Libre de muerte-.
Sólo muerte vemos nosotros; pero
El animal, libre, tiene siempre

su término tras él,
y, ante él, a Dios, y, cuando avanza, avanza
en la Eternidad, como
los surtidores.
Pero nosotros nunca
-ni un solo día tenemos
el espacio puro ante nuestros ojos
-donde las flores infinitamente
se abren. Siempre es el mundo
y jamás todo aquello
que no está en ningún lado y que nada limita:
lo puro y sin custodia
que se respira en todo, que uno sabe infinito
y que no se codicia (Rilke 2004, Págs.65-66).

El animal, al ejecutar una acción, no tiene que consultar antes de realizarla, a lo que él considera como el orden de la realidad o el equilibrio con el medio, es decir, no consulta anteriormente el deber ser de sí mismo, sino que es su misma composición biológica la que se encarga de dar respuestas inmediatas a la situación e impulsa a que éste realice o no determinada acción. El animal humano, nos dice Aranguren, por el contrario, tiene que:

Considerar la realidad antes de ejecutar un acto; pero esto significa moverse en la «irrealidad». En el animal el ajustamiento se produce de realidad a realidad — de estímulo a respuesta— directamente (teoría de la *contiguity* más o menos corregida). ¡En el hombre, indirectamente, a través de la posibilidad y de la libertad, que no reposa sobre sí misma, como piensan Heidegger y Sartre!, sino sobre la estructura inconclusa de las tendencias o «referencias» que abren así, exigitivamente, el ámbito de las «preferencias» (1998, Pág.48).

En esto podemos ver, según Aranguren, una *segunda dimensión* de la libertad humana, en la que ya no simplemente tiene que *responder unívocamente*, sino que debe también *preferir*, haciendo de los impulsos, *instancias* y *recursos* para su fin propio. En otras

palabras, hace de estos impulsos, tan solo un vehículo para guiar la preferente entre las infinitas *posibilidades* que componen su realidad.

Al animal humano no se le está dado el ajuste natural (estimulo-respuesta) con su medio como sucede con el resto de los animales. Tiene entonces que hacer, por medio de su inteligencia y elección ese ajustamiento con su entorno. Como necesidad biológica de subsistencia el humano debe justificar sus actos. Según nuestro autor:

La justificación es la estructura interna del acto humano. Por eso, en vez de decir que las acciones humanas tienen justificación debe decirse que tienen que tenerla; que necesitan tenerla para ser verdaderamente humanas; que han de ser realizadas por algo, con vistas a algo (Aranguren 1998, Pág.48).

Pero estas muchas posibilidades (irreales) que se hallan frente al humano, de las que debe preferir una para realizar el acto, no se presentan indiferentes frente a él. Pues si fuera de esta manera, no dependerían más que de la libertad del individuo, y de antemano toda acción preferida estaría justificada por ella. Aranguren, siguiendo las palabras de Zubiri, nos dice que esta primera dimensión, en la que el humano debe justificar sus actos como remplazo del ajustamiento natural es lo que denominará moral como estructura.

Nos quedaría resolver entonces cuál es el motivo que nos hace preferir una acción frente a otra, en palabras de Aranguren: “¿Qué es lo que nos hace preferir? La bondad misma de la realidad. En tanto en cuanto el hombre prefiere la realidad buena, queda justificado. Así se abre un nuevo ámbito, el de la realidad buena” (Aranguren 1998, Pág.48).

Una segunda dimensión del ajustamiento humano es lo que el autor, en palabras de Zubiri, denomina moral como contenido. Esta hace referencia al ajustamiento como justicia, es decir, el ajuste ya no se da a partir de la interpretación individual de la situación, sino que

este ajuste se hace en relación con la norma ética, que suponemos nos conduce por el camino más justo. De esta segunda dimensión nos dice Aranguren:

La moral como contenido se monta necesariamente sobre la moral como estructura y no puede darse sin ella. Precisamente porque al hombre no le es dado por naturaleza el ajustamiento a la realidad, sino que tiene que hacerlo por sí mismo, cobra sentido demandarle que lo haga, no arbitraria o subjetivamente, sino conforme a determinadas normas, conforme a determinados sistemas de preferencias (1998, Pág.50).

La primera dimensión de la moral, de la que nos habla el autor, nos advierte la estructura natural en el acto humano. Dicha estructura le permite la mejor elección entre los infinitos estímulos surgidos en su medio. Al elegir determinada acción entre otras posibles, el humano ya está justificando para sí el acto y la elección, el ajuste con el medio; en este primer plano se da de manera individual “la libertad para preferir esta o la otra |posibilidad procede de que la inteligencia como versión a la realidad concibe o proyecta diversas posibilidades de salida de la situación actual” (Aranguren 1998, Pág.51).

En este sentido podríamos decir que el autor quiere mostrarnos en esta dimensión moral un elemento natural en el humano, por lo tanto, toda acción es en éste de por sí moral, independientemente de que sea opuesta a la norma ética establecida: “Solo los animales o los hombres completamente idiotas pueden ser in-morales (mejor a-morales). El modo inhonestum de ser es ya un modo moral de ser. (Aranguren,1998 Pág.50)

Es decir, la norma ética, que se dirige a lo que el autor llama *genus moris* o *razón moral en común*, se nos presenta como la elección preferible entre las posibilidades. Aun así, esta elección al ser la más “preferible racionalmente”, no es como la primera dimensión del ajustamiento (moral como estructura) una obligación natural para el animal humano. Sin embargo, a partir de esta concepción natural de la ética las culturas han hecho obligatoria cierta moral procedente de su constructo ético política o religiosa. Dicha moral es instaurada

con el fin de alcanzar, a partir del cumplimiento de ciertos patrones comportamentales, el desarrollo de los intereses de quienes imponen la norma, en cuanto norma escrita. Intereses en los que la mayoría de los ciudadanos participan inintencionadamente, pues tales intereses son indivisos en el actuar y juzgar “correctamente” determinado por la norma.

De esta forma se entiende erróneamente la ética frente al acto humano como sistema instaurador de normas, con las cuales conducir determinados fines. Pero este camino jerárquico de los conceptos éticos conforma un poderoso instrumento domesticador que se presta a los distintos sistemas de poder políticos y religiosos.

No obstante, la norma ética-social no siempre tiene un sentido tan trágico como el mencionado en el párrafo anterior. Dicha norma nos sirve en el mejor de los casos como norma de convivencia, como cohesionante de nuestros más bajos estímulos que atentan contra el otro, pero ésta no es un seguro que nos resguarde de nuestra naturaleza en cuanto animales libres y con mundo propio. Pues pueden darse los casos en que en ciertos individuos esta moral como contenido, como norma ética, pueda tornarse una posibilidad más dentro de su realidad propia y su accionar sea distinto al establecido por su época y lugar. Este salto de la moral como estructura (lo individual) sobre la moral como contenido, no siempre es el caso de asesinos, torturadores, esclavistas o enfermos de psicopatía.

En occidente tenemos un ejemplo histórico, opuesto a los casos mencionados en el párrafo anterior, que nos sirve para referirnos a la moral como punto de partida y llegada de la libertad del individuo. Este es la muerte de Sócrates a manos de los atenienses, a causa del miedo que ocasionaba la moral de este viejo discutidor, en el del modelo ético, ley natural o forma de vivir y pensar de los ciudadanos libres de su época.

Conclusiones capítulo dos

Wittgenstein nos propone el uso de la palabra bueno en dos sentidos: uno en sentido absoluto y otro trivial o relativo. Este último hace relación a lo bueno en sentido práctico, a lo que se califica tal con un fin determinado previamente. Mientras lo que se califica como bueno en sentido absoluto hace parte de los denominados juicios éticos. Estos a su vez solo son válidos como enunciados mentales, propios del individuo; no obstante, éstos no son trasmisibles; cuando se intenta hacer un juicio absoluto acerca del otro, nos dice Wittgenstein, lo único que se consigue hacer es una descripción de hecho, pero no un juicio de tal tipo. Lo bueno o lo malo en sentido ético solo es válido como calificativo de nuestros estados mentales, pero no lo es como atributos del mundo externo.

Etimológicamente según Aranguren, la palabra “ética” procede del vocablo griego *ethos*; mientras que la palabra “moral” tiene origen en el dialecto latino *mos*. La primera hace referencia en su lengua original griega al carácter construido por el individuo. La segunda, a pesar de que inicialmente los romanos entendían el concepto de *mos* en el mismo sentido del *ethos* griego como construcción de una forma de ser, en la escolástica resignifican este como hábito natural determinado.

Antropológicamente concluimos con el mismo autor, quien haciendo sus lecturas sobre Zubiri nos explica que:

Al humano en sus actos no se le está dado un ajuste por medio de respuestas predeterminadas fisiológicamente. Contrario a lo que sucede en el animal, el cual a través de sus instintos participa de una armonía con su entorno. El humano debe por sus propios

esfuerzos realizar tal ajuste. La inteligencia nos representa una especie de mundo ilusorio para cohabitar, en el cual interpretamos datos sensoriales, reaccionando al estímulo sin intersección directa del instinto. A esta capacidad de responder libremente a la realidad es a lo que denomina el autor Moral como estructura.

Una segunda dimensión del ajuste humano es denominada moral como contenido. Esta hace referencia al ajustamiento como justicia, es decir, el ajuste ya no se da a partir de la interpretación individual de la situación, sino que este ajuste se hace en relación con la norma ética, que suponemos nos conduce por el camino más justo. La moral en esta dimensión no se dirige por la voluntad del individuo sino por una clase de *genus moris* o *razón moral en común*; se nos presenta como la elección preferible entre las posibilidades, esta vez con la preferencia determinada por la cultura. Aun así, esta elección, al ser la más “preferible racionalmente”, no es como la primera dimensión del ajustamiento (moral como estructura) una obligación natural para el animal humano. Sin embargo, con esta concepción de la ética las culturas han hecho obligatoria cierta moral procedente de sus *genus moris* político o religioso. Dicha moral es instaurada con el fin de alcanzar, a partir del desarrollo de patrones comportamentales, el cumplimiento de intereses de quienes imponen la norma, en cuanto ley escrita.

La oposición de la moral como estructura en el humano frente a esta supuesta *genus moris* es lo que denominaremos ética. Dicha oposición nos abre el camino para dar inicio a la construcción de un espíritu socrático, con la intención de concluir nuestra propuesta moral con esta imagen.

CAPÍTULO 3: LA MORAL UNIVERSAL EN EL ESPÍRITU SOCRÁTICO

Después de todo la diferencia entre el inteligente y el tonto consiste en que aquél vive en guardia contra sus propias tonterías, las reconoce en cuanto apuntan y se esfuerza en eliminarlas, al paso que el tonto se entrega a ellas encantando y sin reservas.

3.1 La Moral y Sócrates

Para darle continuidad a esta investigación sobre el comportamiento humano, enmarcado dentro de las posibilidades naturales y las restricciones sociales, me propongo elaborar un relato del juicio de Sócrates: con el fin de describir en éste relato una imagen del espíritu reivindicador de nuestro filósofo y así con su figura darle forma a la propuesta interpretativa del concepto de Moral.

En lo que sigue del párrafo me dispondré a la construcción del mencionado relato, advierto que por razones prácticas durante el desarrollo de este me valdré de un narrador que no es propio de investigaciones académicas, pero que me es útil a los fines de proponer un personaje para contrastar un concepto.

El caso de Sócrates o la historia de la falsa sabiduría

No sé lectores, la impresión que puede causar en ustedes el conocimiento de ciertas palabras vociferadas en cierto tribunal, por ciertos acusadores en defensa de la cultura de su pequeña sociedad contra el inventor de la mayéutica. Con respecto a mí mismo, confieso de antemano mi total desaprobación hacia tales calumnias levantadas contra un espíritu libre y las consecuencias que estos individuos desataron en la historia de occidente con respecto a la moral o si se quiere particularmente en el destino de nuestro héroe.

Es necesario lectores –porque este relato es para lectores, no para jueces- hacerse previamente una imagen real para entender un discurso o un enunciado lógico. Me parece que ello, para estudiar filosofía o cualquier otra ciencia debe ser un principio gnoseológico. Con este fin dibujaré los hechos acontecidos en una próspera isla de la Grecia pre alejandrina. Una ahora reconocida tierra periférica de la península Ática, llamada Atenas. El hecho del que me interesa construir una imagen, sucedió según aproximaciones históricas en el año

399 antes de Cristo. Con certeza, el interés del mundo hacia este entramado del destino que terminó en los tribunales debió carecer de existencia en tan lejana época. A pesar de haber tenido este juicio cierta popularidad inmediata en la pequeña isla por los rumores nacidos a partir de los discursos que se desarrollaron en este escenario.

La imagen a “crear” como ya he anticipado al decir que terminaría en los tribunales, se trata evidentemente de un juicio, en el que se determinará la culpabilidad o no del individuo acusado. En relación a la proposición de que este juicio se dio gracias a un “entramado del destino” intentaré develarlo a lo largo del relato, sin ser directo al respecto. Cabe aclarar que lo que se intentará narrar aquí viene a ser mayormente gracias a lo representado flamantemente por el más famoso alumno del sospechoso en cuestión.

El juicio y condena cumplidos sobre el acusado fue lo que se podría entender como un procedimiento común en la pequeña Atenas del siglo IV a.C., dado que la práctica judicial era un ejercicio ordinario del operar de la *polis* democrática. El tribunal acostumbrado a este tipo de casos en los que se presentaba un miserable acusado, muerto de miedo, el cual tenía sobre sí previamente la condena. La cual se llevaría a cabo a menos que consiguiera este desdichado despertar en los representantes de la justicia compasión a través del ruego, el llanto y puede ser que hasta la mayor de las humillaciones contra sí mismo que el miedo al castigo (sobre todo cuando el castigo es la muerte), puede llevar a cometer a un humano común en este tipo de circunstancias. Pudo suceder que en el lapso del juicio la mayor parte de los 531 jueces, todos ciudadanos atenienses, se sintieron confundidos ante la forma de proceder de tan particular acusado, pues a pesar de reinar la sofística como medio de educación privada entre los atenienses, aun con eso, no todos los acusados tenían la fortuna dialéctica de ser Sócrates, y en esta especial ocasión el juicio se trataba sobre él mismo.

También pudo haber sido que la mayor parte de los jueces no supieran nada de Sócrates hasta que llegaron a sus oídos las acusaciones contra él levantadas, las cuales llevaron a la convocatoria del inminente juicio. Sin duda los acusadores por cálculo previo, esperaban que con tales argumentos -de los cuales un hombre que no fuera Sócrates podía salir bien librado, optando ante los jueces por la posición de súplica- la condena solicitada se diera con seguridad según sus planes. No obstante cabe admitir que dichos acontecimientos fueron el último pincelazo, por decirlo de manera artística, del gran retrato filosófico que fue la vida del acusado. Una consecuencia no prevista por los detractores.

Es una imposibilidad atinar a los pensamientos concretos de un cercano. Es imposible saber con certidumbre qué piensa el otro, qué procesa su cerebro y cuál es el resultado de dicho procesamiento. Por decirlo de una manera “post moderna” puede ser que tal vez ni ellos mismos sepan con certeza lo que piensan y lo más probable es que no piensen con certidumbre, a lo mejor éstos ni nosotros tampoco sabemos por qué fuerzas psicológicas, emocionales, humanas, etc, nos comportamos como lo hacemos. La ciencia puede especular como la metafísica sobre supuestos. Advierto que como responsable ahora de recrear una imagen en la que se involucre Sócrates, “me resistiré” en la medida de lo posible a la especulación. Dado que sin duda la figura de Sócrates es el principal supuesto por la filosofía occidental. Por tanto a través del camino de la especulación y la conjetura puedo hasta afirmar que Sócrates guardó completo silencio durante todo el juicio, que utilizó sandalias contrario a su costumbre como lo hizo en el banquete, o argumentar los motivos por los cuales Sócrates se quedó desde la distancia, afuera de la multitud, esperando su ya prescrita sentencia. Por estas razones me es imposible describir, para continuar con la construcción de la imagen, los pensamientos reales de los jueces, los acusadores, y los

demás asistentes antes, durante y después del juicio. Tampoco puedo decir nada que sea verdadero acerca de los estados de ánimo de éstos, ni de la forma en que se comportaron durante la situación.

Sin embargo acudo a la imagen ya pensada por Platón, que evidentemente no pensaba como un posmoderno. Por tanto no dudaba de haber descifrado el pensamiento de su maestro, haciendo de éste la imagen de un hombre excepcionalmente fuerte, lúcido, que durante el juicio mantuvo en pie su carácter frente a un amplio jurado de amigos, desconocidos y detractores que se encontraban presentes en el tribunal, ansiosos de saber en qué concluiría esta desventura filosófica. Es seguro que dentro de este retrato de Sócrates se encuentre la imagen de un héroe vencedor de una encrucijada ideológica contra las sombras de una decadente cultura. Esto es en el fondo lo que vendría a equivaler la imagen de este juicio dentro de este relato.

Ese pobre viejo Sócrates acostumbrado a la argumentación rigurosa a través del lenguaje común, se propone en su juicio un discurso no con la intención de ser absuelto de sus cargos, sino con el fin de limpiar lo sucio que habían dejado su nombre las acusaciones contra él levantadas a través de los años en los atenienses. Sócrates organiza un discurso cronológico perfecto a su favor, no reservado para los jueces.

Para iniciar su defensa es menester saber que Sócrates divide a sus atacantes en dos tipos: los acusadores que ahora lo llevaban a los tribunales y unos de segunda clase de la cual advierte son de una clase más peligrosa que los otros. Estos atacantes de segunda clase son más viejos que los acusadores que arrastraron al sentenciado hasta los tribunales, y fueron sus palabras convencidas las que originaron las ideas que formaron cierta imagen desdichada de Sócrates en los atenienses durante mucho tiempo.

¿Cuál sería su forma de actuar si usted fuera un hombre fervientemente creyente en los dioses al que un día se le revelara de parte del Dios una cualidad foránea a su propia consideración? Esto fue lo que justamente le ocurrió a Sócrates. Un día Querefonte, amigo cercano de Sócrates, fue a Delfos. Estando allí tuvo la intrepidez de preguntar al Dios si había alguien más sabio que su amigo. La Pitia respondió a éste que no había nadie más sabio que Sócrates. Querefonte volvió a la ciudad y en cuanto se reunió con su amigo le contó lo sucedido en su visita al oráculo. Sócrates mientras escuchaba las palabras de Querefonte pensaba sobre sí mismo y como no se consideraba un sabio, las palabras dichas por la Pitia a su amigo despertaban en su pensamiento un gran enigma. Pensaba Sócrates: ¿Qué es lo que quiere decir el dios con estas palabras que dicen que soy el más sabio cuando realmente son más las cosas que desconozco que de las que puedo hablar con verdad? Un sabio evidentemente podría hablar sobre todo sin errar en letra ni o ideas. Sócrates reservaba ese conocimiento ilimitado solo para las divinidades de los cielos. Consideraba su inteligencia únicamente humana, limitada, incapaz de ahondar honestamente, ineficaz para conocer realmente eso que reclama la palabra todo. No obstante después de mucho pensarlo, Sócrates, para dar respuesta al enigma del que era culpable un dios, inicia una investigación acerca de la sabiduría; para ello decide visitar a aquellos que tenían reputación de ser sabios. Sócrates primero se encamina donde un político que tenía dicha fama. Entablan conversación y en medio de ésta, percibe Sócrates que su interlocutor no es ningún sabio, a pesar de otros estimarlo como tal y sobre todo él mismo estimar serlo. A partir de esta deducción Sócrates intenta hacerle ver que no es lo que cree ser. Motivo para hacerse el primer enemigo el infortunado a causa de su cándida investigación. Sin embargo, esto no consigue que su convicción de marcha atrás, por el contrario fue tan solo el primer impulso de su sospecha. Sócrates pretendía encontrar a un verdadero sabio, compararse con él, y decirse: *En eso acepto mi ignorancia, este*

hombre es realmente un sabio mientras que yo tengo una inteligencia limitada, una inteligencia que solo puede ser humana. Desconozco más de lo que conozco soy incapaz de llegar a un todo. Este tipo de inteligencia como la que poseo es poco digna con respecto a la sabiduría, en ello soy tan solo Aquiles persiguiendo la tortuga, por tanto el dios se equivoca. Por este camino visitó a los poetas de tragedias y ditirambos, también a los artistas. Encontró que sus obras se encontraban llenas de cosas mucho más sublimes, pero aun así, si se les indagaba sobre el sentido de estas o lo que querían decir con tal afirmación en algún poema no podían dar respuesta sobre esto. Aun así pretendían en sincronía con la grandeza de su obra tener la posición de sabios. Con esto descubrió Sócrates que la poesía y el arte no son fruto de la sabiduría sino más bien lo son de cierta sintonía con la armonía natural. Es la inspiración, un impulso místico que actúa sobre el poseído que no puede hacer nada sino crear. Es imposible darle razón a un impulso de este tipo, por esto no conseguían tener la categoría de sabios. Después de los poetas, políticos y artistas Sócrates busco conversación con todo aquel que pretendiera o tuviera la fama de sabio, con la esperanza de encontrar uno y con ello dudar del designio divino. Lo único que consiguió Sócrates es que todos los hombres de este tipo seguían el mismo prototipo de supuesta sabiduría: Hablaban de lo que no sabían pues creían saber algo que en verdad desconocían. Pronto como el verdadero designio de su dios le ganó enemigos y un mal nombre al desdichado, a pesar de tener como escuchas y seguidores durante mucho a los más grandes espíritus de su tiempo.

Estos enemigos históricos son las sombras que causaron los prejuicios incluso generaciones después a ellos hasta rebotar en los oídos de los denunciadores legales, cabe resaltar que por esta relación los argumentos de los dos tipos de atacantes son casi dicigóticos. Los primeros rumores esparcidos por los primeros derrotados, en el

subconsciente de la *polis*, fueron: “Hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil” (Apología, 18b 8-10). Dichas palabras en las personas comunes eran relacionadas con personas que no creen en los dioses, ni creen en nada dedicándose a este tipo de investigaciones. Pero como lo acabo de relatar en el episodio de Delfos, Sócrates creía enteramente en los dioses y en los entramados del destino que sus incógnitas pudieran desatar pero también aunque no se explica, Sócrates creía fervientemente en el hombre, en el perfeccionamiento moral de este. Su esperanza sobre la humanidad fue realmente el motivo que lo impulso en el tribunal a enfrentar el mal fantasma que había causado la tergiversación de sus propósitos en la joven Atenas.

Los segundos atacantes ponen ante los jueces la siguiente afirmación: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades” (Apología, 24b 8-10).

El mayor engaño es la ceguera que cada quien pueda causar sobre sí mismo al evadirse del autoconocimiento. Siendo tal engaño el principal impedimento para conocer que presenta la mayoría de los hombres. Sócrates el desdichado, padece la convicción ,surgida de un enigma divino, de hacerse cargo del mejoramiento de los atenienses. Los jóvenes que se divertían con las palabras de Sócrates, haciendo de él imitación se ocupaban también de examinar a otros. Encontrando en sus exámenes abundancia de hombres que creen saber algo que realmente no saben y cuando se les indagaba sobre lo que creían conocer y se percataban de su ignorancia se irritaban con Sócrates y no con ellos mismos ni con los jóvenes. Diciendo después: “Sócrates corrompe a los jóvenes yendo en contra de los principios establecidos, enseñando a otros sus doctrinas.” Y en esto acumulaban odios

históricos mal dirigidos. Cuando se les pregunta a estos hombres que levantan animadversiones, “¿qué es lo que enseña ese tal Sócrates que hace que los jóvenes desvaríen de tal modo?” Se muestran confundidos al dar respuesta y para disimular su confusión tan solo balbucean lo usual que se dice contra todos los que se dedican a la filosofía: “Enseña a no creer en los dioses, quiere indagar las cosas del cielo y de la tierra, enseña además a hacer fuertes los argumentos débiles”. Lo cual no resulta ir más allá de una repetición de un prejuicio esparcido históricamente sobre esta vocación, estimulado por el miedo general a reconocer sobre sí mismo el velo de su creencia en un engaño.

Si algún intrépido examinara al convencido investigador desarrapado, diciéndole: “¿Sócrates siendo tan conocedor de los hombres, no sientes pena de ti mismo al aferrarte por voluntad a una ocupación que te hace enemigos y te puede llevar por este camino a la ruina o aun pero a la muerte como vas ahora?” Este le respondería sin titubeos:

A mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío. No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo. Por el contrario, a algunos que parecen tener algún valor los he visto muchas veces comportarse así cuando son juzgados, haciendo cosas increíbles porque creían que iban a soportar algo terrible si eran condenados a muerte, como si ya fueran a ser inmortales si no los condenaran. (Apología, 28b 5-9, 32d 1-4, 35a 4-9)

Después de escuchar el discurso de defensa compuesto cuidadosamente por Sócrates, el extenso jurado en un acto democrático decide si encuentra a Sócrates inocente o culpable de la acusación.

Los resultados de la votación de los jueces frente a la suerte del acusado fueron: 281 en contra, 251 a favor. Treinta votos de diferencia determinan la culpabilidad de Sócrates en la

acusación creada por Meleto y respaldada por Anito junto a Licón. En un acto democrático se impone la suerte de un hombre, se decide que Sócrates es culpable.

Los acusadores: Anito, en representación de los políticos y Licón, representante de los oradores, calculadores y concededores de la ruina del acusado, habían pedido a los jueces que en caso de que Sócrates no fuera encontrado culpable se le sometiera a pagar la multa de mil dracmas. Meleto representante de los poetas, mucho más poético en su lugar de lírico mediocre, había propuesto de antemano con su acusación la pena de muerte en caso de que el filósofo se encontrara culpable. Al hallarse culpable de tal cargo debía recibir por tanto el castigo interpuesto por su acusador.

El tribunal democrático de Atenas circulaba en el dilema de la elección, deberá preferir una entre dos opciones: la primera de ellas era auscultar de Sócrates, tras admitir su culpabilidad, una sanción que él mismo crea merecer por los cargos. La segunda opción de los jueces, es definir por su propio consenso el castigo a aplicarle el condenado.

El resto de sus días en la cárcel, una alta multa de dinero o la cárcel hasta que consiguiera reunir la suma total de la multa y como última posibilidad el infame exilio, eran castigos que Sócrates no se hubiera impuesto a sí mismo porque, en primer lugar, no sentía culpabilidad en la acusación condenatoria. No obstante, propone ser alimentado en el Pritaneo (Πρυτανεῖον); lugar en el que se mantenía a quienes habían prestado un servicio tan notable a Atenas que merecía ser por ella alimentado. A pesar de su propuesta, nuestro filósofo es condenado a inducir su propia muerte con la inserción de un veneno compuesto por hojas de hierba, hecho que sucede tiempo después por motivo de que la sentencia coincidió con la procesión religiosa que los atenienses envían a la isla de Delos en tributo del dios Apolo. Mientras se cumple su sentencia Sócrates espera su muerte en prisión.

Con lo anterior podemos dar por terminado el relato y con ello trazada una posible forma del espíritu socrático, figura a la que nos referiremos en lo que sigue de esta investigación para personificar la voluntad moral en la vida práctica de un individuo partícipe de un entorno social. Condenado a tal ecosistema como única posibilidad para su desarrollo como Ser individual.

3.2 La muerte de Sócrates o la victoria de la moral

Sócrates finaliza el juicio dirigiéndose a sus condenadores con estas estas memorables palabras:

Si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible (Apología 39, 4-9).

Con respecto a estas últimas escenas de Sócrates y por el mismo camino empezar a hablar de moral, que es el verdadero propósito de esta investigación, el filósofo francés Comte-Sponville continúa con la imagen de la muerte de Sócrates en el primer capítulo de su libro *Invitación a la filosofía*:

Sócrates muere en prisión y, sin embargo, es más libre que sus jueces. Aquí es, quizá donde comienza la filosofía. Aquí es quizá donde empieza para cada uno de nosotros la moral, y donde siempre vuelve a empezar: Allí donde no es posible castigo alguno, allí donde ninguna represión es eficaz, allí donde ninguna condena, siempre exterior, es necesaria. La moral empieza en el momento en que somos libres en esta libertad misma en su juzgarse y regirse a sí misma (2002, pág.19).

Esta primera definición del autor con respecto a la moral como resultado de la libertad tiene relación con lo descrito en el segundo capítulo de este trabajo monográfico, cuando referíamos a J.L. Aranguren quien a través de sus lecturas de Zubirí, nos hablaba de la *moral*

como estructura del hombre . En la cual la moral se nos presenta como la primera dimensión de humanidad. La función de esta moral como estructura es responder al mundo no con conductas predeterminadas, sino con una propia, surgida de la libertad de decidir frente al mundo. No obstante, esta dimensión de *moral como estructura* es referida por Zubirí, en palabras de Aranguren, como una primera dimensión de la moral. La segunda dimensión según el autor es la moral como contenido. Esta tiene que ver con el ser moral en sociedad, del sujeto para con el otro y de su aceptación de los parámetros generales acerca de lo bueno o malo en sentido ético. Esta *moral como contenido* podríamos entenderla como el espacio donde encajan las normas o códigos éticos, pero del mismo modo es el lugar de disputa entre el individuo y la sociedad.

Con esta descripción de la *moral como contenido*, de la cual se extraen las normas sociales podemos al presentar el dilema central de esta monografía desde esta otra forma: ¿La libertad del individuo en medio de los parámetros sociales (a pesar de éste no ser tan solo un integrante, sino también en parte un creador de ella) resulta ser reducida por la necesidad de éste a ser partícipe activo del gigantesco imaginario social? Por otra parte, esto, según la imagen de Sócrates que acabamos de presentar, constituye quizás el primer problema histórico abordado con sensatez por la filosofía: la tensión por la libertad como posibilidad de conocimiento frente a un sistema de creencias sociales establecidas. Que entre otras cosas no es más que la discordia entre el individuo como sujeto de libertad, pero a su vez sujeto de la sociedad y sus normas. Siendo la sociedad el único medio donde les es posible ejercer su subjetividad.

3.2.1 La virtud o la discordia entre la libertad moral y la normativa política

Como pudimos ver en el capítulo uno de este trabajo monográfico, Aristóteles redundantemente intentaba persuadirnos mediante su libro de *Ética Nicomaquea* de aceptar como la mejor de las disciplinas y demás ciencias a la política. Vimos cómo según éste, la disciplina política podía procurar felicidad no solo a un individuo sino a toda una ciudad. Del mismo modo vimos que trataba de convencernos acerca de cómo el individuo debía procurar el mejor de los bienes siendo virtuoso, es decir, cumpliendo a cabalidad con los fines de la política establecida.

El célebre maestro de Alejandro Magno sacrifica la libertad del individuo ante el orden intencionalmente “bueno” de la *polis* dado a través de la política. Para éste los fines del individuo eran buenos tan solo en la medida que estos se condujeran por la misma vía de los fines prescritos por la ciencia política, la cual es en resumen para Aristóteles la única disciplina capaz de conocer a los hombres y saber cómo procurar su felicidad. Esta rígida actitud Aristotélica es contraria al rebelde y reformador espíritu Socrático. Ahora estudiaremos a continuación la diferencia entre las figuras de Platón y Sócrates.

3.3 Diferenciación dialéctica entre la posición socrática y la platónica

Un compañero me recomendó el libro XII de las leyes comentándome lo siguiente: “Yo presté servicio militar y vine a estudiar filosofía por el mismo motivo... A causa de mis lecturas de Platón. Es sin duda el único filósofo que he tomado en serio... Toda la formación social y militar es platónica inconscientemente. Le recomiendo el libro XII de las leyes para que se cerciore de eso... Tiene que leerse las leyes en general, son unos libros de formación ciudadana.” No pude más que soltar una carcajada, no pensaba que tal individuo me fuera a decir semejantes cosas con tanta seguridad. Hasta ese momento mis lecturas de Platón no

habían ido más allá de los diálogos en los que el protagonista era Sócrates como la figura rebelde refutando a los supuestos sabios. Los diálogos me parecían una batalla de esgrima de Sócrates contra la pretenciosa cultura griega en medio de conversaciones sobre la amistad, el origen de las palabras, el amor, la justicia. Sin embargo, aún me faltaba leer más a Platón para entender a mi amigo. Los motivos de la anécdota eran mostrar un par de tesis intuitivas acerca de la herencia social platónica en la historia. Tesis que no tengo capacidad de defender en esta monografía, y la otra intención era referir a través de ella cómo llegué a los diálogos en donde se podía escuchar más claramente la voz de Platón, esta vez ya no disfrazada sutilmente de Sócrates sino mimetizado en un ateniense que expone su modelo de república a unos extranjeros.

Estos libros de las leyes eran casi manuales de comportamiento e instrucción, dirigidos sobre todo para los dirigentes o aspirantes a ello. La mayor sorpresa al revisar el libro recomendado por mi amigo no fue encontrarme con la dignidad en los confusos castigos para los guerreros o las restricciones para salir de la república si se cuenta con menos de cuarenta años. Mi mayor sorpresa fue encontrar a Platón disfrazado, decretando que la guardia nocturna (junta designada para custodiar el cumplimiento de las leyes) debía darle muerte a quien habiendo salido a investigar las formas de vida de otros individuos no consiguiera a su regreso un pacto benéfico con la guardia y por tanto el orden de la república:

El que había ido a observar las leyes y costumbres de los otros hombres, ni bien llegue debe ir directamente a esa junta, y, si encontró algunas personas que puedan dar alguna información acerca del establecimiento de algún tipo de leyes o de la educación o la formación, o incluso si él mismo llega con alguna idea adquirida, comuníquelo a toda la junta. Y en caso de que parezca que no llega peor, pero tampoco mejor en nada, deben alabarlo en todo caso al menos por su excelente disposición; pero si vuelve muy mejorado, no sólo han de alabarlo mucho más mientras viva, sino que, cuando muera, la junta ha de rendirle honores adecuados a él. Pero siempre que crean que ha llegado corrompido, no ha de poder mantener relaciones con nadie, joven o viejo, si pretende que es un sabio, y, cuando obedezca a los magistrados, ha de poder llevar una vida de persona privada, pero si no, muera, al menos en

el caso de que sea encontrado culpable por un tribunal de refitolear en la educación y las leyes (Leyes, XII 952 c 5-13).

Esta cita puede ser interpretada como un desacierto Platónico frente al espíritu socrático. Puede leerse como este Platón envejecido prende fuego contra quien teniendo opiniones distintas que no sean consideradas como mejoras sino como corrupción por ser opuestas en lo referente a la educación y las leyes, y no sea capaz de guardar para sí mismo sus opiniones. El discípulo se vuelca contra el maestro.

La imagen de Sócrates haciendo su defensa ante el jurado y los atenienses es una imagen que podemos referir como una síntesis del espíritu socrático. También nos puede servir para darle forma al problema de la tensión entre el constructo ético social y la moral partida de la libertad estructural del individuo humano.

Platón, quien es el que históricamente retrata la imagen más verosímil de Sócrates y es el mismo quien con perennes palabras le reprocha a Atenas la injusticia cometida en la condena de su maestro, cerca del final de sus días sede su postura hacia posiciones más transpersonales. Con la vista puesta más en fines políticos que en la posibilidad de una formación moral a través de un ejercicio mayéutico. Según Aranguren:

El Platón viejo, el Platón de Las Leyes, es un hombre pesimista y, al revés que Sócrates, no confía en que los hombres puedan alcanzar la virtud como resultado del esfuerzo personal, sino que, según piensa, es necesaria la producción de un sistema legal y la instauración de un gobierno oligárquico que logre el establecimiento de una sociedad directamente enderezada a la realización de los fines morales. Solamente unos pocos hombres — los mejores, los gobernantes— son capaces de practicar la virtud por sí mismos. Los demás tienen que ser conducidos a ella, no por la dialéctica, sino por la persuasión, por la retórica (1998, Pág. 32).

La virtud moral toma un vuelco de Sócrates a Platón y a Aristóteles (al menos al Sócrates retratado por Platón en *la Apología*). Esta deja de ser actitud del individuo en

relación con sus convicciones y libertad frente a la creencia establecida por la sociedad, para convertirse en un tipo de comportamiento acorde a las normas escritas u operantes. Platón en sus últimos años tenía la esperanza en las instituciones como fuente directriz en donde el individuo queda siendo nada más que una marioneta de la normatividad. Su virtud consistía en obedecer la ley para mantener el orden. En anteponer la idea a la realidad misma del hombre y a su propia libertad.

La filósofa Laura Llevadot (2009) en su artículo “Negatividad: La figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard”, lleva a flote la diferenciación dialéctica de Sócrates, expuesta por el pensador danés, frente a la figura de Platón. A través del fragmento siguiente, el cual hace parte del texto “Sobre el concepto de ironía” escrito por Kierkegaard en sus años de juventud:

Hay dos tipos de ironía y dos tipos de dialéctica. Hay una ironía que es un mero *stimulus* para el pensamiento, que lo estimula cuando se pone perezoso, que lo corrige cuando se descarría. Hay una ironía que opera por sí misma y que es ella misma el terminus hacia el que se tiende. Hay una dialéctica que, en constante movimiento, no cesa de velar por impedir que la interrogación se deje engatusar por una percepción fortuita, que siempre incansablemente se apresta a sacar el problema a flote cuando ahonda, que, en suma, siempre se las arregla para mantener el problema en suspenso, y que por eso y en función de eso busca resolverlo. Hay una dialéctica que, partiendo de la idea abstracta, quiere hacer que ésta se despliegue en determinaciones más concretas, una dialéctica que quiere construir la realidad con la idea (Pag.275).

Según Llevadot (2009), Kierkegaard defiende la tesis de que a través de los primeros diálogos Platónicos se puede ver una lucha intercalada entre posiciones platónicas y socráticas propiamente. A la posición platónica le corresponde una cierta ironía dirigida al despertar del pensamiento, pero a su vez con la intención de guiarlo a la plenitud de la idea verdadera. Con la presunción previa de que tal idea existe. Mientras que, en la posición Socrática, presupone de antemano el vacío moral, la imposibilidad de una respuesta sólida y eterna. Una respuesta de tal tipo hubiera puesto fin al problema mismo de la realidad, de la

moralidad, los cuales busca mantener en suspenso, mantener en un constante análisis más que darles a estos una estocada final.

La diferencia dialéctica entre los dos clásicos griegos en cuestión descubierta por Kierkegaard, según Llevadot (2009), puede identificarse en que Sócrates a diferencia de Platón construye: “Una *dialéctica negativa*, una dialéctica que partiendo de la realidad para llegar a la idea no llega sin embargo nunca a ésta, sino que vuelve a retrotraerse a la realidad sin encontrar determinación alguna que la sujete” (Pág.275).

No obstante, lo que sobrevive a este análisis dialéctico negativo es la subjetividad de quien realiza el análisis, el cual regresa fortalecido con el conocimiento de los límites del propio intelecto. Al no tener que dar respuesta concreta, podemos reconocer a Sócrates como portador de una moral libre que por medio de su individualidad puede jugar con las ideas morales circundantes sin atinar como certera alguna de ellas.

En un primer momento la virtud, está promovida por Sócrates; consistía en un examen introspectivo para con ello percatarse de la ignorancia propia, de los limitantes del intelecto humano. La virtud socrática venía de la mano con las bases del pensamiento crítico sobre sí mismo. Consistía cuestionar con ello el significado de las cosas a través de sus conversaciones, partiendo principalmente con el análisis del sentido de la supuesta sabiduría humana y los pretendidos sabios. Tal examen propuesto sobre los “sabios” de Atenas, le costó la vida a Sócrates, sin embargo, con su muerte inmortaliza su victoria y su legado moral.

3.2.2. La moral absoluta como una imposibilidad dialéctica

Identificamos en la obra de Kierkegaard por intermedio de Llevadot, un Sócrates poseedor de una dialéctica negativa por medio de la cual no intentaba acertar verdades a través de las preguntas que realizaba, sino que por el contrario la intención de sus

conversaciones era refrescar las conductas atenienses, poner a temblar los cimientos considerados sólidos de una cultura arrogante. No es que Sócrates conociera de antemano la respuesta a los cuestionamientos que dirigía hacia sus interlocutores o amigos, nada de eso. Estas preguntas ya se las había formulado él mismo previamente, habiendo llegado solo a una sospecha acerca de su posible respuesta, más éstas no dejaban de ser una sospecha, nada a lo que se le pudiera anclar la categoría de verdad. Es el motivo de los muchos diálogos socráticos inacabados, donde no se llega a una conclusión concreta en cuestión del problema que se intentaba resolver. En los diálogos donde se marca este fenómeno es en los que sale a relucir el espíritu Socrático y la certeza de su ignorancia frente a las verdades absolutas.

En la sesión inicial del capítulo segundo de esta investigación, vimos cómo según Wittgenstein los juicios éticos de valor absoluto eran una imposibilidad, en cuanto que nada de lo que somos capaces de pensar o de decir constituye como tal un objeto de la ética o un contenido moral transmisible. Lo que podemos decir o pensar acerca de ello no constituye más que descripciones de hecho, pero nada universalmente bueno o malo. Según el memorable autor del *Tractatus*, lo que podemos determinar como bueno o malo no lo es más que en sentido trivial, o en relación con su utilidad determinada.

Tomaremos como concepto de ética la norma escrita operante, absoluta y figuradamente verdadera. Por tanto, unas lecciones de ética escritas al estilo de manual de comportamiento no determinan lo bueno o lo malo del individuo al inscribir obediencia o no en ellas. Un libro de esta clase debe tener el requisito previo sobre quien aspire a tal empresa de poseer el conocimiento total en lo que respecta al humano y su naturaleza. Para postular una normativa se debe tener plena comprensión del origen y por la misma vía de los fines del ser humano. Debe haber resuelto de antemano todas las preguntas irresolubles para un

intelecto limitado por su humanidad. El escritor de un libro como tal debe ser por tanto un inspirado divino, un casi dios racionalista meticuroso y confundido. En todo caso este libro sería tan solo una creación humana para sus fines terrenales. Los contenidos de un libro como tal, a pesar de que su autor crea cumplir con los requisitos necesarios para proponer sentencias de tal índole, no alcanzan la categoría de juicios éticos absolutos. La obediencia o rebeldía frente a tales normas no representa lo bueno o malo moralmente del individuo; estas categorías serían no más que indicadores de su nivel de domesticación y creencias o ingenuidad. De esto se percató muy bien Sócrates antes que Wittgenstein. En el vacío derivado de esta clase de juicios absolutos residía su más profunda ignorancia, dicho motivo ocasionaba su imposibilidad de proponer verdades morales eternas. Lo más valioso en la filosofía de Sócrates era la crítica desarrollada por éste hacia las verdades sólidas impuestas por su cultura, dado que esta misma era poco advertida sobre el error y la ilusión derivados del conocimiento humano. Sin embargo, aceptar su ignorancia frente a tales verdades le permitía denunciar la pequeñez del intelecto frente al conocimiento, sin perder de vista la grandeza del individuo capaz de proponerse tales problemas.

Así mismo, y es de lo que nos ocuparemos en el siguiente párrafo, encontraremos dentro del lenguaje kantiano un constructo moral del que haremos relación con la voluntad en la figura de Sócrates.

3.3 La subjetividad como primer requisito para una moral universal

Para darle comienzo al párrafo final de esta investigación, me dispongo a referir una diferenciación terminológica introducida por Hegel (1968) en su *“Filosofía del derecho”* acerca de los conceptos de ética y moral a partir del lenguaje kantiano:

Una división filosófica, en general, no es exterior, no es una clasificación externa de una materia dada, hecha según uno o más criterios de división aceptados, sino que es la distinción inmanente del concepto mismo. Moralidad y Ética, que comúnmente valen como sinónimos, son tomados aquí con un sentido esencialmente distinto. Sin embargo, también la representación parece distinguirlas; las expresiones lingüísticas kantianas se sirven con preferencia del término moralidad, del mismo modo que los principios prácticos de esa filosofía se limitan únicamente a este concepto y vuelven hasta imposible el punto de vista de la Ética; más bien, hasta la aniquilan y la desdeñan, expresamente. (Pág. 66)

Tal divergencia terminológica nos permite introducirnos a través de Hegel en el concepto de moralidad expuesto por el filósofo máspreciado de Königsberg en *“La fundamentación de la metafísica de las costumbres”*. Hacemos mención de ello dado que dicho concepto desarrollado por Kant es pertinente para concluir la interpretación que se ha intentado construir durante esta investigación acerca de la moral.

Kant tiene como finalidad asentar la moralidad como principio supremo de la voluntad. Tal principio conforma el motor de impulso en el accionar cotidiano de los seres racionales. Dicha moral en el lenguaje Kantiano consiste en una circularidad paradójica; ésta, partiendo del individuo mismo, configura los cimientos de su voluntad, pero a su vez lo que el individuo considera de valor solo cobra sentido cuando dicha voluntad se encuentra ajustada a los fines universales, o en palabras del propio Kant:

El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de felicidad, dan valor, y tras él, a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción (2013, Pág. 8).

Por este mismo camino nos explica Kant que una “buena voluntad” debe estar orientada por fines universales, los cuales son a su vez conformes al principio moral que previamente constituyó las bases de la misma voluntad. Nos expone Kant, que una buena voluntad no puede determinarse en sentido moral únicamente teniendo como calificativo las acciones benéficas realizadas bajo la prefectura de intereses egoístas. Es decir, según Kant, una

voluntad buena debe estar adscrita a la legislación interna de todo ser racional, la cual es ante todo parte del mecanismo interno de éste. Dicho mecanismo lo constituye en cuanto ser racional. Una voluntad en este sentido debe ante todo justificarse consigo misma no ante factores externos. Con esto decimos que la buena voluntad guiada por los principios de la moralidad no se sirve de fines egoístas, ni de la adulación o la hipocresía que podría desatar el calificar la moralidad desde figuras distintas a ella misma. Para el autor de las tres críticas más famosas en la filosofía occidental, la moralidad:

Consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación, por la cual es posible un reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora (Kant 2013, pág. 47).

Dentro de la filosofía kantiana el principio moral, a pesar de provenir del individuo y estructurar la voluntad en éste, no representa a través de su misma libertad la posibilidad de establecer de manera aislada una buena moral. Para Kant no existen tantas morales como individuos en el planeta como para que cada individuo racional pueda fundar una propia.

El principio moral establece las máximas de la voluntad; éstas a su vez conducen los actos del individuo. Dicho principio es un acuerdo racional hipotético; es en otras palabras un orientador interno de la voluntad por el cual los actos del individuo aspiran a la universalidad sin depender de la vigilancia del otro. Por tanto, para Kant actuar bajo este principio moral es actuar conforme a la responsabilidad del deber del individuo como ser racional:

La necesidad práctica de obrar según ese principio, es decir, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como *legisladora*... La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la

moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad (2013, págs. 47, 48).

El sentimiento moral ocupa entonces la base de nuestras leyes internas de conducta, dichas máximas posibilitan una analogía entre los seres racionales. Tal relación nos adscribe a todos, en cuanto seres dotados de razón, a la construcción de una legislación universal no escrita, la cual posibilite el reino de los fines comunes y con ello de la sana convivencia. Es decir, estas leyes residen en nuestra subjetividad, dentro del sano entendimiento natural. Sin embargo, éstas deben ser orientadas a través de una razón práctica hacia cierta visión propia del concepto de dignidad humana. Dichas máximas deben aspirar a la búsqueda del perfeccionamiento humano; no deben ser resultado de sentimientos, impulsos e inclinaciones. De las máximas morales cabe advertir que solo son válidas (bajo las condiciones que hemos explicado) cuando se aplican a la conducta propia; no son transmisibles en el intento de establecer un manual de comportamiento ético en la búsqueda de la perfección ajena. Kant define la moral como: “Una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad... Dignidad que exige obediencia incondicional, se basta a sí misma y no necesita de ningún otro influjo”(2013, págs. 201-202).

Las normas morales expuestas bajo la interpretación que mencionamos no sirven para hacernos jueces y otorgar calificativos al accionar del otro. Tales máximas al dirigir la voluntad deben dignificar de por sí los actos del individuo, los cuales se pretende sean acordes al sentido de humanidad; estos se deben realizar sin esperar recompensa, ni dejarse de realizar por impedimento de una ley externa. La voluntad debe regirse bajo sus propias leyes, en caso contrario nos dice Kant:

Cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en algún otro punto que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre heteronomía. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que da a ésta la ley (2013, pág. 53).

La voluntad autónoma contiene en sí las leyes de conducta del sujeto portador. Estas deben ser un constructo propio del individuo para entablar relación con el mundo externo a él. En caso contrario cuando el objeto determina la norma, nos dice Kant, el individuo pierde la autonomía. La norma interna de conducta no siempre coincide con lo establecido.

No obstante, a pesar de que la máxima moral no sea norma externa, debe el individuo tener la autonomía de actuar bajo la certeza de que si todos se comportaran de acuerdo a las máximas que él mismo asume la humanidad recobraría el concepto de dignidad. Nuestro accionar debe ser intencionado al perfeccionamiento del hombre, sin que tal pretensión de perfeccionamiento provenga de una normatividad ulterior.

Lo anterior nos da el espacio para hacer referencia a la figura de Sócrates antes presentada, y así conjugar la voluntad autónoma de éste con el principio de moralidad kantiana del que acabamos de hablar. A través de dicha conjunción podemos concluir esta disertación concerniente a la discordia entre el individuo como sujeto moral y las normas externas. Podemos finiquitar este desacuerdo proponiendo que, a pesar del constructo ético establecido como norma formadora, el ser racional desde su individualidad estará capacitado para ser su propia guía, el impositor de sus propias normas a través de su voluntad; siempre y cuando cumpla con los parámetros de la máxima de universalidad moral. Tal máxima lo inscribe en la sociedad de individuos racionales, sociedad que se dirige tras la búsqueda del perfeccionamiento humano a través del deber personal en cuanto ser racional.

Conclusiones capítulo tres

La imagen de Sócrates, construida en este capítulo, nos sirve para hacer referencia al concepto de moral en cuanto elemento constitutivo del ser humano. De tal figura podemos extraer la voluntad autónoma de Sócrates en oposición al tribunal ateniense. Sócrates muere tras la condena impuesta, pero con el terminar de su vida da por concluido, para todo Occidente, un ejemplo de un sujeto libre que busca el perfeccionamiento humano a partir de su propia individualidad.

Esta figura de Sócrates es pertinente con la dimensión moral presentada por Kant. Donde se propone el humano como ser capaz de legislar desde sí mismo sus normas de conducta. El humano, al ser partícipe de la razón, está con ello capacitado para ir en busca del mejor de los fines a partir de su misma individualidad.

La voluntad, al ser normatizada por el objeto al que se dirige (el mundo externo), pierde con ello su autonomía, cayendo en un fenómeno que es nombrado por Kant como “heteronomía”. La voluntad debe dirigirse por sí misma, pero a su vez se debe actuar conforme a normas que puedan postularse como máximas universales, a pesar de que no lo sean oficialmente pero con ello se le aportaría a la dignificación de lo humano. Tal máxima lo inscribe en la sociedad de individuos racionales, sociedad que se dirige tras la búsqueda del perfeccionamiento humano a través del deber personal en cuanto ser racional.

Conclusión General

El individuo

Puede ser que en el fondo tenía razón Protágoras al afirmar que “El hombre es la medida de todas las cosas”, pero no en el sentido que lo interpretó Aristóteles, pensando que con ello se decía que todas las cosas son en realidad tales como a cada uno le parecen. En este sentido tal afirmación haría referencia a una falsa medida de la realidad, ocasionada por una voluntad distorsionada. Pensemos que Protágoras tal vez quería decir con ella que el hombre es la medida de todas las cosas dentro de su realidad interna en cuanto individuo; es la medida de sí mismo en cuanto ser humano poseedor de mundo interno a través del cual (como única posibilidad) se ajusta a la realidad objetiva. Siendo ésta el único medio de ajuste con su entorno.

Sócrates y Kant, lejos de seguir la supuesta doctrina de los sofistas que postulaba “verdades” solo con la intención de convencer, pueden en cierto modo estar de acuerdo con la interpretación que acabamos de hacer sobre la frase de Protágoras (al menos podría estarlo el Sócrates que esbozamos, no el platónico).

Tal frase del famoso maestro de retórica nos sirve para definir al hombre en cuanto ser partícipe de dos mundos paralelamente: Un mundo físico en el que sucede la vida, existen los objetos, habitan los demás seres y habitamos nosotros en cuanto cuerpo. Participamos también de un mundo interno, con el cual interpretamos los datos suministrados por nuestros sentidos intrínsecos, tal interpretación nos sirve para la construcción de respuestas frente al mundo objetivo. Dicho mundo tiene la característica de formar un “para sí” en el individuo, en el cual se despliega todo un universo de posibilidades en las que el individuo deberá

preferir una libremente, que ajuste su accionar con la armonía del mundo ulterior. Esta capacidad de preferencia es la principal característica de la moral en cuanto estructura constitutiva de lo humano. Vista esta primera dimensión humana de forma romántica.

El problema se nos presentaría al momento previo a la elección, esto es, en la interpretación de los datos que nos llegan del mundo externo que nos conduce a elegir. Coexisten diversas formas o distintos caminos naturales de llevar a cabo tal interpretación que nos son suministrados por nuestra propia mente. El mundo compuesto para sí en lo humano, dentro del que se decide la acción, se compone de distintas posibles directrices para hacer la interpretación interna, para responder a la realidad en común. Las pasiones, la emoción en cuanto a sentimiento, y la razón son en lo humano los diferentes mecanismos que nuestra mente posee naturalmente para interpretar los datos externos. Cada uno de ellos funciona como un filtro entre nuestro mundo y el mundo externo, a la par que abre un amplio listado de consecuencias tras el éxito de un deseo propio y con ello un mapa previo para adquirir tal meta.

Gran parte de la filosofía occidental ha confiado plenamente en la razón como el vehículo más acertado para dirigir el ajuste de nuestro mundo interno con el mundo en que habitamos. La razón dentro de la estructura humana le bastaba a Sócrates para advertir que por medio de tal mecanismo el individuo podía llegar a rendir cuentas del mundo, entablar en equilibrio con él. Esta razón era condicionada a su vez por el deseo propio, al optar por ella como directriz. Es decir, por la intención que se tiene al elegir la razón por encima de las pasiones o los sentimientos. Sócrates entendía la razón como mecanismo capaz de establecer armonía entre el individuo y el mundo. Esta pretensión de armonía es lo que entenderemos como determinante moral en el ser racional.

El individuo y la sociedad

El concepto de sociedad podría definirse como un submundo en el que el humano habita después de salir de sí. Para el humano en cuanto a ser racional, la sociedad es el lugar idóneo para el desarrollo y formación de una individualidad propia. Podría decirse sin reservas que la sociedad es el habitat del hombre, el resultado de la colectividad racional. No obstante, el individuo a pesar de ser sujeto de la sociedad, es también como participe una parte esencial de ella. Es decir, a pesar de que un individuo perezca, la sociedad no colapsara con él, pero mientras esto no suceda y el individuo exista es una parte decisoria de la sociedad a partir de su individualidad. Desde sí mismo no podrá dirigir todo el conglomerado, pero puede dar pautas desde su vida práctica, desde su comedimiento de individuo racional.

Es popular el rumor de que los lugareños de Königsberg programaban sus relojes con el paseo de Kant por el pequeño pueblo alemán. Es bien sabido que Sócrates vivió conforme a su propia ley, siendo coherente sobre todo con el mismo incluso aceptando su muerte impuesta. La intención de estos dos filósofos era ante todo regir su vida de acuerdo a su máxima moral, con la que resaltaban la figura del hombre como ser capaz de dirigirse frente al mundo con sus propias normas. Kant no pretendía que sus coetáneos programaran sus relojes con su paso al igual que Sócrates no sospechó que tras su muerte desataría las escuelas morales. Sus intenciones al vivir como lo hacían pueden considerarse como resultado de su máxima moral de obrar conforme a un sistema que condujera a la dignificación del concepto de humanidad. Las vidas estos dos celebres filósofos eran llevadas de acuerdo a un tipo de fidelidad para con dicho concepto

Tanto para Sócrates como para Kant, lo mejor del espíritu humano es equivalente al impulso moral. Dirigiendo a través de este sus acciones por medio de la libertad de su voluntad o su razón práctica y buscando con ella un equilibrio con su entorno, además de una forma propicia de vivir.

La sociedad es el conglomerado de seres racionales en donde en una primera instancia cada de uno de estos es, a partir de su forma de vivir, legislador en la constitución interna de dicha colectividad racional. Siendo estas normas transmitidas por un lenguaje práctico, sin la intención de imponerse de manera tajante a los otros. Los impulsos que mueven nuestra voluntad por el camino de lo bueno en sentido absoluto, es intrasmisible en palabras como explicábamos con Wittgenstein. Lo que conseguiríamos en el intento de explicar al otro tales impulsos, es presentarle a éste enunciados de hechos, pero no los motivos de lo bueno o malo en sentido moral absoluto. Con esto se imposibilita la ética como norma determinante del individuo.

Por este motivo la sociedad es un lugar que no tiene existencia física como tal; esta se representa únicamente en los individuos. La sociedad no son los edificios, los autos o las leyes instauradas por la política; sino que podríamos decir que es un proyecto humano no terminado. Este proyecto representa una constante renovación donde su avance depende del progreso del perfeccionamiento moral de los individuos inmersos en ella.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1993), *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aranguren, L. (1998) *Ética*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Callejas, J. *Educación y Libertad*. Tesis para el título Lic. En Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. 1977 Madrid.
- Comte-sponville, A. (2002) *Invitación a la Filosofía*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Heidegger, M. (2000) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Editorial Alianza.
- Hegel, G (1968) *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Jaeger, W. (1999), *Aristóteles*. Madrid: S.L. Fondo de Cultura Económico de España.
- Kant, I (2006) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, I (2013) *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Editorial alianza.
- Moore, G.E. (1997), *Principia Ethica*. México: Editorial Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Llebadot, L (2009) *Negatividad: La figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard*. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XIV pp. 269-280.
- Platon. (1985) *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Russell, B. (1985), *Ensayos impopulares*. Barcelona: Edhasa editorial.
- Ramírez, F. (2002) *Aristóteles: la felicidad (eudaimonía) como fin de fines*. Universidad de Antioquia. Revista Estudios de filosofía. N.26 P.p.211-223.
- Rilke, R. (2004) *Elegías de Duino: Los sonetos de Orfeo*. Madrid: Editorial Catedra.
- Villaroel, G. (20015) *Comentario a la noción de eudaimonía en la Ética nicomáquea*. Universidad Simón Rodríguez. Revista de Educación y Ciencias Sociales N.48 Págs. 11-38.
- Wittgenstein, L. (2005) *Una conferencia sobre la ética*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM.