

1-395163

340.1  
F498 v. E  
2000  
c. 1

**JOHN FINNIS**

Nació en Adelaida, Australia, en el año 1940. Doctor en Derecho por la Universidad de Oxford, actualmente es Fellow de University College y Profesor de Derecho y Filosofía Jurídica en la misma Universidad. Desde 1989 es Fellow de la Academia Británica y Bioclinici Family Professor of Law en la Universidad de Notre Dame (Indiana, EE.UU.).

**CRISTÓBAL ORREGO S.**

Traductor y autor del estudio preliminar que ayuda a comprender la obra. Doctor en Derecho por la Universidad de Navarra. Profesor de Derecho Natural y Filosofía Política en la Universidad de los Andes (Chile).

# LEY NATURAL Y DERECHOS NATURALES

Estudio Preliminar  
CRISTÓBAL ORREGO S.



**ABELED-  
PERROT**  
BUENOS AIRES

CAPÍTULO V  
LAS EXIGENCIAS BÁSICAS  
DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

SUMARIO: V. 1. El bien de la razonabilidad práctica estructura nuestra búsqueda de bienes. — V. 2. Un plan de vida coherente. — V. 3. Ninguna preferencia arbitraria entre los valores. — V. 4. Ninguna preferencia arbitraria entre las personas. — V. 5. Desprendimiento y compromiso. — V. 6. La relevancia (limitada) de las consecuencias: eficiencia, dentro de lo razonable. — V. 7. Respeto por todo valor básico en todo acto. — V. 8. Las exigencias del bien común. — V. 9. Seguir la propia conciencia. — V. 10. El producto de estas exigencias: la moral. — Notas.

V. 1. EL BIEN DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA ESTRUCTURA  
NUESTRA BÚSQUEDA DE BIENES

No existe razón para dudar de que vale la pena procurar realizar cada uno de los aspectos básicos del bienestar humano. Pero son muchas las formas básicas de bien humano; yo he identificado siete. Y cada una de ellas puede ser participada, y promovida, en una variedad de maneras inagotable y con una inagotable variedad de combinaciones de énfasis, concentración y especialización. Participar completamente en cualquier valor básico requiere habilidad, o al menos un compromiso a fondo. Pero nuestra vida es corta.

Al abrir un horizonte de posibilidades atractivas para nosotros, nuestra captación de los valores básicos crea de este modo el problema para la decisión inteligente, no lo responde: ¿Qué se ha de hacer? ¿Qué puede dejarse sin hacer? ¿Qué no se ha de hacer? No tenemos, en abstracto, ninguna razón para dejar de lado alguno de los bienes básicos. Pero sí tenemos buenas razones para elegir compromisos, proyectos y acciones, sabiendo que la elección efectivamente excluye muchos compromisos, acciones y proyectos alternativos, que son razonables o posibles.

Poder elegir entre el compromiso con la concentración en un valor (por ejemplo, la verdad especulativa) y el compromiso con otros, y entre un proyecto inteligente y razonable (por ejemplo, comprender este libro) y otros

proyectos elegibles para dar forma definida a la propia participación en el valor seleccionado por uno, y entre una forma de llevar a cabo ese proyecto y otras formas adecuadas, es el sentido primario en el que podemos llamarlos tanto libres como responsables.

Porque entre las formas básicas de bien que no tenemos ninguna buena razón para dejar de lado está el bien de la razonabilidad práctica, en el que se participa precisamente dando forma a la propia participación en los otros bienes básicos, orientando los propios compromisos, la propia selección de proyectos, y lo que uno hace al llevarlos a cabo.

Los principios que expresan los fines generales de la vida humana no adquieren lo que hoy se llamaría una fuerza "moral" mientras no se aplican a rangos definidos de proyectos, disposiciones o acciones, o a proyectos, disposiciones o acciones particulares. Cómo entonces han de aplicarse es el problema para la razonabilidad práctica. La "ética", tal como ha sido concebida clásicamente, es simplemente una expresión reflexiva de este problema y de las líneas generales de solución que se han considerado razonables, una reflexión que versa tanto sobre la experiencia pasada como sobre el futuro posible.

¿Cómo puede saber uno que una decisión es razonable prácticamente? Esta pregunta es el tema del presente capítulo. Los representantes clásicos de la ética (y de las teorías de la ley natural) eran bien conscientes de este problema de los criterios y de las pautas de juicio. Ellos enfatizan que una respuesta adecuada a ese problema sólo puede ser formulada por quien tiene experiencia (tanto de los deseos y pasiones humanas como de las condiciones de la vida humana) e inteligencia y un deseo de razonabilidad más fuerte que los deseos que podrían arrastrarla. Aun cuando, más tarde, Tomás de Aquino distinguió claramente un tipo de principios prácticos que él consideraba evidentes por sí mismos para cualquiera con experiencia e inteligencia suficientes para comprender las palabras con que se formulan, él enfatizó que los principios morales tales como los de los Diez Mandamientos son *conclusiones a partir de* los principios primarios evidentes por sí mismos, que razonar hasta alcanzar tales conclusiones exige un buen juicio, y que hay muchas otras normas morales más complejas y particulares que han de seguirse y muchos juicios y decisiones morales que han de hacerse, todos los cuales exigen un grado de sabiduría práctica que (dice él) pocos hombres de hecho poseen: II, 3, más arriba.

Ahora, podría decir uno, está muy bien para Aristóteles sostener que la ética sólo puede ser satisfactoriamente explicada por quienes y a quienes son experimentados y sabios y realmente poseen hábitos buenos,<sup>1</sup> y que

<sup>1</sup> *Et. Nic.*, I, 3: 1095a7-11; 4: 1095b5-13; X, 9: 1179b27-30.

sólo es probable que se hallen estas características en sociedades que ya poseen pautas de conducta suficientemente correctas,<sup>2</sup> y que la moral popular de tales sociedades (en cuanto cristalizada y detectable en su lenguaje de elogio y de reprobación, y en sus tradiciones de sabiduría popular) es un indicador generalmente correcto para la elaboración de la ética.<sup>3</sup> Él puede sostener que lo que es correcto y moralmente bueno simplemente es visto por el hombre que es prudente y moralmente bueno (el *phronimos*, o también el *spoudaios*),<sup>4</sup> y que lo que un hombre así piensa y hace es el criterio de la terminología adecuada y de las conclusiones correctas en la ética (y en la política).<sup>5</sup> Tales afirmaciones difícilmente pueden ser negadas. Pero difícilmente son útiles para quienes se preguntan si su propia opinión sobre lo que ha de hacerse es razonable o no. La noción de "el medio", por la cual Aristóteles es quizás demasiado conocido, parece asimismo ser precisa pero no muy útil (aunque su clasificación de las palabras valorativas indudablemente sirve como un recordatorio de las dimensiones del problema moral). Porque, ¿cuál es "el medio y lo excelente, que es característico de la virtud"? Es "sentir [ira, piedad, deso, etc.] cuando uno debe, y en relación con los objetos y personas que uno debe, y con los motivos y en la forma que uno debe...".<sup>6</sup> ¿No tenemos una orientación más precisa que ésta?

En los dos milenios desde que Platón y Aristóteles iniciaron la investigación formal sobre los contenidos de la razonabilidad práctica, la reflexión filosófica ha identificado un número considerable de exigencias de *metodo* en el razonamiento práctico. Cada una de estas exigencias ha sido tratada por algunos filósofos, a decir verdad, con un respeto exagerado, como si fuera la única exigencia controladora y conformadora. Porque, del mismo modo que con cada una de las formas básicas de bien, cada una de estas exigencias es fundamental, derivada, irreducible, y de aquí que es susceptible de parecer la más importante cuando se centra en ella la atención. Cada una de estas exigencias se refiere a lo que uno *debe* hacer, o pensar, o ser, si ha de participar en el valor básico de la razonabilidad práctica. El que vive a la altura de estas exigencias es de este modo el *phronimos* de Aristóteles; posee la *prudentia* de Tomás de Aquino; son exigencias de razonabilidad o sabiduría práctica, y no vivir a la altura de ellas es irracional. Pero, en segundo lugar, la razonabilidad es un aspecto básico del bienestar

<sup>2</sup> *Et. Nic.*, X, 9: 1179b27-1180a5.

<sup>3</sup> Véase *Et. Nic.*, VI, 5: 1140a24-25; II, 5: 1105b30-31; III, 6: 1115a20; III, 10: 1117b32; cf. X, 2: 1173a1.

<sup>4</sup> *Et. Nic.*, VI, 11: 1143a35-1143b17.

<sup>5</sup> *Et. Nic.*, X, 10: 1176a17-18; cf. III, 6: 1113a33; IX, 4: 1166a12-13; véase también I, 4, más arriba.

<sup>6</sup> *Et. Nic.*, II, 6: 1106b21-24.

humano y a la vez *se refiere* a la participación de cada uno en todos los (otros) aspectos básicos del bienestar humano. De aquí que sus exigencias se refieren a la plenitud de bienestar (en la medida en que cualquier persona puede disfrutar tal plenitud de bienestar en las circunstancias de toda su vida). De modo que quien vive a la altura de estas exigencias es también el *spoudaios* (hombre maduro) de Aristóteles, su vida es *eu zen* (vivir-bien) y, a menos que las circunstancias le sean muy adversas, podemos decir que posee la *eudaimonia* de Aristóteles (la plena realización o bienestar omníbarcante y completo —no exactamente traducible como “felicidad”). Pero, en tercer lugar, las formas básicas de bien son oportunidades de *ser*; mientras más plenamente participa un hombre en ellos más es él lo que puede ser. Y para este estado de ser plenamente lo que uno puede ser, Aristóteles adoptó el término *physis*, que fue traducido al latín como *natura* (cfr. XIII.1, más adelante). Así Tomás de Aquino dirá que estas exigencias son exigencias no sólo de la razón y de la bondad, sino también (por implicación) de la naturaleza (humana): II.4, más arriba.

De este modo, hablando muy resumidamente, podríamos decir que las exigencias a las que ahora atenderemos expresan “el método de la ley natural” para elaborar la “ley natural” (moral) a partir de los primeros “principios de la ley natural” (pre-morales). Utilizando sólo la terminología moderna (ella misma de significado incierto) de “la moral”, podemos decir que las siguientes secciones de este capítulo versan sobre los tipos de razones por las que (y de este modo las formas en que) hay cosas que moralmente (no) deben hacerse.

## V.2. UN PLAN DE VIDA COHERENTE

En primer lugar, entonces, deberíamos recordar que, aunque corresponden a impulsos e inclinaciones que pueden hacerse sentir con anterioridad a cualquier consideración inteligente sobre lo que merece la pena buscar, los aspectos básicos del bienestar humano sólo son discernibles para quien piensa en sus oportunidades, y por ende sólo son realizables por quien dirige, atiende y controla sus instintos, inclinaciones e impulsos, de manera inteligente. En su forma más completa, por lo tanto, la primera exigencia de la razonabilidad práctica es lo que John Rawls llama un plan de vida racional.<sup>7</sup> Implícita o explícitamente uno debe tener un conjunto armónico de propósitos y orientaciones, no como los “planes” o “anteproyectos” de castillos en el aire, sino como compromisos efectivos. ¡No se confunda la

<sup>7</sup> *Theory of Justice*, págs. 408-23, en que adopta la terminología de W. F. R. Hardie, “The Final Good in Aristotle’s Ethics” (1965), 60, *Philosophy*, 277.

adopción de un conjunto de compromisos personales o sociales básicos con el proceso, imaginado por algunos filósofos contemporáneos, de “elegir los valores básicos”!). Es irrazonable vivir sólo de momento en momento, siguiendo los antojos inmediatos, o simplemente dejándose llevar. Es también irracional dedicar la propia atención exclusivamente a proyectos específicos que pueden ser llevados a cabo de manera completa simplemente desplegando medios definidos para objetivos definidos. El compromiso con la práctica de la medicina (por amor a la vida humana), o con el trabajo académico (por amor a la verdad), o con cualquier profesión, o con el matrimonio (por amor a la amistad y a los hijos)... todos ellos exigen tanto orientar como controlar los impulsos, y acometer proyectos específicos; pero también exigen reorientar las inclinaciones, reformar los hábitos, abandonar proyectos viejos y adoptar otros nuevos, según lo exijan las circunstancias, y, sobre todo, armonizar todos los compromisos profundos de cada uno —para lo cual no hay receta o anteproyecto, pues los aspectos básicos del bien humano no son como los objetivos definidos de los proyectos particulares, sino que *se participa en ellos* (véase III.3, más arriba).

Como dice Rawls, esta primera exigencia consiste en que deberíamos “ver nuestra vida como un todo, las actividades de un sujeto racional desplegadas en el tiempo. La mera posición temporal, o la distancia respecto del presente, no es una razón para preferir un momento a otro”.<sup>8</sup> Pero puesto que la vida humana está de hecho sometida a toda suerte de contingencias imprevisibles, este esfuerzo por “ver” nuestra vida como un todo es un esfuerzo racional solamente si se mantiene en el nivel de los compromisos generales, y de la armonización entre ellos. No obstante, generalidad no es vaciedad (como uno puede confirmar por sí mismo contrastando cualquiera de las formas básicas de bien, que tal como se formulan en los principios prácticos “sustantivos” son bastante generales, con sus opuestos). Así, en cada época, los hombres sabios han aconsejado “en todo lo que hagas recuerda tus últimos días” (Eclesiástico 7:36), no tanto para enfatizar la importancia de la hora de la muerte en relación con una vida futura, sino más bien para establecer la perspectiva adecuada para elegir cómo vivir la propia vida presente. Porque, desde el punto de vista imaginado y postulado heurísticamente del momento aún desconocido de la propia muerte, uno puede ver que muchas clases de elecciones serían irracionales, un desperdicio de oportunidades, sin sentido, un fracaso, una vergüenza. Así la parábola cristiana del hombre que dedicó todas sus energías a acumular riquezas, con vistas nada más que a gastarlas en comer y beber, logra su finalidad “moral” apelando a la inteligencia por la que discernimos la necesidad: “¡Necio! Esta noche te

<sup>8</sup> *Theory of Justice*, pág. 420.

exigirán tu vida. ¿Entonces de quién será la riqueza que has acumulado?” (Lucas 12:20).

El contenido y significación de esta primera exigencia se entenderá mejor a la luz de las otras exigencias. Porque en realidad todas las exigencias están interrelacionadas y pueden considerarse unas como aspectos de las otras.

### V.3. NINGUNA PREFERENCIA ARBITRARIA ENTRE LOS VALORES

En seguida, no se debe dejar de lado, o exagerar o descartar arbitrariamente, ninguno de los valores humanos básicos. Cualquier compromiso con un plan de vida coherente va a implicar algún grado de concentración en una o algunas de las formas básicas de bien, a costa, temporal o permanentemente, de otras formas de bien: IV.4. Pero el compromiso será racional sólo si se basa en la valoración por cada uno de sus propias capacidades, circunstancias, y aun de sus gustos. Será irrazonable si se basa en la desvalorización de cualquiera de las formas básicas de excelencia humana, o si se basa en una sobrevaloración de esos bienes meramente derivados o complementarios o instrumentales como la riqueza o las “oportunidades” o de esos bienes meramente secundarios y condicionadamente valiosos como la reputación o (en un sentido diferente de secundariedad) el placer.

Algún académico puede tener poca capacidad para la amistad o gustarle poco, y puede sentir que la vida no tendría sabor alguno para él si se le impidiera proseguir su compromiso con el conocimiento. De todas formas, sería irrazonable de su parte negar que, objetivamente, la vida humana (dejando aparte totalmente la búsqueda de la verdad y el conocimiento) y la amistad son buenas en sí mismas. Una cosa es tener poca capacidad o incluso ningún “gusto” respecto de la academia, o la amistad, o el heroísmo físico, o la santidad; otra cosa por completo distinta, y estúpida o arbitraria, es pensar o hablar u obrar como si éstas no fueran formas reales de bien.

Así, al comprometerse uno con un plan de vida racional, y al interactuar con otra gente (con sus propios planes de vida), uno no debe usar la “teoría parcial de lo bueno” (“*thin theory of the good*”) de Rawls. En beneficio de una imparcialidad “democrática”<sup>9</sup> entre concepciones divergentes del bien humano, Rawls insiste en que, al seleccionar los principios de la justicia, uno debe considerar como bienes primarios solamente la libertad, las oportunidades, la riqueza y la autoestima, y que uno no debe atribuir valor intrínseco a tales formas básicas de bien como la verdad, o el juego, o el arte, o la amistad. Rawls no ofrece una razón satisfactoria para esta demarcación

radical del bien humano, y no hay ninguna razón satisfactoria disponible: la “teoría parcial” es arbitraria. Es bastante razonable para muchos hombres elegir no comprometerse con ninguna búsqueda real del conocimiento, y es bastante irrazonable para un académico-gobernante o para un académico-padre exigir que todos sus súbditos o hijos se conformen quietanlo o no con los modos y patrones de excelencia que él elige y dispone para sí mismo. Pero es aún más irrazonable para cualquiera negar que el conocimiento es (y debe ser tratado como) una forma de excelencia, y que el error, la ilusión, la confusión, la superstición y la ignorancia son males que nadie debiera desear, o intentar, o fomentar en sí mismo o en otros. Si un gobernante (VIII.5) o un padre o cualquier individuo que se auto-dirige considera la verdad o la amistad o el juego o cualquiera de las otras formas básicas de bien como si no tuvieran importancia, y nunca se pregunta si su plan o sus planes de vida toman en cuenta razonablemente la participación en esos valores humanos intrínsecos (y la evitación de sus opuestos), entonces puede ser acusado con propiedad tanto de irracionalidad como de atrofiarse o mutilarse a sí mismo y a aquéllos bajo su cuidado.

### V.4. NINGUNA PREFERENCIA ARBITRARIA ENTRE LAS PERSONAS

En seguida, los bienes básicos son bienes humanos, y pueden en principio ser buscados, realizados y participados por cualquier ser humano. La sobrevivencia de otra persona, su adquisición de conocimientos, su creatividad, su plena realización, pueden no interesarme, pueden no preocuparme, pueden en cualquier caso estar más allá del alcance de mi poder. ¿Pero tengo yo alguna razón para negar que son realmente bienes, o que son objetos dignos del interés, la preocupación y el favor de ese hombre y de todos los que tienen que ver con él? Las cuestiones de la amistad, la colaboración, la mutua ayuda y la justicia son el tema de los próximos capítulos. Aquí no necesitamos preguntar exactamente quién es responsable por el bienestar de quién: véase VII.4. Pero podemos añadir, a la segunda exigencia, que es la imparcialidad fundamental en el reconocimiento de cada una de las formas básicas de bien, una tercera exigencia: la imparcialidad fundamental entre los sujetos humanos que son o pueden ser partícipes de esos bienes.

Mi propio bienestar (que, como veremos, incluye una preocupación por el bienestar de otros, mis amigos: VI.4; pero no consideremos esto de momento) es razonablemente lo primero que reclama mi interés, preocupación y esfuerzo. ¿Por qué puedo considerarlo así? No porque sea de mayor valor que el bienestar de otros; simplemente porque es mío: la inteligencia y la razonabilidad no pueden encontrar ningún fundamento en el mero hecho de que A es A y no es B (de que yo soy yo y no soy tú) para valorar de modo diferente su (nuestro) bienestar. No: la única razón para que yo pre-

<sup>9</sup> Cfr. *Theory of Justice*, pág. 527.

fiera mi bienestar es que sólo a través de *mi* participación en los bienes básicos, una participación que se determina por sí misma y se realiza a sí misma, puedo yo hacer lo que la razonabilidad sugiere y exige, *viz.* favorecer y realizar las formas de bien humano indicadas por los primeros principios de la razón práctica.

Hay, por lo tanto, un campo razonable para la autopreferencia. Pero aun teniendo eso totalmente en cuenta, esta tercera exigencia sigue en pie como una crítica mordaz contra el egoísmo, los argumentos especiosos, el doble rasero, la hipocresía, la indiferencia (“pasar de largo”) ante el bien de otros a quienes uno podría ayudar fácilmente, y todas las otras múltiples formas de prejuicio egoísta individual o de grupo. Tan así son las cosas que muchos han procurado fundar la ética prácticamente por completo en este principio de la imparcialidad entre las personas. En la discusión filosófica moderna, el principio se expresa regularmente como una exigencia de que los propios juicios morales y preferencias sean *universalizables*.

La expresión no-filosófica clásica de la exigencia es, por supuesto, la así llamada Regla de Oro formulada no sólo en el evangelio cristiano sino también en los libros sagrados de los judíos, y no sólo mediante fórmulas didácticas sino también mediante el llamamiento moral de la historia sagrada y de la parábola. No hubo necesidad de sacar la moraleja, ni de tradiciones especiales de educación moral, para que el rey David (y cualquier lector de la narración de su confrontación con el profeta Natán) captara el carácter racionalmente concluyente de la analogía de Natán entre la apropiación de la oveja del hombre pobre por el hombre rico y la apropiación de la mujer de Urías el Hitita por el rey, y por ende la necesidad racional de que el rey ex-tendera a sí mismo su condena del hombre rico. “Tú eres el hombre” (2 Samuel 12:7).

“Haz por (o a) los otros lo que querrias que ellos hicieran por (o a) ti”. “Ponte en los zapatos de tu prójimo”. “No condenes a los otros por lo que tú mismo estás deseoso de hacer”. “No impidas (sin una razón especial) a los otros conseguir para sí mismos lo que tú estás intentando conseguir para ti”. Éstas son exigencias de la razón, porque ignorarlas es ser arbitrario entre los diversos individuos.

Pero, ¿cuáles son los límites de la autopreferencia razonable, de la discriminación razonable en favor de mí mismo, de mi familia, de mi(s) grupo(s)? En las tradiciones de reflexión griega, romana y cristiana, se abordaba esta cuestión mediante el instrumento heurístico de adoptar el punto de vista, las pautas, los principios de justicia, de alguien que observa la escena completa de los asuntos humanos y que tiene los intereses de cada protagonista de dichos asuntos igualmente presentes y los toma igualmente en serio —el “observador ideal”. Un “espectador” imparcialmente benevolente de

este tipo condenaría algunas pero no todas las formas de autopreferencia, y algunas pero no todas las formas de competencia. VII.3-4, más abajo. El instrumento heurístico ayuda a cada uno a alcanzar la imparcialidad entre los posibles sujetos del bienestar humano (las personas) y a excluir el mero juicio en el propio razonamiento práctico. Le permite a uno ser imparcial, también, frente a la inagotable multitud de los planes de vida que los distintos individuos pueden elegir. Pero, desde luego, no sugiere “imparcialidad” ante los aspectos básicos del bien humano. No lo autoriza a uno para dejar de lado la segunda exigencia de la razón práctica por indiferencia ante la muerte y la enfermedad, por preferir la basura al arte, por favorecer el consuelo de la ignorancia y de la ilusión, por reprimir todo juego como indigno del hombre, por alabar el ideal de la autoexaltación y condenar el ideal de la amistad, o por tratar la búsqueda de la fuente y el destino últimos de las cosas como algo sin importancia o como un instrumento del arte de gobernar o un juguete reservado para gente acomodada...

Ahí está el contraste entre el instrumento heurístico clásico del punto de vista benevolentemente divino y los instrumentos modernos equivalentes para eliminar el mero prejuicio, señaladamente el concepto heurístico del contrato social. Consideremos la elaboración por Rawls de la estrategia del contrato social, una elaboración que muy pronto revela el objetivo de esa estrategia como medida e instrumento de esa exigencia de la razón práctica que es la imparcialidad interpersonal. Cada característica de la construcción de Rawls está diseñada para garantizar que si un supuesto principio de justicia sería aceptado unánimemente, detrás del “velo de la ignorancia”, en la “Posición Original”, entonces tiene que ser un principio que es equitativo e imparcial entre las personas. El instrumento heurístico de Rawls es de este modo de alguna utilidad para cualquiera que esté preocupado por la tercera exigencia de la razonabilidad práctica, y para someter a prueba sus implicaciones. Por desgracia, Rawls desatende la segunda exigencia de la razonabilidad práctica, esto es que cada bien humano básico o intrínseco sea tratado como un bien básico e intrínseco. Las condiciones de la Posición Original son diseñadas por Rawls para garantizar que ningún principio de justicia favorecerá sistemáticamente ningún plan de vida sólo porque ese plan de vida participe más plenamente en el bienestar humano según alguno o todos sus aspectos básicos (*e.g.* por favorecer el conocimiento por sobre la ignorancia y la ilusión, el arte por sobre la basura, etc.).

Y simplemente no se sigue, a partir del hecho de que un principio elegido en la Posición Original sería imparcial y equitativo entre los individuos, que un principio que *no* sea elegido en la Posición Original tiene que ser inequitativo o que no sea un principio adecuado de justicia en el mundo real. Porque en el mundo real, como el mismo Rawls admite, la inteligencia

puede discernir valores básicos intrínsecos y sus contrarios.<sup>10</sup> Con la condición de que hagamos las distinciones mencionadas en la sección precedente, entre los principios prácticos básicos y las cuestiones simplemente de gusto, inclinación, habilidad, etc., podemos (y la razón nos exige) favorecer las formas básicas de bien y evitar y desincentivar sus contrarios. Al obrar así no estamos mostrando ningún favorecimiento incorrecto de los individuos en cuanto tales, ninguna "acepción de personas" irrazonable, ningún prejuicio egoísta individual o de grupo, ninguna parcialidad contraria a la Regla de Oro o a cualquier otro aspecto de esta tercera exigencia de la razón práctica: véase VIII.5-6, más adelante.

#### V.5. DESPRENDIMIENTO Y COMPROMISO

Las cuarta y quinta exigencias de la razonabilidad práctica son estrechamente complementarias tanto entre sí como respecto de la primera exigencia, la de adoptar un plan de vida, un orden de prioridades, un conjunto de compromisos básicos, coherentes.

Con el fin de estar suficientemente abiertos a todas las formas básicas de bien en todas las cambiantes circunstancias a lo largo de la vida, y en todas las relaciones, a menudo imprevisibles, de cada uno con otras personas, y en todas las oportunidades que cada uno tiene de hacer realidad el bienestar de los demás o de aliviar los infortunios, uno debe tener cierto desprendimiento respecto de todos los proyectos específicos y limitados que asume. No hay ninguna buena razón para adoptar, ante cualquiera de los objetivos particulares de cada uno, una actitud tal que uno consideraría su propia vida privada de sentido si el proyecto fracasara y el objetivo se escapase de las manos. Una actitud así devalúa irracionalmente y trata como sin sentido el bien humano básico que es la autodeterminación auténtica y razonable, un bien en el que uno participa con sentido simplemente por tratar de hacer algo sensato y que vale la pena, sea o no que ese proyecto sensato y que vale la pena termine en nada. Por otra parte, a menudo se producen claras y negativas consecuencias por sucumbir a la tentación de darle a un proyecto particular el significado decisivo e incondicional que sólo un valor básico y un empeño general pueden reclamar: son las consecuencias negativas que traemos a la mente cuando pensamos en el fanatismo. Así que la cuarta exigencia de la razonabilidad práctica puede denominarse imparcialidad.

La quinta exigencia establece el equilibrio entre el fanatismo y la dejación, la apatía, la omisión irrazonable o el rechazo de "verse comprometido" con cualquier cosa. Es simplemente la exigencia de que una vez asu-

<sup>10</sup> *Theory of Justice*, pág. 328.

midos los propios compromisos generales uno no debe abandonarlos a la ligera (pues obrar así significaría, en el caso extremo, que uno nunca lograría participar realmente en alguno de los valores básicos). Y esta exigencia de fidelidad tiene un aspecto positivo. Uno debiera estar buscando creativamente nuevas y mejores formas de llevar a cabo los propios compromisos, en lugar de restringir los propios horizontes y esfuerzos a los proyectos, métodos y rutinas con que uno está familiarizado. Tal creatividad y desarrollo muestra que una persona, o una sociedad, está realmente viviendo en el plano de un *principio* práctico, no meramente en el plano de las reglas convencionales de conducta, de experiencia, de método, etc., cuyo real atractivo no apela a la razón (la cual pondría al descubierto sus insuficiencias) sino a la complacencia infrarrazional del hábito, del mero impulso a la conformidad, etc.

#### V.6. LA RELEVANCIA (LIMITADA) DE LAS CONSECUENCIAS:

##### EFICIENCIA, DENTRO DE LO RAZONABLE

La sexta exigencia tiene obvias conexiones con la quinta, pero introduce un nuevo rango de problemas para la razón práctica, problemas que van al corazón de la "moral". Porque se trata de la exigencia de que uno cause el bien en el mundo (en su propia vida y en las vidas de los demás) mediante acciones que sean eficientes para alcanzar sus propósitos (razonables). Uno no debe desperdiciar sus propias oportunidades por utilizar métodos ineficientes. Las acciones de cada uno deberían ser juzgadas por su efectividad, por su adecuación para su propósito, por su utilidad, por sus consecuencias...

Hay un rango amplio de contextos en los que es posible y del todo razonable calcular, medir, comparar, pesar y valorar las consecuencias de decisiones alternativas. Cuando hay que hacer una elección es razonable preferir el bien humano al bien de los animales. Cuando hay que hacer una elección es razonable preferir los bienes humanos básicos (como la vida) a los bienes meramente instrumentales (como la propiedad). Cuando el daño es inevitable, es razonable preferir un golpe a una herida, una herida a una mutilación, una mutilación a la muerte: *i.e.* el daño menor antes que el mayor a uno-y-el-mismo bien básico en uno-y-el-mismo caso. Cuando una forma de participar en un bien humano incluye *a la vez* todos los aspectos y efectos buenos de su alternativa, y más, es razonable preferir esa forma: un medicamento que a la vez alivia el dolor y cura ha de ser preferido al que simplemente alivia el dolor. Cuando una persona o una sociedad ha creado una jerarquía personal o social de orientaciones y de normas prácticas, a través de una elección razonable de compromisos, uno puede en muchos casos medir razonablemente los beneficios y las desventajas de las alternativas. (Considérese un hombre que ha decidido convertirse en un académico, o una sociedad que ha decidido ir a la guerra). Cuando uno considera objetos

o actividades respecto de las cuales existe razonablemente un mercado, el mercado provee un denominador común (la moneda) y posibilita hacer una comparación de precios, costos y beneficios. Cuando hay técnicas o medios alternativos para conseguir objetivos determinados, el análisis de costos y beneficios hará posible un cierto rango de comparaciones razonables entre esas técnicas o medios. Para un rango amplio de preferencias y de necesidades, es razonable para un individuo o una sociedad procurar maximizar la satisfacción de esas preferencias o necesidades.

Pero esta sexta exigencia es sólo una entre varias. La primera, segunda y tercera exigencias exigen que al procurar maximizar la satisfacción de las preferencias uno descarte las preferencias de, por ejemplo, los sádicos (que siguen los impulsos del momento, y/o no respetan el valor de la vida, y/o no universalizan sus principios de acción con imparcialidad). La primera, tercera y (como veremos) séptima y octava exigencias exigen que el análisis de costos y beneficios se sitúe dentro de un marco que excluya cualquier proyecto que implique determinadas muertes intencionales, fraudes, manipulaciones de la personalidad, etc. Y la segunda exigencia exige que uno recozca que cada uno de los aspectos básicos del bienestar humano es igualmente básico, que ninguno es objetivamente más importante que cualquiera de los otros. Y por ende que ninguno puede proporcionar un denominador común o un patrón de medida único para valorar la utilidad de todos los proyectos: son incommensurables, y cualquier cálculo de consecuencias que pretenda commensurarlos es irracional.

En cuanto estrategia general de razonamiento moral, el utilitarismo o el consecuencialismo son irracionales. El utilitarista o (más en general) el consecuencialista pretende que (i) uno debería elegir siempre el acto que, hasta donde uno alcanza a ver, producirá el mayor bien neto total y al largo plazo ("utilitarismo del acto"); o que (ii) uno debería elegir siempre de acuerdo con un principio o regla cuya adopción producirá el mayor bien neto total y al largo plazo ("utilitarismo de la regla"). Cada una de estas afirmaciones es no tanto falsa como sin sentido (en un sentido de "sin sentido" que será explicado en breve). Porque no puede dársele ningún sentido verosímil, aquí, a la noción de un "mayor bien neto", ni a cualesquiera nociones análogas alternativas tales como "las mejores consecuencias", "un mal menor", "el menor daño neto" o "un mayor saldo de bien respecto del mal que el que cabría esperar de cualquier acción alternativa disponible".

Por supuesto, las teorías éticas modernas se distinguen de las teorías anteriores de la manera más obvia precisamente por su adopción del método consecuencialista. Así que la pretensión de que cualquier método de ese tipo es irracional puede provocar los celos del lector. Ahora bien, hay muchas características del método consecuencialista que son arbitrarias o imprac-

cables; menciono algunas de ellas brevemente, más adelante en esta sección. Pero el problema fundamental es que el imperativo metodológico de maximizar el bien (los bienes) es irracional. Y es imperativo advertir que esta irracionalidad no es meramente la irrazonabilidad de adoptar un método de hecho impracticable. El método consecuencialista es en verdad impracticable, y lo es notoriamente. Pero más que eso, su imperativo metodológico de maximizar el bien es *un sin sentido*. Es decir, es un sin sentido de la misma manera en que es un sin sentido tratar de sumar el tamaño de esta página, el número seis y la masa de este libro.

"El bien" o "los bienes" podrían ser medidos y computados de la manera exigida por la ética consecuencialista sólo si (a) los seres humanos tuvieran una meta o función única, bien definida (un "fin dominante"), o (b) las metas divergentes que los hombres de hecho persiguen tuvieran un factor común, tal como "la satisfacción del deseo". Pero ninguna de estas dos condiciones se cumple. Sólo un fanático inhumano piensa que el hombre está hecho para un solo fin o para realizarse sólo de una manera. Si una persona religiosa dice que el hombre está hecho simplemente para la gloria de Dios, o simplemente para la vida eterna en amistad con Dios, tenemos que replicar preguntando si acaso la gloria de Dios no puede manifestarse en *cualquiera* de los muchos aspectos de la plena realización humana, si acaso estos aspectos no son todos igualmente fundamentales, si acaso el amor de Dios no puede por ende adoptar, y expresarse en, cualquiera de los inagotablemente muchos planes de vida que se conforman con las exigencias expuestas en este capítulo, las cuales son exigencias de un amor razonable hacia esas cosas que pueden ser amadas humanamente (con humanidad): véase XIII.5, más adelante. Si, en el otro extremo, alguien sostiene que todos y cada uno de los deseos humanos tienen el mismo derecho *prima facie* de ser satisfechos, de modo que el significado unívoco de "bien" (en el imperativo metodológico consecuencialista) es "satisfacción del deseo", debemos repetir que esto no tiene ninguna verosimilitud en absoluto para nadie que reflexione seriamente sobre los principios básicos de su inteligencia práctica. ¿Qué razón seriamente sobre los principios básicos de su inteligencia práctica. ¿Qué razón puede uno encontrar para negar que la verdad (y el conocimiento) es un bien? ¿Qué razón, entonces, puede encontrarse para tratar el deseo de alguien que quiere mantener a la gente en la ignorancia como un deseo que incluso *prima facie* tiene tanto derecho a la satisfacción como el deseo de alguien que ama el conocimiento? ¿Por qué debería alguien que desea (como los consecuencialistas obviamente desean) regular su conducta por la razonabilidad práctica tratar como de igual valor el deseo (que él puede encontrar en sí mismo o en otros) de vivir de acuerdo con el puro capricho, o de acuerdo con un programa adoptado y amado por su pura arbitrariedad? Y podemos hacer la misma pregunta en relación con todos esos deseos que se centran en la muerte, el

dolor, la tristeza, la vileza, el odio y la destrucción de los demás, la incoherencia, y cualquier otra forma de ruina humana. Estos males pueden ser abrazados, como si fueran bienes intrínsecos, por personas que alguna vez fueron torcidas por su mal obrar. Decir que quien da cabida a estos deseos está "mentalmente enfermo" (y de ahí que no ha de ser contado en el gran cálculo de satisfacciones) es, demasiado a menudo, una simple forma de hablar que oculta una valoración moral realizada tácitamente sobre bases no consecuencialistas.

Ya he analizado y rechazado (IV.5) la opinión de que el placer o cualquier otra forma definible de experiencia puede proporcionar el bien humano homogéneo y completo que el consecuencialista necesita ser capaz de identificar antes de empezar a calcular un bien máximo neto. A mi análisis anterior añado los siguientes dos puntos. Primero: los intentos de definir "el bien" (para los propósitos del cálculo) en términos de gozo, satisfacción, felicidad y deseo tienen que suponer que "los disvalores" como el dolor y la frustración se relacionan con sus opuestos valorados como el frío se relaciona con el calor, *viz.* como sólo un nivel bajo del valor, en una y la misma escala. Pero esta suposición de comensurabilidad es bastante inverosímil. Así algunos consecuencialistas han estado interesados por maximizar los gozos, etc., mientras otros han estado interesados por minimizar los dolores, etc. Resulta temerario presumir que estos dos enfoques pueden armonizarse restando los disvalores a los valores, para llegar a un "bien neto máximo (o mayor)" o a un "mal neto mínimo (o menor)". Algunos consecuencialistas estaban tan conscientes de esta desagradable incommensurabilidad del bien y del mal que sostuvieron que los resultados *buenos* eran moralmente irrelevantes: su imperativo metodológico ("utilitarismo negativo") era elegir el acto (o la regla) que causara el mal menor. Segundo: los deseos, los gozos y las satisfacciones, aun cuando depurados para excluir aquellos opuestos a las formas básicas de bien humano, parecen diferir en especie, tanto como en grado. Uno puede comparar la fuerza y el grado de su deseo de tomar ahora una taza de té con su deseo de tomar ahora una taza de café, y el grado del gozo o las satisfacciones respectivas. ¿Pero cómo puede compararse cualquiera de esos deseos y su satisfacción con el deseo de ser un excelente académica, un abogado diestro, un buen padre, un verdadero amigo...?

En pocas palabras, no puede hallarse ningún significado determinado para el término "bien" que permita realizar alguna comensuración o cálculo para resolver aquellas cuestiones básicas de la razón práctica que llamamos cuestiones "morales". De aquí que, como he dicho, el imperativo metodológico consecuencialista de maximizar el bien neto es un sin sentido, de modo semejante a como es un sin sentido tratar de sumar la cantidad del ta-

maño de esta página, la cantidad del número seis y la cantidad de la masa de este libro. Cada una de estas cantidades es una cantidad y por tanto tiene en común con las otras la característica de que, acerca de cada una, uno puede sensatamente preguntar "¿cuánto?". De manera semejante, cada uno de los aspectos básicos del bien humano es un bien y por tanto tiene en común con los otros la característica de que, acerca de cada uno, uno puede sensatamente preguntar "¿es esto algo que de alguna manera yo debería conseguir/hacer/ser?". Pero las diferentes formas de bien, como las diferentes clases de cantidad, son objetivamente incommensurables. Uno puede *adoptar* un sistema de pesos y medidas que ponga las tres clases de cantidad en una relación recíproca (puede haber seis veces más pulgadas cuadradas en esta página que las onzas de peso de este libro, o 600 veces más milímetros cuadrados que kilogramos, o...). Pero adoptar un sistema de pesos y medidas *no se parece en nada* a llevar a cabo un cómputo en términos del sistema. De manera semejante, uno puede *adoptar* un conjunto de compromisos que ponga los valores básicos en una relación recíproca suficiente para permitirle a uno elegir proyectos y, en algunos casos, para emprender un análisis de costos y beneficios (o de maximización de las preferencias u otro análisis similar) con alguna probabilidad de lograr una "mejor solución" determinada. Pero la adopción de un conjunto de compromisos, por un individuo o una sociedad, *no se parece en nada* a llevar a cabo un cálculo de bienes comensurables, aunque debería estar controlada por todas las exigencias racionales que estamos analizando en este capítulo, y por tanto está lejos de ser ciega, arbitraria, errática, o indiscriminada.

El consecuencialismo es arbitrario bajo varios otros aspectos. Y nuevamente esta arbitrariedad no es una cuestión de mera "impracticabilidad" que pueda superarse "en principio", *i.e.* si pudieran superarse las limitaciones humanas.

Por ejemplo, el consecuencialismo no proporciona ninguna razón para preferir el altruismo al egoísmo o a la preocupación exclusiva por la propia familia o partido o clase o país o iglesia. Jeremy Bentham osció y no dio una respuesta clara durante sesenta años sobre si su utilitarismo había de maximizar su propia felicidad o la felicidad de "todo el mundo". Puede que un determinado consecuencialista encuentre (o piense que encuentra) su propio bien al maximizar el bien de otros o de "todos"; pero su análisis y método de razón práctica consecuencialista no le proporciona ningún principio por referencia al cual él podría criticar como irrazonables o inmorales a quienes se proponen maximizar su propia felicidad con prescindencia del bienestar de los demás.

Además, el consecuencialismo que va más allá del puro egoísmo requiere de un principio de distribución de los bienes. Suponiendo que los bie-

nes humanos pudieran ser commensurados y sumados (lo que de hecho es lógicamente imposible), y suponiendo que el bien “de todo el mundo” ha de ser computado imparcialmente (lo que para el consecuencialismo es una imitación arbitraria de un principio de universalización no explicable por apelación a las consecuencias), subsiste el hecho de que el imperativo metodológico de maximizar el bien todavía no produce un resultado determinado. No se seguirá ningún resultado determinado mientras no especifiquemos adicionalmente si el bien maximizado significa (a) la máxima cantidad de bien con prescindencia de la distribución (“utilidad total”: una minoría, o aun una mayoría, puede ser esclavizada, torturada o exterminada, si eso aumenta la satisfacción/felicidad/bien total neto), o (b) la máxima cantidad *media* de bien (“utilidad media”: cualquier cantidad de gente puede ser esclavizada, etc., si eso aumenta la satisfacción media neta, etc.), o (c) la máxima cantidad de bien para aquellos en peor situación (utilidad “maximin” o “minimax”: cualquier cosa que se elija debe aumentar el bienestar de los peor situados más que cualquier elección alternativa), o (d) cantidades idénticas de bien para “todo el mundo” (con prescindencia de que *casti* todos podrían estar *mucho* mejor en una sociedad regulada de acuerdo con las especificaciones [a], [b] o [c]). Alguna especificación de esa clase es lógicamente necesaria: tal como son las cosas, cualquier principio que contenga una expresión del tipo “el mayor bien del mayor número” es tan lógicamente sin sentido como ofrecer un premio por “escribir la mayor cantidad de ensayos en el menor tiempo” (¿quién gana? —¿la persona que se presente mañana con tres ensayos, o la que se presente en una semana con doce, o...?). Pero no hay ninguna razón *consecuencialista* para preferir de entre las especificaciones elegibles alguna en particular. El deseo de maximizar los bienes no puede ser lógicamente un principio suficiente de razonamiento práctico.

En segunda, el método consecuencialista nos ordena hacer la elección que produciría un bien neto mayor que el que cabría esperar que produjese cualquier elección alternativa. Pero las alternativas que de hecho están “abiertas” o “disponibles” para cada uno son innumerables. Una genuina apreciación consecuencialista de posibilidades alternativas no podría acabar nunca, y podría comenzar en cualquier punto. Así que no debiera comenzar nunca en absoluto, si juzgamos según la razón. (Decir esto no es de ninguna manera decir que uno siempre debiera desconsiderar o cerrar los ojos ante las consecuencias previsibles, o no mirar más allá de las propias “buenas intenciones”).

Ahora bien, los individuos y las sociedades de hecho sí que “resuelven” estos problemas para sí mismos, y así hacen *parecer* practicables los imperativos consecuencialistas. Ellos centran la atención en algo en lo que ya han puesto sus corazones (un aumento de la riqueza nacional mediante la colec-

tivización de la agricultura, poner fin a la guerra, detectar a los herejes y criminales, ser reelegido como Presidente, poner fin al dolor de esa joven mujer que sufre...). Se enfatizan “las” buenas consecuencias de esto, y “las” malas consecuencias de omitirlo o de no lograr conseguirlo. Se quita importancia a exigencias tales como la imparcialidad interpersonal para juzgar, la fidelidad a los compromisos, etc. De este modo, se fuerza el “cálculo” para que proporcione una solución determinada (la forma más rápida y más barata de obtener aquello en lo que primero se había centrado la atención: de aquí la colectivización forzada y la eliminación de los agricultores, el bombardeo nuclear o indiscriminado de la población civil del enemigo, la tortura inquisitorial de los sospechosos o informantes, el encubrimiento fraudulento y la obstrucción del proceso legal, el aborto de los niños no nacidos y la “exposición” de los recién nacidos...). Por supuesto, centrando la atención en algunas otras alternativas, y en algunas otras consecuencias a largo plazo o totales de elegir la alternativa favorecida, y en las posibilidades abiertas a la vida de las víctimas propuestas, y así sucesivamente, uno puede encontrar en cada caso razones para condenar la acción favorecida “sobre bases consecuencialistas”. Pero la verdad es que los dos conjuntos de cálculos, en tales casos, carecen igualmente de sentido. Lo que genera las “conclusiones” es siempre algo distinto del cálculo: un deseo arrollador, un objetivo predefinido, las tradiciones o convenciones del grupo, o las exigencias de la razón práctica analizadas en este capítulo.

Los límites de la “previsión razonable” exigida por nuestro derecho, y *afortiori* la naturaleza de las elecciones (“cuidado razonable”, etc.) exigidas por nuestro derecho en razón de lo que sea “razonablemente previsible”, se fijan manifiestamente casi del todo por apelación (tácita) a compromisos sociales y a valoraciones morales que se adoptan no usando el método consecuencialista, sino siguiendo (con mayor o menor integridad y éxito) las exigencias de la razón práctica analizadas en este capítulo.

La sexta exigencia —de eficiencia al perseguir los objetivos determinados que adoptamos para nosotros mismos y al evitar los daños determinados que elegimos considerar como inaceptables— es una exigencia real, con indefinidamente muchas aplicaciones en el pensamiento “moral” (y por ende en el pensamiento jurídico). Pero su esfera de aplicación adecuada tiene límites, y todo intento de convertirla en el principio exclusivo o supremo o aun central del pensamiento práctico es irracional y por ende inmoral. Con todo, no debemos ocultarnos a nosotros mismos el carácter *último* (y por lo tanto inexplicable, incluso “extraño”<sup>11</sup>) de los principios y exigencias básicas

<sup>11</sup> De este modo, Brian Barry empieza correctamente su “Justice Between Generations”, *Essays*, págs. 269-84, preguntando (citando a Wilfried Beckerman) “supongase que, como resultado de haber utilizado todas las reservas de la tierra, la vida humana llegara a su fin. ¿Y qué?”.

cas de la razonabilidad (como de los aspectos básicos del mundo...) una vez que vamos más allá de las rutinas intelectuales de calcular los costos y beneficios y la eficiencia.

#### V.7. RESPETO POR TODO VALOR BÁSICO EN TODO ACTO

La séptima exigencia de la razonabilidad práctica puede formularse de diversos modos. Una primera formulación es que uno no debiera elegir realizar ningún acto que *de suyo no hace más que* dañar o impedir la realización de o participación en una o más de las formas básicas de bien humano. Porque la única "razón" para realizar un acto tal, además de la sinrazón de un deseo más o menos fuerte, podría ser que las buenas *consecuencias* del acto *pesan más* que el daño realizado en y a través del acto mismo. Pero, fuera de los contextos meramente técnicos, la "ponderación" consecuencialista es siempre y necesariamente arbitraria y engañosa por las razones señaladas en la sección precedente.

Ahora, un acto del tipo que estamos considerando siempre será realizado (si se realiza de modo mínimamente inteligente) como un medio para promover o proteger, directa o indirectamente, uno o más de los bienes básicos, en uno o más de sus aspectos. Porque cualquiera que se eleve por encima del nivel del impulso y acña deliberadamente tiene que estar buscando promover alguna forma de bien (incluso si es sólo el bien de una auto-expresión y auto-integración auténticamente poderosas, que él busca mediante agresiones sádicas o mediante la traición o el engaño maliciosos, "sin motivos ulteriores"). De ahí que, si el razonamiento consecuencialista fuera razonable, los actos que en sí mismos no hacen más que dañar o impedir un bien humano podrían justificarse a menudo como partes de o pasos en el camino para llevar a cabo algún proyecto para la promoción o protección de alguna(s) forma(s) de bien. Por ejemplo, si el razonamiento consecuencialista fuera razonable, algunas veces uno podría razonablemente matar a una persona inocente para salvar la vida de algunos rehenes. Pero el razonamiento consecuencialista es arbitrario y sin sentido, no simplemente en un aspecto sino en muchos. Así que nos quedamos con el hecho de que tal clase de acto de matar es un acto que de suyo no hace más que dañar el valor básico de la

y concluye un minucioso análisis de los problemas de la razonabilidad práctica diciendo: "...la continuación de la vida humana en el futuro es algo que ha de procurarse (o al menos no sabotearse) aun cuando eso no produzca la máxima felicidad total. Ciertamente, si intento analizar el origen de mi poderosa convicción de que nos equivocaríamos si pusiéramos en riesgo la continuación de la vida humana, creo que no reside en ningún sentido del daño a los intereses de gente que no habrá de hacer sino más bien en un sentido de su impermanencia cósmica—que estaríamos abusando groseramente de nuestra posición al tener el atrevimiento de fijarle un plazo a la vida humana y a sus posibilidades" (pág. 284).

vida. Los bienes que se espera serán asegurados en y a través de la consiguiente liberación de los rehenes (si acontece) no serían asegurados en o como un aspecto del acto de matar al hombre inocente sino en o como un aspecto de un acto distinto, subsiguiente, un acto que sería una "consecuencia" particular en medio de la multitud innumerable de consecuencias incommensurables del acto de matar. Una vez que hemos excluido el razonamiento consecuencialista, con su humanamente comprensible mas en verdad ingenua y arbitraria limitación de perspectiva en el pretendido cálculo "una vida contra muchas", la séptima exigencia es evidente. (Los párrafos siguientes, por lo tanto, no buscan demostrar, sino clarificar el sentido de esta exigencia; sobre la evidencia, véase III.4).

Los valores básicos, y los principios prácticos que los expresan, son las únicas orientaciones que tenemos. Cada uno es objetivamente básico, primario, incommensurable con los otros en cuanto a su importancia objetiva. Si uno ha de obrar de un modo mínimamente inteligente tiene que elegir realizar y participar en algún valor o valores básicos más que en otros, y esta inevitable concentración del esfuerzo indirectamente empobrecerá, inhibirá, o interferirá con la realización de esos otros valores. Si yo me dedico a la búsqueda académica de la verdad, entonces dejo de salvar las vidas que podría salvar como médico, inhibo el crecimiento de la producción de bienes materiales, limito mis oportunidades de servir a la comunidad a través de la política, el entretenimiento, el arte o la predicción. Y dentro del campo de la ciencia y de la actividad académica, mi investigación sobre K significa que L y M siguen sin ser descubiertos. Estos efectos colaterales no buscados pero inevitables acompañan a toda elección humana, y sus consecuencias son incalculables. Pero es siempre razonable no tomar en cuenta algunos de ellos, y es a menudo razonable no tomar en cuenta ninguno de ellos. Para abreviar usemos la palabra "daño" para significar también empobrecimiento, inhibición o interferencia, y la palabra "promover" para significar también búsqueda o protección. Entonces podemos decir esto: dañar indirectamente cualquier bien básico (eligiendo un acto que directa e inmediatamente promueve ya ese bien básico en algún otro aspecto o modo de participar en él, ya algún otro bien o bienes básicos) obviamente es, racional y por tanto moralmente, bastante diferente de dañar directa e inmediatamente un bien básico en algún aspecto o modo de participar en él eligiendo un acto que en sí mismo y de suyo simplemente (o, deberíamos añadir ahora, primariamente) daña ese bien en un aspecto o modo de participar en él pero que indirectamente, *vía* la mediación de unas consecuencias esperadas, ha de promover ya ese bien en algún otro aspecto o modo de participar en él, ya algún otro bien o bienes básicos.

Elegir un acto que en sí mismo simplemente (o primariamente) daña un bien básico es por eso comprometerse uno mismo quíeralo o no (pero directamente) en un acto de oposición a un valor incommensurable (un aspecto de la personalidad humana) que uno trata como si fuese un objeto dotado de un valor medible que podría ser superado por objetos commensurables dotados de un valor mayor (o acumulativamente mayor). Hacer esto estará a menudo de acuerdo con nuestros sentimientos, nuestra generosidad, nuestra simpatía, y con nuestros compromisos y proyectos en las formas como los entendimos. Pero nunca puede ser justificado por la razón. Debemos elegir racionalmente (y este juicio racional a menudo puede favorecer un cambio en nuestra perspectiva y consiguientemente una reordenación de los sentimientos iniciales y de ese modo de nuestros compromisos y proyectos). La razón exige que todo valor básico sea al menos respetado en todas y cada una de las acciones. Si uno pudiera elegir realmente alguna vez un acto individual que *en sí mismo* dañase y *en sí mismo* no promoviese un bien básico, entonces uno podría elegir realmente programas e instituciones y empresas enteras que en sí mismas dañaran y no promovieran aspectos básicos del bienestar humano, en vistas de sus "consecuencias beneficiosas netas". Ahora bien, ya hemos visto que las consecuencias no pueden ser *valoradas* commensurablemente, ni siquiera en la medida en que pueden ser "previstas como ciertas", lo que significa que el de las "consecuencias beneficiosas netas" es un criterio u objetivo general literalmente absurdo. Sólo resta hacer notar que un hombre que piensa que su responsabilidad racional de estar siempre haciendo y persiguiendo el bien se satisface por un compromiso de actuar siempre en pos de las mejores consecuencias es un hombre que trata todo aspecto de la personalidad humana (y en realidad, por tanto, se trata a sí mismo) como un utensilio. Se prepara a sí mismo para hacer *cualquier cosa* (y de ese modo se convierte a sí mismo en una herramienta para todos los que estén dispuestos a amenazar con consecuencias suficientemente malas en caso de que él no coopere con ellos).

Pero la objeción que estoy formulando contra tales elecciones no es que los programas de exterminio masivo, de engaño colectivo, etc., serían entonces moralmente elegibles (aunque lo serían) y en realidad moralmente exigidos (aunque lo serían), sino que no se puede encontrar ninguna razón suficiente para considerar ningún acto como inmune a la única dirección que tenemos, *viz.* la dirección proporcionada por los principios prácticos básicos. Todos éstos ordenan que una forma de bien ha de ser buscada y realizada: y cada uno de ellos se refiere no sólo a todas nuestras elecciones de gran envergadura relativas a orientaciones y compromisos generales, ni sólo a todas nuestras elecciones de mediana envergadura relativas a proyectos (en los que el logro del objetivo será realmente la buena consecuencia del

empleo exitoso de medios efectivos), sino también a toda elección y a cada una de las elecciones de un acto que en sí mismo es un acto completo (sea o no también de un paso en un plan o una fase en un proyecto). El valor incommensurable de un aspecto de la plenitud de ser personal (y su correspondiente principio primario) no puede nunca subordinarse correctamente a ningún proyecto o compromiso. Pero tal acto de subordinación acontece inevitablemente por lo menos cada vez que una elección-de-un-acto definida no tiene *en sí misma* otro significado que el de dañar ese valor básico (violando así ese principio primario).

Tal es, en términos altamente abstractos, la séptima exigencia, el principio sobre el que se apoya de manera exclusiva (como veremos luego) la esencia inviolabilidad de los derechos humanos básicos: VIII.7. No hay ningún derecho humano que no vaya a ser invalidado si se permite que los sentimientos (sean generosos y altruistas o mezquinos y egocéntricos) gobiernen la elección, o si las consideraciones de costos y beneficios se sacan de su esfera técnica propia, y se les permite gobernar la implicación directa de cada uno (ya a nivel de compromiso general, de proyecto, o de acto individual) con los bienes básicos. Y la formulación quizás poco familiar que hemos estado considerando no debiera oscurecer el hecho de que esta "séptima exigencia" se reconoce bien en otras formulaciones: más vagamente, como "el fin no justifica los medios"; más precisamente, aunque todavía ambiguamente, como "no se ha de hacer el mal para conseguir el bien"; y con un particular sabor iluminista, como el "imperativo categórico" de Kant: "obra de manera tal que trates la humanidad, ya en tu propia persona o en la de otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio".<sup>12</sup>

Obviamente, el problema principal al considerar lo que supone esta exigencia es el problema de individualizar y caracterizar las acciones, de determinar qué es un solo acto-completo-que-en-sí-mismo-no-hace-más-que-dañar-un-bien-básico.

Los actos humanos han de ser individualizados primariamente en términos de esos factores que indicamos con la palabra "intención". Fundamentalmente, un acto humano es un lo-que-es-decidió (o -elegido) y su descripción primaria adecuada es como qué-es-elegido. Una acción humana, para ser considerada humana, ha de ser caracterizada de la manera como fue caracterizada en la conclusión de la respectiva secuencia de razonamiento práctico del hombre que eligió realizarla (cf. III.3). Por otro lado, el mundo con su materialidad (incluyendo nuestro yo corpóreo) y sus estructuras de causalidad física y psico-física no es maleable indefinidamente por la in-

<sup>12</sup> Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals* (1785, trad. Beck, Indianapolis: 1959), pág. 47.

tención humana. El hombre que está decidiendo qué hacer no puede razonablemente cerrar sus ojos ante la estructura causal de su proyecto; no puede caracterizar sus planes *ad libitum*. Al obrar uno puede estar implicado, quiéralo o no pero directamente, con un bien básico, tal como la vida humana.

Quizás parece probable que las consecuencias del propio acto son muy buenas y que ellas mismas promoverían directamente aún más el bien humano básico. Con todo, estos bienes esperados se realizarán (si acaso) no como aspectos de uno-y-el-mismo acto, sino como aspectos o consecuencias de otros actos (por otra persona, en otro momento y lugar, como resultado de otra decisión libre...). Así, por más "previsibles con certeza" que sean, no pueden ser usadas para caracterizar el acto mismo como algo, *en sí y de suyo*, distinto de un acto intencional de, por decir algo, matar-a-un-hombre. Esto es particularmente obvio cuando el precio de un chantajista por perdonar a sus rehenes es "matar a ese hombre"; la persona que cumple la exigencia, con el fin de salvar las vidas de muchos, no puede negar que está eligiendo un acto que de suyo no hace más que matar.

A veces, sin embargo, los "efectos buenos" son realmente aspectos de uno-y-el-mismo acto, y pueden formar parte de la descripción de lo que él es en sí y de suyo. Entonces no podemos caracterizar el acto como si en sí y de suyo *no hiciera más que* dañar un bien humano. ¿Pero es racionalmente justificable? No necesariamente; la séptima exigencia no es una exigencia aislada, y una elección así puede incumplir las exigencias segunda, tercera, cuarta y quinta. La elección que un hombre hace puede ser una que no haría si estuviera lo suficientemente desprendido de sus impulsos y de su peculiar proyecto como para evitar tratar un acto o proyecto particular como si fuese él mismo un aspecto básico del bienestar humano; o si él estuviera *creativamente* abierto a todos los bienes básicos y por ende fuera cuidadoso en ajustar sus proyectos para minimizar sus "efectos colaterales" dañosos y para evitar daños sustanciales e irreparables a las personas. La tercera exigencia ofrece aquí una prueba adecuada de respeto por el bien: la persona que acnaba, ¿habría considerado el acto como razonable si *ella* hubiera sido la persona dañada? Consideraciones como ésta se encuentran entretejidas en la noción de elegir *directamente* en contra de un valor básico. Y para la mayoría de los propósitos prácticos esta séptima exigencia puede ser resumida así: no elijas directamente en contra de un valor básico.

Porque en realidad el modelo de nuestras reflexiones sobre situaciones problemáticas particulares (*casus*), a menudo trágicas, puede generalizarse, por juristas y moralistas profesionales, hasta constituir "doctrinas" (como la así llamada doctrina del doble efecto) que llevan hasta el límite las implicaciones de esas nociones comunes como "directo/indirecto", "efecto colateral", "intención", "permisión", etc. Tales doctrinas tienen su utilidad como

breves recordatorios de analogías y diferencias a través de una amplia gama de asuntos humanos, sobre muchos de los cuales es difícil pensar correctamente, tanto por su complejidad como porque incluyen factores como los "riesgos" diferenciales. Pero las doctrinas de los *casus* morales o jurídicos (legislativos, judiciales o académicos) no son en sí mismas los principios de la razonabilidad práctica—*i.e.* los principios "sustantivos" analizados en el Capítulo IV y las exigencias "metodológicas" de la razonabilidad analizadas en este capítulo. En muchas circunstancias problemáticas, las implicaciones de la séptima exigencia son claras: una acción determinada, por mucho que tenga consecuencias deseables y esperables determinadas, es irrazonable. Pero en muchos *casus* la caracterización de las acciones de-manda el "juicio" que las personas buenas y sabias tienen (en mayor o menor medida) y que otras personas no tienen (en mayor o menor medida). Tratándose de análisis abstractos, no debemos esperar más precisión que la que la materia admite. Con todo, el reconocimiento de esta necesidad de juicio no ha de confundirse con deslizarse en el cenagal de arbitrariedad que llamamos consecuencialismo. Y el reconocimiento de las implicaciones trágicas de algunas circunstancias y decisiones no es un fundamento racional para asumir la carga heroica pero absurda autoimpuesta por el consecuencialismo—la carga de ser responsable por "el bien total neto" (cfr. notas a VII.4 y VIII.7).

Finalmente, una nota sobre la terminología. Ocurre que la principal portadora de una teoría explícita sobre la ley natural ha sido, en nuestra civilización, la Iglesia Católica Romana. Sin comprometerse ella misma con ninguna explicación semejante a la intentada en este capítulo y el anterior, esa Iglesia ha elaborado rigurosamente las implicaciones de la séptima exigencia, en cuanto esas implicaciones se refieren a los valores básicos de la vida (incluyendo la transmisión de la vida por la procreación), la verdad (incluyendo la verdad en la comunicación) y la religión. Y ha formulado esas implicaciones mediante principios negativos estrictos tales como esos que declararían ilícito todo acto de matar a un inocente, cualesquiera actos sexuales anti-procreativos, y el mentir y la blasfemia. (Las formulaciones eclesiásticas son más complejas, pero ése es su núcleo). Esos principios negativos estrictos han llegado de este modo a ser popularmente considerados como el contenido distintivo de la doctrina de la ley natural. Pero de hecho, tal como se usa la expresión "ley natural" tanto en este libro como, según me parece, en las declaraciones de la Iglesia Católica Romana, *cualquier cosa* exigida en virtud de *cualquiera* de las exigencias analizadas en este capítulo es exigida por la ley natural. Según este uso de la expresión, si *cualquier cosa* puede decirse exigida por o contraria a la ley natural, entonces *todo* lo que moralmente (*i.e.* razonablemente) se exige realizar es exigido (mediata o

inmediatamente: cfr. X.7) por la ley natural, y todo lo que razonablemente (*i.e.* moralmente) se exige no realizar es contrario a la ley natural. La séptima exigencia de la razonabilidad práctica es un "principio de la ley natural" ni más ni menos que las otras exigencias.

#### V.8. LAS EXIGENCIAS DEL BIEN COMÚN

Muchísimas, quizás incluso la mayoría, de nuestras responsabilidades, obligaciones y deberes morales concretos, tienen su base en la octava exigencia. Podemos denominarla la exigencia de favorecer y promover el bien común de las propias comunidades. El sentido y las implicaciones de esta exigencia son complejos y múltiples: véase especialmente VI.8, VII.2-5, IX.1, XI.2, XII.2-3.

#### V.9. SEGUIR LA PROPIA CONCIENCIA

La novena exigencia podría ser considerada como un aspecto particular de la séptima (que ningún bien básico puede ser atacado directamente en ningún acto), o incluso como un resumen de todas las exigencias. Pero es bastante característica. Es la exigencia de que uno no debiera hacer lo que juzga o piensa o "siente" en definitiva que no debiera hacerse. Es decir uno debe actuar "de acuerdo con su propia conciencia".

Este capítulo ha sido en realidad una reflexión sobre los modos de operar de la conciencia. Si uno fuera por inclinación generoso, abierto, equitativo y constante en su amor al bien humano, o si fuera el caso que el propio medio ambiente hubiera optado por *mores* razonables, entonces uno sería capaz de formular, sin solemnidades, galimatías, razonamiento abstracto, ni casuística, los juicios prácticos particulares (*i.e.* los juicios de conciencia) que la razón exige. Si uno no es tan afortunado en cuanto a sus inclinaciones o a su educación, entonces su conciencia lo engañará, a menos que uno luche por ser razonable y esté dotado de una inteligencia pertinaz, alerta ante las formas del bien humano y todavía no desviada por los sofismas que la inteligencia genera tan fácilmente para racionalizar los excesos, el oportunismo y el amor propio. (El rigor de estas condiciones es el fundamento permanente de la posibilidad de autoridad en la moral, *i.e.* de orientación autoritativa, por alguien que cumple esas condiciones, reconocido de buena gana por las personas de conciencia).

El primer teórico en formular esta novena exigencia con toda su estrictez incondicional, parece haber sido Tomás de Aquino: si uno elige hacer lo que juzga que es en último término irrazonable, o si uno elige no hacer lo que juzga que en último término es exigido por la razón, entonces su elección es irrazonable (moralmente incorrecta), no importa cuán erróneo sea su juicio

de conciencia. (Una característica *lógicamente* necesaria de una situación así es, por supuesto, que uno no es consciente de su equivocación.)

Esta dignidad de la conciencia incluso errónea es lo que se expresa en la novena exigencia. Fluye del hecho de que la razonabilidad práctica no es simplemente un mecanismo para producir juicios correctos, sino un aspecto de la plenitud de ser personal, que ha de ser respetado (como todos los otros aspectos) en todo acto individual tanto como "en general" —cualesquiera sean las consecuencias.

#### V.10. EL PRODUCTO DE ESTAS EXIGENCIAS: LA MORAL

Ahora podemos ver por qué algunos filósofos han situado la esencia de la "moral" en la reducción del daño, otros en el aumento del bienestar, algunos en la armonía social, algunos en el carácter universalizable del juicio práctico, algunos en la plena realización del individuo, otros en la preservación de la libertad y de la autenticidad personal. Cada una de estas cosas tiene cabida en la elección racional de compromisos, proyectos y acciones particulares. Cada una, además, contribuye al sentido, significación y fuerza de términos tales como "moral", "[moralmente] debido", y "correcto"; no es que cada una de las nueve exigencias desempeñe un rol directo en todo juicio moral, pero sí sucede que algunos juicios morales resumen la relación de todas y cada una de las nueve con las cuestiones entre manos, y todo juicio moral resume la relación de una o más de las exigencias.

La obligación y las nociones relacionadas aparecen en nuestro análisis más adelante (XI.1-2, XI.4, XIII.5). Baste decir aquí que cada una de las exigencias puede ser pensada como un modo de obligación moral o de responsabilidad. Porque cada una de ellas desempeña su parte en la decisión razonable, al generar argumentos de la forma (a grandes rasgos):

1. La armonía entre propósitos / el reconocimiento de bienes / la ausencia de arbitrariedad entre personas / el desprendimiento respecto de realizaciones particulares del bien / la fidelidad a los compromisos / la eficiencia en la esfera técnica / el respeto por cada valor básico al actuar / la comunidad / la autenticidad para seguir la propia razón... son (todos) aspectos del verdadero bien básico de la libertad y la razón;
  2. Que la armonía entre propósitos, o..., en tales-y-cuales circunstancias puede ser conseguida / realizada / expresada / etc. solamente (o mejor, o de manera más adecuada) (no) realizando el acto  $\Phi$ ; por lo tanto
  3. El acto  $\Phi$  (no) debiera / (no) tiene que / (no) debe... ser realizado.
- No cabe encontrar una secuencia de razonamiento práctico de esta clase en la superficie de todo discurso moral. Este capítulo y el anterior han sido exploraciones no de la superficie sino de la estructura profunda del pensar

práctico, y más específicamente del pensamiento moral. Las exigencias de la razonabilidad práctica generan un lenguaje moral que usa y apela a distinciones morales empleadas más o menos espontáneamente. Las fuentes de estas distinciones tienen que ser discernidas mediante un esfuerzo de reflexión que, como demuestra la historia de la filosofía, no es demasiado fácil.

Si, por último, dirigimos una mirada retrospectiva al conjunto de principios básicos y de exigencias básicas de la razonabilidad práctica, podemos ver cuán "natural" es esa diversidad de opiniones morales de la que el escéptico tanto se burla. Es una diversidad que tiene su fuente en una atención demasiado exclusiva a alguno (o algunos) de los valores básicos y/o a alguna(s) exigencia(s) básica(s), y en una falta de atención a las otras. A veces, sin duda, la distorsión o desviación es explicable de manera más inmediata por referencia a una espontaneidad acrítica, no inteligente; a veces, por referencia a la inadvertencia y a los prejuicios inducidos por las convenciones del lenguaje, la estructura social, y la práctica social; y a veces (y siempre, quizás, de la manera más radical) por la predisposición del amor propio o de otras emociones e inclinaciones que oponen resistencia a la preocupación por ser simplemente razonable.

## NOTAS

### V.1

*Libertad de elección...* La noción de libertad de elección, como marco en que se inserta la responsabilidad humana respecto del bien, llega a ser un tema explícito por primera vez en los escritos cristianos. Adquiere una gran prominencia con Tomás de Aquino, quien da comienzo a la parte de su *Summa Theologiae* que trata sobre la acción humana y la moral afirmando: "El hombre está hecho a imagen de Dios, y esto implica, como dice San Juan Damasceno, que el hombre es inteligente y libre en su juicio y dueño de sí mismo. De modo que, habiendo considerado tanto el ejemplar de esa imagen, a saber Dios, y las cosas que proceden del poder divino y de la voluntad de Dios, nos resta considerar ahora la imagen misma, i.e. el hombre, precisamente en cuanto él es la fuente de sus propias acciones y tiene libertad de juicio y poder sobre sus propias obras y acciones". S.T., I-II, Prólogo. Para una defensa de la realidad de la libertad de elección, véase J. Boyle, G. Grisez, y O. Tollefsen, *Free Choice: A Self-Referential Argument* (Notre Dame-London: 1976).

*La ética como explicación reflexiva de la razonabilidad práctica...* No hay un significado claramente establecido de "ética" en la discusión filosófica moderna. Pero hay un acuerdo sustancial en que uno puede distinguir con provecho entre (i) indagaciones empíricas descriptivas sobre los juicios morales de la gente, (ii) cuestiones "morales", "normativas" o "críticas" (de manera práctica), planteadas al juicio propio de cada uno, sobre lo que ha de hacerse, y (iii) cuestiones "analíticas", "meta-éticas", "críticas" (de manera teórica) acerca del lenguaje y de la lógica utilizados en el discurso de

las dos clases anteriores. Con todo, la "meta-ética" no puede proceder correctamente sin asumir que algunos juicios "normativos" merecen la atención más que otros, a la vez que el juicio moral normativo no puede formularse con plena racionalidad sin una reflexión crítica sobre sí mismo para clarificar sus términos y su lógica. Por ende no hay una buena razón para *separar* (ii) de (iii); la clásica unión de las dos, como "ética" o "filosofía moral", estaba plenamente justificada. Para la discusión moderna, véase e.g. R. M. Hare, "Ethics" en sus *Essays on the Moral Concepts* (London: 1972), págs. 39-40; William K. Frankena, *Ethics* (2ª ed., Englewood Cliffs, New Jersey: 1973), págs. 4-5 (que adopta "la opinión más tradicional" de que la "ética" debería con razón incluir tanto la "meta-ética" como la "ética normativa").

*Los "principios morales" son conclusiones a partir de los principios prácticos primarios...* En opinión de Tomás de Aquino, la mayoría de los Diez Mandamientos son (a) principios morales y (b) principios secundarios de la ley natural, *conclusiones* sacadas a partir de los principios primarios mediante una elaboración racional que para la mayoría de los hombres resulta fácil, pero que puede ser pervertida por la pasión o la convención. S.T., I-II, q. 100, a. 3c y ad 1; a. 6c; a. 11c y ad 1; cfr. también q. 94, a. 5c; a. 6c y ad 3; y véase la nota siguiente.

*La elaboración de los principios morales, y las decisiones morales particulares, demandan una sabiduría que se encuentra lejos de ser universal...* véase, e.g., S.T., I-II, q. 100, aa. 1, 3, 11; esta sabiduría es la *prudencia* (II-II, q. 47, a. 2c y ad 1; aa. 6, 15; y las notas a II.3, más arriba). Sobre la necesidad de muchos véase I-II, q. 9, a. 5 ad 3; q. 14, a. 1 ad 3. Sobre la corrupción de la razonabilidad práctica en diversas culturas, personas y pueblos, véase I, q. 113, a. 1; I-II, q. 58, a. 5; q. 94, a. 4; q. 99, a. 2 y ad 2; y II.3 más arriba, y VIII.7 nota 28 más abajo.

*"El medio"...* La explicación de Aristóteles es circular: la acción recta es la acción de acuerdo con un principio recto (o recta razón) (*Et. Nic.*, II, 2: 1103b 31-32); el criterio del principio recto es el medio entre los vicios del exceso y del defecto (*Et. Nic.*, II, 2: 1104a 12-27; II, 6: 1106a 25-1107a 8); pero el medio está él mismo determinado por referencia a la sabiduría práctica del *phronimos* [respecto del cual véase la siguiente nota, más abajo] y (lo que viene a ser lo mismo) al principio recto (*Et. Nic.*, II, 6: 1107a 1; VI, 1: 1133b 20). A menudo se exagera la importancia de esta idea de el medio en la ética de Aristóteles.

*El "phronimos" en Aristóteles...* Es el hombre que posee *phronesis*, sabiduría práctica, plena razonabilidad (en los escritos latinos, *prudencia*). *El es* la norma de la acción: *Et. Nic.*, II, 6: 1107a 1; VI, 11: 1143b 15. "Se considera que los hombres como Pericles son *phronimoi* porque tienen la capacidad de discernir qué cosas son buenas para ellos y para la humanidad". *Et. Nic.*, VI, 5: 1140b 8-10. La *phronesis* es "una cualidad racional orientada a alcanzar la verdad, que se ocupa de la acción en relación con las cosas que son buenas o malas para los seres humanos". *Et. Nic.*, VI, 5: 1140b 6-8.

*La noción de "prudencia" de Tomás de Aquino...* Para Tomás de Aquino, la virtud de la *prudencia* es lo que capacita a cada uno para razonar correctamente con miras a la elección de compromisos, proyectos y acciones; para aplicar de manera concreta los principios prácticos más generales; para elegir correctamente; para encontrar el justo medio; para ser virtuoso; para ser un hombre bueno: S.T., II-II, q. 47, aa. 1-7; notas a II.3, más arriba.