

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / N° 11 / 1993

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

## 1993

### RECUERDO DE JORGE MILLAS



SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL  
1993

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL.  
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL N° 11  
1993

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades y Escuelas de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso, Universidad de Valparaíso, Universidad de Concepción, Universidad Diego Portales, Universidad Adolfo Ibáñez, Universidad Andrés Bello, Universidad Finis Terrae, Universidad de Las Condes, Universidad Católica del Norte y Universidad de Talca.

ISSN — 0716 — 7881

Diseño gráfico: Allan Browne Escobar.

Impreso en EDEVAL,  
Errázuriz 2120 - Valparaíso.

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL 1993

## RECUERDO DE JORGE MILLAS

SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1991 - 1993)

Antonio Bascuñán Valdés, Jorge Correa Sutil, Andrés Cuneo Macchiavello, Jesús Escandón Alomar, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci, Juan Enrique Serra H. y Hugo Tagle Martínez.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la Casilla 211-V, Valparaíso.

En la asamblea general de socios correspondiente a 1993, se eligió al siguiente nuevo Directorio por el período 1993-1995: Antonio Bascuñán, Jorge Correa, Jesús Escandón, Pedro Gandolfo, Fernando Quintana, Nelson Reyes, Juan Enrique Serra, Agustín Squella y Aldo Valle.

PRESENTACION

*La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta su Anuario de Filosofía Jurídica y Social N° 11, correspondiente a 1993.*

*Hemos titulado este nuevo número del Anuario "Recuerdo de Jorge Millas", puesto que en 1992 se cumplieron diez años de la muerte del destacado filósofo chileno, socio fundador en 1981 de nuestra Sociedad e integrante de su primer directorio. Con ese motivo, en el mes de abril de 1992, la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, en conjunto con la Universidad de Chile, organizaron un acto en memoria de Jorge Millas, que tuvo lugar en el Salón de Honor de esa casa de estudios superiores. Intervinieron en ese acto el Rector de la mencionada universidad, Jaime Lavados, el presidente de nuestra Sociedad, y el filósofo y profesor Humberto Giannini.*

*La primera sección del presente Anuario reproduce precisamente el texto de las tres intervenciones antes aludidas.*

*Sigue luego una sección de Estudios, en la que el lector podrá encontrar diversos trabajos de interés.*

*La sección denominada Documentos reproduce un trabajo del sacerdote y profesor de Filosofía del Derecho, Rafael Gandolfo, quien impartió la asignatura en la Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso. Rafael Gandolfo estuvo también vinculado hasta su desaparecimiento al Instituto de Filosofía de esa misma universidad. A continuación se reproduce un comentario del profesor Ismael Bustos a tres obras de Ronald Dworkin. Se incluye también la versión escrita de las palabras pronunciadas por el presi-*

dente de nuestra Sociedad, Agustín Squella, con motivo de conferirse a Ronald Dworkin, en diciembre de 1993, la calidad de Socio Honorario de la corporación. En esta misma sección se agrega un trabajo del profesor Manuel de Rivacoba y Rivacoba, sobre Violencia y Justicia.

Se incluye una Sección titulada In Memoriam, con un trabajo del profesor José F. Palomino M.

El volumen concluye con la sección Recensiones, en la que se contiene una importante cantidad de reseñas de libros de evidente interés.

Este y los restantes números del Anuario de Filosofía Jurídica y Social pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso, Chile.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social  
Abril de 1994

EN RECUERDO DE JORGE MILLAS

ESTUDIOS

ARISTOTELES Y NOSOTROS.  
LA PRESENCIA DEL ARISTOTELISMO EN EL DEBATE  
ETICO CONTEMPORANEO

ALEJANDRO G. VIGO \*

Al lector no familiarizado con la discusión actual acerca de la posibilidad, el alcance y los límites de una fundamentación de la ética llamará, sin duda, la atención un título que habla de la presencia de Aristóteles en este debate. Pues nada parece en principio más razonable que la sospecha de que un pensador que vivió hace unos 2.300 años, por muy ilustre que suene su nombre, poco o nada tendrá para ofrecer cuando se trata de hallar orientación que nos ayude a comprender y tal vez resolver nuestros problemas en un mundo completamente transformado por la ciencia, la tecnología, los medios de comunicación masiva, la globalización de la economía y la crisis ecológica. Por muy atinada que pueda parecer en principio una sospecha de este tipo, el hecho es que los textos clásicos más importantes de nuestra tradición cultural se han encargado una y otra vez de desmentirla. Pues una característica constitutiva de los textos considerados clásicos —la característica que los hace precisamente clásicos— reside justamente en el hecho de que, más allá de las transformaciones históricas, parecen estar, misteriosamente, siempre en condiciones de ofrecer a quienes se tomen el trabajo de leerlos no sólo conocimiento del pasado, sino también perspectivas y puntos de apoyo para comprender la propia situación histórica y los problemas de su propio tiempo. Los escritos de Aristóteles han

---

\* Profesor de Filosofía Antigua en la Universidad de Los Andes.

puesto a prueba numerosas veces su carácter de textos clásicos y hacen sentir aún hoy su influencia viva en distintas áreas de la ciencia y el pensamiento. La renovada presencia aristotélica en el debate ético actual no es sino el capítulo más reciente en una larga historia de recepción y reapropiación productivas. En esta nota me propongo exponer brevemente algunos aspectos del modelo ético de Aristóteles que juegan un papel central en la actual recepción de su pensamiento. Me referiré básicamente a tres puntos: a la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, al papel de los hábitos en la educación y la comprensión moral y, por último, a algunas consecuencias relativas a las relaciones entre moral, sociedad e historia. Pero antes haré referencia al contexto polémico en que se ubica la nueva recepción de la filosofía práctica aristotélica.

*Aristóteles y el debate en torno al proyecto de la Aufklärung.*

La actual recepción de Aristóteles se inscribe fundamentalmente en el contexto del debate acerca de la viabilidad del proyecto de la *Aufklärung* (Ilustración) respecto de la fundamentación de la ética. En la discusión filosófica actual pueden señalarse dos grandes corrientes de pensamiento en las que la recepción de Aristóteles cobra nueva vigencia. En primer lugar, hay que mencionar la filosofía hermenéutica, cuyo fundador y máximo representante es el filósofo alemán H.-G. Gadamer. En conexión con la figura de Gadamer, aunque no siempre con su filosofía, se gestó en Alemania en los años '60 y '70 un amplio e importante movimiento filosófico conocido con el nombre de 'Rehabilitación de la Filosofía Práctica', que agrupó a pensadores de diversa procedencia bajo la divisa de una vuelta al ideal aristotélico tradicional de una filosofía práctica que ofreciera orientación concreta al obrar del hombre como agente moral y habitante de una comunidad políticamente organizada. La segunda corriente actual de recepción de la filosofía práctica aristotélica está dada por la línea de pensamiento conocida bajo el nombre de neoaristotelismo. La figura más importante es aquí el filósofo irlandés radicado en los Estados Unidos, A. McIntyre. Más allá de las diferencias, no siempre de segundo orden, lo que aproxima a estas dos tendencias es, como anticipé, su común actitud de distan-

cia y crítica frente al proyecto de la *Aufklärung* (1). Ahora bien, ¿en qué consiste este proyecto? ¿Por qué se distancian estos pensadores de tal proyecto y lo consideran fracasado? Por último, ¿por qué buscan precisamente en Aristóteles una alternativa? Confío en que al cabo de esta nota el lector estará algo más cerca de hallar respuesta a estas preguntas. Pero, para comprender lo que hay detrás de esta discusión, es necesario caracterizar primero, siquiera muy esquemáticamente, el ideal de la *Aufklärung* respecto de la fundamentación de la ética.

La característica más saliente de este proyecto reside, a mi entender, en el intento de hallar una fundamentación última estrictamente racional de los principios morales, que, prescindiendo de toda referencia a la historia, las creencias, las tradiciones y las costumbres de una determinada comunidad, pudiera pretender una validez universal sustraída al tiempo y al devenir. El emprendimiento más radical e influyente en este sentido, al que aún hoy siguen remitiéndose de uno u otro modo los representantes del pensamiento neoiluminista, está vinculado con el nombre de Kant. La ética kantiana pretende proveer una fundamentación última puramente formal de la ley moral. Esta queda condensada en el famoso 'imperati-

---

1. Para el lector interesado consigno aquí algunas indicaciones bibliográficas. La obra más importante y todavía altamente influyente de H.-G. Gadamer es *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1990, 6ª ed. (1ª ed. 1960). Esta obra, en la que Gadamer expone su proyecto de una filosofía hermenéutica, contiene importantísimos desarrollos con relación al problema de la posibilidad y alcance de la filosofía práctica, en los cuales la presencia de Aristóteles se deja sentir constantemente. Trabajos fundamentales vinculados con la Rehabilitación de la Filosofía Práctica se encuentran en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Freiburg, 1972 y 1974, respectivamente. Muchos de los ensayos reunidos, especialmente en el primer volumen, están directamente conectados con la interpretación de la filosofía práctica aristotélica. Las dos obras fundamentales de A. McIntyre son *After Virtue*, Notre Dame, 1988, 2ª ed. (1ª ed. London, 1981) y *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, 1988. En ambos libros critica McIntyre desde una perspectiva expresamente aristotélica los rasgos centrales del debate moral contemporáneo y expone, a su vez, una propia concepción de la moralidad, basada de modo directo en la concepción aristotélica de las virtudes éticas y de la racionalidad práctica.

vo categórico', que en su formulación más conocida establece: "obra de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal" (*Kritik der praktischen Vernunft* § 7). Con la búsqueda de una fundamentación última de este tipo se trata, en definitiva, de obtener, en el marco de un mundo fuertemente secularizado y distanciado de los modelos de justificación provistos por la tradición, un fundamento de certeza en el ámbito de la ética comparable al que se creía que proveían las leyes de la mecánica de Newton en el ámbito de la física. No casualmente remite Kant a Newton y la moderna ciencia matemática de la naturaleza a la hora de exponer su concepción acerca de lo que se requiere hacer en el ámbito de la filosofía moral (*Metaphysik der Sitten*, Parte I, Introducción, II).

No hace falta decir que ni en vida de Kant ni mucho menos en épocas posteriores hubo jamás un acuerdo siquiera de lejos comparable acerca de la validez y relevancia de la máxima kantiana con el imperante en la física respecto de las leyes de Newton. Por el contrario, sobre todo a partir de la caída del idealismo absoluto, la Europa post-ilustrada ve aparecer y cobrar cada vez más vigencia a todo tipo de tendencias voluntaristas, emotivistas, vitalistas, existencialistas y nihilistas, que, si algo en común tienen, es precisamente su radical oposición y rechazo frente a la pretensión kantiana de una ética universalista fundada *a priori* en la razón pura. El lector se preguntará: ¿es acaso el surgimiento de tendencias irracionalistas de esta índole lo que justificaría el distanciamiento del proyecto de la *Aufklärung*? ¿No se debería más bien persistir en la senda abierta por Kant e intentar enfrentar a través de ella el desafío del irracionismo, garantizando a través de un fundamentación última la validez universal de, al menos, los principios mínimos de la moralidad? Así lo creen, de hecho, importantes representantes actuales del pensamiento neoiluminista. Pero quienes se sitúan en la línea de la nueva recepción de Aristóteles y, desde una posición moderada, se distancian del proyecto de la *Aufklärung* piensan que la actitud del neoiluminismo, aunque sin duda muy bien intencionada, parte de un diagnóstico poco adecuado y no suficientemente meditado acerca de por qué el auge del irracionismo, el decisionismo extremo y el nihilismo en dimensiones nunca antes conocidas tiene lugar precisa-

mente después de los intentos por realizar el proyecto de la *Aufklärung* y como reacción frente a éste. Quien desde una perspectiva aristotélica adopta una actitud de distancia crítica respecto de la *Aufklärung* tiende a ver aquí no sólo un *post hoc* sino, en cierta forma, también un *propter hoc*.

El sentido de esto se comprende cuando se considera qué está realmente en juego en la apuesta kantiana y cuál es el riesgo implícito en ella. Al intento kantiano subyace una alternativa excluyente: o bien se deja hallar para la ética una fundamentación absoluta según el modelo de la ciencia newtoniana o bien se deberá resignar toda pretensión de cientificidad y, con ello, en el fondo toda pretensión de genuina racionalidad en el ámbito de las cuestiones morales. La ética será ciencia estricta o no será nada. Ahora bien, una alternativa excluyente como ésta no es de ningún modo un punto de partida obvio. En realidad, se tiene aquí más bien una exigencia completamente novedosa y, desde el punto de vista de la tradición filosófica anterior al racionalismo moderno, del todo sorprendente, la cual sólo resulta comprensible en su énfasis sobre la conexión entre racionalidad, exactitud y absoluta universalidad a partir del impacto epistemológico de la ciencia matemática de la naturaleza iniciada por Galileo y llevada a la culminación por Newton. El contraste con la concepción tradicional de la *philosophia practica* que remonta a Aristóteles resulta manifiesto, pues ésta parte precisamente del principio metodológico opuesto, a saber, que es imposible pretender en el ámbito de ciencias prácticas como la ética y la política el mismo grado de exactitud y necesidad que puede y debe exigirse en el caso de las ciencias matemáticas (*Ética a Nicómaco* 1098 a 26 ss.). La aceptación de esta restricción concerniente al grado de certeza y universalidad alcanzable en este ámbito no llevó, sin embargo, nunca en la concepción tradicional a la idea de que en dichas disciplinas toda pretensión de cientificidad y, mucho menos, de racionalidad debiera ser abandonada, pues la concepción aristotélica de la filosofía práctica partía de una noción diferente de racionalidad, más amplia y no vinculada tan estrechamente con la noción de exactitud, ni mucho menos con una exigencia de fundamentación última completamente independiente de la experiencia como la kantiana.

Desde este ángulo, se hace enseguida claro el riesgo implícito en la apuesta de Kant: si se fracasa en el intento de hallar una fundamentación última de los principios morales como la pretendida, que goce de la misma aceptación unánime que las verdades de la ciencia físico-matemática, entonces —dada la peculiar conexión entre las nociones de racionalidad, exactitud y fundamentación de que se parte— se deberá abandonar sin más toda pretensión de cientificidad y, en último término, de justificación racional en el ámbito de los problemas relativos al comportamiento ético-político. El paso a la afirmación lisa y llana de la completa arbitrariedad o incluso irracionalidad de todo sistema de normas y principios ético-prácticos resulta así brevísimo. Si se tiene presente la alternativa excluyente que signa para Kant el destino de la ética como posible ciencia, entonces no resulta difícil comprender que las corrientes voluntaristas extremas, decisionistas, irracionales y nihilistas que sucedieron al quiebre del modelo de la *Aufklärung* son, en buena medida, resultado de haberle tomado estrictamente la palabra a Kant. El razonamiento aquí subyacente es bastante sencillo: la ética será ciencia estricta como la física newtoniana o no será nada más que pura arbitrariedad; ahora bien, la ética no es ni puede ser como la física, por lo tanto...

*La idea aristotélica de la racionalidad práctica. La prudencia o sabiduría práctica.*

Frente a esto, ¿qué ha encontrado en la filosofía práctica aristotélica el pensamiento contemporáneo que se distancia del proyecto de la *Aufklärung*, resistiéndose al mismo tiempo a abandonar toda pretensión de justificación racional en el ámbito del obrar práctico? Ante todo, una idea diferente de la racionalidad práctica, que, precisamente por apuntar a estándares de justificación racional más modestos, se revela, paradójicamente, menos vulnerable a los ataques del decisionismo extremo y del irracionismo. Este modelo de racionalidad práctica está cristalizado en la idea aristotélica de la 'prudencia' o 'sabiduría práctica' (*phronesis*). Con esta noción de racionalidad no apunta Aristóteles a la razón deductivo-fundamentadora de las ciencias teóricas, sino a aquella razón práctico-productiva que

entra en juego allí donde se trata de lograr por medio de recta deliberación la realización de los fines correctos a través de los medios más adecuados para ello. El desplazamiento hacia esta diferente idea de racionalidad comporta a la vez un cambio decisivo de acentuación en la cuestión relativa a los principios y normas morales: en Aristóteles el énfasis no cae ya tanto en la cuestión de una fundamentación última de las normas cuanto en la de su correcta realización y aplicación en las circunstancias concretas de acción a través de un adecuado comportamiento. Veamos esto un poco más detalladamente.

Frente a una norma ética o jurídica dada pueden plantearse en principio dos tipos diferentes de cuestiones: por un lado, cuestiones de validez, tales como las de si y por qué la norma ha de considerarse válida; por otro, cuestiones de significación y aplicación, tales como las de qué significa realmente la norma y cómo puede o debe realizarse en concreto. Ningún modelo ético que pretenda realmente dar cuenta de la dimensión normativa del obrar práctico puede ignorar por completo uno de estos dos tipos de cuestiones. Pero muy diferente podrá ser el diseño general de una teoría ética según ponga en el centro de su interés el primero o el segundo tipo de problemas. Para Kant y, en general, para el modelo de la *Aufklärung* lo decisivo en materia ética es, como vimos, dar respuesta definitiva al problema de la fundamentación última de las normas, y ello con las implicaciones del particular concepto de fundamentación que he comentado. Muy distinto se presenta el panorama cuando se recurre a los tratados éticos de Aristóteles. De hecho, una de las cosas que primero sorprenden al lector moderno familiarizado con el tratamiento kantiano de las cuestiones éticas es precisamente el relativamente poco —si algún— espacio que Aristóteles dedica a la cuestión de la fundamentación de las normas, en comparación con el dedicado a la descripción de las diferentes virtudes morales e intelectuales, a la cuestión del placer, a la noción de felicidad, etc. La impresión general, reforzada por alguna que otra declaración explícita, es más bien que Aristóteles da más o menos por sentado que entre personas bien educadas que llevan el tipo de vida adecuado, se comportan honestamente y cultivan las actividades debidas no suele haber debate acerca de la validez de las

pautas de conducta por todos reconocidas y que, cuando en algún caso concreto efectivamente lo hay, éste no es de una importancia tan decisiva como para alterar su modo básico de comportarse y actuar en la comunidad.

Nótese que he empleado la vaga expresión 'pautas de conducta' y no 'normas', pues —y aquí reside otro hecho llamativo— infructuosamente buscará el lector en los escritos éticos de Aristóteles un catálogo de *enunciados generales* que expresen normas a los que el sujeto debe sujetar su acción *en todos los casos y bajo cualquier tipo de circunstancias*. A lo sumo, hallará el lector unas pocas prohibiciones absolutas, tales como las del homicidio, el robo y el adulterio (cf. EN 1107 a 11-14). Pero nada comparable aparece con respecto a normas positivas de acción. Esto no significa, desde luego, que Aristóteles niegue la existencia y validez de tales principios o normas, ya que su ética presupone constantemente la existencia de instancias de normatividad aceptadas comúnmente por los miembros de la comunidad. La ausencia de un catálogo de normas positivas da cuenta más bien de la clara consciencia de Aristóteles de que la norma general formulada proposicionalmente es, como tal, insuficiente para orientar por sí sola el comportamiento efectivo de los agentes morales. Esta esencial limitación de las normas proposicionalmente formuladas procede, entre otras cosas, del hecho de que, mientras la norma es y debe ser general, la acción se realiza siempre en contextos y situaciones particulares, cuya peculiaridad no puede estar contenida en la norma, pues de lo contrario ésta dejaría de ser general. Se trata, en otras palabras, del hecho de que toda norma general sólo puede cumplir su real cometido si es adecuadamente realizada y aplicada en contextos situacionales cuya peculiaridad la norma misma jamás captura exhaustivamente. Aristóteles enfatiza en muchas ocasiones la importancia de la legislación no sólo como garantía del orden social sino también como pauta orientativa para la educación moral de los ciudadanos (cf. p. ej. EN 1179 b 31 ss.). Pero, a la vez, es perfectamente consciente de que incluso los más bellos códigos de leyes poco pueden cuando se trata de motivar y orientar positivamente el comportamiento de los ciudadanos si no van acompañados de las prácticas correspondientes. Por ello, Aristóteles desplaza en su ética el acento hacia el papel de la educación moral mis-

ma y del proceso de formación de adecuados hábitos del carácter, en los que la función orientadora básica no recae tanto en las normas generales formuladas proposicionalmente cuanto en el ejemplo concreto ofrecido por el comportamiento del hombre virtuoso. De este desplazamiento en la acentuación se quiere dar cuenta cuando se afirma que la ética aristotélica no es primariamente una ética de las normas sino una ética de las virtudes.

El problema de la realización y aplicación de las normas en las situaciones concretas de acción es un tópico central en las corrientes filosóficas contemporáneas que, como la hermenéutica de Gadamer, se inspiran en la filosofía práctica de Aristóteles. Esto no es en absoluto casual, pues el caso de la correcta realización y aplicación de una norma en una circunstancia concreta de acción trae ejemplarmente a la luz el tipo de racionalidad práctica que la concepción aristotélica tiene en el centro de mira. Un importante ejemplo orientativo es aquí el de la figura del juez en tanto *instancia personal* encargada de realizar y hacer efectivas las prescripciones generales de la justicia. Habitualmente no creemos que la existencia de un conjunto de normas generales válidas universalmente aceptadas, por ejemplo las normas consignadas en los códigos del derecho, sea ya suficiente para garantizar por sí sola la realidad de la justicia. Pensamos más bien que, para que la justicia tenga realidad efectiva, tales normas deben ser primero respetadas y aplicadas. Más aún: no es infrecuente que hablemos de injusticia no ya ante una evidente violación de dichas normas, sino también allí donde una norma ha sido aplicada de un modo inadecuado, por ejemplo, de un modo mecánico o inflexible que no toma en cuenta la especificidad del caso. Algo análogo ocurre con saberes eminentemente prácticos del tipo de las habilidades técnicas y de las ciencias aplicadas. Nadie cree, por ejemplo, que lo que hace a un buen piloto naval pueda obtenerse, sin más, en una lectura atenta de las prescripciones de un buen manual de navegación, ni tampoco que el arte del médico se agote en el conocimiento de las informaciones contenidas en los correspondientes manuales de medicina. El verdadero piloto y el verdadero médico no se distinguen simplemente por la posesión de un saber proposicional acerca del ámbito de objetos correspondientes a su ciencia, sino también —y fundamentalmente— por la capacidad

para enfrentar exitosamente, sobre la base de un saber más amplio, las peculiares situaciones y casos en los que deben desplegar su arte. Este 'saber' es siempre a la vez un cierto 'poder' que permite al sujeto hacer determinadas cosas del modo adecuado y en el momento preciso en la concreta situación de acción con la que se ve confrontado. Este tipo de saber práctico provee el paradigma en el que se basa la concepción aristotélica de la comprensión moral. No en vano recurre Aristóteles numerosas veces a los ejemplos del médico y el piloto para ilustrar el modo de pensar y actuar propio del hombre prudente.

El punto de Aristóteles no es simplemente que al conocimiento intelectual de los principios y normas morales hay que agregar en cada caso la capacidad de aplicarlos adecuadamente al caso concreto. El punto es más bien que sólo se han comprendido realmente tales normas y principios cuando se está en condiciones de realizarlos y aplicarlos convenientemente en contextos de acción particulares. De un juez que no fuera capaz de aplicar convenientemente las normas del derecho a los casos que debe juzgar diríamos, no sin razón, que no ha comprendido el verdadero significado de esas normas. Lo mismo valdría para un piloto que no supiera qué hacer de los principios de la náutica cuando debe afrontar una tormenta peligrosa, o del médico que pudiera recitar de memoria los síntomas y etiología de una enfermedad, pero no estuviera en condiciones de reconocer su presencia en un paciente ni de tratarla como el caso exige. No es diferente, para Aristóteles, el caso de la comprensión y el conocimiento moral. No se es moralmente bueno ni prudente por el mero conocimiento intelectual de un conjunto de normas generales de conducta, por bellas y humanitarias que éstas sean. Sólo se es realmente virtuoso y prudente cuando se está en condiciones de realizar efectivamente tales normas a través del propio obrar concreto en cada circunstancia particular de acción. Para ello no se requiere tanto un conocimiento intelectual de las normas respecto de sus relaciones de fundamentación en un sistema deductivo, sino ante todo la capacidad intelectual que permite concretizarlas correctamente en cada caso. Esta habilidad se corresponde bastante aproximadamente con lo que habitualmente llamamos 'razonabilidad' o también 'juicio'. De una decisión que se ajusta correctamente a los requerimientos de

una determinada situación solemos decir que es 'razonable'. De una persona que habitualmente produce este tipo de decisiones y es capaz de concretarlas del modo adecuado decimos que es una persona 'de juicio'. Si el lector reflexiona sobre este tipo de expresiones, estará, creo, bastante más cerca de comprender a qué estándares de racionalidad y justificación apunta Aristóteles con su concepción de la prudencia y de la racionalidad práctica.

*Hábitos, virtud y realidad personal.*

Una característica constitutiva del tipo de saber y racionalidad que Aristóteles tiene en vista en su filosofía práctica reside en el hecho de que éstos implican una mucho más profunda identificación con la persona del sujeto que el mero conocimiento teórico-intelectual. Esto se observa ya claramente en el caso de las habilidades técnicas y en las ciencias prácticas: la mera instrucción verbal no hace jamás a un verdadero piloto o médico, pues, en tanto comporta un aspecto de poder o habilidad, el saber práctico no es comunicable simplemente por vía proposicional. Se trata aquí más bien de una cierta competencia que el sujeto debe esforzarse en adquirir por sí mismo a través de un adecuado aprendizaje y ejercicio. En este proceso de aprendizaje juega naturalmente un papel fundamental la guía del que ya posee la competencia en cuestión y domina por propia experiencia el arte. Pero éste, por mucha ayuda y dedicación que esté dispuesto a ofrecer, no puede nunca ahorrar al aprendiz la tarea personal de ejercitarse y perfeccionarse gradualmente. El momento clave en la adquisición de este tipo de saber reside en la formación de los *hábitos* que, una vez consolidados, sustentan la correcta realización de las correspondientes actividades. A través de la formación de un adecuado conjunto de hábitos el sujeto ha internalizado en cada caso los estándares propios del correspondiente saber y se ha identificado profundamente con ellos.

Estas notas, que valen de una u otra manera para toda forma de saber práctico, se dan de modo todavía más nítido en el caso del conocimiento y la comprensión moral. Lo distintivo del genuino saber moral consiste en una identificación mucho más profunda aún con el ser personal del sujeto que la que tiene lugar en el caso de

las habilidades técnicas y las ciencias prácticas. Aristóteles muestra la diferencia llamando la atención sobre el siguiente hecho: mientras las habilidades técnico-científicas pueden ser encaminadas por su poseedor a la obtención de fines diversos tanto intrínsecos como extrínsecos, la prudencia y la virtud moral, en cambio, sólo apuntan a la realización de sus fines intrínsecos y no pueden ser instrumentalizadas para fines extramORALES. Para citar el ejemplo de Aristóteles: el médico puede emplear sus habilidades tanto para curar como para matar, si así lo desea; quien posee, en cambio, la comprensión moral asegurada por la prudencia y sustentada en los correspondientes hábitos virtuosos del carácter no podrá nunca valerse de ella para realizar fines extrínsecos a la moralidad misma y para obrar el mal. Dicho de otro modo: sólo hay genuina comprensión moral allí donde el sujeto no sólo sabe qué debe hacer en cada caso y cómo debe hacerlo, sino también desea hacer precisamente eso. Con este tipo de saber el sujeto se ha identificado siempre ya hasta el punto de que sus deseos se hallan en conformidad con él. En tal sentido, el saber propio de la prudencia no es un saber que el sujeto 'posea' entre otros múltiples saberes y conocimientos específicos; la verdadera comprensión moral es más bien un saber que el sujeto como persona es.

Con esta concepción de la racionalidad práctica y de la comprensión moral se conecta inmediatamente el papel central del 'hábito' dentro del modelo ético de Aristóteles. Los hábitos son, dicho aproximativamente, disposiciones estables adquiridas a través del ejercicio y entrenamiento. Cuando se trata de hábitos del carácter, la tarea fundamental en la orientación del proceso de su formación y consolidación queda a cargo de la educación moral impartida desde la temprana infancia por los padres y la familia y continuada luego por instituciones públicas como la escuela y otras comunidades educativas socialmente organizadas. La ética aristotélica es, según dije, primariamente una ética de las virtudes. Aristóteles apuesta, ante todo, a la identificación y promoción de los hábitos correctos o virtuosos y de los ejemplos adecuados para guiar el proceso educativo que conduce a su formación y consolidación. Para Aristóteles se trata, ante todo, de lograr que, a través de una adecuada educación del carácter a partir de la práctica orientada por el ejemplo, los su-

jetos desarrollen desde la infancia un repertorio de hábitos de decisión y comportamiento que les permitan orientar adecuadamente sus deseos y emociones y, con ello, responder acertadamente en las diversas posibles situaciones de acción. El hecho de que la función orientativa básica sea delegada en el ejemplo y no en la norma general formulada proposicionalmente se comprende de inmediato, si se tiene en cuenta que el ejemplo posee precisamente aquello que a la norma le falta: concreción y persuasividad. Aprendemos a actuar correctamente desde el comienzo de la vida sobre todo por ver y emular el modo en que actúan quienes, por haber desarrollado los hábitos correctos, están en condiciones de orientar positivamente sus emociones y responder de modo a la vez flexible y seguro a los requerimientos de las circunstancias. Tales son para Aristóteles, después de todo, quienes mejor han comprendido el significado de las normas, aún cuando en muchos casos no estuvieran en condiciones de formularlas como los códigos del derecho o de indicar su correcta ubicación dentro de un sistema deductivo de fundamentación. Quienes han desarrollado hábitos virtuosos comprenden mejor y más profundamente el significado de las normas porque han interiorizado los correspondientes modelos de comportamiento de tal manera que éstos, por así decir, se han 'hecho carne' en ellos y se expresan exteriormente en cada ocasión de actuar. Por tal razón erige Aristóteles la figura del hombre bueno o virtuoso en una suerte de 'norma viviente' que cumple un papel orientativo central dentro de su ética. Aristóteles denomina a un tal hombre 'canon y medida' del obrar correcto en cada circunstancia (cf. EN 1113 a 31-34).

Los hábitos del carácter cumplen, para bien o para mal, un papel decisivo en la motivación inmediata de la conducta. Una vez consolidados, se vuelven estables y muy difíciles de modificar, tanto allí donde son correctos y virtuosos como allí donde son incorrectos y viciosos. Precisamente en el carácter pertinaz del vicio se hace ejemplarmente clara la importancia del hábito en la motivación de la conducta. Quien haya desarrollado hábitos viciosos estará a menudo imposibilitado de hecho de obrar de modo correcto, aun cuando 'conozca' de un modo puramente exterior e intelectual las normas e incluso se proponga realizarlas. La pura representación intelectual del deber puede en estos casos muy poco contra la fuerza de la cos-

tumbre. El reconocimiento intelectual de la validez y corrección de las normas puede, en ocasiones, ser un paso inicial importante en la recuperación moral del individuo mal habituado. Pero se trata, en todo caso, sólo de un paso inicial en un proceso, generalmente, largo y difícil de reeducación del carácter, cuya parte esencial consiste en la formación y consolidación de nuevos hábitos de conducta. Un hábito no es removido normalmente por la simple convicción intelectual, sino sólo reemplazado por otro hábito. Desde luego —y esto lo sabe perfectamente Aristóteles— lo mejor y más efectivo es no tener que cambiar radicalmente de hábitos, sino formar en lo posible desde el comienzo los hábitos correctos. Pero para ello es necesario también contar con los ejemplos y la educación adecuados tanto en el seno de la familia como, después, en el marco de la actividad comunitaria.

Con este énfasis sobre el papel decisivo del hábito reacciona Aristóteles ante las tendencias intelectualistas extremas de la ética griega, que él, con o sin razón, ve corporizadas en la ecuación socrática 'virtud=ciencia', 'vicio=ignorancia'. Este aspecto de oposición al intelectualismo ético juega, por supuesto, un papel muy importante también en la nueva recepción de la filosofía práctica aristotélica por quienes se distancian del proyecto —también intelectualista— de la *Aufklärung*. En particular, el neoaristotelismo de McIntyre se ha caracterizado fundamentalmente por un rescate de la noción tradicional aristotélica de virtud como eje de la ética. El punto central es que para Aristóteles comprensión de las normas y formación del carácter son dos aspectos inescindibles en un proceso único de educación moral. Esta posición encuentra su más clara formulación en la tesis aristotélica de la inseparabilidad de 'prudencia' y 'virtud ética': no hay genuina virtud del carácter que no vaya acompañada de la virtud intelectual práctica de la prudencia, ni se posee ésta, viceversa, si no se han desarrollado las correspondientes virtudes del carácter (EN 1144 b 30 ss.). Aristóteles define la virtud ética como un hábito de elección deliberada en correspondencia con los estándares de racionalidad característicos del hombre prudente (EN 1106 b 36 ss.). La virtud interioriza a través del hábito y transforma en rasgos estables del carácter aquellos modelos de decisión

racional que corresponden al empleo adecuado de la racionalidad práctica por parte del hombre 'de juicio'. Virtud moral y racionalidad práctica se presuponen mutuamente. El hábito virtuoso es siempre un hábito iluminado por la racionalidad práctica. La genuina comprensión intelectual de las normas, viceversa, sólo es tal cuando se apoya en los correspondientes hábitos del carácter y está enraizada en el núcleo íntimo personal del sujeto.

*Moral, sociedad e historia.*

La concepción aristotélica de la racionalidad práctica y su énfasis sobre el papel del hábito en la motivación de la conducta y en la comprensión moral separan su ética claramente de las posiciones intelectualistas de la antigüedad y la modernidad. Si se atiende al papel central de los hábitos en la educación ética, en la motivación inmediata de la conducta y en la misma comprensión moral, entonces se reconocerá enseguida que la idea de una razón pura legisladora universal que, sin recurso alguno a la experiencia moral concreta, extrae de sí misma una fundamentación última del deber y las normas de la moralidad no puede pasar de ser, en definitiva, una ficción sin mayor contenido significativo. Los estándares de racionalidad práctica se apoyan siempre, inevitablemente, en un conjunto de prácticas sociales, costumbres, tradiciones y creencias que abren al individuo y la comunidad un horizonte de comprensión dentro del cual únicamente es posible hacer genuino sentido de los imperativos concretos de la moralidad. Los hábitos, costumbres y creencias en los que se apoyan tales estándares de racionalidad son siempre adquiridos, consolidados y transmitidos a través del proceso de socialización y educación. Por lo mismo, puede decirse que tales estándares de racionalidad son, como tales, siempre ya un resultado de la praxis moral comunitaria. Esta es una de las razones básicas por las cuales para Aristóteles, a diferencia de las concepciones del liberalismo moderno, la moral no puede ser nunca un mero asunto privado, sino que queda necesariamente referida al ámbito de la actuación comunitaria. Ética y política son inseparables para Aristóteles,

pues el fin mismo de la organización política de la comunidad es, para él, ante todo un fin moral.

El hecho de que los estándares de racionalidad práctica estén necesariamente vinculados a un conjunto de usos, costumbres, creencias y tradiciones elaboradas y transmitidas socialmente tiene también importantes consecuencias para el problema de la significación y justificación de las normas. Dada la estructura de la racionalidad práctica y dado el carácter de la comprensión moral debería quedar desde el comienzo claro que todo intento de obtener una justificación racional absoluta de las normas morales con total prescindencia de la referencia a la historia y al complejo de creencias y tradiciones en que se asientan está necesariamente condenado al fracaso. Es imposible hacer genuino sentido de las normas de la moralidad cuando se las aísla completamente de la experiencia histórica y moral que se cristaliza en ellas y provee a la vez la base más sólida para su justificación racional. Para mencionar algún ejemplo, ¿qué sentido podría hacerse del mandato de amor al prójimo o de la caridad sin apelar a la experiencia histórica del cristianismo y a su decisiva influencia sobre la historia espiritual de Occidente? ¿Cómo explicar la relevancia que hoy otorgamos al principio de tolerancia sin recurrir a las tremendas experiencias de nuestro tiempo en materia de persecución religiosa, autoritarismo y totalitarismo? Esto no significa, desde luego, que la validez de las normas se agote sin más en su referencia a las circunstancias concretas que llevaron a enunciarlas. Se trata más bien del hecho de que tales normas sólo están en condiciones de revelar su genuina significación cuando son proyectadas sobre el horizonte de comprensión abierto por la experiencia histórica y por los requerimientos concretos de la situación histórica en que deben ser realizadas. Esto explica también que, incluso allí donde los principios éticos reconocidos por diferentes sociedades y épocas son en su formulación literal los mismos, la determinación concreta de su significación básica y la acentuación de su importancia relativa puedan, sin embargo, variar fuertemente. No toda variación de este tipo puede tildarse sin más de desvío o abandono del espíritu de las normas, sino que muchas veces ha de verse aquí una necesaria reinterpretación que permite, justamente, preservar la norma en su significado esencial en el marco de circunstancias nue-

vas o fuertemente transformadas. La racionalidad práctica no está nunca, en tal sentido, cerrada y acabada como un sistema, sino que debe explicitarse y reformularse a sí misma siempre de nuevo en la confrontación con el desafío planteado por las circunstancias fácticas en las que debe en cada caso realizarse.

A estas conexiones estructurales entre moralidad, sociedad e historia tuvo el proyecto de la *Aufklärung* poco o ningún acceso. Mejor dicho: la concepción ilustrada de cuño kantiano de la racionalidad práctica consistió más bien en un intento de desactivarlas. Esto fue así, en buena parte, por causa de la actitud exageradamente crítica de la *Aufklärung* moderna en general frente a la tradición y la historia. La concepción ilustrada de la racionalidad parte, en general, de una oposición polar entre razón e historicidad. En virtud de ello, los pensadores de la *Aufklärung* no siempre estuvieron en las mejores condiciones para apreciar la función fundamental de la costumbre, la creencia y la tradición, en términos ilustrados, del 'prejuicio' como base de sustentación de la justificación racional. Como bellamente lo formuló Gadamer, el prejuicio de la *Aufklärung* fue más bien el prejuicio en contra de los prejuicios (*Wahrheit und Methode*, p. 274). Pero una vez que, con Aristóteles y el pensamiento actual post-ilustrado, se han visto las conexiones esenciales entre la racionalidad práctica, la justificación racional y la comprensión histórica, entonces parece claro que el intento de salvar a la razón proyectándola como instancia absoluta más allá de la experiencia, la historia y el tiempo no puede prometer éxito y debe ser abandonado. Si se quiere pues realmente rescatar la racionalidad en el contexto cultural e histórico del pensamiento post-ilustrado, no parece quedar sino una alternativa: superar la oposición polar de la *Aufklärung* entre razón, por un lado, y creencia, tradición e historia, por el otro, e intentar a través de una nueva idea de la racionalidad, más modesta pero menos vulnerable, reconciliar ambos polos de la oposición, mostrando que la racionalidad práctica sólo es posible, como tal, dentro del horizonte de comprensión abierto por un conjunto de tradiciones, costumbres y creencias. Estas constituyen un apoyo irrenunciable de toda justificación racional, incluso allí donde la razón abre una perspectiva crítica respecto de algún aspecto particular del horizonte cultural en el que está inserta. Es

esta segunda opción la que el pensamiento contemporáneo post-ilustrado ha visto de alguna manera corporizada en el modelo ético-político desarrollado por Aristóteles. Y es ésta dimensión del pensamiento aristotélico la que hace tan fascinante y fructífera su presencia en el debate moral contemporáneo.

NATURALEZA, ETICA Y FINALIDAD.  
SOBRE LA CRITICA AL ARGUMENTO DE LA  
PERVERSION DE LAS FACULTADES NATURALES

JOAQUIN GARCIA-HUIDOBRO \*

La *is/ought question* no sólo ha tenido gran difusión como inspiradora de diversas críticas al iusnaturalismo<sup>(1)</sup>, sino que también ha servido de marco inspirador para la formulación de teorías iusnaturalistas "sin falacia naturalista"<sup>(2)</sup>. Especialmente conocida es la *New Natural Theory*, de John Finnis, Germain Grisez, Joseph Boyle y otros autores, que se ha desarrollado en diálogo con la filosofía analítica. Estos autores han procurado marcar sus diferencias con el iusnaturalismo de inspiración escolástica, criticando su forma de argumentar y su metodología ética, que no corresponderían a una

---

\* Profesor de la Universidad de Valparaíso. Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio, patrocinado por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (Fondecyt). El autor agradece las observaciones de los profesores F. Inciarte, S. Brock, R. Rabbi-Baldi y J. Martínez.

1. Sobre la cuestión reviste un especial interés el conjunto de artículos contenidos en: *Persona y Derecho*, N° 29. Pamplona, 1993, con abundantes indicaciones bibliográficas. En ese texto publicamos una primera versión de este trabajo.

2. O. Hoeffe, "Derecho natural sin falacia naturalista: un programa jusfilosófico", en id., *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Alfa, Barcelona, 1988, pp. 105-132.