

Ética antigua y ética contemporánea

Alfonso Gómez-Lobo
Georgetown University

El fin de este trabajo es examinar unas cuantas doctrinas en la historia de la ética antigua que podrían considerarse válidas hoy. La motivación moral para los estoicos y para Sócrates se basa en el auto-interés, con la presuposición ulterior de que las virtudes morales son los verdaderos bienes. Pero las estrategias de justificación estoica y socrática son diferentes. Luego se llama la atención sobre el tipo protagórico de relativismo que subyace a las pretensiones liberales contemporáneas. El artículo termina sugiriendo que sólo una teoría de los bienes objetivos humanos puede resolver el problema de la motivación moral y de la indeterminación del principio del daño en el liberalismo moderno.

“Ancient Ethics and Contemporary Ethics”. The aim of this paper is to examine a few doctrines in the history of ancient ethics which can still be considered valuable and even perhaps valid today. Moral motivation for the Stoics and for Socrates is based on self-interest with the further assumption that the moral virtues are the true goods. But the Stoic and Socratic justification strategies are different. Attention is then called to the Protagorean brand of relativism underlying contemporary libertarian claims. The paper ends with the suggestion that only a theory of objective human goods can resolve the problem of moral motivation and of the indeterminacy of the harm principle in modern liberalism.

En este trabajo mi propósito no es indagar si la ética griega y romana influyen o no sobre la filosofía moral contemporánea. Quisiera más bien preguntar si hay algo en la ética antigua que todavía es válido, que todavía podamos considerar valioso y digno de adoptarse¹.

Al formular la pregunta de este modo surgen de inmediato dos dificultades que no pueden ser eludidas.

La primera es que tanto en la ética actual como en la ética antigua nos encontramos frente a una gran diversidad de posiciones, y de posiciones, por lo general, antagónicas. Por eso, me ha parecido razonable concentrar la atención en dos temas que aún hoy nos preocupan y dentro de ellos me he permitido escoger sólo aquellas posiciones que, a mi juicio, resultan ser más promisorias. Los temas que trataré son la motivación para la acción moralmente correcta y los límites de la libertad.

La segunda dificultad es que entre nosotros y la ética antigua median casi dos mil años durante los cuales no sólo ha habido cambios en el actuar humano sino que ha irrumpido el cristianismo, una religión de origen judío cuyo mensaje moral está constituido por una paradoja. Por una parte proclama una liberación o emancipación de los antiguos códigos hebreos de comportamiento y por otra propone de hecho una ética que, vista desde fuera, por ejemplo, desde la perspectiva de la clase romana culta, aparece como notablemente ascética y rigurosa².

Esta segunda dificultad, el que entre nosotros y la antigüedad medie el cristianismo, no crea, me parece, una barrera infranqueable. Por el contrario, nos estimula a seguir adelante en esta indagación porque si hay algo que caracteriza a la cultura contemporánea es su diversidad y su profunda secularización. Estamos, con todas las salve-

¹ Este trabajo es una versión revisada de una conferencia dictada en la Universidad Jesuita Alberto Hurtado, Santiago de Chile, en agosto de 1998.

² La fuente que más enfatiza el contraste es sin duda la Carta de Pablo a los Gálatas, un documento que debe ser estudiado en estrecha vinculación con la Carta a los Romanos. Los problemas de la relación entre "las obras de la ley (antigua)" y las exigencias éticas de la nueva proclamación son mucho más complejos de lo que sugiero en el texto.

dades del caso, en una situación análoga a la que existió en el imperio romano antes de la expansión hacia el oeste de la nueva secta proveniente de Jerusalén y cuyo centro de difusión fue Antioquía³.

La religión romana oficial tenía poco o nada que ofrecer en cuanto a esperanza hacia el futuro o salvación personal, y existió además durante la época imperial no una religión sino una apabullante multitud de religiones orientales marchando sobre Roma⁴. Si en ese momento de caos religioso y de profundo escepticismo se le hubiese preguntado a un romano qué pensaba él sobre ética, probablemente habría respondido: *alii alia dicunt*, “unos dicen una cosa, otros otra”.

En efecto, en su mundo intelectual hubo vigorosos debates acerca de cómo uno debe conducir su vida, proponiéndose las más variadas soluciones; en medio de esas disensiones hubo una forma de pensamiento que llegó a ser tan influyente que contó incluso con un emperador, Marco Aurelio, entre sus propugnadores. Me refiero al estoicismo⁵.

Para poder apreciar una contribución clave del estoicismo conviene dar un salto al mundo actual a fin de formarse una idea del problema de la motivación para la acción moralmente correcta.

De la modernidad hemos heredado una concepción según la cual al actuar en forma recta hacemos algo que beneficia a los demás pero que no promueve nuestros propios intereses. Si a alguien que camina delante nuestro se le cae la billetera, lo correcto sería devolverle lo que es suyo, pero, si uno no lo hace, obtiene el beneficio de quedarse con el dinero que la billetera contiene. Hay una divergencia entre el interés propio y el ajeno, y la ética sería un conjunto de reglas cuya función es proteger los intereses de los demás.

Pero los seres humanos no siempre seguimos esas reglas. Nos es difícil hacerlo porque tenemos una natural tendencia a favorecer nues-

³ Sobre la decisiva importancia de Antioquía en la difusión del cristianismo cf. Meier, J.P. y R.E. Brown, *Antioch and Rome*, New York/London, 1983.

⁴ Ésta es la visión canónica propuesta originalmente por Arnold Toynbee.

⁵ En Long, A.A. y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 2 vols., aparece una útil selección de fuentes. Una de las mejores exposiciones actuales de la ética estoica es Forschner, M., *Die Stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-Sprach- u Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart, 1981.

tros propios intereses. En la tensión entre altruismo y egoísmo surge una duda: ¿por qué postergar mi propio interés ante el de los demás, ante el de gente que no conozco ni me importa?

En el ejemplo aducido, ¿qué razones podemos darle a una persona para que deponga su interés inmediato y actúe conforme a la regla moral pertinente?

En un contexto social animado por una fe religiosa se diría que el desobedecer un mandato divino, en este caso el mandato divino de no codiciar ni apropiarse de los bienes ajenos, tiene graves consecuencias, pero dentro de un grupo humano secularizado no tiene sentido invocar la amenaza de un castigo divino, presente o futuro.

Por otra parte existe obviamente el hecho de que acciones como la de nuestro ejemplo pueden ser penadas por la ley, pero sabemos que no sólo es posible sustraerse a la ley, especialmente si no hubo testigos, sino que hay también algo insatisfactorio en el actuar bajo la presión de una motivación externa, una motivación impuesta por el temor. Es indudable que la fuerza que respalda a la ley crea una cierta involuntariedad y a lo que aspiramos es más bien a que las personas actúen motivadas internamente, es decir, en forma plenamente voluntaria. Además, las acciones que obedecen a una convicción personal y a una motivación interna poseen una estabilidad mucho mayor que las inducidas por amenazas o temores. Una persona convencida de algo tiende a actuar la mayoría de las veces de acuerdo con el contenido de su convicción.

Repito, ¿qué razones podemos ofrecerle a alguien como motivación interna para hacer lo correcto? Examinemos por un instante la respuesta que ofrece el estoicismo.

Las escasas fuentes que poseemos nos dicen que los estoicos comenzaban por una exposición genética de los impulsos que gobiernan el actuar de los seres vivos⁶. Todo ser vivo tiene una tendencia o impulso (*hormé*) a autopreservarse. La naturaleza, una fuerza racional

⁶ Puesto que los escritos de los estoicos de las primeras generaciones no sobrevivieron, para conocer la ética estoica dependemos de tres recopilaciones posteriores: 1) el libro tercero del *De finibus* de Cicerón, 2) la colección de extractos conservados por Juan Estobeo, un escritor del siglo IV d.C., que tal vez se remonta a Ario Dídimo, filósofo de la corte del emperador Augusto (cf. Stobei, J., *Eclogeae*, Berlín, 1884), por último, 3) el libro VII de las *Vidas* de Diógenes Laercio, un doxógrafo del siglo II d.C. Casi todo lo que le atribuyo aquí a los estoicos proviene de DL., VII., 84-131.

que todo lo ordena, le ha dado a todo ser vivo una “congenialidad consigo mismo” (*oikeiosis*) que lo lleva a preservar y reproducir su constitución. Si ascendemos en la jerarquía de los impulsos naturales llegamos finalmente, en el caso del ser humano, a un impulso especial, la razón, que sobreviene, según dice literalmente Diógenes Laercio (VII., 86), “como un artesano del impulso”, es decir, como un impulso de segundo orden cuya tarea es ordenar los demás impulsos. De aquí se sigue que para un ser humano vivir conforme a la razón es vivir conforme a la naturaleza y si preguntamos más específicamente por el contenido de una vida de acuerdo con la razón, Zenón, el fundador del estoicismo, nos dice que consiste en vivir conforme a la virtud o *areté*.

Una larga tradición que se remonta a la Grecia clásica había identificado en los seres humanos cuatro cualidades fundamentales que hacen de una persona una excelente persona: 1) prudencia o inteligencia práctica, 2) justicia u honradez, 3) valentía o fortaleza frente al peligro, y 4) templanza o control de los propios deseos y pasiones⁷. Cada una de estas cualidades fundamenta un conjunto de reglas morales de modo que, por ejemplo, el quedarse con la billetera de otra persona puede ser juzgado como una violación de la virtud de la justicia.

Para los estoicos, entonces, la razón última para actuar en forma honrada es que sólo de esa manera estaremos actuando conforme a la justicia y al hacerlo estaremos ordenando nuestros impulsos primarios de acuerdo con la naturaleza en general y, más específicamente, de acuerdo con la naturaleza humana. De ese modo estaremos cumpliendo con el ideal de Cleantes, el sucesor inmediato de Zenón: vivir conforme a la naturaleza (*homologoumenos tei physei zen*)⁸.

Pero, ¿es ésta una razón suficiente para dejar de beneficiarse del dinero que uno habría obtenido con una modesta violación de la justicia? La respuesta de los estoicos es tajante: el dinero, al igual que la

⁷ El canon de cuatro virtudes cardinales está ya plenamente consolidado cuando Platón escribe los diálogos del período medio. Cf. *República*, 428a - 434c. Aparece también ya en el *Gorgias* (492a), pero es posible que haya habido un canon socrático anterior que incluiría la piedad. Cf. *Protágoras*, 349b.

⁸ Estobeo, II., 75., 11ss. En DL., VII., 87 la fórmula con la inclusión de la referencia a la naturaleza es atribuida a Zenón. Cf. Annas, J., *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 166, n. 24. Me inclino a pensar que Estobeo y su fuente están en lo cierto.

buena fama, la salud, la fuerza física y otras cosas tales, son estrictamente indiferentes (*adiáfora*), vale decir, no producen ningún beneficio porque, en rigor, no son un bien. Los únicos bienes, las únicas cosas realmente buenas, son las virtudes y si uno quiere actuar en beneficio propio, lo racional es, por lo tanto, cultivar la justicia y las demás virtudes morales.

En este momento es importante reconocer que la ética estoica genera algunas dificultades que los estoicos trataron de subsanar con bastante ingenio. Si el dinero es indiferente, y si por ende no estoy realmente dañando a la persona con cuyo dinero me quedo, entonces, ¿en qué radica la injusticia de mi acto? La respuesta de los estoicos consistió en dividir las cosas indiferentes en indiferentes preferidos (*proegmena*) y despreferidos (*apoproegmena*), de los cuales los primeros sin ser bienes tienen sin embargo valor (*axía*)⁹. Con todo no queda claro que esta estrategia sea capaz de proveer criterios firmes para determinar la justicia o injusticia de ciertos actos.

Pero no interesa aquí adentrarse en las ulteriores complejidades de la fascinante filosofía moral de los estoicos, sino más bien enfatizar que el estoicismo ofrece una razón para actuar voluntariamente en forma recta: al hacerlo, uno ajusta su vida a la naturaleza.

¿Es satisfactoria esta solución? Hoy son muchos los pensadores que abrigan serias dudas acerca de su validez. Desde comienzos de este siglo se ha ido haciendo cada vez más claro que toda inferencia de normas a partir de hechos es necesariamente falaz. Ir de lo que es a lo que debería ser es cometer la falacia naturalista, es concluir algo que no estaba en las premisas¹⁰. El hecho de que poseamos por naturaleza un impulso, una *hormé* determinada, no implica (con rigor lógico propiamente tal) que debemos actuar conforme a ese impulso.

Un estoico respondería que no hay falacia naturalista puesto que entre las premisas de su argumento figura la tesis de que la naturaleza es una fuerza racional y que' por ende los impulsos fundamentales están racionalmente ordenados. El concepto estoico de naturaleza no es puramente descriptivo sino que incluye un fuerte componente normativo.

⁹ DL., VII., 105.

¹⁰ Cf. Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Esta respuesta ha sido puesta en duda porque con el surgimiento de la ciencia moderna mecanicista y luego, con el éxito de la teoría darwiniana de la evolución, resulta mucho menos persuasiva que en el pasado una concepción de la naturaleza en virtud de la cual hay un transparente ordenamiento teleológico a todos los niveles que justifica moralmente la acción humana.

En este momento conviene recordar que los estoicos están al final de un largo desarrollo que comenzó muchos siglos antes y que pasó por distintas etapas. Los estoicos mismos se sentían ante todo herederos de Sócrates.

Sócrates, en efecto, es el precursor de la tesis de que el bien moral es el único bien, de que las virtudes son lo único que vale la pena, pero, si podemos confiar tanto en los primeros diálogos de Platón como en el testimonio de Aristóteles, tenemos que reconocer que Sócrates, a diferencia de los estoicos, sostenía esto sin invocar ningún fundamento natural¹¹. En efecto, en un famoso pasaje del *Fedón* (96a - 99c) el desarrollo intelectual del joven Sócrates es presentado como una creciente desilusión con el estudio de la naturaleza porque las explicaciones teleológicas, es decir, por referencia a un *telos*, una meta, un fin, que son imprescindibles en el caso de la acción humana sencillamente no son adecuadas para explicar fenómenos físicos y estructuras naturales. Sócrates habría perdido entonces interés por la física, concentrando toda su atención en el mundo de los seres humanos, vale decir, de la acción, de la *praxis*.

Antes de preguntarnos por el modo cómo Sócrates fundamenta su posición conviene enfatizar que Sócrates es el primero en sostener que a lo que aspira el ser humano es, en definitiva, a la felicidad o *eudaimonía*, y que esa aspiración es perfectamente racional. Es la aspiración dotada de la máxima racionalidad práctica. Lo últimamente razonable es tratar de alcanzar la propia felicidad¹².

Por "felicidad" no se entiende aquí un estado emotivo, una sensación, sino algo más cercano a "prosperidad" o, como se decía en castellano antiguo, "el medrar", el estar en la mejor condición. En este

¹¹ El más importante testimonio de Aristóteles sobre Sócrates aparece en Gómez-Lobo, A., Nota Complementaria B a Platón, *Eutifrón*, traducción, análisis y notas de Alfonso Gómez-Lobo, Santiago: Editorial Universitaria, 1996.

¹² Cf. Platón, *Critón*, 48b.

sentido sólo se puede dar una definición formal de la felicidad consistente en decir que la felicidad es aquel estado de un ser humano en que él o ella goza mayormente de bienes y está libre de males. Esta definición es formal porque no especifica cuáles son los bienes y cuáles los males.

Sócrates y los estoicos, como vimos, sostienen, además, una tesis sobre los bienes y los males: los bienes son las virtudes morales, los males son los vicios.

Si no apelaba a la naturaleza, ¿cómo pretendía Sócrates convencer a sus interlocutores? El hecho de plantear la pregunta en esta forma, en referencia a interlocutores, es significativo. En efecto, si hay algo que las fuentes asocian indisolublemente con el pensamiento y la personalidad de Sócrates es el diálogo filosófico. Sócrates piensa en conversación con otras personas. Lo que le importa es la búsqueda en común y por lo tanto el valor de la contribución que cada interlocutor hace a la conversación. Para establecer si lo que dice su interlocutor se sostiene o no, Sócrates introdujo el *élenjos*, una estrategia rigurosa y bien pensada de refutación.

¿En qué consiste una refutación socrática? La investigación reciente, estimulada sobre todo por Gregory Vlastos, ha logrado clarificar sustancialmente los problemas de interpretación de esta peculiar forma de argumentación¹³. En forma esquemática, el resultado de estas investigaciones ha sido que Sócrates ante todo muestra que su interlocutor posee creencias inconsistentes o contradictorias. En efecto, cuando un individuo le responde a Sócrates con una proposición *p*, Sócrates le pregunta luego si también acepta otra proposición *q*. El interlocutor acepta *q*. Entonces Sócrates le muestra que *q* implica no-*p*, la negación de *p*.

Doy un ejemplo: en el *Gorgias* hay un joven y apasionado personaje llamado Polo quien sostiene que es mejor cometer una injusticia que padecerla (por ejemplo, que es mejor para uno que uno torture a otra persona a que lo torturen a uno, es mejor ser torturador que torturado). Esta sería la proposición *p*. Luego Sócrates le pregunta si es más vergonzoso (es decir, moralmente reprochable) cometer o padecer una injusticia. Polo responde que, por cierto, es más vergon-

¹³ Vlastos, G., "The Socratic Elenchus" en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy I*, Oxford, 1983.

zoso cometerla, es decir, lo moralmente reprochable es torturar y no ser torturado. Esta sería la instancia de q. Luego, por un complicado argumento que no necesito reproducir aquí, Sócrates le muestra a Polo que el hecho de que sea más vergonzoso cometer una injusticia implica lógicamente que es peor para el que la comete¹⁴. En el ejemplo propuesto esto significa que el torturador se perjudica a sí mismo.

La estrategia de Sócrates, entonces, no apela a un fundamento natural para justificar ciertas opiniones morales sino a la coherencia lógica de las creencias del interlocutor.

¿Es de alguna utilidad hoy esta estrategia? Frente a ciertas formas de irracionalismo post-modernista obviamente ni ésta ni ninguna otra estrategia tendrá el menor valor pues el pensamiento moral supone esa fundamental voluntad de consistencia o no-contradicción que caracteriza a la razón.

Pero consistencia no es lo mismo que verdad. Un conjunto de enunciados falsos puede ser lógicamente consistente, es decir, puede no incluir ningún enunciado que contradiga otro enunciado dentro del conjunto.

Por otra parte el hecho de saber que dos proposiciones son inconsistentes, es decir que se relacionan como p y no-p, no nos dice cuál de las dos, p o no-p, es verdadera.

La consistencia, una propiedad formal del pensamiento, entonces, es una condición necesaria para hacer ética, pero no suficiente. ¿Habrá que volver por lo tanto a la idea de un fundamento natural para la ética?

Antes de resolver esta importante cuestión quisiera proponerles un nuevo rodeo retornando por unos instantes al pensamiento actual.

Como es sabido uno de los ejes de la modernidad es el ideal de libertad. En la jerarquía de las ideas políticas y sociales, la convicción moderna es que la libertad es tan fundamental que su ejercicio no requiere de justificación. Son las restricciones de la libertad las que deben ser justificadas¹⁵.

¹⁴ Platón, *Gorgias*. 472d - 475e.

¹⁵ La obra fundamental del liberalismo clásico tanto por su claridad como por su enorme influencia es el tratado *Sobre la libertad* de J.S. Mill, Indianápolis: Hackett Publishing Co., 1987.

Pero, ¿qué importancia tiene esto para la ética? A mi juicio, ha ocurrido un sutil desplazamiento de un legítimo ideal político-social hacia la dimensión moral, con dudosos resultados.

La libertad para actuar en el dominio social y político ciertamente no puede ser irrestricta¹⁶. Si cada uno de nosotros hace libremente lo que quiere hacer, los resultados serían desastrosos. Basta con imaginar lo que se seguiría de la libertad de no detenerse ante un signo pare o una luz roja, o la libertad de quedarse con las billeteras o carteras de otra gente, como en el ejemplo inicial.

La respuesta del liberalismo clásico es bastante conocida. La libertad efectivamente es axiomática, es un axioma del sistema, pero su principal teorema es que la libertad puede ser limitada por la autoridad política o el conjunto social si su ejercicio por parte de una persona daña a otra persona¹⁷. No es suficiente que a esta segunda persona la primera le produzca un disgusto o que sus actos le resulten desagradables (como, por ejemplo, el teñirse el pelo color morado o vestirse en forma estafalaria). Es precisamente esto lo que una sociedad liberal por principio debe tolerar. Si más allá del desagrado, empero, hay daño, entonces se establece un límite que no debe ser traspasado. Si el joven “punk” de pelo morado agrede a un transeúnte con sus cadenas y le da un puntapié con sus botas militares, entonces se acabó su derecho a hacer lo que quiere. La autoridad tiene la responsabilidad de detenerlo.

El desplazamiento de este conjunto de ideas a la ética consiste en inferir de ellas que el dominio de la ley y de la moral es el dominio de las acciones que afectan a los demás. El dominio de los actos que afectan solamente al individuo mismo no está sujeto a la moralidad¹⁸. Es, según el liberalismo, el dominio privilegiado de la libertad individual.

Una dificultad que surge de inmediato para quien trate de reflexionar sobre esta tesis es la pregunta por la responsabilidad de la autoridad cuando un individuo se daña a sí mismo. La respuesta del liberalismo clásico no se deja esperar: ninguna. La autoridad tiene la obligación moral de impedir que un individuo dañe a otro, pero no tiene

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 53.

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

ninguna obligación de impedir que alguien haga algo que redunde en su propio daño.

¿Por qué esta aparente inconsistencia o, incluso, indiferencia? Más aún, a la intervención de la autoridad para la protección de una persona frente a sí misma se le ha dado un rótulo altamente peyorativo: se la ha llamado “paternalismo”. Paternalismo es la actitud de un padre que vela por sus hijos y nada peor, según el liberalismo, que un modelo de relaciones sociales en que las personas maduras sean tratadas como niños. La emancipación, el sacudirse a tutores y guardianes para ser respetado como mayor de edad, es una de las más arraigadas aspiraciones del individuo moderno.

Su fundamento no es difícil de discernir. La idea de daño es una noción derivada. Dañar a alguien consiste en privarlo de un bien. De allí que podamos comparar y a veces hasta medir daños. Si a uno lo chocan y le abollan el automóvil el daño es menor que si a uno lo chocan y además queda herido. Lo que uno hace en esos casos es comparar los bienes que se vieron afectados: la condición del automóvil y la integridad física del ocupante.

Ahora bien, la razón más profunda del liberalismo para rechazar el paternalismo es la convicción de que la persona misma sabe mejor que nadie qué le conviene, qué es lo bueno o el bien para ella¹⁹.

De aquí hay un paso a una posición que en rigor no se sigue de la anterior, a saber, la posición subjetivista que sostiene que si algo me parece que es bueno para mí, entonces es bueno para mí. Ésta es la piedra angular de un individualismo que consciente o inconscientemente se encuentra hoy muy difundido en Europa y Estados Unidos y que se esgrime en el debate público sobre asuntos tan graves como el suicidio asistido por un médico. Si a usted le parece que el suicidio asistido es moralmente ilícito, se suele argumentar, entonces es ilícito para usted, pero si a mí me parece lícito entonces es lícito para mí y usted está limitando injustificadamente mi libertad si me prohíbe a mí tener esa opción si algún día me decido por ella.

Sostuve hace un instante que la tesis subjetivista no se sigue de la posición del liberalismo clásico, una afirmación que trataré de fundamentar volviendo una vez más a la Grecia antigua.

¹⁹ *Ibid.*, p. 81.

La posición subjetivista que traté de describir hace un momento, también fue concebida en la Hélade y aparece atribuida al sofista Protágoras de Abdera en el *Teeteto* de Platón en los siguientes términos:

“De todas las cosas la medida es el hombre,
de las que son, de que son;
de las que no son, de que no son”²⁰.

La interpretación de estas líneas, la famosa tesis del *homo mensura*, ha sido objeto de intenso debate, pero en algunos puntos se ha alcanzado un cierto consenso.

El primero de ellos que, contrariamente a lo que pensaba George Grote, por “hombre” (*ánthropos*, ser humano) hay que entender no la humanidad en sentido genérico sino el individuo (usted o yo o ella).

Un segundo punto de acuerdo es que las instancias del verbo “ser” en griego no deben ser entendidas en sentido existencial sino predicativo. Las cosas que son no son las cosas que existen sino las cosas que son F o G o H, con la implicación de que el juez o la medida de que algo sea F, G o H es el individuo que lo percibe. El ejemplo que aparece en el texto platónico aclara las cosas. Supongamos que sopla un viento fuerte y una persona lo siente tibio, entonces ese viento es tibio para esa persona. Otra persona lo percibe como helado, entonces para esa persona es un viento helado. El individuo mide lo que el viento es (viento tibio o viento helado).

Hasta aquí la posición es convincente. Las dificultades surgen cuando de las propiedades sensibles de los objetos pasamos a propiedades más problemáticas, como la justicia o rectitud moral. Si un acto me parece a mí recto y a otra persona inmoral, habría que concluir que es recto para mí e incorrecto para esa persona, es decir, exactamente lo que presenté como una manera de pensar muy común hoy.

Puesto que ambos tenemos razón, hay que concluir que, en rigor, no hay posibilidad de error, una escandalosa conclusión que Platón se esforzó por analizar y refutar en el *Teeteto* y el *Sofista*.

En vez de seguir por la ruta de los difíciles diálogos de la vejez de Platón, quisiera volver al *Gorgias* porque allí hay, al menos, un

²⁰ Platón, *Teeteto*, 152a.

interlocutor que no parece aceptar el subjetivismo extremo de Protagoras y que, por lo tanto, nos permite identificar otro aporte griego al debate contemporáneo²¹.

Ya ha sido mencionado el joven Polo, un aprendiz en la profesión de su maestro Gorgias: la enseñanza de la retórica. La retórica, con el desarrollo de los regímenes de democracia directa en muchas ciudades griegas, adquirió el carácter de imprescindible instrumento para adquirir una posición de poder. Tener poder consiste en que los demás hagan lo que uno quiere y el arte de persuadir es lo que permite lograrlo. Pero Polo hace algo análogo a lo que logran los pintores griegos cuyas obras sobreviven para nosotros en la mejor cerámica clásica: mediante un número mínimo de delgados trazos retratan lo esencial del atleta o del guerrero, o lo esencial de un caballo o una hoja. Polo, con un par de líneas finas, muestra que el orador o político exitoso tiene los rasgos esenciales del tirano, del dictador: logra que se haga lo que él quiere sin impedimentos.

El tirano esencial de Polo es el hombre libre por antonomasia. Nada ni nadie lo restringe. Puede condenar a muerte a quien quiera, confiscar los bienes de quien le plazca y enviar al exilio a quien le parezca. La máxima libertad coincide con el máximo poder.

Este nítido retrato comienza a desdibujarse cuando Sócrates, luego de coincidir con Polo en que el poder es un bien para quien detenta el poder, concluye, paradójicamente, que los oradores exitosos y los tiranos son los individuos menos poderosos en la ciudad. Para explicar esta conclusión que a Polo le parece simplemente absurda, Sócrates hace una distinción entre hacer lo que uno quiere y hacer lo que a uno le parece mejor (para uno).

Esta distinción es, a primera vista, un refinamiento inútil y así lo manifiesta Polo, pero la distinción comienza a adquirir relieve cuando Sócrates afirma que el tirano rara vez hace lo que quiere, aunque ciertamente hace lo que le parece mejor para él. ¿En qué radica la diferencia? ¿Qué es lo que realmente queremos?

Cuando un dictador ordena que eliminen a uno de sus rivales, ¿es eso lo que quiere? Al fin y al cabo, un asesinato es siempre algo desagradable. Lo deseado en estos casos no es el asesinato mismo

²¹ Lo que sigue está basado en *Gorgias*, 466a - 468e.

sino la ventaja que el tirano espera sacar de él, por ejemplo, la consolidación del propio poder. Esto es análogo a cómo interpretamos una ida al dentista o al oncólogo: lo que queremos no es el desagrado que nos produce el taladro o la quimioterapia, sino la restauración de la salud.

En todos estos casos lo que realmente queremos es aquella meta o fin ulterior, aquello por lo cual, o en razón de lo cual, hacemos o padecemos ciertas cosas que en sí mismas no son nada deseables. Es la conexión causal entre el tratamiento y la salud lo que hace que uno esté dispuesto a someterse a ese tratamiento.

A veces puede ocurrir que la conexión causal falle. El dictador que espera sacar provecho de un asesinato político se encuentra con que, por el contrario, la oposición se fortalece y por ello termina perdiendo el poder. Lo que ha ocurrido es que el tirano hizo lo que le parecía lo mejor para él y se equivocó.

El texto platónico sugiere que el error puede ocurrir no sólo con respecto a la conexión de medios a fines. Puede surgir también en la apreciación del fin. La salud es, sin duda, un bien, pero la consolidación del poder a cualquier precio y cometiendo grandes injusticias, ¿es un bien para el tirano por el solo hecho de que le parece que lo es?

En forma bastante realista, a mi juicio, Platón no pone en boca de Polo la tesis de Protágoras y la razón para ello es que si bien en una discusión abstracta o en una disputa sobre gustos o impresiones sensibles estamos abiertos a la posibilidad de una determinación subjetiva, cuando lo que está en juego es mi bien en un dominio específico, es decir, cuando me importa saber qué es lo que me va a dañar y qué es lo que me va a beneficiar, sería a todas luces irracional de mi parte el confiar en mis impresiones subjetivas.

Es la tendencia al bien real, a lo que es realmente bueno para uno, a no contentarse con lo que parece ser bueno pero no lo es, lo que lleva, por razones estrictamente pragmáticas, al rechazo de la doctrina de Protágoras. Si mi propio bien real no tuviera la urgencia que tiene, quizás podría tener sentido para mí la idea de que todo lo que me parece bueno es bueno. Pero, ¿quién no ha hecho la elemental experiencia de escoger algo que parecía ser bueno y no lo era, desde la

compra de un par de zapatos o de un automóvil usado hasta la elección de carrera o de lugar de trabajo?

Por eso lo racional de nuestra parte es buscar, para cada dominio, el experto en ese dominio. Si estoy enfermo no considero bueno cualquier tratamiento que me parezca bueno sino que consulto un médico, si mi automóvil comienza a fallar no hago lo que subjetivamente creo que le va a hacer bien, sino que lo llevo donde un mecánico.

Si bien es cierto que hay expertos para dominios específicos, existen dudas acerca de la posibilidad de que existan expertos en la vida buena en su conjunto. Aquí el liberalismo ciertamente que tiene la razón. Una persona puede tener una mejor percepción que la autoridad pública de lo que a ella le conviene dadas sus peculiares circunstancias. En las decisiones particulares de personas adultas y competentes el paternalismo debe ser rechazado, pero debemos ir con cautela porque el rechazo del paternalismo en las decisiones concretas no implica que se deba aceptar una indeterminación del bien, es decir, la idea de que todo lo que hacen libremente los adultos, sin dañar a otros, es bueno para ellos. La indeterminación del bien es lógicamente inconsistente con la conclusión de que las personas buscan los especialistas en diferentes campos porque reconocen que pueden equivocarse respecto a su propio bien.

¿A dónde nos lleva todo esto? A lo que a mí me parece la más importante lección de la ética antigua, pero antes de revelarla quiero mostrar que este paso no es una vuelta a un pasado arcaico o un puro gesto conservador. Quiero mostrar que es un paso adelante.

Las actuales sociedades liberales de hecho toman decisiones que parecen ser paternalistas. En muchos países a uno lo obligan a usar cinturón de seguridad en los automóviles o lo obligan a un ahorro forzoso para tener una jubilación durante la vejez. Ambas medidas sueñan a paternalismo porque su objeto aparentemente es evitarle daños al agente mismo. Pero esto no se puede decir porque contradice los axiomas del sistema. La justificación semi-oficial se mantiene dentro de la ortodoxia, pues consiste en decir que si una persona choca y queda seriamente herida entonces, dada la organización de los sistemas de salud, eso perjudica a los demás miembros de su grupo de salud, pues al repartirse los costos, las primas suben. Igualmente, si ciertas personas no ahorran y llegan a la vejez sin ingresos resultan ser

una carga para los demás. El resto de la gente tiene que sufrir el desagrado de ver a los sin casa y tiene que terminar financiando medidas que alivien su condición.

Los liberales a ultranza (o libertarios, como se los suele llamar) sostienen que éstas son ficciones que no justifican esas odiosas restricciones de la libertad. Los costos generados por accidentes donde no se usó el cinturón de seguridad no tienen un impacto significativo en el bolsillo de los miles o millones de asegurados y el espectáculo de ancianos pobres en las calles es desagradable, pero no un daño para los demás. Si no ahorraron, fue por su libre decisión y no hay obligación de ayudarlos ahora. Se perjudicaron libremente a sí mismos, pero no perjudican a nadie más. El Estado no tiene por qué intervenir. Algunos libertarios dan incluso el paso de sostener que no se debería prohibir el uso de la droga²². Si alguien se destruye a sí mismo por su drogadicción eso es asunto suyo.

Pero a muchos liberales termina por faltarles la reciedumbre (o indiferencia) que el libertarianismo exige y se preguntan si la existencia de personas sin casa produce un mero desagrado o si implica un daño, por último, en términos de prestigio, al resto de la comunidad. ¿No daña en efecto a EE.UU. el que las calles de Washington estén llenas de indigentes que no tienen dónde vivir?

Filosóficamente hablando hemos llegado al punto álgido del liberalismo: si daño y no mero desagrado es lo que se requiere para justificar las restricciones de la libertad, cabe preguntar, ¿qué hace que algo sea efectivamente daño? ¿Cuáles son los criterios empleados para definir “daño”?

Si estoy en lo cierto en algo que enuncié antes, a saber, que dañar a una persona es privarla de un bien, en contraste, por ejemplo, con causarle un dolor (el dentista nos causa dolor pero su propósito dista mucho de ser el de causarnos daño), entonces el liberalismo requiere de una teoría de los bienes humanos para poder aplicar su propio criterio de legítima restricción de la libertad. También la tesis de que un individuo puede equivocarse respecto a su propio bien (aun-

²² Esta posición no debe confundirse con la de quienes piensan que la lucha contra la droga, legítima en sí, no ha sido eficaz por las altas ganancias que conlleva su venta. Éstos favorecen la legalización no por defender una tesis libertaria sino por las ventajas pragmáticas derivadas de una baja de los precios y, por consiguiente, de las ganancias.

que menos que la autoridad pública) supone que existen criterios objetivos formulables en términos de bienes humanos.

La formulación de una teoría de bienes humanos básicos es, en consecuencia, un *desideratum* o tarea futura para un liberalismo consecuente. Lo asombroso es que ésta precisamente fue también la tarea central de la ética griega desde sus orígenes.

Como afirmé al comienzo, el estoicismo sostuvo que las virtudes morales son los bienes básicos y fundamentó esta posición derivándola de una concepción de la naturaleza. Sócrates sostuvo la misma posición pero su estrategia de fundamentación, como vimos, fue muy diferente. Sócrates confiaba en que su interlocutor, por su interés en su propio bien real y también por su experiencia en la vida de la comunidad (lo que hace que Polo confiese que es más reprochable cometer una injusticia que sufrirla), poseyese algunas convicciones verdaderas, consciente o inconscientemente, en forma directa o derivada, acerca de los bienes humanos fundamentales.

Éste es el momento de proponer una alternativa a la posición estoica y socrática, pero sólo puedo limitarme a ofrecer el más breve de los resúmenes.

A mi juicio, como señalé, la invocación estoica de un fundamento natural no tiene grandes probabilidades de ser ampliamente aceptada en la actualidad. Por eso la estrategia socrática de apelar en el diálogo a las convicciones de todo interlocutor razonable es la que merece adoptarse o al menos una versión similar.

Por otra parte existe una larga tradición que ha mostrado, en contra de Sócrates y de los estoicos, que los bienes morales sólo son definibles por referencia a bienes no-morales. Es decir, que las virtudes morales son bienes derivados y no primarios. La valentía es mera temeridad si no hay un bien en juego, si no se la practica para preservar la vida de alguien o la libertad de la comunidad política.

Una teoría de bienes básicos debería incluir, por ende, la vida, la amistad y la política. Debería incluir además la salud, la amistad de toda comunidad, en especial en la familia; debería incluir también el trabajo y el juego, el saber tanto práctico como teórico y la integridad personal²³.

²³ Cf. Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1980, cuya lista de bienes básicos no coincide exactamente con la propuesta aquí.

Para cada uno de estos bienes básicos debería darse una explicación y una justificación que muestre por qué se trata de bienes reales y alcanzables.

Si esas explicaciones son claras y las justificaciones son persuasivas, habremos hecho hoy lo que de diverso modo intentaron hacer los filósofos de la antigüedad cuando expusieron teorías sobre la meta última para los seres humanos.