

EL DISCERNIMIENTO DE LA PERCEPCIÓN: UNA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA RACIONALIDAD PRIVADA Y PÚBLICA

Por: Martha Nussbaum

Universidad de Brown

Traductora: Rosa Helena Santos-Ihlau

Universidad Libre de Berlín

Lo que aquí se adquiere no es una técnica; se aprende a juzgar correctamente. Hay, también, reglas que, sin embargo, no forman un sistema y que, a diferencia de las reglas de cálculo, sólo las personas con experiencia pueden aplicar bien. Aquí lo difícil es expresar en palabras, de modo correcto y sin falsificarla, esta indefinibilidad.

WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*, II. xi

De estos Estados es el poeta el hombre ecuánime.

Él otorga a todos los objetos o cualidades

sus proporciones justas, ni más ni menos.

No juzga como juzga el juez, sino como

el sol que cae sobre un ser impotente.

Él contempla eternidad en los hombres y

mujeres, no ve a los hombres y mujeres

como sueños o puntos.

WHITMANN, WALT. *En la ribera del Ontario azul*

¿Es científico el razonamiento práctico?¹ Y si no lo es —como es practicado de ordinario— ¿se lo puede volver científico? ¿Pero, sería provechoso que así fuera?² Gran parte de los escritos contemporáneos del ámbito de la filosofía moral y de las ciencias sociales dan una respuesta enérgicamente afirmativa ya sea a la primera pregunta o a la conjunción de la segunda y la tercera. Los escritos éticos y políticos de Aristóteles presentan poderosos argumentos en contra. “Es obvio, escribe, que la sabiduría práctica no es comprensión científica (*episteme*)” (EN 1142a24). Y esto no es precisamente la admisión de un defecto en la teoría contemporánea. Pues él afirma claramente en otra parte que en la propia naturaleza de la elección práctica verdaderamente racional está que no se la puede volver más “científica” sin empeorarla. Al contrario, nos dice, el “discernimiento” de la elección correcta se basa en algo que él llama “percepción”.³ Por el contexto es

1 Este tema fue tratado primero en mi libro *Aristotle's De Motu Animalium* (Princeton, N.J. 1978), ensayo 4. Fue desarrollado más ampliamente en *Fragility*, cap. 10. Para desarrollos relacionados con las ideas acerca de la literatura, ver en esta compilación: *Flawed Crystals, Finely Aware y Perception and Revolution*.

2 Sobre lo “científico” *cfr.* más adelante, y para la discusión de las antiguas concepciones de ciencia, *Fragility*, cap. 4.

3 EN 1109b18-23, 1126b2-4, para lo cual ver más adelante.

evidente que se trata de un tipo de sensibilidad compleja con respecto a los rasgos sobresalientes de la situación concreta en que se está.

La posición de Aristóteles es sutil y atractiva. Me parece que va más allá de cualquiera de las propuestas sobre racionalidad práctica que conozco en el hecho de captar la verdadera complejidad y la angustiosa dificultad de elegir bien. Pero estemos o no a la postre persuadidos de ella, es perentorio estudiarla. Y todavía más en nuestro tiempo que en el suyo, el poder de las concepciones "científicas" de racionalidad práctica afecta casi todas las áreas de la vida social humana por medio de la influencia de las ciencias sociales y de la parte de la teoría ética de base más científica en el desarrollo de los planes de acción pública. No debemos aceptar esta situación sin hacer una evaluación comparativa de los méritos de tales propuestas frente a los de alternativas más profundas. Si finalmente no aceptamos la concepción aristotélica, al menos habremos llegado a saber más sobre nosotros mismos.

Este artículo es una presentación de la concepción aristotélica que está a favor de ella. En su desarrollo esboza algunos modos de argumentación que Aristóteles usa contra sus oponentes del momento y otros en los que sus visiones pueden servirnos de argumentos contra algunas propuestas contemporáneas de concepciones "científicas" de racionalidad. Pero como su propósito es permanecer más bien cerca a Aristóteles y a los problemas éticos a los que responden sus visiones, no presenta una exégesis detallada de las posiciones oponentes ni, en consecuencia, argumentos detallados contra éstas. Más bien ofrece una orientación para ulteriores investigaciones.

La palabra "científico/a" será usada aquí, como Aristóteles la usa, para designar un grupo de características que solían ser asociadas con el postulado de que un *corpus* de conocimiento tenía el estatus de una *episteme*. Puesto que la aspiración a la *episteme* tomaba diferentes formas en los proyectos de los distintos oponentes, el ataque de Aristóteles a las concepciones científicas de racionalidad es un conjunto de ataques dirigidos a diferentes posiciones lógicas, aunque esas posiciones, en algunas formas, sean mutuamente compatibles y fueran unidas en una concepción única en ciertas obras de Platón. Mi propuesta será que el ataque de Aristóteles tiene tres dimensiones distintas estrechamente entrelazadas que son: un ataque a la afirmación de que todas las cosas valiosas son conmensurables, un argumento a favor de la prioridad de los juicios particulares sobre los universales y una defensa de las emociones y de la imaginación como esenciales para la elección racional. Cada uno de los tres aspectos principales que él ataca fue prominente en el debate ético de la antigüedad y ha sido importante en los escritos contemporáneos que tratan de la elección. Cuando hayamos comprendido separadamente cada uno de esos aspectos principales de la crítica de Aristóteles así como los aspectos correspondientes de su propia concepción positiva, veremos cómo se ajustan unas con otras las partes de su concepción y enfrentaremos el cargo de que esta norma es vacía de contenido. Para poder ver su contenido más claramente, acudiremos a un caso

literario complejo que presenta de manera más completa esos aspectos sobresalientes. Finalmente, pasaremos del área de la elección personal, en la que la descripción de Aristóteles tiene un atractivo intuitivo inmediato, a la tarea más difícil de recomendar su visión como ejemplar para la elección pública.

I. Pluralidad de valores e inconmensurabilidad

Aristóteles conocía la tesis de que un distintivo de la elección racional es la medición de todas las alternativas por medio de un mismo patrón de valor individual cuantitativo. Tal “ciencia de la medición”⁴ estaba motivada –en su época como en la nuestra– por el deseo de simplificar y hacer manejable el enredado problema de la elección entre alternativas heterogéneas. Platón, por ejemplo, arguye que sólo por medio de tal ciencia los seres humanos pueden ser liberados de la insoportable confusión a que están expuestos en la situación concreta de elección con su indefinición cualitativa y su abigarrada pluralidad de valores aparentes. Y llega a creer y a argumentar con fuerza que muchos de los tipos más problemáticos de irracionalidad humana en la acción son causados por las pasiones que serían eliminadas o podrían volverse inofensivas por medio de la creencia a ultranza en la homogeneidad cualitativa de todos los valores. El agente débil (acrático) estará menos tentado a desviarse de la senda del mayor bien conocido si comprende que el artículo menos bueno, pero atrayente *prima facie*, contiene simplemente una menor cantidad del mismo valor que se encuentra yendo hacia el artículo mejor. La “ciencia” propuesta se basa en la idea de que puede encontrarse algún patrón único de valor y que toda elección racional puede ser convertida en un asunto de maximización de las cantidades de ese valor.

Podemos dividir la “ciencia de la medición” en cuatro diferentes tesis constitutivas. Primero, tenemos la tesis de que en cada situación de elección hay algún valor único que sólo varía en cantidad, el cual, además de ser común todas las alternativas, es usado para sopesarlas por quien elige racionalmente. Llamemos a esta tesis **Metricidad**. Además está la tesis de **Singularidad**, que afirma la existencia de uno y el mismo sistema de medición en todas las situaciones de elección. La tercera es la tesis acerca del fin de la elección racional: las elecciones y las acciones elegidas no tienen un valor en sí mismas, sino sólo como medios instrumentales hacia las buenas consecuencias que producen. La llamamos **Consecuencialismo**. Si combinamos el Consecuencialismo con la Metricidad, tenemos la idea de maximización: lo decisivo en la elección racional es producir la mayor cantidad del valor individual operante en cada caso. Combinando estas dos con la Singularidad, tenemos la idea de que hay un único valor individual cuya maximización

4 Esta frase está tomada de PLATÓN. *Protágoras*. 356. Para una discusión completa de las tesis propuestas en este párrafo, *cfr. Fragility*, cap. 4 y también en esta compilación: *Plato on Commensurability*. No creo que Platón sea el único proponente de la “ciencia” que Aristóteles tiene a la vista. Para más contexto relevante, *cfr.* mi artículo: *Consequences and Character in Sophocles’ Philoctetes*. En: *Philosophy and Literature*. 1, 1976-7 p. 25-35.

es, en todos los casos, lo decisivo en la elección racional.⁵ Finalmente, tanto entre los oponentes de Aristóteles como entre los utilitaristas modernos hay varias propuestas sobre el contenido del fin que ha de servir para el sistema de medición a modo de artículo que ha de maximizarse. El Placer es tanto para Aristóteles como para nosotros el candidato más conocido.⁶ Aristóteles rechaza estos cuatro componentes de la “ciencia de la medición”, defendiendo una concepción de la elección que la muestra como una selección de bienes, basada en las cualidades, entre bienes plurales y heterogéneos que son elegidos cada uno por su propio valor.

Los argumentos contra el placer como fin singular y como patrón de elección ocupan un espacio considerable en su obra ética. El otro candidato posible –lo útil o ventajoso– es criticado sólo implícitamente en muchos pasajes que lo tratan como un punto que no es homogéneo ni singular. Posiblemente se deba a que no tenía defensores prominentes. En cambio, la popularidad del hedonismo como teoría de la elección pedía una crítica detallada. Existen numerosas dificultades bien conocidas acerca de la interpretación de las dos tesis de Aristóteles sobre el placer.⁷ Lo que podemos decir con seguridad es que ambas tesis niegan que el placer sea algo singular producido por varios diferentes tipos de actividad de manera cualitativamente homogénea. De acuerdo con *EN VII*, mis placeres son, sin más, idénticos a las actividades que realizo en determinada manera; en otras palabras, la activación sin impedimentos de mi estado natural. Los placeres, entonces, son tan diferentes e inconmensurables como las diferentes especies de actividad natural: ver, razonar, actuar justamente, etc. (1153a14-15, b9-12). De acuerdo con *EN X*, el placer sobreviene a la actividad a la que pertenece como la lozanía a las mejillas de un joven saludable, completándolo o perfeccionándolo. Aquí el placer no es idéntico a la actividad, pero no puede ser identificado sin referencia a la actividad a la que pertenece. No puede ser buscado por sí mismo sin incoherencia conceptual,⁸ lo mismo que las mejillas lozanas no pueden ser obtenidas aisladamente de la salud y de las buenas condiciones físicas del cuerpo a las que pertenecen.⁹ Todavía menos puede haber un asunto singular, el Placer, que sea separable de todas las actividades y producido por

5 Claro está que no es necesario aceptar o rechazar todo en conjunto. Podemos tener la Metricidad sin ninguno de los demás; Metricidad y Singularidad sin Consecuencialismo (si, por ejemplo, pudiera encontrarse una métrica en las acciones mismas) y Consecuencialismo sin Metricidad o Singularidad.

6 Para el papel del hedonismo en Platón y su relación con el contexto histórico, *cf.* *Fragility*, cap. 4, que incluye referencias completas a la literatura secundaria.

7 Estas dificultades incluyen: la cuestión de si las dos propuestas son respuestas a una única o a dos diferentes preguntas; la cuestión de si las dos propuestas son compatibles o incompatibles; la cuestión de si *EN VII* (= *EE VI*) pertenece a la *Ética a Nicómaco* o a la *Ética a Eudemo* y qué implica esto para nuestro análisis. Algunos asuntos importantes de las vasta literatura sobre estas cuestiones son discutidos en *Fragility*, cap. 10.

8 Para la relación entre lo conceptual y lo empírico en Aristóteles, *cf.* *Fragility*, cap. 8.

9 La interpretación dada aquí es la más común. Una reinterpretación reciente es analizada en *Fragility*, cap. 10, No. 12.

todas ellas en diferentes cantidades. A estas críticas, Aristóteles agrega la observación de que los placeres “difieren en su especie” lo mismo que difieren las actividades asociadas a ellos (1173b28 s.). Algunos merecen ser elegidos y otros no, algunos son mejores y otros peores. Algunos, además, son placeres sólo para gente corrupta, mientras otros son placeres para gente buena (1173b20 s.). Por ende la **manera** en que el placer no es singular nos provee de suficientes razones para no ponerlo como fin de la elección práctica.

El placer no resulta insuficiente sólo por falta de singularidad. Le falta, además, inclusividad; es decir, no cubre o no contiene todo lo que perseguimos como digno de ser elegido. Porque —escribe Aristóteles— “hay muchas cosas que perseguiríamos ansiosamente aún si no nos produjeran placer, como ver, recordar, conocer, tener excelencias. Y aún si necesariamente fueran seguidas de placer, no habría diferencia, porque las **elegiríamos** aún si no obtuviéramos placer de ellas” (EN 117a4-8). Aún cuando efectivamente el placer está fuertemente vinculado a la acción excelente como una consecuencia necesaria, no es el fin **por el cual** actuamos. Elegimos la acción sólo por sí misma. La imaginación deliberativa puede informarnos que lo haríamos aún si se hubiera roto la vinculación con el placer. Aristóteles nos muestra, en otra parte, casos en los que el vínculo de hecho está roto: por ejemplo, una persona buena elegirá a veces sacrificar su propia vida, y por tanto toda posibilidad de placer presente o futuro, por ayudar a un amigo o actuar valientemente (1117b10 s.). Aristóteles luego manifiesta que, efectivamente, perseguimos y valoramos fines que no se pueden reducir al placer. Vamos a ver después que él argumenta implícitamente a favor del valor y de la bondad de esos múltiples compromisos.

El argumento contra el placer es un fuerte argumento contra la Singularidad ya que no había otro candidato plausible que se presentara como patrón singular homogéneo. Pero es evidente que la oposición de Aristóteles a la Singularidad es general. En su ataque a la noción platónica del bien singular¹⁰ insiste en que “las definiciones del honor, de la sabiduría práctica y del placer son separadas y diferentes qua bienes” (EN 1096b23-25). De aquí saca la conclusión de que no puede haber una noción singular común del bien a través de estas cosas. Lo que parece estar diciendo es que lo que perseguimos o elegimos cuando consideramos cada uno de estos asuntos como dignos de elección es algo distinto, algo peculiar al asunto en cuestión. No hay una cosa singular que pertenezca a todos ellos de tal manera que permita una descripción unitaria plausible de su valor práctico. En la *Política* rechaza aún más explícitamente la opinión de que todos los bienes sean conmensurables. En este importante pasaje ha presentado una teoría acerca del fundamento de las exigencias políticas de acuerdo con la cual cualquiera y todas las diferencias entre las personas son relevantes para la distribución política. Si A es igual a B en todos los demás aspectos pero supera a B en altura, A tiene derecho *eo ipso* a una mayor participación

10 Más análisis sobre este pasaje en *Fragility*, cap. 10 con sus notas. Ahí sostengo que los varios otros argumentos interesantes y profundos de este capítulo de la *EN* no son realmente pertinentes a la crítica de Platón al respecto de la noción de un bien singular en la vida humana. Este es el argumento que parece tener la función importante en ese tema.

en los bienes políticos que B; si A supera a B en altura y B supera a A en habilidad para tocar la flauta, tendremos que decidir cuál supera en más al otro. Y así sucesivamente. La primera objeción de Aristóteles a este esquema es específica: reconoce como relevante para las exigencias políticas muchas características que son totalmente irrelevantes para la buena actividad política. Pero su segunda objeción es general. El esquema es defectuoso porque en él se tratan todos los bienes como commensurables unos con otros: altura y musicalidad son medidas contra riqueza y libertad. “Pero puesto que esto es imposible, es obvio que en la política es razonable que los seres humanos no fundamenten sus exigencias sobre todas y cada una de sus desigualdades” (1283a9-11).¹¹

Claramente, éste –como el de EN– es un argumento contra la Singularidad: no hay un patrón en cuyos fenómenos todos los bienes sean commensurables *qua* bienes. Parece igualmente un argumento contra la Metricidad, porque indica que hay algo absurdo en suponer que aún en cada comparación singular entre dos alternativas vamos a encontrar una medida singular homogénea que sea relevante. Y, en efecto, las observaciones de EN sobre definición, cuando están unidas a otras acerca del valor intrínseco de la actividad de acuerdo a la excelencia, traen argumentos contra la Metricidad e igualmente contra el Consecuencialismo, en favor de una concepción en la cual el fin o el bien consiste en un número de diferentes actividades componentes (asociadas con las diversas excelencias), cada una de las cuales es un fin último perseguido por sí mismo. La vida buena consiste para un ser humano, argumenta Aristóteles, en actividad de acuerdo a las excelencias, e insiste repetidamente en que son estas actividades y no sus consecuencias ni los estados anímicos que las producen lo que en último término es portador de valor, los fines por los cuales perseguimos todo lo demás que perseguimos. Es realmente parte de la definición de actividad de acuerdo a la excelencia que deba ser elegida por sí misma y no por alguna otra cosa (EN 1105a28-33), así que elegir la actividad sólo por alguna otra consecuencia sería no sólo entender mal el valor relativo de las acciones y las consecuencias, sino, en realidad, no actuar bien. Si yo me alimento saludablemente simplemente para obtener la aprobación de mis padres o actúo de modo justo simplemente para ser premiado (o, tenemos que agregar, simplemente para producir las mejores consecuencias para la ciudad), mi acción no logra ser virtuosa en absoluto. Actuar de manera moderada o justa requiere, evidentemente, comprender el valor intrínseco de la moderación y de la justicia. No puedo tratarlas como herramientas y no obstante actuar de acuerdo con ellas. Pero entonces, si además –como Aristóteles lo ha argumentado– cada una de las excelencias es, en su naturaleza, un asunto diferente de cada uno de los otros, la elección de actuar de acuerdo con alguno de ellos requerirá una apreciación de esa diferente naturaleza como un fin en

11 Para más análisis sobre este pasaje y sobre los argumentos de Aristóteles de que la meta de la distribución de cargos políticos debe ser la capacidad para la función, *cfr.* mi artículo **Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution**. En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Volumen suplementario, 1988. Sobre la necesidad de reconocer fines cualitativamente heterogéneos en la planificación política, *cfr.* ERIKSON, Robert. **Description of Inequality: the Swedish Approach to Welfare Research**. Artículo para la *Conferencia sobre la cualidad de la vida*, organizada por el World Institute for Development Economics Research en Helsinki y su publicación en: *The Quality of Life*. Oxford University Press, ed. M. Nussbaum y A. Sen.

sí mismo. En la elección entre alternativas habrá que sopesar esas diferentes naturalezas como asuntos diferentes y elegir el que es elegido por lo que él es en sí mismo. Supongamos que, ante la elección entre tocar un instrumento musical y ayudar a un amigo, yo decido seleccionar sobre la base de alguna métrica singular que cubra los dos casos y buscar cantidades de ella. Entonces, o la métrica va a ser idéntica a la naturaleza del valor distintivo de una u otra de las alternativas, o va a ser algo diferente de ambas –digamos, por ejemplo, placer o eficiencia–. Pero, de acuerdo con Aristóteles, en todos estos tres casos estaremos descuidando la naturaleza de algún fin o valor genuinos: en los primeros dos casos descuidaremos uno y en el tercer caso ambos. Al reducir la música y la amistad a materias de eficiencia, por ejemplo, no lograré atender adecuadamente a lo que ellas en sí mismas **son**. Al valorar la amistad en términos de creatividad artística o la creatividad artística en términos de otra virtud considerada ella sola, estoy aún desatendiendo un valor genuino.

En este punto, el proponente de Metricidad va a apremiar con preguntas. Primero, ¿cómo puede ser realmente racional la elección que no se basa en una medida? ¿Si al elegir entre A y B no elijo para maximizar un asunto singular y ni siquiera comparo los dos en términos del asunto singular, cómo diablos **puedo** comparar racionalmente las diversas alternativas? ¿No es simplemente una arbitrariedad o simple adivinación la elección hecha sin una medida común? Segundo, supongamos que Aristóteles ha descrito correctamente la manera en que la mayoría de la gente realiza en efecto sus elecciones, o sea, considerando sus valores como plurales e inconmensurables. ¿Por qué tenemos que pensar que ésta es una manera de elegir particularmente buena? ¿Por qué este confuso estado de cosas no nos motiva a insistir en el desarrollo de la Metricidad y aun de la Singularidad donde éstas corrientemente no existen?¹² Las preguntas están conectadas. Pues si creemos que la elección en la que no hay al menos esta limitada conmensurabilidad no es racional, esto será una razón fuerte en favor del desarrollo de una técnica superior.

La posición aristotélica no describe simplemente el *status quo*, sino que trae un fuerte argumento implícito en favor de la preservación de nuestra manera corriente de decidir porque es genuinamente racional y superior en riqueza de valor. Comenzamos a ver esto si volvemos a la idea de la diferencia de definición. Valorar separadamente cada uno de los tipos de actividad excelente como constituyente de la vida buena es equivalente, según la concepción de Aristóteles, a decir que una vida a la que le faltara un asunto dado sería deficiente o seriamente incompleta, de una manera que no podría ser compensada por la presencia de otros asuntos, no importa qué tan grande fuera su cantidad. Valorar la amistad, por ejemplo, de esta manera, es afirmar (como Aristóteles lo hace explícitamente) que a una vida a la que le falte esto, aún cuando tuviera tanto como se quiera de cualquiera otra cosa, le faltaría, de modo importante, la plenitud del valor o de la bondad.¹³ La amistad no proporciona un bien que pudiéramos conseguir en otra parte; es esa cosa

12 Sobre esta ambición como tema de la ética temprana en Grecia, *cf.* *Fragility*, caps. 3 y 4.

13 En el libro I de la *EN*, al discutir el criterio de “cantidad suficiente”, Aristóteles indica que al respecto de un posible componente de la *eudaimonia* preguntamos si una vida plena con respecto a cualquier otro asunto

única, en su propia y peculiar naturaleza la que es portadora de valor. Esto es lo que significa juzgar que algo es un fin y no simplemente un medio para un fin: no hay trueque sin pérdida.

Valorar por separado cada uno de los elementos constituyentes de la vida buena por lo que es en sí mismo trae consigo reconocer luego su carácter de distinto y separado de cada uno de los otros elementos constitutivos, pues cada uno es una parte irremplazable del todo compuesto. Un adulto racional aristotélico tendrá una comprensión razonablemente buena de lo que son la valentía, la justicia, la amistad, la generosidad y muchos otros valores. Entenderá cómo, en nuestras creencias y prácticas, difieren uno de otro y que no son intercambiables el uno por el otro. Supongamos ahora que un proponente del progreso ético sugiere que las cosas se pueden organizar mejor eliminando parte o toda esta heterogeneidad. El adulto aristotélico responderá que al eliminarla se elimina la naturaleza de estos valores tal como son, y, por eso, también su especial contribución a la riqueza y plenitud de la vida buena. La propuesta amenaza con empobrecer nuestro mundo práctico, porque hemos dicho que cada uno de esos asuntos aporta su propia y diferente contribución que no podrá ser reemplazada por cualquiera otra. ¿Puede ser racional deliberar de modo que se borre esta distinción? Comprar organización a tal precio parece más irracional que racional. ¿Quisiéramos ser o tener amigos que fueran capaces de deliberar eficientemente acerca de la amistad porque logran concebirla como una función de algún otro valor? La verdadera manera racional de elegir, dice Aristóteles con gran plausibilidad, es reflexionar sobre cada asunto, reconocer su contribución especial y poner la comprensión de tal heterogeneidad como punto central de la materia de deliberación. Evadirse no es progresar.

En cuanto a la primera cuestión, el aristotélico debe empezar por objetar la manera como se plantea, porque el oponente sugiere que la deliberación debe ser cuantitativa o será un mero palo de ciego al azar.¹⁴ ¿Por qué tenemos que creer esto? La experiencia nos muestra otra alternativa: que es cualitativa y no cuantitativa, y racional precisamente porque es cualitativa y basada en la aprehensión de la naturaleza especial de cada uno de los asuntos en cuestión. Siempre elegimos de esta manera, y no hay razón para dejar que la

pero a la que le falta sólo éste, es verdaderamente completa sin él. El argumento es empleado de la misma manera en *EN IX* con respecto a la amistad para la *eudamonia*; *cfr. Fragility*, cap. 12.

14 Este es un pensamiento profundo y generalizado desde los tiempos de la antigua Grecia hasta el presente. Para una discusión crítica *cfr. SEN, Amartya. Plural Utility. En: Proceedings of the Aristotelian Society. 83 (1982-3)*. Sen sostiene plausiblemente que la utilidad no puede ser comprendida adecuadamente como una medida singular ya que no todas las distinciones cualitativas pueden ser reducidas a distinciones cuantitativas. Sin embargo, llega luego a la conclusión de que la utilidad debe ser entendida como una pluralidad de vectores a lo largo de cada uno de los cuales existe una comensurabilidad plenamente cuantitativa y entre los cuales hay una total incomparabilidad. En un trabajo más reciente, Sen defiende una concepción mucho más aristotélica. Ver en especial: *Commodities and Capabilities*, una Hennisman Lecture (Amsterdam, 1985) en la cual la función evaluativa es una ordenación parcial incompleta basada en una comparación cualitativa y no en una reducción a una medida singular.

retórica de pesar y medir nos intimide y nos ponga aquí a la defensiva o nos ponga a suponer que tenemos que proceder, para ser racionales, de acuerdo con alguna métrica escondida.¹⁵

Me propongo hablar más adelante sobre razonamiento social. Así que ahora tengo que comenzar a mostrar más el contraste entre la concepción aristotélica y algunas concepciones de deliberación que se usan en las ciencias sociales contemporáneas.¹⁶ Podemos ver fácilmente que el aristotelismo está en desacuerdo con las bases del utilitarismo clásico y, claro está, con cualquier utilitarismo contemporáneo que se apoye en la Singularidad o aún en la Metricidad. Pero hasta aquí parece perfectamente compatible con un procedimiento de decisión que haga uso de una jerarquización de preferencias puramente ordinal, donde las alternativas jerarquizadas incluyan principalmente situaciones en las que el agente realice o no alguna acción excelente o alguna combinación de tales acciones.¹⁷ ¿Por qué no concebir que el agente racional procede de acuerdo con algún ordenamiento semejante y la racionalidad social como un agregado de tales ordenamientos individuales?

-
- 15 No discuto aquí las manifiestas dificultades causadas por la presencia de la siguiente frase que aparece en la mayoría de las traducciones: "No deliberamos acerca del fin sino acerca de los medios para el fin". La traducción errónea es discutida en *Fragility*, cap. 10, con referencias especialmente a WIGGINS, David. **Deliberation and Practical Reason**. En: *Proc. Arist. Soc.* 76 (1975-6) 29-51, a quien le debe mucho mi comprensión de Aristóteles en este tema. La deliberación acerca de "lo que pertenece al fin" (la traducción correcta del griego) incluye igualmente la ulterior especificación de lo que ha de ser considerado como fin. Si parto de un fin que considero valioso, por ejemplo, el amor y la amistad, puedo pasar a buscar una mayor especificación de lo que son más precisamente el amor y la amistad y a hacer una enumeración de sus tipos, lo que no implica que considero esas diferentes relaciones como conmensurables en una escala cuantitativa singular, ni entre ellos ni con otros valores más importantes. Y si pregunto si la justicia o el amor o ambos son partes constituyentes de la *eudaimonia*, eso con seguridad no implica que podemos convertir esas dos cosas en un patrón métrico singular, viéndolas como productoras de alguna otra cosa. La cuestión de si algo debe ser considerado o no como parte de la *eudaimonia* es precisamente la cuestión de si esa cosa es un componente valioso de la mejor vida humana. Puesto que Aristóteles sostiene que la mejor vida es la que contiene todas esas cosas que merecen ser elegidas por sí mismas, esto equivale a preguntar si ese ítem tiene un valor intrínseco. Pero en su discusión con Platón sobre el bien, Aristóteles ha sostenido que valorar una virtud por sí misma no sólo no requiere sino es incompatible con el hecho de verla como cualitativamente conmensurable con otros ítems valiosos. Verla de esa manera sería no tener la adecuada visión de su naturaleza distinta.
- 16 Para la relevancia de las concepciones aristotélicas para el pensamiento social contemporáneo, ver: **Perception and Revolution** en este volumen. Cfr. también: **Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach**. En: *Midwest Studies in Philosophy*. 1988.
- 17 Parece también compatible con una jerarquización de valor singular en términos de la fuerza de los deseos del agente la propuesta defendida por GRIFFIN, James. **Are There Incommensurable Values?** En: *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1977) 34-59 y discutida por Dan Brock en su comentario a la versión original de este artículo en: *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy 1* (1985). Para una crítica aristotélica de tal visión, ver aquí más adelante.

Veremos pronto cómo Aristóteles objeta la idea de cualquier ordenación o jerarquización de fines fijada de antemano. Por eso dejo la discusión de las implicaciones de esos argumentos para la elección social. Tampoco puedo discutir largamente las otras dos maneras en las que el planteamiento ético de Aristóteles está en desacuerdo con los modelos dominantes en las ciencias sociales. Sólo los mencionaré brevemente. Primero, como hemos empezado a ver, Aristóteles no hace la distinción tajante entre medios y fines que se da por supuesta en gran parte de la literatura de las ciencias sociales, sobre todo quizás en la economía (cfr. nota 15). Tampoco sostiene que los fines últimos no puedan ser objeto de deliberación racional. En lo que concierne a todo fin último, podemos preguntar no sólo cuáles son los medios instrumentales para su realización, sino también qué **cuenta** como que se realizó ese fin. Además, sobre el fondo de nuestro modelo (evolutivo) de fines, podemos siempre preguntar si alguno de los elementos supuestamente constituyentes, por ejemplo, la amistad, es realmente o no parte constituyente del fin: es decir, si la vida sería menos rica y menos completa sin él. Todo esto es parte de la deliberación racional. Y al extender la esfera de la racionalidad práctica de esta manera, el aristotelismo diverge ciertamente de buena parte de lo que presuponen o explícitamente afirman esas propuestas económicas de racionalidad. No puedo entrar aquí más a fondo en este tema altamente importante y complejo.¹⁸

Otra evidente diferencia entre Aristóteles y el teorizador que procede ordenando preferencias concierne a la relación entre deseo y valor. Aristóteles no piensa que el solo hecho de que alguien prefiera algo nos da razón para clasificarlo como preferible. Todo depende de quién es ese alguien y a través de qué procedimiento ha sido efectuada la graduación. La jerarquización de la persona de sabiduría práctica puede servirnos de criterio para nuestras normas tanto personales como sociales, pero lo que prefiera la persona mala o loca o infantil cuenta muy poco o nada. Tampoco hay que confiar en los juicios de la gente severamente desposeída, porque con frecuencia esas personas ajustan sus preferencias a lo que su situación real hace posible. El valor es antropocéntrico; en general no está determinado independientemente de los deseos y necesidades de los seres humanos.¹⁹ Pero decir esto está muy lejos de decir que cualquier preferencia de cualquier ser humano cuente para propósitos evaluativos.

Sin duda, Aristóteles se opondría aún más fuertemente a cualquier propuesta en la que las alternativas estuvieran jerarquizadas en términos de una métrica de la fuerza del deseo. Si el hecho de que alguien desee algo no nos da, por sí mismo, una buena razón

18 Para los puros comienzos de una discusión, cfr. nota 15, *Fragility*, cap. 10 y *De Motu*, ensayo 5. Sobre este tema, además del artículo de Wiggins citado en la nota 15, ver también sus *Claims of Need*. En: *Morality and Objectivity* Ed. T. Honderich (Londres, 1985) 149-202. Hay un análisis excelente de todo este tema en RICHARDSON, Henry. *Deliberation Is of Ends*. Tesis de doctorado en Harvard, 1986.

19 Sobre esta antropocentricidad cfr. *Fragility*, caps. 10 y 11 y *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* que aparecerá en un volumen en honor de Bernard Williams, ed. R. Harrison and J. Altham, Cambridge University Press, 1991.

para valorarlo, *a fortiori* la fuerza o cantidad del efectivo deseo de alguien no nos da una buena razón para valorarlo proporcionalmente a tal fuerza. Aun si Aristóteles aceptara que la fuerza del deseo **puede** ser medida y computada en la manera unitaria requerida por esta teoría –lo que casi con certeza no haría– seguramente vería esto como una versión aún más perversa y menos plausible de conmensurabilidad que la que la pone en el objeto o en la alternativa elegida. La tesis platónica yerra al considerar los valores conmensurables pero, al menos, pone el valor en el lugar correcto –en los objetos y actividades– y no en nuestros sentimientos acerca de estos. Esta propuesta, por el contrario, dice algo no más plausible y pone el valor en el lugar equivocado.²⁰

Pero en vez de proseguir con este importante tema, quiero ir ahora a una de sus ramas colaterales, la que se centra en la diferencia entre el aristotelismo y algunas formas de la teoría social técnica de manera particularmente interesante. En la teoría de las preferencias ordenadas, cuando hay que hacer una elección (personal o colectiva) entre A y B, sólo se puede hacer una pregunta que es considerada prominente: cuál alternativa es la preferida. (Algunas veces, como en la propuesta de Griffin, se pregunta por el peso o la intensidad de la preferencia, pero esto es notoriamente difícil y controvertido). El agente trabaja con la concepción de una línea o escala individual y el objetivo es simplemente llegar lo más alto posible en esa línea. Aunque en este caso la línea no implica la presencia de una medida unitaria de valor, en términos de la cual sean vistas todas las alternativas como conmensurables, sigue habiendo una línea única: la jerarquización de las preferencias reales entre las alternativas a disposición. Todas las alternativas están ordenadas a lo largo de esta línea, y al elegir el agente no debe mirar a ninguna otra parte. El aristotelismo aboga por la posibilidad de preferencia general. Pero su concepción más bien difícil de la situación de elección también nos impulsa a preguntar y a extendernos a otra cuestión acerca de A y B. Hemos dicho que el agente aristotélico hace un escrutinio de cada alternativa valiosa, singularizando su naturaleza distintiva. Está decidido a reconocer el tipo preciso de valor o de bien presente en cada una de las alternativas que compiten, viendo cada valor, por decirlo así, como una joya separada en la corona, valiosa por propio derecho y que no cesa de ser valiosa individualmente sólo porque las contingencias de la situación la separan de otros bienes y pierde en una elección totalmente racional. Este énfasis en el reconocimiento de bienes plurales inconmensurables conduce directa y naturalmente a la percepción de la posibilidad de conflictos contingentes irreconciliables entre sí. Pues una vez que vemos que A y B pueden ofrecer distintos bienes intrínsecamente valiosos, estamos en condiciones de ver también que una situación en la cual, por contingencias que escapan a nuestro control, nos vemos forzados a elegir entre A y B es una situación en la cual vamos a tener que renunciar a algún valor genuino. Cuando A y B son tipos de acción virtuosa, la situación de elección es una en la que tendremos que actuar deficientemente en algún respecto, quizás hasta actuar injusta o equivocadamente.

20 Tampoco la visión de Griffin va a resolver las dificultades que Platón quería evitar introduciendo la metricidad y la singularidad. Para esto *cfr.* **Plato on Commensurability** en este volumen. *Commodities and Capabilities* de Sen (ver nota 14) contiene un análisis muy clarificador de este tema.

En tales situaciones, decidir que A es preferible a B es, algunas veces, la menor de nuestras preocupaciones. Agamenón vio que entre el sacrificio de su hija Ifigenia y una impiedad que traería como secuela la muerte de todos los implicados, para un agente racional apenas si se trataba de la cuestión de cómo elegir. Pero aquí los problemas ulteriores apenas han comenzado. ¿Qué se puede hacer, pensar, sentir acerca de la deficiencia o culpabilidad que envuelve la omisión de B? ¿Qué acciones, emociones, respuestas, son apropiadas para el agente que está atrapado en tal situación? ¿Qué expresiones de remordimiento, qué esfuerzos de reparación requiere aquí la moralidad? El individuo no puede descuidar estas inquietudes sin una grave deficiencia moral. Agamenón las descuidó creyendo que el problema de la preferencia era el único que tenía que ser solucionado por medio de racionalidad. El coro de los ancianos no ve esto como sabiduría sino como locura.

He escrito mucho más acerca de estas situaciones en otra parte.²¹ Ellas son el núcleo de la tragedia griega y son también una parte regular de la mayoría de las vidas humanas. El aristotelismo las reconoce y las trata como prominentes y como inseparables de la riqueza y diversidad de los compromisos positivos de la persona buena que vive en un mundo de sucesos incontrolables. La teoría económica no las excluye explícitamente por definición como lo hace una gran parte de la filosofía moral moderna, sino que las trata como irrelevantes para aquello de que se trata en la teoría, es decir, la elección racional.²² Pero continuemos. Puede ser una consecuencia indirecta e inadvertida de una formulación prominente de un axioma de la teoría de la elección social el que no debemos reconocer tales situaciones. Consideremos el principio conocido como la independencia de alternativas irrelevantes: "La elección social hecha desde cualquier circunstancia depende sólo de los ordenamientos de los individuos con respecto a las alternativas de esa circunstancia... Para llegar a una decisión no es nunca necesario comparar las alternativas disponibles con aquellas que en un determinado momento no están a disposición".²³ En un caso del tipo que he considerado, el teórico de la elección social debe entonces, por lo visto, rehusar tener en cuenta la relación de la situación de Agamenón con otra situación en la cual él hubiera podido cumplir todos sus compromisos sin cometer una maldad

21 Cfr. *Fragility*, cap. 2, también *Aristotle's De Motu*, ensayo 4 y *Flawed Crystals* en este volumen. Aristóteles mismo les da menos peso a tales conflictos de lo que parece exigir su teoría, pero en principio él los reconoce. Cfr. *Fragility*, caps. 11-12 e Interlude 2.

22 *Fragility*, cap. 2 contiene una discusión de las propuestas de Kant, Hare y Sartre y amplias referencias a literatura secundaria.

23 Esta formulación es tomada de ARROW, K. *Values and Collective Decision Making*, de P. Laslett y W. G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society*, Third Series (Oxford, 1967), repr. en E. Hahn y M. Hollis, eds., *Philosophy and Economic Theory* (Oxford, 1979), 110-26, en p. 113, 120. Arrow vincula explícitamente el principio, así establecido, a un rechazo de cualquier medición cardinal de utilidad: "Cualquier medición cardinal, cualquier intento de dar una representación numérica de utilidad depende básicamente de comparaciones que envuelven acciones alternativas que no están o, al menos, pueden no estar disponibles en las circunstancias predominante en el momento" (113). Pienso que es conveniente decir, entonces, que al menos él sostiene el principio en una forma que eliminaría el tipo de reconocimiento adecuado de dilemas morales que estoy describiendo aquí.

atroz. Le basta considerar la ordenación de las opciones en la situación misma y juzgar irrelevante que todas las opciones disponibles sean horribles en comparación con lo que una persona buena desearía elegir. Ésta, claro está, no es la intención del principio, pero sí parece ser consecuencia de su formulación, una consecuencia que es de la misma clase que el rechazo más general de la distinción entre valor y deseo que he descrito atrás. Para el aristotélico "inaccesible" no implica "irrelevante" (estas dos palabras son usadas como si fueran intercambiables en la formulación de este principio que hace Arrow, produciendo confusión). El aristotelismo incita a atender a las maneras en que el mundo puede impedir nuestros esfuerzos de actuar bien. Indica que el hecho de que muchas cosas nos sean importantes nos expone al riesgo de esas terribles situaciones. Nos pide, como personas que se proponen el bien, poner atención cuando ninguna de las opciones que tenemos es buena.²⁴ Nos aconseja desarrollar maneras de pensar y de sentir apropiadas al respecto de esas posibilidades, diciéndonos que todo eso es parte del buen vivir para un ser humano. La decisión de Agamenón, aún bajo esas terribles limitaciones, sería mejor y más racionalmente tomada si él considerara la relación de esa compulsión con sus deseos y elecciones como persona virtuosa. Sin embargo, la teoría social insiste en que sólo la jerarquización ordinal de las posibilidades reales es relevante, así que él puede elegir racionalmente y bien sin pensar que el sacrificio de una hija es una cosa absolutamente mala.²⁵

¿Importa esto para una teoría de la racionalidad pública? Yo sostendría que importa muchísimo. Con frecuencia los líderes políticos, como los ciudadanos privados, se ven enfrentados a desagradables elecciones morales, elecciones en las cuales no hay alternativa sin pérdida y quizás ni siquiera curso de acción libre de culpabilidad. Queremos líderes que sean capaces de hacer elecciones difíciles, necesarias en tales situaciones, prefiriendo A a B o B a A. No queremos que la presencia de un dilema reconocido les impida mostrar una preferencia. Pero queremos también que conserven y muestren públicamente suficiente intuición aristotélica de la persona común privada ordinaria para poder decir: esta es una situación en la cual estamos violando un importante valor humano. Supongamos, por ejemplo, que estamos de acuerdo en que, haciendo un balance, Truman hizo bien en elegir el bombardeo atómico de Hiroshima, que esta era la mejor solución posible para el

24 Si el agente delibera bien acerca de esta situación, la utilidad negativa que él o ella vinculan con las dos líneas de conducta se revelará de alguna manera en sus deseos y preferencias; pero, primero, puesto que se le permite sólo comparar alternativas posibles y no todas las posibles con todas las buenas y no disponibles; la mala, que es la menos mala, se revelará aún como el punto más alto de una línea libremente flotante (no anclada cardinalmente); segundo, si, como Agamenón, delibera evasivamente, la maldad de la línea de conducta elegida no se reflejará en sus deseos y entonces, si la selección es correcta, la presencia de la maldad a ambos lados no establecerá una diferencia; tercero, este procedimiento no nos permite distinguir entre deliberación evasiva y no evasiva mientras la alternativa elegida siga siendo la misma.

25 Con "absolutamente" no quiero ni puedo querer decir que es una cosa que no hay que hacer nunca, porque parte de lo que me interesa es insistir en que hay circunstancias en las cuales cualquier cosa que se haga será simplemente así de mala. Quiero decir que se haga lo que se haga, es malo. Aunque algunas veces puede ser la cosa menos mala entre las disponibles.

horrible dilema en el que estaban él y la nación, debido a factores fuera de su control. Importa mucho, sin embargo, si el bombardeo es considerado simplemente como la alternativa ganadora o, además, como un curso de acción que va contra un genuino valor moral. Importa si Truman la lleva a cabo con inmutable confianza en el poder de su razón, o con renuencia, remordimiento y la convicción de que está obligado a hacer luego todas las indemnizaciones que sean posibles. Si toda su atención está dirigida a escoger el punto más alto de una sola línea ordenada, o si atiende igualmente al carácter ético intrínseco de la exigencia que, en el balance, no es preferida.²⁶ El líder aristotélico, que aprecia cada valor separadamente y le adjudica a cada uno las emociones apropiadas y los sentimientos de obligación, se comporta de la segunda manera. Y todavía más, sostiene que es bueno, de un modo más general, centrarse en estos dilemas y no pasar por encima de ellos o "solucionarlos", porque ese enfoque reafirma y refuerza la fidelidad a los valores en cuestión, de tal manera que será menos probable violarlos en otras circunstancias. El líder educado para no tener en cuenta el contraste entre la situación real en que se está y una situación que, para bien o mal, no es accesible, no aprenderá por medio de tal educación que hay una diferencia importante entre esas dos maneras y, entonces, será muy posible que prefiera la primera, por ser más fácil para la tranquilidad de conciencia.²⁷

En su reciente libro *Moral Thinking*, R. M. Hare introduce a dos razonadores estilizados. Son llamados el Arcángel y el Proletario.²⁸ El Proletario, adherido a la racionalidad intuitiva cotidiana ordinaria, considera que los dilemas morales son reales e insolubles y requieren remordimientos y esfuerzos de reparación. El Arcángel, un filósofo utilitarista, puede ver que desde la perspectiva crítica de su teoría (como Hare la describe) esos dilemas se desvanecen. Aprende a superarlos y desdeña a aquellos que continúan reconociéndolos. Hare presenta su posición, como siempre, con vigor y sutileza. Cualifica su contraste explicando que hay muchas razones por las cuales, en la mayoría de las elecciones diarias, debemos comportarnos como proletarios, pero, sin embargo, el Arcángel es una norma de razonamiento práctico cuando está en su mejor manera. Y es claro que el Arcángel es la respuesta de Hare a sus propias preguntas apremiantes motivadas por la búsqueda de cómo una teoría de la elección puede realmente mejorar la vida humana. Yo creo, con Aristóteles, que la claridad y la simplicidad superiores del Arcángel no mejoran las cosas, que levantarse por encima de un problema humano no lo soluciona. Creo que queremos más proletarios y menos Arcángeles, no solamente en la elección cotidiana sino también como líderes y modelos. Los ángeles, sostenía Tomás de Aquino, no pueden percibir lo perceptible en este mundo de contingencia. Y por ende son, como concluye De

26 Para una buena discusión de este tema y de este caso, cfr. M. Walzer, *Political Action and the Problems of Dirty Hands*, en: *Philosophy and Public Affairs* 2 (1973) 160-80. *Fragility*, cap. 2 da otras referencias.

27 Hay una excelente discusión de esto en HAMPSHIRE, S. *Public and Private Morality*. En: *Morality and Conflict*. Cambridge, Mass. 1983, p. 101-25, específicamente en p. 123. Yo discuto su posición en la última sección (política) de este ensayo.

28 HARE, R.M. *Moral Thinking*. Oxford, 1981.

Aquino, en verdad malos guías para desenvolverse en este mundo, por prósperos que puedan ser en el cielo. Es el bien humano lo que estamos buscando, dice Aristóteles, y no el bien de algún otro ser.

II. Prioridad de lo particular

“El discernimiento es una cuestión de percepción”. Esta frase, de la cual he tomado mi título, es usada por Aristóteles en conexión con su ataque a otro aspecto de las concepciones pseudocientíficas de racionalidad: la insistencia en que la elección racional puede ser capturada en un sistema general de reglas o principios que luego pueden simplemente aplicarse a cada nuevo caso. La defensa que hace Aristóteles de la prioridad de la “percepción”, junto con su insistencia en que la sabiduría práctica no puede ser una ciencia sistemática que tenga que ver en todo con principios universales y generales, es evidentemente una defensa de la prioridad de los juicios referidos concretamente a la situación y, por eso, de un tipo más informal e intuitivo, sobre cualquier sistema. Una vez más ataca un asunto que en nuestros días es considerado, comúnmente, como criterio de racionalidad, particularmente en la esfera pública. Su ataque a la generalidad ética está estrechamente vinculado al ataque a la conmensurabilidad, pues entre las dos nociones hay una cercana relación. Ambas son vistas por sus defensores como estrategias progresivas que podemos usar para librarnos de la vulnerabilidad ética que resulta de la percepción de la heterogeneidad cualitativa. Demasiada heterogeneidad expone a quien la ve a la posibilidad de sorpresas y perplejidades, pues una nueva situación la puede hacer creer que es diferente de cualquier otra. Un asunto valioso puede parecer completamente distinto y nuevo. Pero si la persona se dice a sí misma que existe un único asunto en virtud del cual todos los valores son conmensurables o que hay un número finito de valores generales repetidamente ejemplificados, bajo el cual todos los casos nuevos tienen que caer como ejemplos, por cualquiera de estos caminos escapará de la carga de lo no rastreado y lo no esperado. A cada nueva situación llegará preparada para ver sólo aquellos asuntos sobre los cuales ya sabe deliberar.

La percepción de la heterogeneidad trae consigo otro problema: la vulnerabilidad a la pérdida. Ver a una persona amada (o un país, o una ocupación) no como única sino como un ejemplo de un concepto general homogéneo, es verla potencialmente reemplazable por otro ejemplo similar, en el caso de que el mundo nos prive de la que ahora tenemos. La Diótima de Platón arguye que darle de esta manera la prioridad a lo general sobre lo particular trae consigo “sosiego” y “descanso” de las fatigas que envuelve la planificación de la vida. Con la generalidad del valor, lo mismo que con la reducción más radical de la conmensurabilidad a un valor singular, si el mundo nos quita algo que amamos parece probable que haya un reemplazo disponible en otros objetos similarmente valiosos. Muchos pensadores griegos creían que un distintivo del procedimiento de decisión realmente

racional era que nos quitara algo de nuestra perplejidad y vulnerabilidad éticas, asegurándonos un mejor control sobre las cosas más importantes. Esta idea ejerce todavía una poderosa atracción.

Aquí tenemos que empezar a distinguir —lo que Aristóteles no hace con claridad— lo **general** de lo **universal**. Lo **general** es lo opuesto a lo **concreto**. Una regla general no solamente cubre muchos casos sino que se aplica a ellos en virtud de algunas características preferentemente no concretas. Una regla **universal**, en cambio, se aplica a todos los casos que son similares de manera relevante. Pero lo universal puede ser altamente concreto al referirse a características que probablemente no se repitan. Muchas de las nociones morales que fundamentan la elección correcta en los principios universales emplean principios de amplia generalidad. Y este es un vínculo natural si uno está interesado en la codificación y en la fuerza orientadora de los principios para la acción. No se le puede enseñar a un niño lo que debe hacer usando reglas cuyos términos sean demasiado concretos a fin de prepararlo para nuevos casos todavía no vistos. Y el papel epistemológico de las reglas en la moralidad ha sido tradicionalmente simplificar y sistematizar el mundo moral, tarea que universales concretos y altamente refinados tienen dificultades para realizar. Pero los universales pueden ser también concretos. Y algunos filósofos —especialmente R. M. Hare—²⁹ que tienen un profundo interés en la universalidad de las prescripciones morales, han insistido también en que los principios deben ser con frecuencia de contextos muy específicos. La afirmación de Aristóteles de que lo “particular” tiene la “prioridad” en el razonamiento ético está dirigida —de diferentes maneras y con diferentes argumentos— tanto a los principios generales como a los universales. Su ataque a lo general es más global y fundamental. Acepta la universalidad hasta cierto punto, aunque yo creo que en determinados casos niega su papel moral, sosteniendo que en esos casos no es correcto decir que si volvieran a ocurrir las mismas circunstancias, la misma elección volvería a ser correcta. Así que para dar una descripción clara del pensamiento y del argumento que lo apoya, tenemos que insistir en esta distinción con más fuerza de lo que lo hace Aristóteles, cuyo primer oponente es Platón, para quien los universales son también altamente generales.

Los argumentos aristotélicos contra la conmensurabilidad no implican, por sí mismos, que los juicios particulares tengan prioridad sobre las reglas generales. Su ataque a la conmensurabilidad, como lo hemos descrito, se basa en la concepción de una pluralidad de valores distintos, cada uno de los cuales tiene sus propias exigencias, pero tiene igualmente su propia definición general y puede ser ejemplificado en cualquier número de situaciones y acciones particulares. Así, el puro hecho de que, por ejemplo, el valor, la justicia y la amistad son plurales y distintos sirve poco para apoyar la prioridad de las percepciones particulares sobre los sistemas de reglas o principios. Por el contrario, el

29 *Cfr. Moral Thinking*; y para más discusión de su posición en este volumen, *cfr. Introducción y Finely Aware*, nota final.

que hayamos hablado de distinción en la definición sugirió que Aristóteles pudo haber tenido un gran interés en un tal sistema. Por otra parte, Aristóteles insiste, como hemos visto, en que la sabiduría práctica no es *episteme*, o sea, no es comprensión científica sistemática. Defiende su afirmación argumentando que tiene que ver con particulares últimos (*ta kath'hekasta*) que no pueden ser incluidos en ninguna *episteme* (sistema de principios universales) sino que tienen que ser aprehendidos por medio de la experiencia (EN 1142a11 s.). Al elogiar la percepción, elogia la aprehensión de los particulares contenidos en este tipo de juicio de experiencia. Su aseveración parece ser un ataque a la prioridad de lo **general** y, probablemente, también de lo **universal**. Tenemos que indagar luego cómo son defendidos los movimientos ulteriores de la pluralidad hacia la especificidad o concreción y, algunas veces también, de la concreción hacia la singularidad. Igualmente, tenemos que averiguar qué papel juegan en realidad las reglas de varios tipos en la racionalidad aristotélica.

Tenemos que darnos cuenta, primero, de que las reglas pueden jugar un papel importante en la razón práctica sin ser prioritarias con respecto a las percepciones particulares,³⁰ debido a que pueden ser usadas como no normativas para la percepción, como la autoridad última con respecto a la cual es evaluada la corrección de las elecciones particulares, sino más bien como sumarios de reglas prácticas, altamente útiles para una gran variedad de propósitos, pero válidas sólo hasta donde describen correctamente juicios concretos buenos, y que, en última instancia, han de ser evaluadas frente a estos juicios. En esta segunda concepción, hay todavía campo para reconocer como éticamente prominentes las nuevas o sorprendentes peculiaridades del caso que tenemos delante, que no han sido anticipadas en la regla o que ni siquiera pueden, en principio, ser captadas en ninguna regla. Si de lo que habla Aristóteles es de reglas de este segundo tipo, no tiene que haber ninguna tensión entre su evidente interés por reglas y definiciones y su defensa de la prioridad de la percepción. Voy a argumentar ahora que ésta es, en efecto, la situación, y a analizar sus razones para darle la primacía a lo particular.

Podemos empezar con los dos pasajes en los que se introduce la frase de nuestro título. En ambos exige explícitamente que la prioridad en la elección práctica no sea otorgada al principio sino a la percepción, la facultad de discriminación que se ocupa de la aprehensión de particulares concretos:

La persona que se aparta sólo un poco de lo correcto no es censurable, ya sea que yerre por exceso o por defecto; pero la persona que se aparta mucho es censurable, pues esto es evidente. Pero decir hasta qué punto y qué tanto alguien es censurable no es fácil de determinar por un principio, como, de hecho, no lo es con cualquier otra cosa perceptible, pues las cosas de este tipo están dentro de los particulares concretos y el discernimiento es una cuestión de percepción. (EN 1109b18-23).

30 Para una exposición más amplia de este punto, *cf.* *Fragility*, cap. 10.

También en un análisis sobre una de las virtudes específicas –la mansedumbre– escribe Aristóteles: “Qué grado y tipo de divergencia es censurable no es fácil de expresar en un principio general, porque el discernimiento reside en los particulares y en la percepción” (1126b2-4). Las sutilezas de una situación ética compleja tienen que ser aprehendidas en una confrontación con la situación misma por una facultad que es apropiada para dirigirse a ella como conjunto complejo. Previas formulaciones generales carecen tanto de la concreción como de la flexibilidad que se requiere. Ellas no contienen los detalles particularizantes de la materia de que se trata y que la decisión tiene que tratar de resolver, y no son sensibles a lo que hay ahí, como tiene que serlo una buena decisión.

Estas dos críticas relacionadas son recalculadas repetidamente cuando Aristóteles argumenta a favor de la prioridad ética de la descripción concreta frente a la afirmación general, del juicio particular sobre la regla general. “Entre las afirmaciones acerca de la conducta”, escribe en un pasaje aledaño, “las que son universales (*katholou*) son más generales (*koinoteroi*, común a muchas cosas),³¹ pero las particulares son más verdaderas, porque la acción tiene que ver con lo particular y las afirmaciones deben armonizar con esto” (1107a29-32). Los principios son perentorios sólo en tanto correctos, pero son correctos sólo en tanto no yerren con respecto a lo particular. Y una formulación que intenta cubrir muchos diferentes particulares no puede lograr un alto grado de corrección. Por eso, en su discusión sobre la justicia, Aristóteles insiste en que los juicios del agente basados en la experiencia deben ser correctos y, además, complementar las formulaciones generales y universales de la ley:

Toda ley es universal, pero acerca de algunas cosas no es posible que una afirmación universal sea correcta. Porque en aquellas materias en las cuales es necesario hablar universalmente, pero no es posible hacerlo correctamente, la ley toma el caso usual, aunque sin ignorar la posibilidad de errar en su propósito... Entonces, cuando la ley habla universalmente pero se presenta algo que no está comprendido en lo universal, es correcto –en tanto que el legislador, hablando simplemente, ha sido deficiente o ha fallado– corregir la omisión, diciendo lo que él mismo habría dicho si hubiera estado presente y cómo hubiera legislado si hubiera sabido (EN 1137b13 s.).

La ley es perentoria en tanto es un sumario de decisiones sabias. Por eso es bueno complementarla con nuevas decisiones sabias tomadas en el momento, y es bueno también corregirla cuando diverge de lo que un buen juez haría en ese caso. Aquí de nuevo encontramos que el juicio particular es superior tanto por su corrección como por su flexibilidad.

31 Notar aquí el paso casi imperceptible de lo universal a lo general; pero el punto es que en el momento en que cubre muchos particulares se vuelve demasiado inespecífico para ser la mejor manera de acercarse a un contexto concreto. Lo universal no necesita hacer abstractos los rasgos contextuales (cfr. más adelante), pero el tipo de principio universal que puede ser fijado de antemano y aplicado a muchos casos tiene que hacerlo demasiado, según Aristóteles. Para mantener la consecuencia, yo traduzco siempre *katholou* como “universal”, pero en mis observaciones interpretativas trato de hacer claro exactamente a cuál se está refiriendo Aristóteles.

Aristóteles ilustra la idea de flexibilidad ética con una metáfora clara y famosa. Nos dice que una persona que realiza cada elección apelando a algún principio general preexistente mantenido firme e inflexiblemente para la ocasión, es como un arquitecto que trata de usar una regla recta en las complicadas curvas de una columna acanalada. Ningún arquitecto real hace esto. Más bien, siguiendo el ejemplo de los constructores de Lesbos, mide con una cinta metálica flexible, la regla lesbia, que “se amolda a la forma de la piedra y no es rígida” (1137b30-32). Este artefacto se usa todavía, como es de esperar. Yo tengo uno. Es invaluable para medir partes de forma extraña de una vieja casa victoriana. (El utilitarista que escribió hace poco que nosotros preferimos sistemas éticos en el estilo del Bauhaus³² tiene gustos arquitectónicos afortunados, dada su visión de las reglas). También es útil para medir las partes del cuerpo, pocas de las cuales son rectas. Podemos anticipar bastante bien nuestro argumento diciendo que la concepción aristotélica de la realidad ética tiene la forma del cuerpo o de los cuerpos humanos más bien que la de una construcción matemática. Así que requiere reglas que le sean adecuadas. La buena deliberación, como la regla lesbia, se acomoda a la forma que encuentra, con sensibilidad y respeto por la complejidad.

Pero quizás Aristóteles habla aquí sólo de la deficiencia de los sistemas reales de reglas. Quizás no diría nada contra la idea de la creación de una ciencia ética si sus reglas fueran hechas con suficiente precisión o complejidad. La imagen de la regla lesbia no estimula este pensamiento. Pero podemos ir más allá en la respuesta a esta objeción mostrando, primero, que él cree que la elección correcta no puede, ni siquiera en principio, ser comprendida en un sistema de reglas, y luego, pasando a indicar tres características de la “materia de lo práctico” que muestran por qué no.

En esta misma sección de *EN V*, Aristóteles nos dice que las materias prácticas son, en su verdadera naturaleza, indeterminadas o indefinibles (*aorista*), y no sólo que han sido insuficientemente definidas hasta el momento. La propuesta universal falla porque ningún universal puede captar adecuadamente este asunto. “El error no está ni en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, ya que la materia de los asuntos prácticos es ya desde un principio de este tipo” (1137b17-19). Y, de nuevo, en el libro II, analizando el papel de las definiciones y propuestas universales en la ética (y preparándose para exponer sus propias definiciones de las virtudes) escribe:

Convengamos desde un principio en que toda afirmación en asuntos prácticos tiene que ser formulada en líneas generales y no con precisión, como dijimos al comienzo, que deben exigirse afirmaciones apropiadas al asunto del cual se trata. Y los asuntos prácticos y las cuestiones sobre qué es provechoso no son nunca estables, lo mismo que sucede en asuntos de salud. Si con la definición universal pasa esto, la definición que concierne a los particulares es aún más imprecisa. Porque tales casos no caen bajo ninguna ciencia ni bajo ningún precepto, sino que los agentes mismos deben, en cada caso, mirar qué es lo apropiado a la ocasión, lo mismo que sucede en la medicina y en la navegación. (1103b34-1104a10).

32 GLOVER, J. citado en WIGGINS, D. *Deliberation and Practical Reason* (cfr. nota 18).

La enunciación general **debe**³³ presentarse sólo como un esbozo y no como la palabra final precisa. Y no es exactamente que la ética no haya alcanzado todavía la precisión de la ciencia; es que ni siquiera debe tratar de obtener tal precisión.

En este breve pasaje se indican tres razones para ello. Primero, las materias prácticas son mutables, les falta fijeza. Un sistema de reglas fijado de antemano sólo puede incluir lo que ha sido visto antes, así como un tratado médico sólo puede dar la configuración reconocida de una enfermedad. Pero el mundo cambiante nos confronta con configuraciones y situaciones siempre nuevas para la determinación del modo de conducta virtuosa. Y encima de todo, puesto que las virtudes mismas son individuadas y definidas con referencia a circunstancias contingentes que también en sí mismas pueden sufrir cambios (por ejemplo, Aristóteles mismo señala que no existirá la virtud de la generosidad en una ciudad con instituciones de propiedad comunitaria)³⁴ el agente bueno puede no sólo tener que poner la acción virtuosa entre nuevos acontecimientos extraños, sino que tratar también con una lista de virtudes evolucionante y relativa a la situación. Para los seres humanos, dice Aristóteles, aún la justicia natural es “mutable en todos sus aspectos”, o sea, enraizada históricamente, relativa a las circunstancias de escasez y del carácter personal, que son relativamente estables pero todavía están en el mundo natural.³⁵ Un médico cuyo único recurso —confrontado con un nuevo conjunto de síntomas— fuera ir a los libros de texto, sería un pobre médico. Un piloto de barco que dirigiera su barco según la regla en una tempestad de dirección o de intensidad imprevistas, sería incompetente. Asimismo, la persona de sabiduría práctica tiene que enfrentar lo nuevo con sensibilidad e imaginación, cultivando el tipo de flexibilidad y percepción que le permitirá, en las palabras de Tucídides (articulando el ideal ateniense del cual Aristóteles es heredero y defensor) “improvisar lo que se requiere” (I.118). En diversos contextos, Aristóteles habla de la sabiduría práctica como una capacidad que tiene que ver con *stochazesthai*. Esta palabra que originalmente significa “apuntar a un objetivo” ha llegado a ser empleada para el uso conjetural e improvisatorio de la razón. Él nos dice que la “persona que, sin más, es buena en la deliberación es aquella que conforme a la razón apunta al óptimo objetivo (*stochastikos*) que puede alcanzar un ser humano en la esfera de las cosas que hay que hacer” (1141b13-14) y asocia este ideal estrechamente con la observación de que la sabiduría práctica tiene que ver con particulares y no con universales (1141b14-16).

33 Este “debe” es a veces mal traducido como “tendrá que”. Al respecto *cfr. De Motu*, ensayo 4 y *Fragility*, cap. 10.

34 *Pol.* 1263b7-14. Aquí, sin embargo, Aristóteles en realidad concluye que el esquema platónico debe ser censurado por eliminar la virtud, lo que parece estar en contra de su posición general, para la cual *cfr. Fragility*, cap. 10. Posiblemente esta observación se entiende mejor si se dice que Platón no ha eliminado la propiedad en sí misma, sino el control de los individuos sobre la propiedad. Por tanto, hay todavía espacio conceptual para la virtud, pero no hay campo de elección en el que los individuos puedan ejercer la virtud. *Cfr.* también **Non-Relative Virtues**.

35 *EN* 1134b28-33; para los argumentos de Aristóteles sobre por qué las leyes deben hacerse de modo que sea difícil cambiarlas, *cfr. Fragility*, cap. 10.

En el pasaje de *EN V* e implícitamente en el del libro II, Aristóteles alude a una segunda característica de lo práctico, su carácter indeterminado o indefinible (*to aoriston*). Es difícil interpretar esta característica. Parece estar conectada con la variedad de los contextos prácticos y la relatividad de la situación de la elección apropiada. Un ejemplo es revelador. No hay definición (*horismos*) acerca de cómo contar bien los chistes, escribe Aristóteles, es *aoristos*, pues de lo que se trata sobre todo es de agradar al oyente particular y “asuntos diferentes son repugnantes y placenteros para diferentes personas” (1128a25 s.). Extrapolando este caso habría que decir: la elección excelente no puede ser encerrada en reglas generales porque en ella se trata de ajustar la propia elección a los requerimientos complejos de una situación concreta, tomando en cuenta todas sus características contextuales. Una regla, como un manual de humor, serviría muy poco y demasiado: muy poco porque la mayoría de lo que en realidad cuenta está en la respuesta a lo concreto y esto sería omitido; mucho, porque la regla implicaría que ella misma sería normativa con respecto a la respuesta (como un manual de chistes exigiría que el chiste se ajustara a la fórmula que éste contiene) y ello interferiría demasiado en la flexibilidad de la buena práctica. La regla lesbia es llamada *aoristos*, presumiblemente porque, a diferencia de estos preceptos, varía su propia forma de acuerdo con la forma de lo que tiene delante. Al hablar de mutabilidad, Aristóteles acentúa el cambio en el tiempo y la relevancia moral de la sorpresa; al hablar del *aoriston*, acentúa la complejidad y el contexto. Ambas características piden sensibilidad y flexibilidad, el tono preciso y el toque seguro que ninguna propuesta general puede captar adecuadamente.

Finalmente, Aristóteles indica que el caso ético concreto puede contener, en efecto, algunos elementos esencialmente particulares y no repetibles. Esto es, en parte, lo que quiere decir cuando declara que simplemente no están incluidos bajo ninguna ciencia o precepto general. La complejidad y la variedad ya revelan que la situación puede ser particular en alto grado. Pues que ocurra el caso de propiedades que –tomadas singularmente– pueden darse concretamente en otra parte en una infinita variedad de combinaciones, convierte todo el contexto en uno único y particular. Pero Aristóteles reconoce también la relevancia ética de los componentes no repetibles. La dieta, apropiada para Milo, el luchador, no es la misma que la dieta apropiada para Aristóteles (en verdad, para ningún otro ser humano), porque la combinación concreta, y presumiblemente única de tamaño, peso, necesidades, metas y actividades de Milo es relevante para determinar lo apropiado para él. Esta es una limitación contingente de lo universal. Podríamos decir que tenemos aquí un principio universal con un único caso, porque si volviera a darse alguien con este preciso tamaño, peso, etc., la prescripción ética sería la misma. Aún así, este no sería el tipo de principio universal que satisfaría a la mayor parte de los devotos de los principios, ya que está enraizado en la particularidad del contexto histórico de Milo, de tal manera que no habría podido ser previamente anticipado con precisión y, quizás (en realidad, muy probablemente), no sería utilizable en el futuro. Una ciencia ética con “principios” de una tal especificidad de contexto tendría que tener una vasta serie de principios infinitamente extensible y no sería una ciencia que satisfaría a aquellos que buscan una ciencia.

Pero Aristóteles va aún más allá en algunos casos. La particularidad del amor y de la amistad parece pedir la irrepetibilidad en un sentido todavía más fuerte. Los buenos amigos deben atender a las necesidades e intereses particulares de sus amigos, ayudándoles por lo que en sí y por sí mismos son. Algo de este “sí mismo” consistirá en rasgos de carácter repetibles, pero a las características de la historia compartida y de la relación de confianza que no son, ni siquiera en principio, repetibles, se les concede un verdadero peso ético. Aquí la singularidad propia de la historia del agente (y/o la singularidad de la historia de la relación misma) entran en la deliberación moral de una manera que no podría, ni siquiera en principio, dar lugar a un principio universal, ya que lo éticamente importante (entre otras cosas) es tratar al amigo como un ser único e irremplazable, un ser que no es como ningún otro en el mundo.³⁶ “La sabiduría práctica no tiene que ver sólo con los universales; tiene que reconocer los particulares, porque es práctica y lo práctico tiene que ver con los particulares” (1141b4-16).³⁷

De todas estas maneras, las reglas generales o universales, consideradas como normativas para el juicio correcto, fallan en su propia naturaleza por no estar a la altura de las exigencias de la elección práctica. Y los argumentos de Aristóteles son fuertes no sólo contra el uso normativo de una jerarquía sistemática de reglas sino, en general, contra cualquier procedimiento numérico general para la elección correcta. La defensa de la regla lesbia y la afirmación de la relatividad contextual del medio no sólo implican que el buen juez no debe decidir incluyendo un caso bajo reglas fijadas de antemano, sino también que no hay ningún procedimiento general ni numérico para calcular lo que hay que hacer en cada caso. A la respuesta apropiada no se llega mecánicamente, ni hay una descripción procedimental que indique cómo encontrarla. Y si la hay, es tan útil como un manual para contar chistes y es potencialmente engañosa. Aquí también la concepción aristotélica rompe fuertemente con los intentos contemporáneos de definir una fórmula o técnica general de elección que pueda ser aplicada a cada nuevo particular. Aristóteles no hace objeciones al uso de pautas generales de este tipo para ciertos propósitos. Ellas juegan un papel útil mientras se mantengan en su puesto. Las reglas y los procedimientos generales pueden ayudar para el desarrollo moral, ya que personas que todavía no tienen sabiduría ni perspicacia práctica necesitan guiarse por reglas que compendien los juicios sabios de otras. Además, si no hay tiempo para formular una completa decisión concreta en el caso de que se trata, es mejor seguir una buena regla global o un procedimiento de decisión estandarizado que hacer una elección apresurada e inadecuada a su contexto. Además, si no confiamos en nuestro juicio en un caso dado, o si tenemos razón para creer que un

36 Acerca de los tipos de individualidad reconocidos como relevantes para el amor y la amistad, *cfr. Fragility*, caps. 6, 7, 12. Para las dudas sobre si la posición aristotélica realmente satisface todas nuestras intuiciones acerca de esta individualidad, *cfr.* en este volumen *Love and the Individual*. Más observaciones hay en la Introducción en la sección titulada *La posición ética aristotélica* y en la nota final de *Finely Aware*.

37 Para una lista de pasajes en los que Aristóteles habla de esta manera, *cfr. Fragility*, cap. 10, n. 29. Comparar con la iluminante discusión de estas cuestiones en HARRISON, Andrew. *Making and Thinking: a Study of Intelligent Activities*. Hassocks, Sussex, 1978, esp. cap. 3.

prejuicio o un interés puedan distorsionar nuestro juicio particular, las reglas nos dan una mayor constancia y estabilidad. (Este es el argumento principal de Aristóteles para preferir el imperio de la ley al del decreto). Pero aún para adultos sabios a quienes no les falta tiempo, la regla tiene la función de guiarlos tentativamente en su enfoque de lo particular nuevo, ayudándoles a discernir sus características prominentes. Más tarde vamos a examinar esta función con más detalle.

Pero Aristóteles hace notar que en todos estos casos la regla o el procedimiento numérico representan una disminución de la plena racionalidad práctica y no su florecimiento o plenitud. La existencia de una función formal para la elección no es condición (de ningún modo suficiente y usualmente ni siquiera necesaria) de la elección racional, de la misma manera que la existencia de un manual de navegación no es una condición de la buena navegación. La función de la elección es simplemente el compendio de lo que los buenos jueces hacen o han hecho en las situaciones en que se han encontrado hasta ahora —en cuyo caso será verdadera pero posterior y cuanto más posterior más simplificadora—³⁸ o un intento de extraer de lo que ellos hacen y han hecho algún procedimiento más elegante y más simple que, de ahora en adelante, pueda ser normativo para la acción —en cuyo caso la elección será falsa y hasta dañina—.

Es importante tener en cuenta, al valorar esta aserción, que la deliberación aristotélica no se limita al razonamiento de medios y fines. Como hemos insistido, ella se preocupa también de la especificación de los fines últimos. Pero esto significa que el material contextual y no repetible puede entrar en la deliberación del agente a un nivel mucho más básico que el del cálculo de medios, y, por ejemplo, de la estimación de la probabilidad en conexión con esto. Una gran parte de la deliberación **racional** tendrá que ver con cuestiones acerca de si una cierta conducta cuenta realmente aquí y ahora en la medida que realiza algún valor importante (digamos, valentía o amistad) que hace parte, *prima facie*, de la idea que se tiene de la vida buena; o si una cierta manera de actuar (un cierto tipo de relación o un cierto particular) cuenta realmente como el tipo de asunto que se quiere llegar a incluir en la propia concepción de vida buena. Si esta amistad, este amor, este riesgo denodado es realmente algo sin lo cual la propia vida sería menos valiosa o menos plena. Es obvio que para este tipo de pregunta no hay una respuesta matemática, y que el único procedimiento que se puede seguir es (como veremos) imaginarse todas las características relevantes tan bien, tan plena y concretamente como sea posible, poniéndolas a prueba contra cualquier intuición, emoción, plan o imaginación que hayamos traído a la situación o que podamos formar en ella. No hay ningún atajo posible o ninguno que no sea dañino. Lo mejor que tenemos como teoría sobre el proceder correcto es la propuesta de buena deliberación dada por el mismo Aristóteles, y ella es deliberadamente de escaso contenido y refiere, para éste, a la consideración del carácter. No solamente no nos dice cómo calcular los medios sino que nos dice que no hay una respuesta general y verdadera a esta cuestión. Más allá de esto, el contenido de la elección racional debe ser suplido por

38 Cfr. Aristotle's *De Motu*, ensayo 4.

nada menos confuso que la experiencia y las historias de experiencia. Entre las historias de conducta, las más verdaderas e informativas van a ser las obras de literatura, biografía e historia. Mientras más abstracto sea el relato, menos racional será usarlo como única guía. La buena deliberación es como la improvisación teatral o musical, donde lo que cuenta es la flexibilidad, la sensibilidad y la apertura a lo externo. Apoyarse aquí en un procedimiento numérico no sólo es insuficiente sino un signo de inmadurez y debilidad. Es posible tocar un solo de jazz siguiendo una partitura y haciendo mínimas alteraciones para la particular naturaleza del instrumento que se está tocando. Pero la pregunta es: ¿quién lo haría y por qué?

Si todo esto es así, Aristóteles tiene que abstenerse de dar una descripción normativa formal de las propiedades de la racionalidad deliberativa del adulto. Porque como asunto de contenido, es demasiado flexible para ser fijado de manera general. En vez de esto, acentúa la importancia de la experiencia para dar contenido a la sabiduría práctica, desarrollando un contraste entre la perspicacia práctica y la comprensión científica o matemática:

Es obvio que la sabiduría práctica no es comprensión científica deductiva (*episteme*). Porque tiene que ver, como se ha dicho, con lo último y particular, pues así es la materia de la acción. Es el correlato de la intelección teórica (*nous*): porque *nous* tiene que ver con los últimos primeros principios para los que no hay justificación externa; y la sabiduría práctica tiene que ver con lo último y particular, de lo cual no hay comprensión científica sino una especie de percepción –quiere decir, no la percepción sensorial ordinaria de los objetos propios de cada sentido, sino la especie de percepción por medio de la cual captamos que una cierta figura está compuesta, en cierta manera, de triángulos– (1142a23).³⁹

La perspicacia práctica es como la percepción en el sentido de que no es inferencial, no es deductiva. Es una capacidad de reconocer las características prominentes de una situación compleja. Y así como el *nous* teórico sólo se desarrolla a través de una larga experiencia con los primeros principios y un sentido –ganado gradualmente y a través de la experiencia– del papel fundamental que esos principios juegan en el discurso y en la explicación, también la percepción práctica –que Aristóteles llama de igual modo *nous*– es obtenida sólo a través de un largo proceso de vivir y elegir que desarrolla la recursividad y la sensibilidad del agente:

Los jóvenes pueden llegar a ser matemáticos, geómetras y sabios en cosas de este tipo, pero no parecen ser personas de sabiduría práctica. La razón es que la sabiduría práctica tiene que ver con lo particular, que se hace captable a través de la experiencia, mientras que una persona joven no la tiene, porque para tenerla se requiere una cantidad de tiempo (1142a12-16).

y además:

39 Cfr. la excelente discusión de este pasaje en WIGGINS, D. *Deliberation*. Hasta cierto punto estoy en deuda con su traducción-cum-explicación aquí, lo mismo que en 1143a25-b14 más adelante.

Atribuimos a las mismas personas la posesión del buen juicio, el haber alcanzado la edad de la perspicacia intuitiva y ser gente de entendimiento y sabiduría práctica. Porque todas estas habilidades tienen que ver con lo último y lo particular... y todas las materias prácticas tienen que ver con lo particular y lo último. Porque la persona de sabiduría práctica debe reconocer esto, y el entendimiento y el juicio también tienen que ver con materias prácticas, es decir, con materias últimas. Y la perspicacia intuitiva (*nous*) tiene que ver con lo último en ambas direcciones. [Sigue un desarrollo del paralelo entre la aprehensión de los primeros principios y la aprehensión de los últimos particulares]... Es por esto por lo que debemos prestar atención a lo que dicen, sin demostrarlo, los que tienen experiencia, y la gente mayor o de sabiduría práctica, no menos que a las demostraciones. Porque, como la experiencia les ha dado el ojo, ven correctamente (1143a25-b14).

A estas alturas estamos inclinados a preguntar con qué puede contribuir la experiencia, si lo que ve la sabiduría práctica es lo idiosincrásico y lo nuevo. Nuestro énfasis en la flexibilidad no debe hacernos imaginar, sin embargo, que la percepción aristotélica carece de raíces y es *ad hoc*, rechazando toda guía del pasado. El buen navegante no navega según el libro de reglas y está preparado para manejar lo que no ha visto antes. Pero sabe, también, cómo usar lo que ha visto: no pretende no haber estado nunca antes en un barco. La experiencia es concreta y no es compendiable exhaustivamente en un sistema de reglas. A diferencia de la sabiduría matemática, no puede ser bien abarcada en un tratado. Pero nos ofrece una guía y nos impulsa al reconocimiento de las características tanto repetidas como únicas. Aunque no sean suficientes, las reglas pueden ser muy útiles y frecuentemente hasta necesarias. Volveremos a este importante tema en la sección V, y lo trataremos por medio de un ejemplo concreto de deliberación aristotélica. Ahora pasamos a la tercera característica de su concepción que además iluminará las otras.

III. La racionalidad de las emociones y de la imaginación

Hasta aquí Aristóteles ha atacado dos asuntos que son comúnmente defendidos como criterios de racionalidad. Su tercer objetivo es aún más ampliamente tenido por tal: la idea de que la elección racional no es tomada bajo la influencia de las emociones y de la imaginación. La idea de que la deliberación racional puede ser causada y hasta guiada por esos elementos ha sido tomada algunas veces (tanto en los tiempos antiguos como en los modernos) como una imposibilidad conceptual, puesto que el ser "racional" se define por oposición a esas partes "irracionales" del alma. (Esto es especialmente verdadero con respecto de la emoción, pero importantes autores tanto de los tiempos antiguos como de los modernos han incluido la imaginación para culpar lo irracional. Este es el caso, sorprendentemente, aún de filósofos como Stuart Hampshire que simpatizan, por otra parte, con la concepción aristotélica de la elección).⁴⁰ Platón rechazó la emoción y el

40 Cfr. por ejemplo, HAMPSHIRE, S. *Morality and Conflict*. p. 130-135, donde la imaginación es contrastada con lo "racional" y se la considera como una facultad inapropiada para los juicios sobre justicia. (Aquí yo debería decir "simpatizan con la imagen de elección que yo he adscrito a Aristóteles", puesto que Hampshire y yo en general no interpretamos a Aristóteles de la misma manera).

apetito como influencias malignas, insistiendo en que a los juicios prácticos correctos se llega sólo animando el intelecto a ir “sólo y por sí mismo”, alejándose en lo posible de esa influencia. La condición de la persona en la que aquellos dirigen o guían el intelecto recibe la denominación peyorativa de “locura”, definida en contraste con la racionalidad o el sano juicio.⁴¹ Las dos teorías morales dominantes en nuestro tiempo, el kantismo y el utilitarismo, no han sido menos recelosas con las pasiones; en efecto, este es uno de los pocos asuntos en los que aquellos (por lo general) están de acuerdo. Para Kant, las pasiones son invariablemente egoístas y tienden a un estado de propia satisfacción. Aún en el contexto del amor y de la amistad, nos incita a evitar ser sujetos de su influencia, porque una acción sólo puede tener genuino valor moral si es elegida por sí misma. Y dada su concepción de las pasiones, no puede admitir que la acción elegida sólo o primariamente por la pasión, pueda ser elegida por sí misma. El utilitarista cree que una pasión, como el amor personal, frecuentemente impide la racionalidad por ser demasiado estrecha de miras, que nos lleva a acentuar las relaciones personales y a valorar más lo cercano que lo lejano, obstruyendo la actitud plenamente imparcial hacia el mundo, que es el sello de la racionalidad utilitarista.

A la imaginación no le va mejor. El rechazo de Platón de la influencia del conocimiento sensorial es parte de su rechazo general de la influencia de lo corporal. Sin intentar caracterizar la compleja concepción kantiana de la imaginación, podemos decir que los kantianos modernos han mostrado considerable interés en reprimir los vuelos de la imaginación deliberativa que ellos ven como fuertes impedimentos potenciales de la acción en conformidad con el deber. Con frecuencia la imaginación se consideraba, asimismo, como egoísta y autoindulgente, demasiado ocupada con lo particular y con su relación con el propio yo. Uno puede estar correctamente motivado por el deber sin desarrollar la imaginación; por tanto, su cultivo es, en el mejor de los casos, un lujo y, en el peor, un peligro.

Los utilitaristas tampoco aprueban la vívida representación que hace la imaginación de las alternativas en todo su color y singularidad. Por otra parte, existe la sospecha de que esta facultad se dedica a la particularidad y al reconocimiento de lo inconmensurable y, por tanto, es una amenaza a la valoración imparcial de hechos y probabilidades. Puede ser que *Hard Times* de Dickens contenga errores –y son muchos– como retrato del utilitarismo, pero acierta con seguridad cuando pinta al padre benthamita sosteniendo la opinión de que la “fantasía” es una forma de autoindulgencia peligrosa y que la razón (concebida como ese poder de almacenar y calcular hechos en virtud del cual Mr. Gradgrind está siempre “dispuesto a pesar y medir cada pedazo de naturaleza humana, y puede decir exactamente cuánto suma”) es la única facultad a la que la educación se dirige adecuadamente, si queremos llegar a conformar una sociedad apropiadamente imparcial. (Con respecto a Louisa –hambrienta de fantasía desde la cuna– él reflexiona con satisfacción

41 Cfr. *Fragility*, caps. 5, 7. Yo considero que el *Fedro* modifica esta imagen.

moral que “habría sido porfiada... a no ser por su educación”). Los teóricos contemporáneos siguen esta pauta, ya sea explícitamente, repudiando la imaginación y la emoción como irracionales, u ofreciendo una imagen de racionalidad en la que ellas no juegan un papel positivo.

He bosquejado las motivaciones que conducen al rechazo de la imaginación y de la emoción para indicar que la percepción aristotélica puede tener motivos correspondientes para su cultivo. Si estas facultades están efectivamente vinculadas muy de cerca con nuestra capacidad de aprehender lo particular en toda su riqueza y concreción, descuidarlas será un peligro para la percepción. Siguiendo esta pauta veremos al mismo tiempo cómo contesta Aristóteles los cargos de que esas facultades son invariablemente distorsionantes y están sólo al servicio del yo.

Aristóteles no tiene un concepto singular que corresponda exactamente a nuestra “imaginación”. Su *phantasia*, usualmente así traducida, es una capacidad humana y animal más amplia; es la capacidad de enfocar algo particular concreto, presente o ausente, de tal manera que lo ve (o lo percibe de otra manera) como algo, notando sus rasgos prominentes y discerniendo su contenido.⁴² En esta función es el aspecto activo y selectivo de la percepción. Pero la *phantasia* trabaja también estrechamente en *tandem* con la memoria, permitiéndole a la criatura enfocar asuntos experimentados que están ausentes en su concreción, y hasta formar nuevas combinaciones, todavía no experimentadas, de asuntos que han entrado en la experiencia sensorial. Así que puede hacer mucha parte del trabajo de nuestra imaginación, a pesar de que es preciso acentuar que el énfasis de Aristóteles está puesto sobre su carácter selectivo y discriminatorio más que sobre su capacidad de fantasear libremente. Su trabajo tiende más a enfocar la realidad que a crear irrealidad.

La *phantasia* parece ser una facultad apropiada para el trabajo de deliberación, como Aristóteles lo entiende, y por ende no es sorprendente que la invoque en conexión con la premisa menor del “silogismo práctico”, o sea, la percepción que tiene la criatura de un asunto en el mundo como algo que corresponde a uno de sus intereses o inquietudes. En otra parte, muestra la imaginación trabajando en estrecha colaboración con una concepción ética de lo bueno: nuestra visión imaginativa de una situación la “demarca” o “determina” en el sentido de presentar elementos que corresponden a nuestra concepción de lo que debe ser buscado o evitado.⁴³ Por eso, no es sorprendente que él adscriba a los seres humanos la capacidad de un tipo especial de imaginación que es llamada “*phantasia* deliberativa” y que incluye la capacidad de vincular varias imágenes o percepciones,

42 Cfr. *De Motu*, ensayo 5, donde yo discuto todos los textos relevantes, y la literatura secundaria.

43 Cfr. *De Anima*, 431b2 s., discutido más ampliamente en *Fragility*, cap. 10. En *Changing Aristotle's Mind* (cfr. *De Anima*. En: *Essays on Aristotle's*, eds. M. Nussbaum y A. Rorty, Oxford, 1991), Hilary Putnam y yo ponemos de manifiesto con evidencia que Aristóteles considera la emoción, lo mismo que la imaginación, como una forma selectiva de conciencia cognitiva.

“conformar a partir de muchas una unidad”. Para Aristóteles, todo pensamiento tiene la necesidad (en las criaturas finitas) de ir acompañado de un imaginar concreto, aún cuando el pensamiento en sí mismo sea abstracto. Este es justamente un hecho de la psicología humana. Pero mientras el matemático puede, sin peligro, dejar de ver las características concretas de su triángulo imaginario cuando está demostrando un teorema sobre triángulos, la persona de sabiduría práctica no debe descuidar lo dado concretamente en la imaginación cuando está pensando acerca de la virtud y el bien. En vez de ascender de lo particular a lo general, la imaginación deliberativa vincula lo particular sin prescindir de su particularidad.⁴⁴ Incluye, por ejemplo, la capacidad de traer a la memoria la experiencia pasada como parte del caso correspondiente y como relevante para él, manteniendo al pensarlos juntos su rica y vívida concreción. Ahora estamos preparados para comprender que para el aristotélico ese enfoque concreto no es peligrosamente irracional, sino un ingrediente esencial de la racionalidad responsable que los educadores han de cultivar.

En cuanto a las emociones, Aristóteles claramente las devuelve al lugar central de la moralidad del que Platón las había desterrado. Sostiene que la persona verdaderamente buena no sólo actúa bien sino que siente las emociones apropiadas acerca de lo que elige. Su virtud o bondad están constituidas no sólo por una motivación correcta y por correctos sentimientos motivacionales, sino también por correctos sentimientos reactivos o de respuesta. Si yo hago algo justo, por motivos y deseos malos (no por sí mismos sino, digamos, para ganar), lo hecho no cuenta como una acción virtuosa. Esto hasta Kant lo concedería. Más sorprendente aún es que debo hacer lo correcto sin reticencia o tensión emocional interna. Si mis elecciones correctas requieren siempre lucha, si todo el tiempo tengo que estar dominando sentimientos poderosos que van contra la virtud, soy menos virtuosa que la persona cuyas emociones están en armonía con sus acciones. Soy evaluable tanto por mis pasiones como por mis cálculos; todo esto es parte de la racionalidad práctica.

Detrás de esto hay una concepción de las pasiones como elementos responsables y selectivos de la personalidad. No siendo ni apremios ni impulsos platónicos, ellas son en alto grado educables y discriminadoras. Aún los deseos del apetito son para Aristóteles intencionales y capaces de hacer distinciones. Pueden informar al agente de la presencia de un objeto que necesita, al trabajar en interacción responsable con la percepción y la imaginación.⁴⁵ Su objeto intencional es el “bien manifiesto”. Las emociones son combinaciones de creencia y de sentimiento, conformadas por el pensamiento en evolución

44 Este modo de ver la *phantasia* deliberativa no es cierto, pero tiene una historia larga y venerable; *cfr.*, por ejemplo, el fascinante análisis de Tomás de Aquino sobre por qué Dios ha provisto a los seres humanos de *phantasia* para su vida en este mundo y por qué un ángel a quien ésta le falta estaría confuso y perdido en un mundo de particulares. (Las numerosas referencias sobre este tema en la *Summa Theologica* son reunidas y discutidas en Putnam y Nussbaum).

45 *Cfr. Fragility*, cap. 9 (una versión anterior fue publicada bajo el título *The 'Common' Explanation of Animal Motion*. En: *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, eds. P. Moraux y J. Wiesner. Berlin, 1983, p. 116-57).

y son altamente discriminadoras en sus reacciones. Pueden dirigir o guiar al agente perceptor “demarcando”, en una situación imaginada concretamente, los objetos que han de buscarse y evitarse. En suma, Aristóteles no hace una separación tajante entre lo cognitivo y lo emotivo. La emoción puede jugar un papel cognitivo y la cognición, si ha de estar informada apropiadamente, debe sacar conclusiones del trabajo de los elementos emotivos.⁴⁶ No sorprende que la elección sea definida como una capacidad que está en el límite entre lo intelectual y lo pasional, pues participa de ambas naturalezas. Se la puede describir, dice Aristóteles, como una deliberación desiderativa o como un deseo deliberativo (EN 1113a10-12, 1139b3-5).

Juntando todo esto y permitiéndonos extrapolar el texto de una manera que parece compatible con su espíritu, podemos decir que una persona de perspicacia práctica debe cultivar la apertura emocional y la sensibilidad al abordar una nueva situación. Con frecuencia, será su respuesta pasional más que la reflexión distanciadora lo que la llevará al conocimiento adecuado. “Este es un caso en que mi amigo necesita mi ayuda”: esto, con frecuencia, es “visto” antes por los sentimientos que son partes constituyentes de la amistad, que por el intelecto puro. El intelecto querrá consultar con frecuencia esos sentimientos para obtener información acerca de la verdadera naturaleza de la situación. Sin ellos, su acercamiento a la nueva situación será ciego y obtuso. Y aún cuando se llegue a la elección correcta en ausencia del sentimiento y de una respuesta emocional, Aristóteles insiste en que esa elección es menos virtuosa que la emocional. Si yo ayudo a un amigo insensiblemente, soy menos digna de alabanza que si lo hago con el amor y la compasión apropiados. Y, en efecto, mi elección puede realmente no ser virtuosa. Porque para que una acción sea virtuosa no sólo debe tener el mismo contenido que la acción de la persona virtuosamente dispuesta, sino que debe ser hecha “de la misma manera” en que la haría una persona cuyas pasiones aman el bien. Sin el sentimiento, le falta una parte a la correcta percepción.

Yo creo que tales afirmaciones implican que la percepción no es que la emoción se limite a ser ayudada por la percepción, sino que está también constituida, en parte, por la respuesta apropiada. La buena percepción es un pleno reconocimiento o aceptación de la naturaleza de la situación práctica; la personalidad entera la ve como es. El agente que discierne intelectualmente que un amigo necesita ayuda o que un ser amado ha muerto, pero no responde a esos hechos con apropiada simpatía o condolencia, carece, claramente, de una parte de la virtud aristotélica. Parece correcto decir, además, que le falta, en parte, discernimiento o percepción. Esta persona no **se entera** realmente, no ve plenamente lo que ha sucedido, no lo reconoce genuinamente o no lo asimila. Podríamos decir que está simplemente diciendo las palabras: “él necesita mi ayuda” o “ella ha muerto”, pero que, en realidad, todavía no lo **sabe** completamente porque le falta la parte emocional de la cognición. Y no es simplemente que, a veces, necesitemos las emociones para **llegar a la**

46 Cfr. mi artículo *The Stoics on the Extirpation of the Passions*. En: *Apeiron*. 1987.

verdadera visión (intelectual) de la situación. Esto es cierto, pero no es todo. No es tampoco precisamente que las emociones suministren valiosos elementos externos adicionales a la cognición, sin los cuales la virtud es incompleta. Las emociones son en sí mismas modos de visión, de reconocimiento. Sus respuestas son partes de aquello en lo que **consiste** ese conocimiento, o sea, el verdadero reconocimiento o aceptación. Responder “a su debido tiempo con referencia al objeto correcto, a la gente correcta, con el fin correcto y de la manera correcta, es lo más apropiado y mejor, y es la característica de la excelencia” (EN 1106b21-3).

Leer a Aristóteles de esta manera produce una sorprendente ganancia exegética y filosófica, que aquí sólo puede ser delineada brevemente. Durante largo tiempo ha molestado a los intérpretes que justamente después de rechazar la concepción socrática de la *akrasia*, de acuerdo con la cual toda acción contra el conocimiento ético es producida por falla intelectual, Aristóteles pase a ofrecer su propuesta que en sí misma caracteriza la *akrasia* como una falla intelectual. La creencia corriente de que es posible saber bien y hacer mal porque se está dominado por el placer o la pasión desacata la tesis socrática que sostenía que esa falla era debida realmente a la ignorancia. Aristóteles, manteniendo la creencia corriente, menciona el papel de la motivación del deseo de placer en la *akrasia*, pero dice que este deseo no vencería al conocimiento si no fuera por una falla intelectual simultánea, la del agente en aprehender la “premisa menor” del silogismo práctico. Él o ella tienen el conocimiento ético general y lo usan pero les falta –o fallan al usarla– la concreta percepción de la naturaleza de ese caso particular. ¿Cómo entonces ha escapado a su propia crítica?

Sin enredarnos demasiado en los asuntos interpretativos que rodean este difícil texto, quisiera indicar que esta posición frecuentemente desdeñada tiene mucho más sentido si tomamos la visión inclusiva de la percepción que acabo de bosquejar, de acuerdo a la cual ésta tiene componentes emocionales e imaginativos lo mismo que intelectuales. El agente gobernado por el placer no tiene que ser apartado del verdadero conocimiento de su situación, que es que éste es un caso de infidelidad o exceso. Se puede decir que en un sentido sabe esto plenamente. Pues, como dice explícitamente Aristóteles en el mismo contexto, él puede decir todas las cosas correctas si le preguntan y dar, efectivamente, correctas descripciones. Además, agrega, puede hasta hacer correctamente deliberaciones de medios y fines en conexión con su acción acrática, lo que presumiblemente no podría hacer si, en un cierto sentido, no aprehendiera intelectualmente su carácter.⁴⁷ Sin embargo,

47 EN, 1142b18,20; *cf.* también 1147a18-24, donde Aristóteles compara la aprehensión intelectual del agente acrático con la aprehensión de un principio que tiene un estudiante cuando por primera vez lo está aprendiendo: “Que ellos (los acráticos) hagan las afirmaciones que hace una persona que sabe no significa nada. Porque personas así afectadas pueden también recitar demostraciones y citar versos de Empédocles. Y los estudiantes que están aprendiendo algo por primera vez hacen una retahíla de hipótesis pero sin entenderlas todavía; porque las hipótesis tienen que volverse parte de ellos (*sumphuenai*) y esto requiere tiempo. Así que suponemos que los acráticos hablan más o menos como lo hacen los actores”. La comparación tanto con los estudiantes como con los actores confirma mi punto. Lo que tiene la persona acrática es un conocimiento fáctico

se comporta evasivamente. No está enfrentando plenamente o reconociendo para sí mismo la situación, permitiéndose ver vívidamente las implicaciones para su vida y las vidas de los otros y tener las reacciones apropiadas a tal visión. Su interés en el placer a corto plazo le lleva a aislarse de esas reacciones y del conocimiento que ellas ayudan a constituir. Así que su aprehensión intelectual no contribuye a la percepción o a una real aprehensión y uso de la premisa menor. Aunque tiene en mente los hechos correctamente, en un sentido perfectamente común –aunque nada socrático– no sabe lo que está haciendo.

Esta lectura ofrece una nueva visión del fenómeno de la *akrasia*, una que pone la concepción aristotélica en una relación iluminadora tanto con su propia tradición como con la nuestra. Nuestra tradición anglo-americana tiende a pensar –como Platón– la *akrasia* como un problema de la pasión, cuya solución está ya sea en alguna modificación racional de las pasiones problemáticas o en alguna técnica de dominio y control. Además, lo mismo que Platón, (influenciados, ciertamente, por las teorías morales modernas que he mencionado) tendemos a pensar las pasiones como asuntos peligrosamente egoístas y autoindulgentes que, cuando se les da un poco de libertad, cobran fuerza y nos alejan del bien. Según la concepción socrática, es el conocimiento ético lo que suprime la *akrasia* transformando las creencias en las que se basan las pasiones complejas; según la concepción platónica madura, el conocimiento debe ser combinado con supresión e “inanición”. Pero la causa del problema, en todos estos casos, se encuentra en la así llamada parte irracional del alma.

Si estoy en lo cierto, la propuesta aristotélica pone calladamente de cabeza esta concepción haciendo ver que la *akrasia* es frecuentemente (aunque no siempre) causada por un exceso de teoría y una deficiencia de reacción pasional. La persona que actúa acráticamente contra su conocimiento de lo bueno es bastante capaz de realizar correctamente todas las actividades intelectuales; lo que le falta es la confrontación del corazón con la realidad ética concreta. Podemos expresar esto diciendo que el conocimiento necesita sensibilidad para ser efectivo en la acción. Podemos decir también que en la ausencia de una reacción correcta no hay pleno conocimiento práctico. La propuesta aristotélica, poniendo las cosas de esta segunda manera, nos impulsa a pensar la perspicacia y la comprensión prácticas reales como una cuestión compleja que implica toda el alma. Lo opuesto al conocimiento platónico es la ignorancia; lo opuesto a la percepción aristotélica puede ser, en algunos casos, ignorancia, pero en otros casos puede ser también negación o racionalización autoengañosa.

Podemos ir más allá. Con frecuencia la confianza en los poderes del intelecto puede convertirse, efectivamente, en un impedimento para la verdadera percepción ética al impedir

(intelectual). lo que le falta es un verdadero reconocimiento o comprensión, la aprehensión de lo que está en juego que viene de algún lugar profundo en su interior, de algo que hace parte de ella. La comparación con el actor hace especialmente probable que se trata de la deficiencia de un genuino sentir, al menos algunas veces.

o socavar estas reacciones. A menudo sucede que la persona teórica, orgullosa de su capacidad intelectual y confiando en la posesión de técnicas para solucionar los problemas prácticos, es conducida por sus compromisos teóricos a no atender a las reacciones concretas de la emoción y de la imaginación que serían constituyentes esenciales de la percepción correcta. Es un problema conocido. El Creón de Sófocles, fascinado por su fuerza teórica para definir todos los intereses humanos en términos del bienestar cívico que producen, ni siquiera percibe lo que a algún nivel sabe, es decir, que Hemón es su hijo. Pronuncia las palabras, pero no reconoce el vínculo –hasta que el dolor de la pérdida se lo revela–. El narrador de Proust, después de un estudio sistemático de su corazón, usando los métodos de la psicología empírica precisa, concluye que ya no ama a Albertina. A esta falsa conclusión (que también él reconoce pronto como falsa y por medio de las reacciones del sufrimiento) llega, no a pesar del intelecto sino, en cierto sentido, a causa de él, pues lo estaba impulsando a salir de “sí por sí mismo” sin la necesaria compañía de la reacción y de los sentimientos. *The Sacred Fount* de Henry James es una descripción fascinante de cómo ve el mundo un hombre que siempre hace esta separación, permitiendo al intelecto teórico determinar su relación con todos los fenómenos concretos, rehusándose cualquier otra humana relación con ellos y, sin embargo, jactándose al mismo tiempo de la fineza de su percepción. Lo que descubrimos cuando la leemos es que tal persona no puede tener **ningún** conocimiento de la gente y de los eventos que lo rodean. El tipo de percepción incompleta que es la suya no puede nunca llegar al tema de que se trata ni puede relacionarse con él de manera significativa. Así que la posición aristotélica no nos informa simplemente de que la teorización tiene que ser completada con las respuestas intuitivas y emocionales, sino que nos alerta sobre las vías por las cuales la teorización puede impedir la visión. El intelecto no es sólo un amo no competente para todo, sino también peligroso. Por su extralimitación, el conocimiento puede ser “arrastrado por todas partes como un esclavo”.⁴⁸

Todo esto, a su vez, tiene claras implicaciones para la teoría contemporánea de la elección. Muchas de las teorías contemporáneas de la racionalidad, tal como son enseñadas y practicadas académicamente y en la vida pública, participan en los fines y planes de acción de Mr. Grandrind. Es decir, hacen todos los intentos de cultivar el intelecto calculador y ninguno por cultivar la “fantasía” y la emoción. No se ocupan de los libros (especialmente las obras literarias) que cultivan esas reacciones. De hecho, implícitamente niegan su relevancia para la racionalidad. Aristóteles nos dice, en términos nada vagos, que las personas de sabiduría práctica cultivan, tanto en la vida pública como en la privada, la emoción y la imaginación en sí mismas y en otros, y se cuidan de no confiar demasiado en una teoría puramente técnica o puramente intelectual que pueda ahogar o impedir esas reacciones. Estas personas promueven una educación que cultive la fantasía y el sentimiento por medio de obras literarias e historias, mostrando las ocasiones apropiadas para una

48 Para todos los temas, *cf.* *Fragility*, especialmente cap. 3, Interludio 2. También en este volumen *Fictions y Love's Knowledge* (El conocimiento del amor).

reacción de ese tipo y los grados de ella. Considera infantil e inmaduro **no llorar** o **no enfurecerse** o, de otra manera, **no experimentar** y **no mostrar pasión** cuando la situación lo pide. Al buscar modelos privados y líderes públicos debemos asegurarnos de su sensibilidad y de su profundidad emocional tanto como de su competencia intelectual.

IV. Los tres elementos juntos

Hemos identificado ahora tres partes diferentes de la concepción aristotélica de la percepción y el conocimiento prácticos. Todas ellas parecen formar parte de su ataque a la noción de que la razón práctica es una forma de comprensión científica, concepción defendida principalmente por Platón. En ésta (al menos en algunos períodos), él insiste en la homogeneidad cualitativa de los valores y argumenta que el conocimiento práctico está completamente compendiado en un sistema de universales (intemporales) altamente generales. Además, insiste también en que el intelecto es tanto necesario como suficiente para la elección correcta. Platón no es ciertamente el único pensador en la historia que ha relacionado estas tres ideas. En este sentido, la concepción aristotélica ya se considera unificada, puesto que está dirigida contra diferentes elementos de una posición singular coherente. Pero es posible decir más sobre la coherencia interna de esta concepción de la percepción, pues sus diversos elementos se apoyan uno al otro más allá de una manera más que polémica.

La incommensurabilidad, como hemos dicho, no es suficiente para la prioridad de lo particular sobre lo universal. Pero la commensurabilidad, en la forma fuerte de la Singularidad, sí es suficiente para la prioridad de lo general y de lo universal sobre lo particular, porque la medida singular tendrá que ser algún tipo de universalidad altamente general, o sea, algo que aparece cualitativamente de igual manera en muchas cosas diferentes. Aún la commensurabilidad limitada de la Metricidad es suficiente para el rechazo de propiedades únicas no repetibles de importancia práctica. Y podemos ver que el espíritu general de la incommensurabilidad aristotélica conduce directamente a la tesis de la prioridad de lo particular y la apoya. Pues su incommensurabilidad dice: mira y ve qué ricos y diversos son los valores últimos en el mundo. No dejes de escudriñar cada asunto valioso, apreciándolo por su naturaleza específica propia y sin reducirlo a algo diferente. Estos preceptos van en dirección de una larga lista abierta, pues no queremos excluir de antemano la posibilidad de que aparezca algún nuevo asunto cuya naturaleza individual sea irreductiblemente distinta de los ya reconocidos. Especialmente en el contexto de la amistad y del amor, estos preceptos nos dan la certeza virtual de garantizar que la lista de valores últimos incluirá algunos particulares irrepetibles. Porque cada amigo ha de ser apreciado por sí mismo y no simplemente como un ejemplo del valor universal "amistad". Y esto, claro está, no incluye solamente el carácter sino también la historia compartida de la mutua relación. De esta manera, aunque Aristóteles trae argumentos independientes para la prioridad de lo particular (los que tienen que ver con indefinibilidad y mutabilidad), los dos primeros elementos se apoyan muy bien el uno al otro.

La consideración de la emoción y de la imaginación da apoyo suplementario a ambos elementos y es apoyada por ellos. Porque en la naturaleza de la imaginación, como dijimos, está el reconocer objetos muy concretos y, con frecuencia, particularmente únicos. Y los objetos a los cuales nos aficionamos más fuertemente por nuestras pasiones son, casi siempre, de este tipo. En la *Política*, arguyendo contra Platón, Aristóteles dice que ante todo aquello que hace que la gente quiera y cuide algo es pensar que es suyo y que es lo único que tiene (1262b22-3). Así que nuestros más intensos sentimientos de amor, temor y aflicción es probable que se dirijan a objetos y personas considerados irreductiblemente particulares en su naturaleza y en su relación con nosotros. Argumentar que la emoción y la imaginación son componentes esenciales del conocer y juzgar prácticos, es indicar con énfasis que, al menos en parte, el juzgar bien es cuestión de concentrarse en lo concreto y aún en lo particular que será visto como inconmensurable con otras cosas. Y en *EN X 9*, en efecto, conecta explícitamente la relación de amor entre padre o madre e hijo con un conocimiento ético que es superior al del educador público en su particularidad concreta (1180b7-13). Por otra parte, defender la inconmensurabilidad es volver a abrir el espacio en el que operan y tienen su fuerza las emociones y la imaginación. Una posición ética platónica, argumenta plausiblemente Aristóteles, socava la fuerza de las emociones (*Pol.* 1262b23-4), y Platón mismo concedería que creer en la conmensurabilidad y en la universalidad cercena al menos muchas de las reacciones emocionales más comunes, ya que también admite que éstas se basan en las percepciones de la especialidad. Además, defender la prioridad de lo particular es informarnos que la imaginación puede jugar en la deliberación un papel que no puede ser reemplazado del todo por el funcionamiento del pensamiento abstracto. Sería posible defender una percepción flexible de los particulares orientada por el contexto sin conceder un papel prominente a la emoción y a la imaginación, pues se podría tratar de describir una facultad puramente intelectual que por sí misma fuera adecuada para captar las características relevantes. Hay algún precedente de esto en algunas concepciones griegas pre-aristotélicas de sabiduría práctica que defienden un uso de la razón improvisador y orientado por el contexto que parece indiferente, artero y con dominio de sí mismo.⁴⁹ Pienso que Aristóteles consideraría que este tipo de razón es insuficiente para la tarea sensitiva de la deliberación sobre fines, aunque podría funcionar bien para el razonamiento técnico de medios y fines. Aquí él está de acuerdo con una importante tradición del pensamiento político ateniense. Porque aunque Tucídides, como hemos mencionado, alaba la capacidad ingeniosa de improvisación de Temístocles sin mencionar la emoción, la oración fúnebre de Pericles le hace muy claro que la plena racionalidad política requiere pasión y un juicio hecho con amor y visión. Los atenienses deben cultivar la capacidad de concebir en su imaginación la grandeza de su ciudad y su promesa aún mayor, y deben “enamorarse” de ella cuando la ven así (II.43.I). Probablemente concluiría –lo que es bien plausible– que un ciudadano que no siente ese amor ha dejado de cierta manera de percibir tanto a Atenas como su propio lugar dentro de ella.

49 Cfr. DETIENNE, M. y VERNANT, J.P. *Les ruses de l'intelligence: la mêtis des grecs*. París, 1974, discutido en *Fragility*, esp. caps. 1, 7.

Una relación final entre esta característica y las otras dos: si uno cree, como Platón, que las emociones fuertes son fuentes de insoportable tensión y fatiga en la vida humana, tendrá buenas razones para cultivar una manera de ver y juzgar que limite y reduzca su poder. Tanto la conmensurabilidad como la universalidad lo hacen, argumenta Platón. Debido a que la posición aristotélica acepta el vínculo emocional como una fuente intrínsecamente valiosa de riqueza y bondad en la vida humana, le falta una de las motivaciones más importantes de Platón para las transformaciones incluidas en las dos primeras características.

Entonces, los tres elementos se ajustan mutuamente para constituir una concepción coherente de elección práctica. Yo no veo tensiones importantes entre ellos sino numerosas razones para que el defensor de una quiera defender también las otras dos. Parecen articular diferentes aspectos de una idea singular. Podemos caracterizar esa idea central tomando prestada la frase de Henry James: volverse “sutilmente consciente y plenamente responsable, ser una persona en la cual nada se pierde”.⁵⁰ Al ser responsablemente comprometida con el mundo de valor que tiene delante, se puede confiar en que la persona preceptora investigue y haga un escrutinio de la naturaleza de cada asunto y de cada situación, para responder a lo que tiene ante sí con plena sensibilidad y vigor imaginativo, que no dejará de ver lo que hay que ver y sentir, a causa de evasividad, abstracción científica o amor a la simplificación. El agente aristotélico es una persona en la que confiamos que describa una situación compleja con plena concreción de detalles y matices emocionales sin perder nada que tenga relevancia práctica. Como dice James: “La persona capaz de sentir en el caso dado más que cualquiera otra lo que hay que sentir por él y así ser adecuada en el más alto grado para registrarlos dramática y objetivamente, es el único tipo de persona con la que podemos contar que no traicione, rebaje o, como diríamos, enajene el valor y la belleza de la cosa”.⁵¹ Pero esto significa que la persona de sabiduría práctica está sorprendentemente cerca del artista, del perceptor de arte, no en el sentido de que esta concepción reduzca el valor moral al valor estético o haga del juicio moral una materia de gusto, sino en el sentido de que se nos pide ver la moralidad como un elevado tipo de visión y de sensibilidad para lo particular, una capacidad que buscamos y valoramos en los grandes artistas y, especialmente, en los novelistas, cuyo valor para nosotros es sobre todo práctico y nunca alejado de nuestras preguntas acerca de cómo vivir. Una conducta excelente requiere sobre todo una descripción correcta y tal descripción es en sí misma una forma de conducta moralmente valorable. “‘Expresar’ cosas es hacerlas exacta, sensible e interminablemente”. El novelista es un agente moral y el agente moral, hasta el punto en que es bueno, comparte las capacidades del novelista.⁵²

50 JAMES. H. *The Princess Casamassima*. New York, 1907-9 I. 169.

51 *Ibidem*. Prefacio I. xiii.

52 *Golden Bow*; Prefacio; cfr. **Finely Aware** en este volumen.

V. Ansias de pensamiento, digresiones de simpatía

Examinemos, entonces, esta concepción un poco más, dirigiéndonos a una novela. El que cree en un sistema general de reglas o en un procedimiento general de decisión puede ahora pasar a enumerar esas reglas o a describir ese procedimiento. El aristotélico nos dice que nosotros, en cambio, debemos buscar instrucciones en modelos ejemplares y experimentados de sabiduría práctica. El compromiso de la sabiduría práctica aristotélica con las descripciones ricas de heterogeneidad cualitativa, con una percepción sensible del contexto y con una actividad emocional e imaginativa, ya nos ha sugerido que cierto tipo de novelas podrían ser lugares apropiados para ver lo bueno de esta concepción adecuadamente expresado. Y, como ya he sugerido, creo que las novelas de Henry James son buenos ejemplos. Que si queremos saber más sobre el contenido de la manera aristotélica de elegir y por qué es buena, no podemos hacer nada mejor que ir a una de ellas. Me parece que no hay modo mejor para indicar la distancia entre esta concepción y la concepción de elección dada en las diversas clases de teorías sobre la decisión, que mostrar y comentar el tipo de prosa en la que está incorporada apropiadamente la visión aristotélica.

Juxtaponer a Aristóteles y a James no es negar que en muchas características dominantes sus concepciones del razonamiento no son idénticas. Hay una diferencia relevante entre sus concepciones de la conciencia y de la naturaleza y taxonomía de las emociones. Es necesario tener esto presente. Sin embargo, la convergencia de sus simpatías es más sugestiva que esas diferencias y no es puramente fortuita. De un lado, numerosas líneas de influencia unen a James con Aristóteles —desde su lectura directa hasta las variadas influencias filosóficas y literarias indirectas—. Pero aún más importante es hacer notar que, en efecto, como lo he sugerido, esta concepción responde verdaderamente a intuiciones humanas profundas acerca de la razón práctica, intuiciones recurrentes —aunque no exactamente en la misma forma— a través de diferencias de tiempo y espacio, así que no sorprende que dos escritores perceptivos en lo referente a la razón práctica puedan converger independientemente sobre ellas. Los problemas de la buena elección tienen una notable persistencia; convergir en una buena respuesta requiere menos explicación que convergir en el error.

Puede parecer peculiar poner un trozo de prosa tan largo y misterioso en el corazón de un artículo. La intención es que aparezca así y el lector debe reflexionar sobre la diferencia, y preguntarse qué les falta a las filosofías morales que se niegan a sí mismas este tipo de fuentes.

He aquí una parte de las deliberaciones de Maggie Verver de las páginas finales de *La copa dorada* de Henry James:

-¿Y bien? –apremió la señora Assingham.

-¡Pues tengo esperanzas..!

-¿Esperanzas de que él la vea?

Maggie dudó, pero no dio una respuesta directa. A poco dijo:

-Es inútil tener esperanzas. No lo intentará. Pero él estaría obligado.

La expresión de la amiga de Maggie de unos instantes antes, de la que se disculpó por considerarla vulgar, sonaba todavía en los oídos de Maggie prolongada en su estridencia, como el sonido de un timbre eléctrico cuyo botón se oprime sin interrupción. Expresado en sencillas palabras, ¿no era verdaderamente terrible que la posibilidad de que Charlotte anduviera detrás del hombre que durante tanto tiempo la había amado a ella, a Maggie, hubiera de ser tenida ahora en cuenta? Lo más extraño de todo era, sin duda, que Maggie se preocupara de lo que podía favorecer esta posibilidad y de lo que podía ir en contra de ella, y más extraño todavía era que Maggie se entregara en ciertos momentos a vagos cálculos sobre si era concebible que ella sondeara directamente a su marido acerca de aquel asunto. Sería monstruoso que de repente, después de varias semanas, preguntara a su marido, como impulsada por una alarma: “¿Consideras que el honor te obliga a hacer algo por ella en privado antes de que se vayan?”. Maggie era capaz de medir el riesgo que semejante aventura comportaba para su espíritu; era capaz de sumirse en breves ensimismamientos aún mientras conversaba, como ocurría ahora, con la persona en quien más confianza tenía, aventurando posibilidades. También era cierto que la señora Assingham tenía la virtud, en semejantes momentos, de restablecer el equilibrio al no dejar de adivinar del todo los pensamientos de Maggie. Sin embargo, el pensamiento de Maggie tenía más de una faceta: una serie de facetas que se presentaban sucesivamente. Estas eran las posibilidades presentes en la aventura de preocuparse de la cantidad de compensación que la señora Verver todavía pudiera esperar. También se daba la posibilidad de que la señora Verver tuviera el poder suficiente para conseguir de Américo lo que quería, pues no cabía olvidar que lo había conseguido una y otra vez. En contra de esto no se alzaba sino la aparente creencia de Fanny Assingham, de que Charlotte se encontraba en una situación de impotencia, despiadadamente impuesta, o más despiadadamente sentida, en la relación real entre las partes interesadas, además de todo lo que, desde hacía más de tres meses, había llevado a la Princesa a una convicción parecida. Era cierto que estas presunciones podían carecer de base: sobre todo si se tenía en cuenta que en la vida de Américo había horas y horas de las que, por costumbre, no daba cuenta ni mostraba la más leve intención de hacerlo: sobre todo, si se tenía en cuenta que Charlotte había tenido que ir más de una vez, con el manifiesto conocimiento de la pareja de Portland Place, a Eaton Square, de donde tantos objetos de su posesión estaban en proceso de retirarse. Charlotte no fue a Portland Place, ni fue a pedir almuerzo en dos ocasiones distintas en que la pareja que vivía en dicha casa tuvo conocimiento de que pasara el día entero en Londres. A Maggie le repelía comparar horas y apariencias, dar vueltas a la idea de si había habido momentos oportunos o fáciles circunstancias en el curso de los últimos días para un encuentro; si en un ambiente que la estación veraniega había limpiado de miradas curiosas, habría sido posible una entrevista improvisada. Pero la razón radicaba, parcialmente, en que Maggie, atormentada por la visión de aquella pobre mujer comportándose con tanta valentía por haber hallado el secreto de no dejarse apaciguar, se daba cuenta de que en su mente quedaba poco espacio para alojar una imagen alternativa. La imagen alternativa habría sido aquella en que el secreto tan bien guardado era el secreto de un apaciguamiento en cierta manera conseguido, en cierta manera obtenido con coacciones, y luego íntimamente amado, y la diferencia entre las dos formas de ocultar era tan grande que no permitía la confusión o el error. Charlotte no ocultaba orgullo ni alegría, sino humillación; y este era el punto en que la pasión de la Princesa, tan incapaz de vengativos vuelos, arañaba su ternura con más tesón contra el duro vidrio de su pregunta.

Detrás de ese vidrio se escondía toda la historia de la relación que la Princesa había intentado ver, pegando la nariz a él; el vidrio que quizás ahora la señora Verver estuviera golpeando

frenéticamente, desde el otro lado, a modo de suprema e irreprimible petición. Complacida, Maggie se había dicho a sí misma, después de la última conversación con su madrastra en los jardines de Fawns, que no le quedaba nada más por hacer y, en consecuencia, podía quedarse con las manos cruzadas. Pero ¿no le era posible avanzar más, y en satisfacción del orgullo personal, descender más bajo en su hostigamiento? ¿No le era posible atribuirse la función de portadora de un mensaje dirigido a América, en el que se expresara la angustia de su amiga, y se le convenciera de la necesidad a que estaba sometida? Maggie habría podido traducir así los golpes de la señora Verver contra el vidrio, como antes he dicho, de cincuenta maneras diferentes, y quizás habría podido traducirlos en la forma de un recordatorio que penetraría muy hondamente: "Tú ignoras lo que es haber sido amado y después rechazado. Nada se ha roto en tu caso, pues en tu relación ¿qué pudo haber habido de valio de lo que pueda hablarse para que se rompiera? Nuestra relación fue todo lo que puede llegar a ser una relación, llena hasta los bordes con el vino de la percepción consciente, y si esta relación había de carecer de sentido, no tener más significado que el que un ser como tú podía insuflarle para tu dicha, ¿por qué tuviste que esgrimir conmigo el engaño? ¿Por qué tuviste que condenarme, al cabo de un par de años, a ver que la dorada llama –¡sí, la dorada llama!– se había transformado en negras cenizas?" En ciertos momentos, nuestra joven amiga se entregaba a cuanto de insidioso había en estas sutilezas de su piedad, condenadas de antemano, de manera que, a veces, durante minutos enteros parecía sentir el peso de un nuevo deber: el deber de hablar antes de que la separación formara el abismo; el deber de abogar por un beneficio que pudiera ser transportado al exilio, como el último objeto de valor conservado por el emigrante, como la joya envuelta en un pedazo de seda antigua, negociable algún día en el mercado de la miseria.

Este imaginario servicio a la mujer que ya no podía defenderse por sí misma era una de las trampas dispuestas contra el espíritu de Maggie en todas las vueltas y revueltas de su camino. El ruido de esta trampa al dispararse, que atrapaba y retenía firmemente la divina facultad, era inevitablemente seguido de un aleteo, de una lucha de alas, e incluso, podemos decir, del desprendimiento de unas cuantas delicadas plumas. Y así era, pues estas ansias de pensamiento y estas digresiones de la simpatía muy pronto sentían un golpe que no bastaba para producir su derrumbamiento, el alto que les daba aquella figura tan notablemente delineada que durante las semanas anteriores estuvo en Fawns constantemente cruzando, en las vueltas incesantes que daba, el último término de cuantas perspectivas cabía contemplar. Quien sabía, quien no sabía si Charlotte, con lógicos quehaceres en Eaton Square, había escondido otras oportunidades bajo semejante pretexto, y, caso de hacerlo, hasta qué punto lo había hecho, era tema para la clase de serena ponderación que parecía haber hecho suya el hombrecillo que seguía avanzando por su sinuoso camino. Era cosa tan inveterada como el sombrero de paja, su blanco chaleco, el vicio de llevar las manos en los bolsillos, y la frialdad de la atención con que contemplaba sus propios pasos lentos, a través de las gafas firmemente asentadas en la punta de la nariz. Lo que ahora no faltaba nunca como elemento esencial del cuadro era el brillo del lazo de seda con que llevaba atada a su esposa; el inmaterial cordón que Maggie percibió tan claramente durante el último mes pasado en el campo. Ciertamente, el esbelto cuello de la señora Verver no se había liberado del lazo; tampoco el otro extremo del largo cordón –largo en la debida medida, desde luego– se había soltado del pulgar doblado que con los restantes dedos apretados sobre él, que el marido de la señora Verver mantenía oculto. Percatarse de la función de este cordón, a pesar de lo tenue que era, comportaba ineludiblemente preguntarse gracias a qué mágico arte había sido atado, a qué tensión había sido sometido; pero jamás cabía dudar de la eficacia de su función ni de su capacidad de perdurar. Estos recuerdos eran, para la Princesa, renovados pasmos. Eran muchas las cosas que su padre conocía y que ella aún ahora ignoraba.

Todo esto pasó por la mente de la Princesa, en rápidas vibraciones, mientras se hallaba en compañía de la señora Assingham. Mientras la revolución de su pensamiento no había terminado todavía, Maggie expresó la idea de lo que América, tal como estaban las cosas, debía ser capaz; a continuación sintió la mirada de respuesta de su amiga. Pero Maggie insistió en su idea:

—Debería desear verla; quiero decir, verla como de tapadillo, y en circunstancias de aislamiento, como solía verla, en el caso de que ella pueda arreglárselas para ello.

Con la valentía que su propia convicción le daba, Maggie añadió:

—Debería estar plenamente dispuesto, estar contento de poderlo hacer, sentirse obligado a aceptar cuanto ella haga, ya que es muy poco, teniendo en cuenta cuál es el final de esta historia. Parece que ahora desee él quedar liberado sin dar nada.

Lo primero que notamos cuando leemos estas páginas es que, en comparación con nuestra posición frente a un ejemplo de la teoría de la decisión formal y aún de un ejemplo no técnico y bien desarrollado de un filósofo, aquí nos encontramos desorientados y perplejos. Si no estamos un poco familiarizados con la novela como un todo, es muy difícil imaginar sobre qué se está deliberando y decidiendo, y mucho menos cuál es el significado y el peso de cada uno de los factores. En consecuencia, es inmensamente difícil determinar si el pensamiento y la respuesta de Maggi aquí son racionales y dignos de alabanza o al contrario. Decidir esto requeriría que conociéramos una gran cantidad de cosas acerca de su historia. Parece apresurado y arbitrario formarnos cualquier juicio antes de darle un escrutinio lo más completo posible a la novela entera. (Es más que esto: esta novela, al enfatizar el hecho de que está escrita desde varios de los muchos puntos de vista posibles, nos recuerda una y otra vez que la totalidad de la realidad relevante es más compleja aún que el texto, que muchas visiones potencialmente relevantes nos son negadas). Todos estos hechos hacen del pasaje un buen ejemplo de aristotelismo. La rica contextualidad de la buena elección y su atención a lo particular —como engastado en el contexto— implica que no tenemos que esperar ser capaces de sumergirnos, tan cerca de su final, en una historia compleja, y aprehender y valorar cada cosa. Así como un buen médico no prescribiría sin un completo escrutinio de la historia de su paciente, ni evaluaría el trabajo de un colega sin conocer a fondo todo el material contextual que ese médico ha utilizado para llegar a su elección, no podemos realmente esperar que las razones de Maggie nos sean inteligibles y accesibles mientras no nos sumerjamos en su historia. El hecho de que este ejemplo no sea realmente resumible, es su virtud y la de Maggie. Si todo lo que ella considera relevante para su elección al final del pasaje **fuera** resumible adecuadamente para nosotros en estos pocos párrafos, es casi seguro que su elección sería irracional y mala. Tendríamos gran desconfianza de cualquier persona real que eligiera con base en un bagaje contextual tan pequeño, como muy frecuentemente lo recomiendan los ejemplos filosóficos. Esto significa que habríamos tenido que citar la novela entera como ejemplo. Significa también que en la vida real los modelos que a nosotros —como aristotélicos— más nos ayudarían, serían aquellas historias que nos son conocidas con suficiente detalle para que el significado y la riqueza de las deliberaciones particulares nos fuera comprensible, o sea, las vidas de amigos y de personajes de novelas, en tanto que les permitiéramos convertirse en amigos nuestros. Me he tomado la libertad de usar este ejemplo sólo porque siento que estoy ahora en la relación apropiada de amistad con

la novela, una relación que, como la deliberación misma, es tanto afectiva como intelectual.⁵³

Tan pronto como notamos que estamos perdidos sin el contexto completo, descubrimos también que el estilo de este ejemplo parece algo que no pertenece al ámbito filosófico. Contrastarlo con la prosa de un ejemplo de una obra teórica acerca de la teoría de la decisión sería demasiado cómico. Pero aún la prosa menos científica de un ejemplo típicamente filosófico es la simplicidad misma al lado de esta construcción compleja y misteriosa, llena de indefinibilidad y circunloquios, perifrasis y vaguedades, que transmite la esencia de su significado en metáforas e imágenes más bien que en fórmulas lógicas o proposiciones universales. Esta es, creo, la prosa de la percepción aristotélica que expresa las "ansias de pensamiento y las digresiones de simpatía" que la persona de sabiduría práctica sentirá y hará. Esta prosa expresa el compromiso del agente a enfrentar todas las complejidades de la situación en toda su indeterminabilidad y particularidad, y a mirar el acto de deliberación como una aventura de la personalidad total. Ella describe en sus modulaciones el intenso esfuerzo moral que se requiere para ver correctamente y para llegar a la imagen o descripción apropiadas. Sus tensiones, circunloquios y perifrasis expresan la absoluta dificultad de encontrar la descripción correcta o la imagen de lo que ahí se tiene delante. Si, como James dice, "expresar" es "hacer", mostrar esto es mostrar un tipo valioso de actividad moral.

Al seguir examinando el contenido de esta deliberación, notamos que está presente cada uno de los aspectos principales de la deliberación aristotélica y lo está de tal manera que debe convencernos de que **esto** y no algo más simple o más bonito es lo que requiere la racionalidad. La inconmensurabilidad es un interesante caso pertinente. Al comienzo de la novela, Maggie ha acertado en concebir que todas las exigencias que se le hacen son homogéneas a lo largo de una única escala cuantitativa. Ha sido notable la utilización de imagería financiera para los valores éticos, lo que expresa su estrategia reductiva. Aún cuando ella no usa esa imagería, está mostrando continuamente de varias maneras su determinación de no reconocer las obligaciones conflictivas, de no vacilar en "esa consistencia ideal de la que ha dependido casi siempre su confort moral". Esto la envuelve, repetidamente, en una u otra suerte de reinterpretación de los valores con los que tiene que ver, como para asegurarse que ellos armonizan el uno con el otro, que son "redondos" más bien que angulares. Una exigencia es reconocida sólo hasta el punto en que acepta encajar con otras exigencias que se mantienen fijas, pero esto lleva a Maggie a descuidar considerablemente la naturaleza aislada de cada exigencia diferente, ya que las naturalezas aisladas son asuntos angulares de bordes sin pulir que no pueden siempre ser encajados en una estructura preexistente. Sus imágenes arquitectónicas, como la financiera de la commensurabilidad, expresan el rechazo a las naturalezas aisladas. Compara la estructura de la vida moral con los edificios sólidos, simples, de líneas claras, los edificios clásicos

53 *Cfr. Introducción, Flawed Crystals y Finely Aware* en este volumen.

puros y blancos y los jardines arreglados de Eaton Square más bien que los grises y ambiguos y las formas complejas de Portland Place.⁵⁴

En esta escena, como en muchas de la segunda parte de la novela, Maggie muestra su reconocimiento de que la conmensurabilidad, en particular, y la armonía consistente, en general, no son de ninguna manera metas para la deliberación racional de una mujer adulta. Ella se permite explorar completamente la naturaleza específica de cada exigencia pertinente, entrando en ella, preguntándose lo que es, intentando apreciarla debidamente con el sentir tanto como con el pensar. "Su pensar... tiene varias facetas, una serie de facetas que se presentan sucesivamente". Primero, ella considera la situación de su marido y de Charlotte, preguntándose qué descripción de su relación actual es la más probable. Luego pasa de esta consideración de probabilidades a una inspección más profunda del carácter de Charlotte y del carácter de su amor, intentando entenderlo y entender sus implicaciones para su elección, permitiéndose a sí misma pintarse e imaginarse vívidamente los sufrimientos de su amiga, de una manera que le hace ver claramente la dificultad moral de su propio proyecto, el cual es la causa de este sufrimiento. Luego, mientras está casi abrumada por la compasión, vienen abruptamente, como producidos por un impacto, las "ansias de pensamiento y las digresiones de simpatía" traídas por la imagen igualmente vívida de su padre, que se aparece ante ella, por así decirlo, como "una figura tan notoriamente delineada" forzando la consideración de sus exigencias. Ella solía ver a su padre como la fuente de toda exigencia moral, una autoridad con la cual a nada se le permitía estar en conflicto. Ahora lo ve "en contraste y oposición, en suma, como presentado objetivamente", o sea, lo ve en su naturaleza diferente, justamente porque ve el modo particular como sus necesidades y deseos están en tensión con otras exigencias. Ella tiene un sentido vivo de su carácter individual y también de su individualidad cualitativa, precisamente por el "choque" con el cual los intereses de él se oponen a la simpatía de ella por Charlotte. Ella lo ve como la causa de la fascinación y el dolor de Charlotte, y por eso ve que cualquier intento de corresponder a las necesidades de él tiene que terminar en injusticia y más dolor para esta. Por otro lado, la compasión y el proyecto de ser veraz, tienen que amenazar el control y la dignidad de él.⁵⁵ Mientras seguimos todo esto comprendemos que esta manera de mirar el carácter diferente de los asuntos separados y heterogéneos no es **menos** racional que su antigua adhesión a la conmensurabilidad o a los principios con los que se relacionaba más débilmente. Es una manera de crecer moralmente, de razonar como una mujer madura y no como una niña temerosa.

Este caso se presta muy bien para comprender lo que quiere el aristotélico al insistir en la prioridad de lo particular sobre lo general. No es que Maggie abandone en esta ocasión todos los principios que la guían, cambiándolos por alguna intuición sin norma de lo particular irreductible. Gran parte de su deliberación es decididamente histórica.

54 Para un completo desarrollo de estos puntos, *cfr.* *Flawed Crystals* en este volumen.

55 *Cfr.* la interpretación del encuentro anterior con su padre en *Finely Aware* en este volumen.

Ella se pregunta cómo se relacionan con la situación presente los compromisos adquiridos y las acciones realizadas en el pasado. Esta situación es considerada enteramente como una continuación del pasado e influenciada por él. Además, no podemos comprender la fuerza que muchos de esos compromisos tienen para ella si no usamos términos generales. Ella expresa su preocupación por principios tan generalizables y universalizables como cumplir las promesas, sentir y obrar con gratitud con una amiga que la ha ayudado y animado y tener deberes de hija con su padre. Si nosotros describimos los particulares en los que su pensamiento mora usando sólo nombres propios y evitando términos generales como “padre”, “marido” y “amiga”, no hemos captado apropiadamente el significado que tienen para ella. Ella no piensa en Adam sólo como un ítem radicalmente único que genera obligaciones *sui generis*. Y aún cuando los términos de su reflexión son altamente concretos –por ejemplo, cuando piensa en lo que debe a la amiga con la cual tiene un cierto tipo de historia concreta–, gran parte de su pensamiento es universalizable e incluye la implicación de que si se presentaran exactamente las mismas circunstancias en cualquier tiempo y lugar, de nuevo sería correcta la misma elección. Todo esto concuerda con el aristotelismo que hace gran hincapié en los buenos hábitos y en el compromiso con las definiciones generales de las virtudes.⁵⁶

Aún más, en su buena voluntad para admitir el conflicto entre deberes y compromisos, Maggie es todavía más fiel a sus principios generales prioritarios de lo que sería un agente que simplemente negara que podría haber un conflicto real de deberes o uno que viera el conflicto en términos de mayores o menores cantidades de una y la misma cosa. Porque el hecho de que el mundo produzca un trágico conflicto de “deberes” no hace que ella juzgue que uno de los principios en conflicto ya no la ata ni que reformule la naturaleza del conflicto de tal manera que ya no presente el mismo aspecto trágico. Lejos de carecer de raíces y ser *ad hoc*, la deliberación aristotélica es, entonces, más fiel a su pasado que muchos de los otros tipos de deliberación propuestos.⁵⁷

Pero, al mismo tiempo, hay varias maneras en las que la concreta particularidad de la situación de Maggie tiene prioridad sobre los principios generales. Primero, ella está preparada para reconocer los asuntos no repetibles y únicos como moralmente relevantes al lado de lo universalizable. El concepto de “padre” no describe exhaustivamente los aspectos morales prominentes de su situación con Adam, ni la “figura tan notoriamente delineada” que aparece delante de ella es un padre abstracto. La descripción general y universal debe ser completada con la atención a sus cualidades personales y a su historia personal única, exactamente lo mismo que su preocupación por la relación “mejor amiga” debe completarse con el pensamiento y el sentimiento de quién es Charlotte como persona.

56 Cfr. la **Introducción** y la nota de **Finely Aware** en este volumen.

57 Para el cargo a que aquí se contesta, cfr. PUTNAM, Hilary. **Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum**. En: *New Literary History*. No. 15, 1083, p. 193-200 y también mi respuesta en la misma publicación.

Parte de esto será universalizable, aunque no de modo general, porque otra parte no lo será. Pero si volvemos a escribir el pasaje dejándolo en sus rasgos repetibles y omitiendo las imágenes vívidas y específicas y los recuerdos irrepetibles, habremos perdido gran cantidad de su riqueza moral y la deliberación parecerá extrañamente irracional.

Además Maggie ve también, como debe verlo un aristotélico, cómo el entrelazamiento contextual de los varios asuntos en la escena matiza su significación moral. Ella no debe considerar simplemente cuáles son, de manera general, sus deberes para con su amiga Charlotte, sino pensar lo que son en la situación concreta de Charlotte que ella enfoca en angustioso detalle. Para poder juzgar a qué debe impulsar, aun para poder decir lo que requiere cada una de las posibles obligaciones en conflicto, tiene que imaginarse cuál es la situación actual de Charlotte, qué es lo que ella posiblemente siente y desea. Una acción que quiere hacer bien, pero que no se amolda a lo que concretamente requiere ese sufrimiento silencioso y esa humillación escondida, no sería moralmente correcta, como no sería una elección correcta, en la navegación, una maniobra que fuera correcta teóricamente, pero elegida sin tener en cuenta las circunstancias concretas del navegante. Pero hay más que decir. No se trata simplemente de que la acción para ser correcta deba ser “adaptada” a su contexto. Podemos ver también que no hay manera de describir la acción elegida misma sin referencia a aspectos del contexto que son demasiado concretos para figurar en un principio utilizable como guía para la acción y que, en muchos casos, no son universalizables en absoluto. La elección de Maggie no es apresurar una confrontación final para obtener un resultado que proteja la dignidad de la familia. Prefiere un cierto modo de tratar el dolor particular de Charlotte en las circunstancias dadas para proteger la dignidad de un padre muy particular. El tono mismo de la acción (o no acción) es particular y complicado, y difícilmente puede ser bien descrito (si queremos captar su **corrección**) sin las sutilezas del novelista.

Finalmente, lo particular tiene prioridad en el sentido de que Maggie constantemente permite el descubrimiento y la sorpresa, aun una sorpresa que puede causar serios trastornos en el conjunto de su concepción ética. La primera mitad de la novela la muestra dirigiéndose a otras personas como si fueran esculturas o pinturas, dirigiéndose a situaciones como si fueran todas episodios de contemplación de la propia colección de tales objetos. Los objetos no actúan ni se mueven, les falta la fuerza para comportarse de maneras impredecibles y alarmantes; toda la escena moral está rodeada de una atmósfera de control contemplativo distante. En cambio, la segunda mitad muestra su pensar en imágenes de improvisación teatral. Se ha vuelto una actriz que súbitamente descubre que su papel no ha sido escrito previamente y que debe improvisarlo con “bastante audacia”. “La preparación y la práctica se habían quedado cortas; su papel comenzó y ella inventaba de momento a momento lo que tenía que decir y que hacer”. Pospongo una discusión completa de esta importante metáfora para la próxima sección, pero ella indica claramente un fino sentido de responsabilidad con respecto al momento y una apertura a las sorpresas que pueda contener.

La deliberación de Maggy nos muestra con bastante claridad lo que significa decir que la imaginación y la respuesta emocional tienen un papel directivo en la percepción y que son partes constitutivas del conocimiento moral. Si ella se hubiera acercado a la situación de Charlotte, de Américo y de Adam sólo con el intelecto, es muy dudoso que hubiera visto en ella todo lo que ha sido capaz de ver. Las imágenes de Charlotte golpeando el vidrio y de Adam llevando a Charlotte como con un cabestro invisible tienen la capacidad de comunicarle y de expresar el significado ético preciso de la difícil situación de Charlotte. Sentimos que esta capacidad faltaría en cualquier confrontación con Charlotte en la que se evitara el uso de imágenes. Y vemos también cuán cercanamente entrelazada se encuentra esta función imaginativa con el trabajo de las emociones. Las imágenes de Maggie están bañadas de sentimiento; en efecto, algunas veces vemos que la imagen es sugerida o engendrada por una emoción. Sus pensamientos son bruscamente producidos por una **conmoción** que luego encuentra su expresión en la imagen de su padre caminando. El choque emocional o la oleada de preocupación por Adam es el origen del modo en el que ella se lo imagina. Y la emoción parece ser un elemento inevitable en la imagen. Ella se imagina a Adam como un padre amado; su imagen es en sí misma amable. (Podríamos igualmente decir que el usar imágenes es una característica de su vida emocional vívida y altamente sensible. No podemos dar una buena descripción de sus emociones sin mencionar cómo ve ella los objetos de sus amores y ansiedades). Y todo este material amalgamado y altamente complejo parece ser esencial para llevarla a una percepción ética correcta de cada una de las exigencias que se le hacen. Si ella no se hubiera permitido ver a Adam de manera tan detallada y no hubiera aceptado que fuera “traído bruscamente” por esa imagen conmocionada, no habría comprendido la obligación moral que tenía con él en esa circunstancia. Las emociones pueden ser excesivas y extraviadas como lo vemos en el momento en que el esfuerzo de hacer justicia a la situación abarcándola por entero casi fracasa en la oleada de compasión por Charlotte. Pero la corrección viene, cuando viene, no en la forma de un juicio intelectual distanciado, sino en la forma de la imagen autocrítica e imbuida de sentimiento del pájaro en la jaula, que luego da lugar a la compleja imagen de Adam, amado y terrible, paseándose delante de su mente con el dogal de seda entre los dedos.

Y de nuevo, creo que debemos insistir en que esas digresiones de imaginación y anhelos de simpatía no sólo sirven de medio para un conocimiento intelectual que es, en principio, (aunque quizás no en efecto) separable de ellas. Aquí no vemos tal conocimiento. El intento de enfocar lo concreto, una actividad en la que toda su personalidad está activamente envuelta, parece un fin en sí mismo. Supongamos que volvemos a escribir la escena, agregando, después de la imagen de Adam, varias frases del tipo “de esto, ella concluyó que su deber para con su padre era...”. ¿Estaríamos convencidos de que esta escena posterior representaría un progreso real en el conocimiento moral? ¿Agrega algo a las “rápidas vibraciones” de su percepción? El aristotélico sostiene que no, excepto, quizás, en el sentido de que fosiliza o preserva la operación de la percepción en una forma en que podría ser designada para servir en otra ocasión de guía o de sustituto en el caso de que no

hubiera tiempo para una percepción completa. Por el contrario, el aristotélico insistirá en que la conclusión intelectual puede bien ser una regresión o una disminución del conocimiento pleno o el reconocimiento de la situación, defendible en la manera que he indicado, pero también peligrosa, ya que el conocimiento parcial fosilizado puede muy fácilmente volverse una forma de rechazo, a menos que sea continuamente despertado a la percepción.

Finalmente, la concepción aristotélica nos dice que el ejercicio de la sabiduría práctica es, en sí mismo, una excelencia humana, una actividad de valor intrínseco aparte de su tendencia a producir acciones virtuosas. Nuestro caso nos permite comprender en forma vívida hasta donde llega esta posición. Tanto antes como después de las páginas de reflexión citadas aquí, Maggie habla y actúa más o menos de la misma manera. Ella no cambia de opinión o habla y actúa diferentemente. James nos llama la atención sobre esto por medio de la frase: "pero ella insistía en lo que se había propuesto" y adscribiéndole antes y después casi idénticas palabras. Pero él también insiste en que antes la reflexión registraba que "la revolución de su pensamiento era incompleta". Si esta deliberación tiene un valor moral parece no basarse en su productividad de actividades manifiestas. Pero nosotros estamos convencidos de que tiene un valor moral.⁵⁸ Algo significativo se ha agregado por medio de su fiel confrontación con todo el conjunto de factores, aún si la decisión misma permanece incambiada. El trabajo silencioso de la percepción se muestra aquí como un caso laudable de excelencia humana en su propio derecho. Esto significa que sus partes constituyentes forman parte también de la vida buena para este ser humano.

VI. ¿Es vacía la moral que atiende a la situación?

Esta norma ética puede ser acusada de estar vacía de contenido. En un sentido esta acusación es correcta. Debido a la prioridad de lo particular no podemos dar una razón general que justifique las prioridades deliberativas y tampoco las técnicas y los procedimientos para la buena deliberación, una razón general que baste para diferenciar la elección buena de la defectuosa antes de una confrontación con el asunto en cuestión. Una razón general puede darnos las condiciones necesarias para elegir bien, pero, por sí misma, no puede darnos las condiciones suficientes. Aristóteles lo dice claramente: así como la propia decisión del agente es asunto de percepción, lo es también nuestra decisión de si ha elegido bien. Se debe oponer resistencia a la exigencia de establecer criterios generales exhaustivos para la correcta percepción (*EN* 1126b2-4). En la ciudad de Aristóteles la gente de sabiduría práctica no se pasea con carteles en la espalda, de modo que todo lo que tendríamos que hacer sería seguirlos. Igualmente, nunca en la vida podemos tener una garantía sin punto débil de que la percepción ha sido ejercida correctamente en un caso particular. No hay condiciones suficientes: nuestra propia decisión es un asunto de percepción.

58 Cfr. *Finely Aware* en este volumen, y MURDOCH, Iris. *The Sovereignty of Good*. London, 1970.

Pero la acusación de vacuidad ha sido hecha en una forma más fuerte y más inquietante. Hilary Putnam, comentando un previo intento mío de deducir de *La copa dorada* una concepción aristotélica de la elección, indicó que esta visión tenía el peligro de caer en “una moral situacional vacía” en la cual todo es “un asunto de trueque”.⁵⁹ Supongo que contribuye a la acusación que el agente que pone tanto peso en la situación concreta de la elección y juzga primariamente con una visión de las exigencias de la situación, puede, con el tiempo, ser deficiente al respecto de la continuidad ética y del compromiso, careciendo de principios firmes y de una concepción general confiable de la vida buena. Mientras el agente se angustie suficientemente por el material del caso, puede hacer lo que le guste.

Ya hemos comenzado a contestar esta acusación al insistir en el papel que juegan los principios generales como guías en la deliberación de Maggie Verver. También hemos hecho notar que, en la concepción aristotélica, la habilidad para reconocer conflictos de deberes permite un tipo de fidelidad más profunda a los principios de la que podemos obtener en muchas concepciones éticas. Pero ahora tenemos que seguir contestando a Putnam, porque esto nos permitirá dar cuenta, más ampliamente de lo que hemos hecho hasta ahora, de la interacción de lo general y lo particular en la elección aristotélica.

Podemos empezar volviendo a la metáfora de la improvisación teatral, una metáfora favorita tanto de James como de Aristóteles para la actividad de la sabiduría práctica. Maggie Verver es una actriz que ha preparado y practicado y ahora descubre que debe improvisar su papel “con bastante audacia” “de momento a momento”. Al aprender a improvisar ¿debe ella adoptar una manera de elegir en la que no hay principios y todo es *ad hoc*? (¿quizás en la que todo es permitido?). La metáfora de la actriz indica cuán inexacta sería tal conclusión. La diferencia dominante entre actuar siguiendo un guión e improvisar, es que se tiene que ser, no menos, sino mucho más sutilmente atento a lo dado por los otros actores y por la situación. No puede salirse haciendo algo de memoria. Se tiene que ser activamente consciente y responsable en cada momento, estar preparado para las sorpresas, de tal manera de no se deje de cumplir con los demás. Una actriz que improvisa, si lo hace bien, no siente que puede decir simplemente cualquier cosa. Tiene que acomodar su elección a la trama que se está desarrollando, que tiene su propia forma y continuidad. Sobre todo, tiene que mantener la interacción de su personaje con los otros personajes (de ella como actriz con los otros actores). Se requiere más –y no menos– fidelidad atenta.

Consideremos el contraste análogo entre un músico que toca una sinfonía y otro que toca jazz. Para el primero, la interacción y el momento de entrada en acción son externos, le vienen de la partitura y del director de orquesta. Su tarea es interpretar esas señales. El que toca jazz, inventando activamente los momentos de entrada en acción,

59 PUTNAM, H. *Taking Rules Seriously*.

tiene que elegir con plena responsabilidad y plena conciencia de las tradiciones históricas de la forma, y que respetar activamente en cada momento la interacción con sus compañeros músicos a los que preferiblemente ya conoce lo mejor posible como individuos únicos. Será más –no menos– responsable que el que lee la partitura con respecto a las partes instrumentales y a las estructuras de la obra que se está realizando. (Podemos decir también que a medida que el músico clásico asciende la escala de la excelencia musical, por así decirlo, deviniendo no simplemente lector rutinario de partituras sino intérprete que piensa activamente y realiza en forma nueva su trabajo en cada presentación, se semeja cada vez más, en la naturaleza de su atención, al músico que toca jazz).

Estos dos casos nos indican, entonces, que el perceptor que improvisa moralmente es doblemente responsable: responsable con respecto a la historia de su compromiso y a las estructuras actuales que van a constituir su contexto, y especialmente responsable con respecto a éstas, por el hecho de que sus compromisos son forjados de nuevo en cada ocasión en una confrontación activa e inteligente entre su propia historia y los requerimientos de la ocasión.

En términos éticos, lo que esto significa es que el perceptor trae a la nueva situación una historia de concepciones y compromisos generales y una multitud de obligaciones y afiliaciones pasadas (algunas generales, otras particulares) que en su totalidad contribuyen y ayudan a constituir su concepción en evolución del buen vivir. La internalización organizada de esos compromisos constituye su carácter. Va a considerar que la situación es configurada en buena parte por los asuntos generales; su descripción moral de ella usará términos (como vimos) tales como “padre” y “amiga”. Va también a reconocer obligaciones, tanto generales como particulares, que atañen a su responsabilidad en esta situación. Esto será así, como dijimos, aún cuando el hacerlo traiga el dolor del conflicto, porque esto es parte de su reconocimiento de esta situación concreta como es.

La percepción, podemos decir, es un proceso de conversación amable entre reglas y respuestas concretas, concepciones generales y casos únicos, en la cual lo general articula lo particular y es, a su turno, articulado por ello. Lo particular está constituido por características tanto repetibles como no repetibles, es diseñado por la estructura de términos generales y contiene también las imágenes únicas de aquellos a quienes amamos.⁶⁰ Lo general es oscuro, incommunicativo si no se realiza en una imagen concreta; pero una imagen o una descripción concretas serían inarticuladas y, de hecho, insensatas, si no contuviera términos generales. Lo particular tiene la preeminencia por las razones y en las manera que hemos dicho; hay propiedades relevantes no repetibles y hay algo que se puede reconsiderar. Finalmente, lo general es tan bueno como su papel en la correcta articulación

60 *Finely Aware* muestra que los asuntos son un poco más complicados: en algunos casos lo general no puede ni siquiera **diseñar** lo particular debido a que la distinción entre lo bueno y lo malo general es un asunto de lograr correctamente lo particular.

de lo concreto. Pero los contextos humanos particulares no son nunca, si se los ve bien, *sui generis* en todos sus elementos, ni están separados de un pasado pleno de obligaciones. Y la fidelidad a éstas, como un distintivo de humanidad, es uno de los valores más esenciales de la percepción.⁶¹

Y ahora vamos a ver otro modo como las novelas pueden jugar un importante papel en la articulación de una moral aristotélica. Porque éstas, como género, nos llevan a atender a lo concreto, y extienden ante nosotros una profusión de detalles ricamente realizados, presentados como relevantes para la elección. Más aún, nos hablan: nos piden que imaginemos relaciones posibles entre nuestras propias situaciones y las de los protagonistas, que nos identifiquemos con los personajes o con la situación, percibiendo en ello las similitudes y diferencias. De esta manera, su estructura indica también que gran parte de lo moralmente relevante es universalizable: enterarnos de la situación de Maggie Verver nos ayuda a entender la nuestra.

Se puede agregar todavía otro punto: que la deliberación aristotélica, como yo la concibo, se preocupa, sobre todo, muy profundamente de una noción general: la noción del ser humano. El punto de partida de la investigación aristotélica en la ética es la cuestión: “¿Cómo debe vivir un ser humano?”. (Cfr. Introducción) Y la respuesta general a esta pregunta que indica el mismo Aristóteles es: “De acuerdo con todas las formas del buen funcionamiento en que consiste una vida humana completa”. La noción del buen funcionamiento humano conduce y guía la investigación a nivel profundo, centrando la atención en ciertos rasgos de las situaciones más que en otros. El agente trae a la situación de elección su imagen evolutiva de la vida humana buena o completa. Ve que en la situación el funcionamiento humano bueno será o no será realizado; y el concepto de “ser humano” es uno de los más importantes que usa para demarcarla pensando en los otros y en sí mismo. Ve el juicio particular bueno como otra articulación de su concepción evolutiva del bien humano —o como la revisión de él si le parece defectuoso. No hay nada que no pueda ser revisado, pero la guía de la concepción tentativa es muy importante en su pensamiento sobre las ocasiones que la situación crea para diversas maneras de funcionamiento. Además, como hemos argumentado en “Trascending”, este concepto no es opcional. Cualquier elección que quiera ser elección **para él** tiene que ser elección para él **como ser humano**. Esto contribuye en no poca medida a nuestro sentimiento de que la concepción aristotélica no carece de ninguna manera de raíces (mucho menos, por ejemplo, que los esquemas de deliberación basados en las preferencias que se puedan tener en el momento), y a nuestro sentimiento de que sí procura al agente una buena guía con respecto a la dirección que puede tomar su pensamiento.

61 Cfr. la Introducción y la nota final de *Finely Aware* en este volumen.

Este es un largo tema y sus posteriores implicaciones no pueden ser consideradas aquí. Las he estudiado en otra parte.⁶² Pero un punto especialmente importante debe ser mencionado: la concepción aristotélica no implica subjetivismo y tampoco relativismo. La insistencia en que la deliberación debe tomar en cuenta las características contextuales no implica que la elección deliberada es correcta solamente en relación con normas locales. El particularismo aristotélico es completamente compatible con la concepción de que lo que la percepción busca ver es (en cierto sentido) cómo son las cosas, así que requiere un argumento ulterior para decidir la mejor interpretación de la posición actual. Y seguramente el uso del concepto "ser humano" jugará un papel importante en la adaptación de esta concepción a juicios en el ámbito intercultural y en la fundamentación del debate intercultural.⁶³ Así que si la inquietud de Putnam se debe, en parte, a esta razón, me parece que tiene poca base.

Y al respecto, debemos agregar que también aquí las novelas se muestran como vehículos apropiados para la concepción aristotélica. Porque mientras hablan concretamente sobre seres humanos en sus variados contextos sociales y consideran el contexto social en cada caso relevante para la elección, están construyendo también en su misma estructura una noción de nuestra humanidad común. Ellas les hablan a los seres humanos sobre los seres humanos. Y la noción de una forma común de vida humana, caracterizada por ciertas posibilidades y cierto tipo de finitud, es un vínculo poderoso entre ellas y entre cada una de ellas y sus lectores. Lo concreto es visto como escenario para el funcionamiento humano y el lector es invitado a evaluarlo en consecuencia. Así, mientras es extremadamente difícil y frecuentemente imposible evaluar intuitivamente como posibilidad para uno mismo, un tratado ético o religioso de una tradición cultural muy diferente, las novelas cruzan esos límites con mucha más energía, cautivando al lector en emociones de compasión y amor que lo convierten en participante de la sociedad en cuestión y en evaluador de lo que ella ofrece como material para la vida humana en el mundo. Así, en su misma estructura incluyen una interacción entre la concepción general evolutiva y la rica percepción de lo particular, y enseñan al lector a navegar hábilmente entre esos dos niveles.

VII. Improvisar cuando hay que improvisar

A veces la persona que percibe se mantiene en un compromiso establecido, a veces la nueva situación la lleva a revisar su esquema de fines. A veces, reconoce un conflicto de valores insoluble. A veces decide que uno o más de los valores no corresponde, en efecto, a este caso particular. A veces, atiende más a los rasgos generales de su situación y a veces a lo único, o a lo nuevo. ¿Cómo podemos decir cuándo ha de hacer cada una de

62 Con respecto a este punto, *cfr.* *Nature, Function, and Capability, Non-Relative Virtues* y también *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* (n. 19). *Cfr.* también: WIGGINS, D. *Deliberation*.

63 *Non-Relative Virtues* y *Aristotle on Human Nature* ofrecen más argumentos acerca de este punto.

estas cosas? ¿Cómo podemos estar seguros de improvisar en el momento oportuno y de no hacerlo cuando no conviene, con el tipo y la dosis de flexibilidad apropiada y no con los inapropiados?⁶⁴

La respuesta muestra otra dimensión de la prioridad de lo particular en la buena deliberación. Pues lo esencial es que no hay regla general para esto, puesto que la discriminación es asunto de percepción. El navegante experimentado percibirá cuándo debe seguir las reglas teóricas y cuándo debe dejarlas de lado. La “regla correcta” en tales materias es simplemente: hacerlo como lo haría un navegante experimentado. No hay ninguna garantía segura, no hay ninguna fórmula, ni ningún atajo alguno. Y, sin embargo, esta ausencia de fórmulas no significa que hay un *laissez-faire* o que cualquier elección que se haga es la correcta. Hay muchas maneras de hacer zozobrar un barco en una tempestad y muy pocas maneras de dirigirlo bien. Como dice Aristóteles: “Hay varias maneras de no dar en el blanco... y una sola de dar en él; así que una es fácil y la otra es difícil” (1106b28-32).⁶⁵ Pero eso no quiere decir que no haya cabida para la búsqueda de guía. Acudimos a historias de sabiduría práctica tanto para ver escenas de fina atención como para recibir nosotros mismos, como lectores, una formación que nos convierta en seres atentos y discriminadores.

¿Se ha dicho algo aquí? ¿Tiene todo esto un contenido? La pregunta retorna una y otra vez. Porque hay una tendencia, tanto en la filosofía como en la vida, a escoger teorías que fijan las cosas por adelantado. Parece vergonzoso a la vez que peligroso haber realizado tan poco y haber dejando tanto para las ocasiones de la vida. La respuesta es: esto tiene exactamente tanto contenido como la verdad.

VIII. Lo público y lo privado: el perceptor como líder

Hemos hablado principalmente de la elección individual y privada, y hemos dado como ejemplo el de una mujer que, angustiada y sola, se pregunta qué debe hacer. Para ello hay una razón. Pues en la discriminación de la percepción el énfasis está en el trabajo privado e individual de cada juez como persona que tiene que salir al encuentro de toda nueva situación con flexibilidad sensible. Las reglas son del dominio público; podemos imaginar que las siguen una comunidad como un todo. De la misma manera, una técnica

64 Esto —aunque no es la misma cuestión— tiene la misma forma de la pregunta acerca de cuándo hay que mantener una visión balanceada del bien de todo y cuándo se puede elegir la exclusiva atención característica del amor, que se ha formulado en *Flawed Crystals*, *Perceptive Equilibrium* y *Steer forth's Arm*, en este volumen.

65 Aquí probablemente tendríamos que ver una diferencia entre el caso de la improvisación ética y el caso de la improvisación teatral o musical: en esta última hay una pluralidad indefinida de maneras de realizar una elección correcta. Esto está conectado con el hecho de que en ética la persona que obra está más atada a obligaciones que le vienen del pasado o está atada a ellas de diferente manera. Ver *Finely Aware* en este volumen.

de maximización general puede ser, obviamente, aplicada a la situación de un grupo grande, tomado como totalidad. En la percepción aristotélica las cosas son diferentes. El énfasis en el trabajo interno de la imaginación y la emoción, el valor adscrito al ingenio para la improvisación, la afirmación de que la "materia de lo práctico" tiene una indefinibilidad que es muy difícil de poner en palabras, nos conduce naturalmente a pensar esa concepción como un modelo para la elección personal que tiene poca aplicabilidad en la esfera pública. Y, con frecuencia, en la teoría ética contemporánea, aquellos que tienen simpatía por una moral aristotélica en la elección personal hacen, al mismo tiempo, una fuerte distinción entre lo público y lo privado, insistiendo en que los procedimientos públicos tendrían que ser más explícitos y codificados de lo que recomendaría el procedimiento aristotélico.⁶⁶

Aristóteles no compartía esa concepción. En realidad, es evidente que en muchos de los pasajes que hemos discutido, se ocupa, sobre todo, de la conducción de la vida pública. Los pasajes que atacan la conmensurabilidad y algunos de aquellos que indican los límites de las reglas generales se basan en sus discusiones sobre la ley y los sistemas políticos. La virtud de la equidad y el uso de la regla flexible son propiedades de un buen juez en la esfera política. La persona que, para Aristóteles, incorpora el ideal de sabiduría práctica no es la heroína solitaria de James, sino un ciudadano de Atenas políticamente activo. Pericles es un ejemplo. Efectivamente, aún al leer las partes de su análisis que parecen versar sobre la elección personal, tenemos que recordar que en su concepción ética no hay una fuerte distinción entre lo público y lo privado. La vida buena humana es una vida con los demás y en relación con ellos. La pertenencia a la *polis* es una parte importante de la actividad personal dirigida hacia los otros. Y el texto dice que cada una de las virtudes tiene un aspecto social.⁶⁷ Esto significa decir que, de cierta manera, la justicia es la suma total de la excelencia humana. Aun las ideas de que la respuesta emocional correcta es parte de la virtud y la de que la literatura y la poesía pueden enseñar este elemento de las virtudes son, para Aristóteles, ideas completamente públicas. Los hombres de Atenas no reservaban las expresiones de amor, dolor e ira para la esfera privada del hogar. La esfera pública estaba impregnada de la energía emocional e imaginativa que nosotros, en cambio, asociamos a veces con la esfera privada, de la misma manera que la esfera doméstica estaba impregnada de los intereses públicos. La poesía dramática era una parte central de los principales festivales públicos y la filosofía aristotélica se presentaba, en sí misma, como valiosa para la práctica pública.

Al insistir en que la percepción es la norma de la racionalidad política, Aristóteles no está innovando, aunque toma partido en una controversia de larga duración. Porque su concepción tiene, como hemos mostrado, fuertes lazos con los ideales de la Atenas de Pericles, y sus críticas a las reglas generales son, al mismo tiempo, críticas a algunas de las ideas políticas de Esparta. Así como Tucídides la presenta en contraste, la moral

66 *Cfr.*, como ejemplo prominente, HAMPSHIRE, S. *Morality and Conflict*.

67 Para la interpretación de esta afirmación, *cfr.* *Fragility*, cap. 12.

espartana enseñaba que la fortaleza y la valentía podían ser fomentadas mejor por medio de un sistema de reglas inflexibles frente a las cuales todo ciudadano tenía que considerarse completamente subordinado. Los espartanos son caracterizados como cautelosos, lentos y pesados. No se les ha enseñado a pensar en improvisar por su cuenta, a pensar que su propia inteligencia es más confiable que la guía de la ley. (“Hemos sido educados para ser tan ignorantes que no desacatamos la ley con desprecio” I.84). Tampoco deben ellos atender, al tomar decisiones, las particularidades de los individuos y de las situaciones, pues su rey Archidamus les recuerda que los individuos no difieren mucho –y parece que con este recuerdo él conecta el mandato de confiar en la regla como guía suficiente–.⁶⁸ Tanto la heterogeneidad cualitativa como la particularidad del individuo que elige son negadas en la moral de Esparta como lo es, aparentemente, el valor del compromiso personal emocional e imaginativo.

La moral política ateniense, por el contrario, pone la percepción concreta por encima del seguimiento de la regla, convirtiendo la política pública en materia de improvisación creativa. La más alta virtud de un líder es la capacidad de Temístocles “de improvisar por sí mismo lo que requiere la situación concreta” (*autoschediazein ta deonta*). La vida política ateniense se caracteriza por una intensa atención a las particularidades de los individuos y de las situaciones. Su educación enseña a los jóvenes ciudadanos a “usar su capacidad de juzgar como lo más entrañablemente propio” (I.70). Y la capacidad de juzgar dirigida hacia sí mismo (educada en parte por el amor al arte y a la música, mientras la educación espartana está constituida por un laborioso adiestramiento) enseña a valorar las cualidades distintivas de cada persona y de cada situación. La vida política ateniense es caracterizada como innovativa, osada, móvil, “policromática”. Además es plena de sentimiento. Pericles es explícito en este punto, como hemos visto (ver p. 83). No quiere seguidores subordinados ni tecnócratas calculadores, sino improvisadores cuya creatividad sea animada por la pasión.⁶⁹

Entonces, la percepción aristotélica es un estilo de racionalidad pública. ¿Podemos tomarla seriamente en este papel? Tenemos que preguntarnos, primero, si queremos líderes y políticos que razonen en la manera aristotélica. Luego pasaremos a preguntar qué forma de gobierno puede apoyar las capacidades aristotélicas.

Primero, entonces, ¿pedimos y debemos pedir que nuestros líderes públicos razonen como recomienda Aristóteles? Al evaluar su conducta ¿buscamos y debemos buscar la imaginación improvisadora y la rica sensibilidad que caracteriza al juez bueno y equitativo? Hampshire ha objetado que la percepción aristotélica no es suficientemente explícita y codificada para la vida pública. A veces es bastante difícil decir si el reclamo es que el de

68 Cfr. Tucídides I. 84.

69 Cfr. Tucídides II. 37.

Aristóteles no es un buen ideal o que, a pesar de ser un buen ideal, no va a funcionar en muchos casos. El segundo reclamo es afirmado por Aristóteles mismo. Porque él insiste, como hemos dicho, en que necesitamos procedimientos formales y reglas codificadas en la esfera pública por varias razones: para acelerar el funcionamiento por medio de un material complejo que no puede ser supervisado por la percepción en el tiempo disponible, para tomar precauciones contra la corrupción en situaciones donde la propensión puede distorsionar fácilmente la capacidad de juzgar y, en general, para proporcionar un contexto de elección para aquellos en cuyo razonamiento no confiamos realmente.⁷⁰ En la política de Aristóteles es defendida la autoridad de la ley y se le da un puesto de honor.

No obstante, Aristóteles hace una distinción. Él concede repetidamente que las reglas **deben** ser usadas con frecuencia en la vida pública y que esto es mejor que cualquier otra alternativa disponible. Pero niega que ellas sean la norma hacia la cual deba tender el dominio público. ¿Podemos darle un sentido a esta distinción y aceptar este punto? ¿O creemos que el juicio de la persona de sabiduría práctica es, **en principio**, una norma apropiada para la esfera pública? ¿Y a qué puede corresponder en nuestras instituciones el reconocimiento de tal ideal?

Aristóteles considera la equidad del mandatario flexible como la virtud del buen juez. Y su idea es que un juez de sabiduría práctica, más que estar irreflexivamente subordinado a la ley, la va a aplicar de acuerdo con su juicio ético realmente propio, mirando atentamente la historia y las circunstancias de su ciudad cuando lo hace. Considera, además, que la inclusión de este elemento de juicio ético flexible en las instituciones de la ciudad le da un alcance moral y una visión que de otra manera no tendría. También los legisladores deben mostrar sabiduría práctica y visión, pero llama la atención que Aristóteles particularice el contexto judicial como uno en el que se requiere más especialmente la sensibilidad equitativa.

La exigencia de Aristóteles corresponde exactamente a una prominente veta en nuestra tradición estadounidense de razonamiento legal y judicial. El diálogo entre la regla y la percepción en la moralidad aristotélica tiene una relación cercana e interesante con los procedimientos de un buen juez que, en la situación concreta, tiene que aplicar su conocimiento de la ley, la historia de los precedentes, su propio sentido de las convicciones morales incorporadas en la ley y la propia comprensión del caso que tiene ante sí. A pesar de que en el debate legal estadounidense hay opiniones conflictivas sobre lo que un juez debe hacer, varias teorías en contienda coinciden en rechazar, como normativas en el proceso de razonamiento judicial, las características del razonamiento "científico" que Aristóteles ataca. Pocos propugnarían por reducir en el razonamiento legal las distinciones cualitativas a distinciones cuantitativas. Y la mayoría insiste en la importancia de la confrontación con las complejidades de los casos particulares, vistas como partes de una

70 Cfr. *Aristotle's De Motu*, ensayo 4.

historia concreta que evoluciona por medio de los precedentes. La mayoría insiste (aunque de diferentes maneras) en la compleja interacción de principio, precedente y nueva percepción. (La evidencia de que Robert Bork rechazaba esta concepción compleja y el papel que le adscribe al precedente histórico, prefiriendo una concepción del juicio más dogmática y no contextualizada, fue, en gran parte, lo que condujo a su rechazo como candidato a la Corte Suprema de los Estados Unidos). Con respecto a las emociones, aunque de su contribución a veces se denigra más aquí que en cualquier otra parte, han sido también reconocidas prominentemente como portadoras de valor para dirigir o guiar el mejor razonamiento legal. Algunas veces este argumento es presentado por relativistas legales que ven todo juicio legal como expresión de “ideología” y niegan que se pueda hacer una distinción normativa entre poder y persuasión y que haya lugar para una concepción sustancial de objetividad en el juicio legal. Pero el punto ha sido defendido también por pensadores legales –cuyas concepciones están más próximas a la de Aristóteles– que defienden una concepción sustancial de sabiduría práctica e insisten simplemente en que en el proceso del juicio sabio una rica sensibilidad emocional es una característica no de irracionalidad sino de racionalidad rica o completa. Prominente en este último grupo es el abogado constitucional Paul Gewirtz, quien ha argumentado que aunque las pasiones **pueden** engañar, “pueden también abrir, clarificar y enriquecer la comprensión” y que “los valores y logros de un sistema legal –y de los abogados, jueces y ciudadanos comprometidos en tal sistema– están modelados por lo que las emociones producen”.⁷¹

Resumiendo, cada vez más se ve el buen juicio legal como Aristóteles lo ve, como la complementación sabia de las generalidades de la ley escrita realizada por un juez que imagina lo que una persona de sabiduría práctica **diría** en la situación,⁷² y que trae a la tarea de juzgar los recursos de una personalidad rica y sensible. No es sorprendente que tales reflexiones hayan conducido recientemente a algunos abogados a tomar un vivo interés en la literatura y a afirmar que las obras literarias ofrecen una clara visión de las normas del juicio legal. Porque la descripción del juicio que dan Gewirtz y otros tiene un vínculo natural con la actividad del lector (o espectador) implicada en muchos textos literarios (y dramáticos). Así que las reflexiones de Gewirtz acerca de la percepción y de la emoción lo llevan a hablar de “el puesto especial que puede tener la literatura en el desarrollo de la mente legal hasta su completa riqueza y complejidad”.

71 Para una discusión de trabajos recientes que conectan la ley con la literatura y hablan del papel de la emoción y de la imaginación en el razonamiento legal. *cf.*: la nota 76 de mi **Introducción**, donde este pasaje de Gewirtz está citado completo, con referencias y bibliografía. El pasaje citado aquí proviene del mismo párrafo.

72 El requerimiento de Aristóteles puede ser interpretado como significando: “decir lo que el legislador original diría”, con lo que se daría apoyo a la idea de que la interpretación constitucional procura dar con el intento de los fundadores. Pero es mejor leerlo como la instrucción dada al juez de imaginarse lo que un legislador **sabio** diría para así darle el espacio donde pueda poner juntos y a su manera el precedente, el principio y la propia percepción.

Entonces, dentro de los ideales estadounidenses del juicio legal ya ha sido reconocido el ideal aristotélico. Y será importante continuar desarrollando estos argumentos tanto teórica como históricamente, explicando lo que ha sido bueno en las decisiones de la corte en el pasado. Pero vemos que el ideal del buen juez está estrechamente vinculado (en el pensamiento de Gewirtz y en la tradición que él comenta) a una norma política más general. El buen juez es también un ciudadano modelo y en la concepción de Aristóteles éste se preguntará, igualmente, lo que un sabio legislador diría. Porque aunque, como Aristóteles admitiría, los diferentes tipos de procedimientos formales y regidos por la regla tienen que jugar un papel invaluable a varios niveles del proceso de toma de decisiones, lo que se le exige, ante todo, a un buen conductor y lo que debemos exigir de nosotros mismos como ciudadanos es un tipo de razonamiento diferente y más aristotélico. No creemos usualmente que el entrenamiento en las técnicas de la ciencia social cuantitativa sea esencial para ser un buen representante, aunque necesitamos también tales expertos. Insistimos –lo que es adecuado– y debemos insistir aún más, en el desarrollo de la imaginación, en un sentimiento fuerte de la realidad humana concreta y hasta en un nivel más bien ateniense de compromiso apasionado con la vida. Los peligros de no insistir en esto y, en su lugar, de ceder a la tentación seductora del intelecto técnico, son claros. Tendremos, como tuvimos en el desarrollo político que condujo a la guerra de Vietnam, modelos de humanidad empobrecidos delante de los ojos de nuestros dirigentes: números y puntos que ocupan el lugar de mujeres y hombres. Y cuando la propia deliberación no logra dotar a los seres humanos de su humanidad completa y compleja, resulta mucho más fácil planear cosas terribles con relación a ellos. Queremos dirigentes cuyos corazones y cuya imaginación reconozcan la humanidad en los seres humanos. El retrato que hace Walt Whitman del “alma grande y dulce” de Abraham Lincoln es el retrato de un líder aristotélico, visionario en su amor y de hábil imaginación. Y tales imágenes pueden encontrarse todavía en la vida política estadounidense, aunque no con suficiente frecuencia.

IX. Una sociedad de perceptores

He indicado que las normas aristotélicas son ya una parte de nuestras tradiciones políticas y legales, lo que significa que ellas no son, como tales, extrañas a la democracia o inclinadas hacia la aristocracia. Y Aristóteles mismo introduce las normas en conexión con el ideal de una sociedad de “ciudadanos libres e iguales que gobiernan y, a su vez, son gobernados”. Pero se ha dado a menudo la sospecha de que la norma aristotélica no es, de hecho, compatible con una manera de vida democrática. Esta cuestión necesita nuestro escrutinio. Porque aún si estuviéramos convencidos de que las virtudes aristotélicas son valiosas tanto en los líderes como en los ciudadanos, podríamos decidir seguir una norma diferente si llegáramos al convencimiento de que ellas sólo pueden ser cultivadas abandonando las instituciones que consideramos, por razones independientes, como las mejores y las más justas.

En otra parte he escrito acerca de la forma general de la concepción política de Aristóteles y he descrito la forma de democracia que exige su ideal.⁷³ Así que aquí voy a ser breve y me concentraré en las capacidades de percepción y en sus condiciones materiales e institucionales.

Primero, hay que conceder que la equidad y la sabiduría práctica que Aristóteles exige de los conductores puede ser realizada con frecuencia de la mejor manera incluyendo en el sistema político ciertas instituciones de carácter no directamente democrático. Aristóteles mismo era un tanto ambiguo al respecto, en cuanto, por una parte, alababa a Pericles en su papel de "primer ciudadano" y, por otra, insistía en el ideal de "gobernar y, a su vez, ser gobernado". Al estudiante contemporáneo de Aristóteles le parecerá semejante el hecho de que una institución no directamente democrática como la Suprema Corte de los Estados Unidos tenga que jugar un papel importante en que se mantenga la percepción en el corazón de la vida política. Por otra parte, es también de gran importancia que este gremio sea sensible, hasta cierto grado, a las percepciones de los ciudadanos y al sentido de sus tradiciones. En la derrota del nombramiento de Robert Bork a la Corte Suprema, el consenso sorprendente de las percepciones de los ciudadanos rechazó las propuestas de un presunto experto, y esta posibilidad también parece corresponder a las exigencias aristotélicas.

Segundo, si la forma de gobierno en una ciudad aristotélica ha de ser democrática, dando a todos los ciudadanos las dos formas de participación que Aristóteles exige –la judicial y la legislativa–, es esencial que el gobierno mismo tome a su cargo el suministro de la educación. Aristóteles argumenta que ser un ciudadano perceptor requiere estar libre de trabajo manual. Su argumento se basa en que, como él lo ve, una vida de trabajo de este tipo hace imposible obtener la amplia y completa educación requerida para cultivar las diversas habilidades incluidas en la percepción. Considera que proporcionar tal educación es la tarea "primera y más esencial" del gobierno y frecuentemente le reprocha que la descuide.

En el punto del trabajo, bien podríamos moderar la exigencia aristotélica de libertad de trabajo manual durante toda la vida, pues, como lo hemos dicho, lo decisivo de su exigencia es, sobre todo, asegurar la educación, tanto la básica como la que podemos llamar educación superior. Y aunque en el contexto de la Grecia antigua pudo haber parecido imposible combinar esta amplia y completa educación con una vida posterior en la clase trabajadora, nuestras posibilidades son más numerosas. Parece perfectamente razonable convertir el acceso universal a la educación superior en meta de una democracia moderna, e insistir en su importancia para la ciudadanía, tanto como lo hace Aristóteles, llegando más allá que él al incluir un grupo más grande en este gremio de ciudadanos. Así

⁷³ Cf. *Nature, Function, and Capability*. También *Aristotelian Social Democracy*. En: *Liberalism and the Good*. Ed. G. Mara y H. Richardson, New York, 1990.

que proporcionar recursos adecuados para la educación, incluyendo la educación superior, se convierte en una de las tareas más esenciales de un gobierno basado en la percepción. Tratando la educación superior no como un lujo para los pocos privilegiados, sino como una necesidad para el pleno desarrollo humano de las facultades de la percepción del ciudadano, el gobierno se compromete a garantizar que ningún ciudadano, por pobre que sea, sea excluido de la oportunidad de recibir tal educación debido a la pobreza y a la necesidad de trabajar. Esto no significa descuidar la cuestión más amplia acerca de las relaciones entre formas de trabajo más adelante en la vida y el uso pleno de las propias facultades como ser humano. La política aristotélica siente también profundo interés en las posibles tensiones al respecto, ya que se ha comprometido a asegurar que todos los ciudadanos dispongan de las condiciones necesarias para el óptimo funcionamiento de sus humanas capacidades. Y como considera que la educación modifica toda la vida posterior y la hace más humana, pone las cuestiones referentes a la educación como primeras y más decisivas.

En resumen, hay un fuerte elemento de perfeccionismo en la teoría aristotélica que insiste en que hay que satisfacer, de preferencia, las condiciones materiales e institucionales exigidas, si la gente ha de realizar su plena humanidad. Esto no es aristocracia en el sentido hereditario o natural. Como he sostenido en otra parte, tiene más en común con las formas modernas de la democracia social que se basan en una noción sustancial del bien humano y del buen funcionamiento humano.

La educación aristotélica se propone producir ciudadanos que puedan percibir. Comienza con la convicción de que cada miembro de la ciudadanía heterogénea es una persona que posee una potencial sabiduría práctica, con la básica capacidad (o sea, todavía no completamente desarrollada) de cultivar la percepción práctica y de usarla en beneficio de todo el grupo.⁷⁴ Se propone llevar esas habilidades básicas a su completa realización. Como insisten tanto Aristóteles como la Atenas de Pericles, el núcleo de esta educación se encuentra en los estudios que ahora llamamos las "humanidades", o sea, el estudio ricamente cualitativo de la vida humana a través de obras de arte y de literatura, del estudio de la historia y de las formas humanísticas de la investigación social. (Incluirá, entonces, principalmente la enseñanza de la comprensión de la naturaleza incorporada en las matemáticas y las ciencias naturales, aunque tendrá cuidado de no confundir estos estudios con los estudios humanísticos). Análisis técnicos y cuantitativos de la realidad social estarán presentes como herramientas, frecuentemente muy valiosas, pero incompletas en sí mismas sin el rico estudio de los fines humanos que ellas no pueden efectuar. Esto significaría, por ejemplo, una política de educación pública que se moviera en una dirección fuertemente opuesta a la que ahora toma el gobierno de Thatcher en Gran Bretaña, donde los estudios humanísticos (y también la investigación científica básica) son degradados y oprimidos en favor del desarrollo de habilidades técnicas y empresariales. Esta concepción

74 *Cf. Nature, Function, and Capability.*

empobrecida y empobrecedora no hará posible –afirma el aristotélico– sostener una ciudadanía democrática. La percepción es plenamente compatible con la democracia, pero tiene condiciones necesarias materiales e institucionales y es la responsabilidad de los legisladores ponerlas en su lugar apropiado.

En lo que concierne a la enseñanza del razonamiento moral mismo, la concepción aristotélica apoyaría fuertemente los recientes esfuerzos que hacen los Estados Unidos de convertirla en una parte central de la educación en medicina, leyes, comercio y, más generalmente, en la educación a nivel de pregrado. Pero aquí hay que hacer de nuevo distinciones. El tipo de curso de razonamiento moral recomendado por el aristotélico será claro, bien argumentado y teóricamente rico. Pero hará también grandes exigencias a la imaginación y a las emociones. Estará muy lejos de un curso sobre teoría de decisión formal o sobre principios de racionalidad económica (en la forma en que se los describe más frecuentemente). En todo momento impulsará al estudiante a atender de cerca la heterogeneidad de la vida. Y los materiales del curso incluirán obras literarias que enriquezcan y desarrollen el sentido de la vida, expresando, en su propia atención a la particularidad y en su riqueza de sentimiento, los elementos de la concepción aristotélica. Incluirá también un profundo y riguroso estudio de concepciones morales alternativas para dar al estudiante un sentido claro de las posibilidades de elección disponibles. Y esto estará al servicio del fomento de la capacidad del estudiante para elegir una concepción general de vida buena y de percibir en la práctica lo que esa concepción requiere. En cada nivel del proceso, el estudiante seguirá refinando sus capacidades para reflexionar sobre casos concretos y percibirlos, quizás de nuevo por medio del contacto continuado con obras de la literatura y de la historia.⁷⁵

En resumen, la aceptación de una concepción aristotélica debería conducir al reconocimiento de que las humanidades son el núcleo de nuestra cultura pública y que otras técnicas de razonamiento son herramientas cuya función es ayudar a las primeras en su tarea de revelar y establecer un pleno y rico sentido de la vida humana y sus requerimientos públicos. No tenemos que ir muy lejos para llegar a la idea de Walt Whitman (contenida el epígrafe a este ensayo) de que en una sociedad basada en la percepción, los poetas (y los filósofos que piensan como poetas o adoptan la visión perspicaz de la literatura dentro de su filosofía) son modelos de enseñanza y juicio. Porque ellos se dedican, sobre todo, a encontrar precisamente la vía acertada de presentar lo concreto, poniendo en palabras

75 *Cfr.* la Introducción y también **Perceptive Equilibrium** en este volumen para la distinción entre el método aristotélico que constituye el ensamblaje y que considera todas las teorías alternativas de la vida buena humana, y la concepción ética aristotélica que es una concepción particular considerada en el ensamblaje. Como lo muestra mi discusión ahí, la distinción entre esos dos niveles no siempre es fácil de establecer, ya que los métodos recomendados en el ensamblaje incluyen el uso de algunas facultades que son especialmente valoradas en la concepción aristotélica y menos valoradas en otras concepciones. Sin embargo, yo sostengo que por incluir más, o sea, por incluir facultades que otros métodos arquitectónicos omiten, el método aristotélico que constituye el ensamblaje puede reclamar ser justo con todas las alternativas.

toda la variedad, la confusión y la indefinibilidad de la “materia de lo práctico”, sin degradar su valor o simplificar su misterio.⁷⁶

Nota final

Este ensayo ya fue publicado en una versión más corta, pero esta es la primera publicación completa. Todas las secciones han sido reescritas para esta ocasión. Es la continuación de parte del trabajo sobre razonamiento práctico aristotélico realizado en el capítulo 10 de *The Fragility of Goodness* y es semejante a ese capítulo en su argumentación general. Pero esta presentación de la posición aristotélica es más completa en el alcance de las cuestiones y más explícita en el contraste entre la posición de Aristóteles y muchos de sus rivales. Esta compilación –junto con la Introducción– es central desde el punto de vista filosófico, ya que presenta la concepción filosófica de la vida ética y del razonamiento ético en conexión con la cual han de jugar un papel especial en la indagación ética las obras literarias discutidas (como argumentan estos artículos). Claro está que en la búsqueda general de respuesta a la pregunta “¿cómo vivir?” (cfr. Introducción, **Perceptive Equilibrium**) esta concepción aristotélica es sólo una más entre un buen número de alternativas que hay que investigar a fondo. Este ensayo no pretende haber realizado esa completa investigación y, por eso, tampoco una defensa completa de la posición aristotélica. Sólo se propone una descripción simpatizante de los elementos importantes de la concepción aristotélica y de la manera en que ésta, desde su propio punto de vista, se defiende contra varios de sus rivales. Una defensa completa requeriría una investigación mucho más sistemática y simpatizante de las concepciones rivales.

Es importante aclarar la relación entre esta concepción ética y el papel que yo reclamo para la literatura. Mi reclamo es que, aún sin **concluir** la investigación planteada por la cuestión ética general y, por tanto, sin establecer algo más que la afirmación de que la concepción aristotélica es una alternativa ética seria, podemos concluir que la literatura (del tipo y en el modo descrito) tiene un papel invaluable que jugar dentro la filosofía moral, como expresión de una tal concepción (o concepciones, ya que pretendo la existencia de un conjunto de concepciones relacionadas).

Este ensayo muestra la importancia esencial del comentario filosófico de la literatura que discuto en la Introducción, sección F (cfr. también **El conocimiento del amor**) y es, en sí mismo, un ejemplo de ese comentario aristotélico.

76 Expreso mis agradecimientos a Lawrence Blum, Dan Brock y Henry Richardson por sus comentarios que me han ayudado en la elaboración de estas ideas.

Las afirmaciones sobre las implicaciones políticas de la posición aristotélica están desarrolladas más ampliamente en **Perception and Revolution** (y su nota final). Las afirmaciones acerca de la prioridad de lo particular y el contraste entre lo general y lo universal están desarrolladas más ampliamente en la Introducción y en **Finely Aware** (y su nota final), donde hay un desarrollo más extenso de la metáfora de la improvisación.

EL DISCERNIMIENTO DE LA PERCEPCIÓN

Por: Martha Nussbaum

***Racionalidad práctica *Aristóteles
*Elección práctica**

RESUMEN

Este artículo es una presentación de la teoría aristotélica de la racionalidad que pretende, apoyándose en dicha teoría, criticar las teorías contemporáneas de la elección. Así, establece una oposición entre los planteamientos aristotélicos de la racionalidad práctica, al interior de los cuales es diferenciada la sabiduría práctica de la comprensión científica, y las recientes teorías que establecen una concepción "científica" de la racionalidad práctica, o bien, que contemplan la posibilidad de hacer del razonamiento práctico, un razonamiento científico. Sin embargo, en la reflexión crítica de Martha Nussbaum no se agotan los planteamientos contemporáneos, pues la recurrencia a ellos se hace desde la interpretación exhaustiva de la teoría aristotélica de la racionalidad práctica, asunto principal de este artículo. Finalmente, este texto presenta un caso literario con el fin de ilustrar y profundizar en los criterios aristotélicos de la elección práctica.

ON THE DISCERNMENT OF PERCEPTION

By Martha Nussbaum

***Practical rationality *Aristotle *
Practical choice**

SUMMARY

The aim of the present essay is to stake out the grounds of Aristotle's theory of rationality and based on the aforesaid premises to criticise contemporary theories of choice. In this fashion, an opposition is established at the heart of Aristotle's claims concerning practical rationality, wherein practical wisdom is set apart from scientific understanding and recent theories which lay out a supposedly "scientific" conception of practical rationality, or which envisage the possibility of deriving scientific reasoning from practical reasoning. In Martha Nussbaum's critical reflection nonetheless, contemporary views are not stretched past breaking point, since resort thereto is fashioned from the stance of an exhaustive interpretation of Aristotle's theory of practical rationality which effectively constitutes the main thrust of this article. To round off, a literary case is put forward with a view to illustrating and penetrating further Aristotelian criteria on personal choice.

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

*Revista del Instituto de filosofía
de la Universidad de Antioquia*

Se publica semestralmente desde 1990
(ISSN 0121-3628)

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández
Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar
Jairo Alarcón Arteaga
Francisco Cortés Rodas
Jairo Escobar Moncada

Comité Internacional

Miguel Giusti. Pont. U. Católica del Perú. Lima
José María González. C.S.I.C. Madrid
Pablo de Greiff. U. de Buffalo. New York
Axel Honneth. U. Libre de Berlín
Friedrich Kambartel. U. de Frankfurt

Correspondencia e información

Director de Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Fax 57 (4) 263 82 82
Teléfono 210 56 80
Medellín - Colombia
E-mail filodir@quimbaya.udea.edu.co