

# PRUDENCIA ARISTOTÉLICA Y ESTRATEGIA

LUIS ENRIQUE VARELA

## RESUMEN

Este trabajo muestra que la noción de prudencia en Aristóteles encierra en su significación un componente de habilidad y de astucia que le viene exigido por su función de racionalidad práctico-moral en un contexto de incertidumbre. La exigencia de realizar el bien moral en un mundo imprevisible va a la par con la exigencia de una racionalidad que, como la *phrónesis*, exhibe rasgos que la sabiduría antigua ha reconocido bajo el nombre de “*metis*”. Un testimonio de ello es el recurso estratégico de la segunda navegación, que matiza y flexibiliza la incondicionalidad de obrar de acuerdo con un término medio. Con el antecedente del rigorismo kantiano y la crítica nearistotélica de MacIntyre al proyecto ético de la Ilustración se destaca la propuesta de K.O. Apel de elaborar un programa de ética estratégica como ética de la responsabilidad, que implica un reconocimiento no advertido o no explícito de la posición aristotélica del mal menor.

## ABSTRACT

This paper means the notion of Aristotle's prudence and explores the link between ability and slyness by focusing on the question of prudence als practical rationality in an uncertainty age The aristotelian meaning of *phrónesis* is close to the notion of “*metis*” in Greek antienc wisdom. The recourse of second navigation testify for the question introducing some variety into the unconditional way to act on agree with the doctrine of the mean. While makes a lot of use of Kant's rigoristic reading and MacIntyre's newaristotelian criticism, to stand out the proposition of K.O. Apel, whose programme of strategical ethics, als responsibility ethics, is perhaps indebted to the philosophical view of Aristotle's doctrine of the lesser of the evils.

## I. Introducción

En una época como la nuestra de ostensible complejidad e incertidumbre, en donde los valores, las concepciones, las ideas y los ideales vigentes son arrastrados por la aceleración de la historia, es destacable el renovado interés del pensamiento ético y político por el concepto aristotélico de *phrónesis*. En

lugar del orgulloso concepto de *epistéme*, cuya racionalidad estructurada no es flexible para comprender la complejidad de los asuntos humanos, la racionalidad más flexible de la *phrónesis* se destaca como un modelo de racionalidad práctica desde el cual responder a los desafíos éticos y políticos que plantean tanto el impacto de la ciencia y la tecnología sobre la vida humana en las sociedades complejas contemporáneas como la brecha cada vez más grande entre países pobres y ricos. Es así que diversas corrientes filosóficas como el neorristotelismo, la hermenéutica y el neopragmatismo, sensibles a los problemas cruciales de la tardomodernidad, apelan al modelo de la racionalidad fronética<sup>1</sup>.

El presente trabajo apunta a señalar que la noción de prudencia en Aristóteles encierra en su significación un componente de habilidad y de astucia que le viene exigido por su función de racionalidad práctico-moral en un contexto de incertidumbre. La exigencia de realizar el bien moral en el mundo va a la par con la exigencia estratégica de la *segunda navegación*. Mientras que la ética kantiana, con su reducción de la prudencia a mera racionalidad calculadora y egoísta, deja al agente moral inerme ante la contingencialidad del mundo empírico, la ética discursiva propuesta por K.O. Apel ha percibido la necesidad, si se quiere actuar con responsabilidad, de una *ética estratégica* al servicio de un *télos* ético, hecho que, en mi opinión, implica un reconocimiento no advertido, o por lo menos no declarado explícitamente, de la posición aristotélica del *menor mal posible*.

Con tal fin, en primer lugar, expondré algunas consideraciones centradas en el concepto aristotélico de razón práctica relativas a su carácter de racionalidad compleja, conjetural y estocástica; en segundo lugar, destacaré la reducción de la prudencia y su exclusión de la moralidad operada por Kant, con sus consecuencias rigoristas; en tercer lugar, haré referencia tanto a la crítica neorristotélica de MacIntyre a la racionalidad deontológica kantiana como a su diagnóstico de la cultura actual: weberiana y emotivista, en la que predomina la racionalidad teleológico-burocrática; y, por último, me referiré a la ética discursiva, en particular, al programa de estrategia ética que propone K.O. Apel como exigencia propia de una *ética de la responsabilidad*.

---

<sup>1</sup> Para una visión general de la apropiación de la *phrónesis* aristotélica por parte del neorristotelismo y hermenéutica en el ámbito germano, puede consultarse Volpi, F. "Réhabilitation de la philosophie pratique et néorristotélisme" en P. Aubenque (Dir.), *Aristote politique*, Paris, P.U.F., 1993. (1993) y Aubenque, P., "Philosophie pratique et herméneutique", en André Tosel (Dir.), *Formes de rationalité et phronétique moderne*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1995. En el ámbito anglo-noerteamericano, el reconocimiento del valor hermenéutico de *phrónesis* puede verse en Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989 (Tercera parte) y en Bernstein, R.J., *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991.

## II. Una racionalidad compleja

### II. 1. Racionalidad de medios y de fines.

Una corriente exegética que se apoya en la tradición empirista, de la cual un conspicuo representante es Hume, ha sostenido que la racionalidad práctica de la *phrónesis* es propiamente una racionalidad de medios y no de fines. En efecto, de acuerdo con los análisis de la acción en el libro III de la *Ética nicomaquea*, en los que se presenta a la acción bajo el esquema de *medios-fines*, corresponde a la *phrónesis* una función de deliberación y selección de medios (acciones) para alcanzar un fin propuesto. Explícitamente se afirma que el saber fronético no es determinante de la rectitud del fin o del bien a realizar en la acción, sino que esa determinación le corresponde a la disposición o virtud ética:

“La virtud hace recto el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin” (EN., VI, 12, 1144<sup>a</sup> 8-9)<sup>2</sup>

De este modo, la rectitud de la acción considerada no en forma aislada, sino dentro de la vida en su conjunto, parece depender de la inclinación del carácter, pues sólo un carácter bien dispuesto asegura el deseo de un fin recto; frente al carácter, queda *prima facie* como función propia de la *phrónesis* la capacidad de deliberar eficazmente y correctamente acerca de los medios para alcanzar el fin.

De acuerdo con ello, la sentencia aristotélica parece reducir la operación deliberativa a una función técnica de cálculo de los medios, pues

“el objeto de la deliberación...no es el fin, sino los medios que conducen al fin (*ta pros ta tele*)” (EN., III, 3, 1112b34-35)<sup>3</sup>

Pero, esta restricción de la deliberación a los medios, ha sido motivo de un largo debate entre los intérpretes. Muchos se resisten a aceptar que los fines, al no ser deliberables, caigan exclusivamente bajo la determinación del deseo y el carácter. El punto crucial que aquí se discute es si la racionalidad fronética es una racionalidad de medios -y, por lo tanto, eminentemente calculadora-

---

<sup>2</sup> Cito los pasajes de *Ética nicomaquea* (EN) y *Ética eudemia* (EE) según la traducción de Julio Pallí Bonet publicada en la Editorial Gredos. En muy pocos casos me he permitido modificar la traducción de un término.

<sup>3</sup> Pierre Aubenque interpreta este pasaje como un ejemplo de la función “técnico-instrumental” de *phrónesis*. Véase Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, P.U.F., 1986, p. 133-139.

o si es también una racionalidad de fines. John Cooper, por ejemplo, observa que la exposición oficial de la deliberación, de que deliberamos siempre sobre medios y nunca sobre fines, debe interpretarse en el sentido de que nunca deliberamos sobre fines en *cuanto tales*, pero que podemos hacerlo si esos fines se consideran como medios alternativos para fines superiores <sup>4</sup>. En cuanto a la expresión *peri ton pros ta tele* (EN. 1112b12), tanto Cooper como Martha Nussbaum matizan esta declaración, afirmando que la expresión es lo suficientemente ambigua como para incluir también, además de los medios instrumentales, una deliberación sobre “cosas que contribuyen a” o “promueven” o “sobre lo que *cuenta como fin*”. En este sentido, la deliberación puede tener que ver con los medios conducentes a un fin o con una especificación del fin mismo <sup>5</sup>.

Por otra parte, como señala Gómez - Lobo, en el contexto de la *Ética nicomaquea*, la deliberación parece implicar al mismo tiempo un razonamiento prudencial y un razonamiento moral:

“debemos abandonar definitivamente la idea de que Aristóteles distingue entre razonamiento moral no deliberativo y deliberación prudencial sin implicaciones morales”

En contra de D.J. Allan, que supone que la deliberación no es un razonamiento relevante desde un punto de vista ético y que, por lo tanto, el razonamiento moral adopta la forma de una formulación de reglas que se aplican a situaciones particulares, los textos parecen indicar que el razonamiento moral necesita ser prudencial. Por “razonamiento prudencial” se entiende

“aquel que utiliza un individuo (o el órgano deliberativo del estado) cuando se trata de lograr una meta no alcanzable por medios técnicos”. <sup>6</sup>

En otros términos, esto significa que la deliberación moral incluye en su significado un elemento prudencial, que hoy podríamos llamar, sin forzar las cosas, “estratégico” <sup>7</sup>, y sin el cual la deliberación moral perdería su eficacia.

<sup>4</sup> Ver Cooper, J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, 1984, p. 18.

<sup>5</sup> Véase, John Cooper, *ob.cit.*, p. 19 y Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995. Nussbaum traduce el pasaje en cuestión así: “no deliberamos sobre fines, sino sobre lo que se orienta al fin” o “lo que *pertenece* al fin” (p.381). Véase también el comentario de A. MacIntyre en *Justicia y racionalidad*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2001, p. 139.

<sup>6</sup> Véase “Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. X, N° 2 (julio 1984), pág. 136.

<sup>7</sup> Aristóteles define la *estrategia* como ciencia del *kairós* en la guerra (EN. I, 1096 a31-32).

Moralidad y prudencia, a diferencia de lo que ocurre en la ética kantiana, concurren en un mismo acto.

## II. 2. Racionalidad aplicada

Pero, al lado de la función de adaptación de los medios para la consecución de un fin, en la ética aristotélica se adjudica también a la *phrónesis* una función de “aplicación” de *archai* a las acciones particulares, pues su objeto es tanto lo universal (principios prácticos) como lo particular (las acciones). En *EN*. 1141, b14-16, se afirma que

“tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”.

Análogamente al arte, la racionalidad práctica opera relacionando una instancia universal con la situación particular dentro de la cual las acciones se realizan. La diferencia reside en que en el arte la aplicación es impositiva, en cambio en la moral la aplicación es fundamentalmente mediación<sup>8</sup>.

Por el conocimiento de lo particular, la prudencia incluye experiencia y opinión; y por el conocimiento de lo universal se aproxima al estatuto de ciencia, pero sin serlo. Como se dice en *EE*, VIII, 1246b35

“la *phrónesis* no es *epistéme*, sino otra especie de conocimiento”.

La doble referencia a lo universal y particular dentro de la praxis sugiere pensar la acción bajo otro esquema: *universal - particular*, diferente del esquema que encontramos en el tratamiento de la deliberación. Según el esquema universal - particular, la acción que es siempre particular se subsume bajo un principio práctico universal en tanto puede reconocerse que esa acción es un caso de aplicación del principio. Ya hemos señalado que intérpretes como Allan<sup>9</sup> ven en este esquema de la acción la base para pensar un “silogismo práctico”, en el que la premisa mayor expresa una regla o principio, diferente, por tanto, del otro silogismo práctico sugerido por el análisis de la delibera-

<sup>8</sup> H.G.Gadamer ha destacado el carácter hermenéutico de esa relación entre lo universal y lo particular, ya que “comprender es... un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada”. Véase *Verdad y Método*, Salamanca, Ed. Sígueme, p.383 y sigs.

<sup>9</sup> Allan, D.J., *The Philosophy of Aristotle*, University Oxford Press, 1978, p.132-133.

ción, en el que la premisa mayor expresa una meta o fin de la acción. Allan privilegia el esquema de la relación universal - particular por ser el más compatible con la exigencia de que una acción ética debe encerrar un valor en sí misma. Mientras que la relación del medio al fin puede ser extrínseca y accidental, el principio universal es inmanente a la acción. Pero, como vimos antes, esta interpretación implica establecer una diferencia entre razonamiento moral y razonamiento prudencial que no se encuentra en el texto de Aristóteles, sino que parece responder a una proyección de lo que se piensa que una ética debe ser.

Sin embargo, cuando Gómez - Lobo sostiene que Aristóteles no concibe su ética en términos de principios morales y que, en consecuencia, no cabe hablar de aplicación de reglas o principios (como en la ética judeo-cristiana y kantiana), en mi opinión deja de lado un sesgo característico de la ética aristotélica: la preocupación por lo particular o, en otros términos, el valor que adquiere en esta ética la *aplicación moral*. En algunos pasajes de la *Ética nicomaquea*, se expone el conocimiento prudencial como una forma de “percepción” o discernimiento de los aspectos éticamente correctos de las situaciones particulares:

“Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza. Se opone, de este modo, al intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamiento, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible...” (1142<sup>a</sup>23-30).

“No es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción” (EN. 1109b21-23)

Nussbaum interpreta este último pasaje como una reserva que hace Aristóteles sobre los principios universales como árbitros de lo éticamente correcto. El problema ético se coloca no en la conformidad con reglas o principios, sino en la discriminación de los detalles de lo particular concreto:

“la elección reside en una percepción que responde con flexibilidad a la situación concreta<sup>10</sup>.”

En EN. 1107<sup>a</sup>28-32, el problema de la aplicación moral se plantea en los siguiente términos:

---

<sup>10</sup> Véase, Nussbaum, M., *ob.cit.*, p.385 y 396.

“Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo (*epharmottein*) a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales (*oi men katholou*) tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular (*ta kath'hekasta*) y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo”.

En el contexto en que se da este pasaje, lo que se dice “en general” es la teoría de la virtud ética como *hexis proairetike*, cuyo objetivo es un término medio entre dos vicios; pero esta teoría, para convertirse en una guía práctica efectiva, debe familiarizarse, es decir “aplicarse” a las circunstancias particulares dentro de las cuales se actúa <sup>11</sup>. La teoría ética como los principios prácticos universales no son determinantes en relación al caso particular (como sí lo son la ley científica y la regla técnica) <sup>12</sup>, sino que deben ponerse en armonía, de acuerdo, con los particulares (que son las acciones y sus contextos).

De todos modos, Aristóteles nos advierte que este proceso de armonización o adecuación, en que consiste la aplicación moral y que involucra una percepción de lo particular, no es fácil para la razón práctica, pues constituye un desafío permanente concretar lo que es justo o correcto en el terreno de las acciones concretas; los casos particulares siempre están expuestos a la contingencialidad e imprevisibilidad.

Esta dificultad se presenta con claridad en el plano de la aplicación de leyes, pues es observable que por más justas que sean las leyes y por más confiable que sea el procedimentalismo legal de los jueces, a veces las leyes no se adaptan a los casos particulares. La ley, como regla aplicable a los hechos es “universal” y, por esta razón, es “una”, mientras que los casos concretos son siempre múltiples. Cuando la fórmula general de la ley no puede prever todos los detalles de los casos concretos, la exigencia de justicia se alcanza por el reclamo de la equidad (*epiieikeia*) que Aristóteles define como

“una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la hace incompleta” (*EN*. 1137b26-27).

---

<sup>11</sup> El término que emplea Aristóteles en este lugar y que se traduce habitualmente por “aplicar”, es el verbo *epharozo*, que podemos considerar como el término aristotélico de lo que entendemos por *aplicación* en el ámbito de la moral. Algunos matices semánticos de *epharozo* son importantes para entender en qué sentido se habla aquí de aplicación. En efecto, *epharozo* también significa “adaptar”, “ajustar”, “proporcionar”, “armonizar”, “adecuar” y “acomodar”, de manera que debemos entender la aplicación (*epharosis*) como implicando *flexibilidad* y *reciprocidad*.

<sup>12</sup> Sobre este tema, véase Varela, Luis E., “Modelos de aplicación en la ética. Una contribución de la hermenéutica”, en *Cuadernos de Ética N° 10*, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (diciembre 1990) p.61-81.

Como la generalidad de la ley no puede cubrir todos los detalles, una aplicación rigorista de la misma es improcedente. El trabajo del juez consiste en lograr una aplicación de la normativa que haga justicia al caso particular; para lograr esto, se requiere superar la inevitable distancia y desajuste entre la instancia universal normativa y la instancia particular de la acción.

En este sentido, es un rasgo característico de la ética de Aristóteles el énfasis *particularista*, es decir por la concreción de lo justo en cada situación. Pero de esto no se sigue, como sostiene Gómez - Lobo, que la ética aristotélica excluya las reglas o normas generales. En realidad, la posición aristotélica es equidistante tanto de un *apriorismo* ético como de un *situacionismo* ético a lo sartreano. El problema no está en saber qué hacer en general, sino qué hacer en la situación particular que es siempre contingente. Aquello que debe hacerse, lo correcto, lo sabemos por educación y pertenencia a una comunidad moral. Ambas instancias ofrece una orientación para el problema moral crucial: el de la decisión moral (*proairesis*). Ésta es el resultado de una relación entre lo universal de las reglas que orientan en general las acciones y la diversidad irreductible de las situaciones en las que se debe actuar y responder correctamente. Tal relación es un trabajo de mediación que la razón práctica lleva a cabo.

Ahora bien, en oposición a la interpretación deontológica de la ética aristotélica, sugerida por el planteo de Allan, Aubenque insiste en que lo genuinamente aristotélico es la intuición, ausente en Platón, de un posible desajuste entre el fin y los medios; de allí que la realización de una acción moral exige condiciones técnicas que deben ser tenidas en cuenta y cuya omisión conduce a cometer una falta moral <sup>13</sup>.

Pero, más allá de estos énfasis interpretativos, no hay que olvidar que Aristóteles mismo afirma que ambos esquemas de la acción pueden ser compatibilizados:

“los principios de la acción son el propósito de esta acción” (EN, VI, 1140b15-16)

con lo cual esta diferenciación no puede llevarse demasiado lejos.

### II. 3. Racionalidad de lo contingente

La acción virtuosa depende del mundo tal como es, pues no sólo se requiere hacer *lo que es necesario*, sino *con lo que es necesario*, *cuando es necesario* y *donde es necesario*. Esto alude a la situación en la que se actúa.

---

<sup>13</sup> Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, P.U.F., 1986, p.140-141 y pág. 136.

Aristóteles parece afirmar algo sobre la *situacionalidad* de la acción cuando dice que tanto lo que se produce como lo que se actúa “puede ser de otra manera”, es decir que las acciones y producciones son contingentes. Esta fórmula tiene dos sentidos: que una cosa deviene otra cosa de lo que es (contingencia frente a inmutabilidad) o que una cosa puede ser actualmente otra cosa (contingencia frente a necesidad).

Si el mundo fuera totalmente transparente a la ciencia, no habría necesidad de la técnica. Ésta tiene por objeto subsanar las fallas y limitaciones de la naturaleza. Sin el azar (*tyché*)<sup>14</sup>, que se asimila a la contingencia, la técnica no es posible. Lo mismo sucede con la prudencia:

“...siendo el mundo de los hombres lo que es, es decir librado a la contingencia, es preferible que el hombre sea prudente a que no lo sea. Los latinos estarán inspirados al traducir por *prudencia*, que Cicerón nos recuerda que se trata de una contracción de *providencia*, la *phrónesis* de Aristóteles y de la tradición popular: la prudencia es el sustituto humano de una Providencia deficiente. Es ante todo la previsión que busca penetrar un porvenir oscuro, porque es ambiguo; es también la previsión que preserva al individuo de los peligros. Pero si no fuera más que esto sería *habilidad*: es también *virtud* al realizar en el mundo sublunar algo del bien que la divinidad ha sido impotente de introducir allí. Virtud del mundo, y de un mundo que no es divino..., la prudencia no es lo que se puede concebir de más alto. Pero si el mundo fuera todo perfecto, no quedaría nada que hacer en él; ahora, es en el hacer o el obrar, y no en la inmovilidad, extrañamente común a las plantas y a Dios, donde el hombre realiza su *areté*, su excelencia propiamente humana...La prudencia será esta virtud de los hombres inclinados a deliberar en un mundo oscuro y difícil, cuyo inacabamiento es incluso una invitación a lo que es necesario llamar su libertad...”<sup>15</sup>

*Phrónesis* es así el reflejo práctico de una metafísica de la distancia insuperable entre el hombre y los dioses y de una cosmología de la contingencia. Saber práctico y tragedia se relacionan íntimamente. La prudencia es la racionalidad que se refiere no a lo eterno, sino a los seres sometidos al cambio. Lo útil, por ejemplo, es objeto de la prudencia, ya que

“Esto útil hoy, puede no serlo mañana” (*GE* 1197 a38-b1)

A diferencia de la ética estoica, que privilegia la rectitud del instante como el equivalente de la eternidad., la ética aristotélica introduce en la acción

<sup>14</sup> Aristóteles entiende el azar tanto como indeterminación, imprevisibilidad y desconocimiento de causas ocultas.

<sup>15</sup> P. Aubenque, *ob.cit.*, p. 95.

moral la temporalidad. Es así una invitación a realizar la excelencia en el mundo.

La coincidencia de la acción humana con el tiempo es el *kairós*, la ocasión favorable, el tiempo oportuno. En la *Ética nicomaquea*, la ética, como saber práctico que se refiere a lo contingente, se compara con y se coloca a la par de las artes del *kairós* - la navegación y la medicina:

“en lo que concierne a las acciones y la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud...los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno (*prós tón kairón*) como ocurre en el arte de la medicina y la navegación” (EN., 1104<sup>a</sup>3-10)

La comparación entre la ética y las técnicas se da a lo largo de todo el libro nicomaqueano. Por eso, no extraña que en la definición misma de la virtud se dé un lugar al arte del *kairós*:

“La virtud es pues un término medio, o al menos tiende al medio (*mésón*). Además se puede errar de muchas maneras...pero acertar solo es posible de una...fácil errar el blanco, difícil acertar...” (EN., 1106b30-35)

Lo propio de la virtud es definir el justo medio entre dos excesos, lo que exige actuar y padecer

“cuando es debido, en el caso donde y respecto de lo que es debido, en vista del fin que es debido y de la manera que es debida” (EN 1106b21-23).

Hay así una sola manera de hacer el bien y muchas de hacer el mal: una de ellas es hacerlo demasiado pronto o demasiado tarde <sup>16</sup>.

Pero alcanzar el justo medio es difícil, pues el *mésón* como el *kairós* supone, como vimos, una captación concreta de los sujetos, de los casos, de las circunstancias y un juicio que recurre al testimonio de los sentidos, de allí que

---

<sup>16</sup> El *mésón* aristotélico se elabora en el cuadro de una comparación entre moral y medicina. En la época de Aristóteles el *kairós* se reduce a una categoría temporal: el *kairós* es el tiempo considerado como bueno, pero el *mésón* aristotélico hereda los caracteres del *kairós* hipocrático: un justo medio entre dos excesos, pero relativo a nosotros, es decir no aritmético. Monique Trédé señala que en el siglo IV *kairós* deja de ser la palabra clave de las *technai*: “*Kairós* deviene la encarnación omnipotente del tiempo de la acción en el momento en que el hombre descubre la extensión de su responsabilidad. En todos los dominios, individual o colectivo, busca dominar su destino. La enfermedad no es más para él un azote enviado por los dioses: es el signo de un desequilibrio, consecutivo a un traumatismo o a un error de régimen” (302). Véase Trédé, M., *KAIROS. L'a-propos et l'occasion*, Ed. Klincksieck, 1992, p. 297

“puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor en la *segunda navegación* (1109<sup>a</sup>34...) <sup>17</sup>.

Lo que se elige no es el bien absoluto, sino el bien relativo a la situación, y, en el momento presente, el bien es a veces el menor mal posible. Echar un cargamento al mar por causa de una tempestad no es algo que agrade de por sí, pero es sensato hacerlo si de ello depende llegar a destino. En este caso, el fin de la acción depende de las circunstancias que surgen imprevistamente (*EN*. 1110 a 14). De allí que muchas veces, el que se aparta un poco del término medio, ya sea por exceso o por defecto, no sea censurable. Lo elogiabile es el término medio,

“pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien” (*EN*. 1109b24-26)

Aubenque llama la atención sobre un aparente immoralismo en este planteo aristotélico de la segunda navegación (el menor mal posible). Como el objeto de la acción no es realizar el Bien absoluto, parece que realizar el bien posible es una cuestión de cálculo o de táctica <sup>18</sup>. Al igual que en la navegación y en la medicina, el problema es el de la adaptación técnica de medios a fines. Como dice Aristóteles:

“En lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno” (1104<sup>a</sup>3-9)

Dado que las situaciones éticas son singulares e incomparables (inconmensurables), no valen los discursos generales ni la ciencia ni el arte para discernir ni captar el *kairós*. Pero, ¿cómo explicar que algunos lo alcancen mejor que otros? En *EE*. VII, 14 Aristóteles recurre a la “buena fortuna” dando una respuesta irracionalista: algunos hombres, sin la ayuda de la razón, desean aquello

---

<sup>17</sup> La “segunda navegación” nos remite a las peripecias de Ulises, “el fecundo en recursos” (*Odisea* III, 155-165). En efecto, Ulises representa al hombre sagaz que, dotado de una racionalidad imperfecta, representativa de lo humano, puede salvar los obstáculos y llegar a su objetivo, no de manera directa, sino indirecta, haciendo rodeos. Véase J. Elster, *Ulises y las sirenas*, F.C.E., 1989.

<sup>18</sup> Aubenque, *ob.cit.*, p. 98.

que conviene, *cuando* conviene y como conviene (1247b23-24). Pero, allí donde la inspiración falta, ésta es suplida por la deliberación guiada por la prudencia.

#### II. 4. Racionalidad estocástica

En Aristóteles la prudencia ostenta, al menos en su orientación y proceder, muchos de los rasgos de la *metis*. La *métis* es una categoría mental que designa un tipo de inteligencia comprometida con la práctica, enfrentada a obstáculos que debe dominar empleando la astucia para tener éxito en los diversos dominios de la acción. En el ámbito filosófico de Platón y Aristóteles, se entronca con el concepto de *phrónesis* -inteligencia práctica-<sup>19</sup>.

Los planos sobre los que recae la *métis* son variados: una teogonía o un mito sobre la realeza, la metamorfosis de una divinidad acuática, los saberes de Atenea y Hefesto, de Hermes y Afrodita, de Zeus y Prometeo, una trampa de caza, una red de pesca, el arte del cesterero, del tejedor, del carpintero, la maestría del piloto, el olfato del político, el ojo clínico del médico, las artimañas de un personaje retorcido como Ulises, las vueltas de un zorro y la polimorfía del pulpo, el juego de enigmas y adivinanzas, el ilusionismo retórico de los sofistas.

Inteligencia aplicada en el ámbito de la técnica, de la artesanía, la *metis* implica un conjunto complejo de actitudes mentales y de comportamientos intelectuales que combinan el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad del espíritu y la simulación, la habilidad para zafarse de los problemas, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas y una experiencia largamente adquirida. Pero, como señalan Detienne y Vernant, estas habilidades no son exhibidas habitualmente, sino que permanecen en las sombras.

Para Vernant y Detienne son los sofistas quienes hacen posible la conjunción entre la *metis* tradicional y la nueva inteligencia del filósofo:

“La postura de Aristóteles no es en este punto idéntica a la de Platón. Para el filósofo de la Academia la habilidad (*euchéreia*), la seguridad de una primera impresión visual (*eustochía*), la penetración del espíritu (*agchínoia*), cualidades todas que actúan en las empresas en las que la *metis* se esfuerza, a tías y conjeturalmente, por alcanzar la meta deseada, proceden de un modo de conocimiento exterior a la *episteme* - el saber - extraño a la ver-

---

<sup>19</sup> Sigo en este análisis de *metis*: Marcel Detienne y Jean Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Taurus, 1988.

dad. Por el contrario, en Aristóteles la prudencia ostenta, al menos en su orientación y en su proceder, muchos de los rasgos de la *metis*"<sup>20</sup>.

Mientras que en los escritos y en la enseñanza filosóficos desarrollados durante el siglo IV, puede advertirse una ruptura con cierto tipo de inteligencia como la *métis*, ésta permanece vigente en ámbitos correspondientes a la política, el arte militar, la medicina y las habilidades artesanales.

En el cuadro intelectual de las antinomias como *ser y devenir, uno y múltiple, fijo e inestable, recto y sesgado*, la *metis* no encuentra un espacio, pues su modo de operar es pendular, de ida y retorno entre polos opuestos. Es semejante a la *phrónesis* que pendula entre los principios de la acción y las situaciones.

*Eustochía* (agudeza visual) y *agchínoia* (agilidad de espíritu) van a la par en el análisis aristotélico de la *phrónesis* (*Et.nic.* 1142b2-6). Una inteligencia aguda no carece de puntería e implica una actitud presta a alcanzar un objetivo. Apuntar al blanco es en griego *stocházesthai* y este verbo pertenece al vocabulario del arquero y del cazador. En *EN.* 1094<sup>a</sup>23 se pregunta:

“¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien [el fin que se quiere por sí mismo y las demás cosas por causa de él] tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzamos mejor el que debemos alcanzar?”<sup>21</sup>.

Sobre esta base, podemos hablar de una naturaleza *estocástica* de la *phrónesis*: agudeza visual y agilidad del espíritu van juntas: el artesano debe tener un “ojo seguro”, el piloto para guiar la nave a buen puerto debe ser capaz de “buena puntería”. El médico, el militar, el político tienen un objetivo que deben alcanzar mediante un conocimiento conjetural. Esto es advertido por Detienne y Vernant:

“Ese mismo saber indirecto y tanteante es el sino de ese tipo de hombre al que los contemporáneos de Platón y Aristóteles denominan “prudente” (*phrónimos*): el político”<sup>22</sup>.

Pero la sabiduría política no parece identificarse en Aristóteles con una sabiduría entendida como mera “habilidad política” (*deinóteta politikén*). Por un lado, Aristóteles reconoce como modelo del “prudente” o *phrónimos*, al

<sup>20</sup> M.Detienne y J.P.Vernant, *ob.cit.*, p. 12.

<sup>21</sup> Angel Vasallo había comprendido muy bien este rasgo estocástico de la ética aristotélica, cuando en su libro *El Problema Moral* pone como título representativo de esa ética “La gran moral del arquero”. Véase Vasallo, A., *El problema moral*, Bs.As., Ed. Columba, 1966.

<sup>22</sup> M.Detienne y J.P.Vernant, *ob.cit.*, p. 285.

hombre político, encarnado ejemplarmente en Pericles, cuyo “éxito debe más al buen ojo que a la ciencia”<sup>23</sup>. Prudente es así aquel cuya acción orientada hacia un fin debe siempre tener en cuenta la oportunidad y saber que se ejerce en un ámbito en el que nada es jamás estable. Pero, por otro lado, Aristóteles se esfuerza en distinguir la *phrónesis* de la habilidad (*deinótes*) y de la astucia (*panourgía*), si bien lo hace de tal modo que los incluye en su significación:

“Hay una facultad que llamamos habilidad (*deinóteta*), y ésta es de tal índole que es capaz de realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la facultad es laudable; si es malo, es astucia (*panourgía*); por eso también de los prudentes decimos que son hábiles y astutos. La prudencia no es esa facultad, pero no existe sin ella, y esta disposición se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud ...ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ej. “puesto que tal es el fin, que es el mejor”...y este fin no es aparente al hombre que no es bueno...De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno” (*Et.nic. 1144<sup>a</sup> 23-1144b1*).

En este pasaje puede percibirse un doble movimiento en círculo: 1) uno tendiente a separar dos formas de racionalidad en el que una - la *habilidad*- es definida como la capacidad “de realizar los actos que conducen al blanco propuesto”, siéndole indiferente si el blanco es bueno o malo, y otra - la *prudencia*- como una disposición que no se reduce ni al *ojo de alma*, que es en este contexto la *habilidad*, sino que, mediada por la virtud, tiene por fin *lo justo, noble y bueno* (1143b21-22)<sup>24</sup>. Pero 2) también es perceptible un movimiento de aproximación entre la *prudencia* y la *habilidad*, que se describe en términos no de identidad sino de semejanza: la prudencia es a la habilidad lo que la virtud es a la virtud natural. Así, la prudencia es una especie de habilidad que no existe sin la virtud, ya que es la virtud la que “permite a la habilidad desarrollarse en prudencia”<sup>25</sup>.

El efecto que produce el doble movimiento mencionado es que Aristóteles se esfuerza, en primer lugar, en diferenciar lo que, en otros registros, se parece bastante:

<sup>23</sup> Véase Aubenque, *ob.cit.*, p. 24, n.1.

<sup>24</sup> La prudencia como se dijo antes es racionalidad deliberativa no científica y, en este sentido, tiene como cualidad la buena deliberación (*euboulía*) que consiste en “la rectitud de la deliberación que alcanza un bien” (*Et.nic. 1142b21-22*).

<sup>25</sup> Véase Gauthier et Jolif, *L'Éthique a Nicomaque, T. II Commentaire*, Louvain, 1970, p. 553.

“Gracias a esta distinción - afirman Detienne y Vernant - se puede definir al hombre llamado por los griegos “panurgo” -es decir el astuto o el artero- como el individuo dotado del inquietante don de una inteligencia demasiado flexible”.<sup>26</sup>

Y, en segundo lugar, en destacarlo del prudente que no es indiferente a la cualidad moral del fin (como es el caso de la inteligencia para el mal). El prudente es ese “ojo del alma” que puede inclinarse al bien por la virtud<sup>27</sup>. Mientras que el astuto es aquella inteligencia al servicio de cualquier fin, el prudente es la inteligencia al servicio del bien humano. Estos autores piensan que el “prudente” aristotélico teme al “astuto”, como también que se adjudique “prudencia” a los animales borrando con eso la distinción radical entre estos y los hombres. De todos modos, concluyen que

“sean cuales sean los peligros, queda claro que para el pensamiento aristotélico puede haber un conocimiento que versa sobre lo inexacto, aunque al conformarse a su objeto este saber no puede ser más que inexacto...En cierta manera, pues, y con todas las reservas que acabamos de indicar, la filosofía aristotélica rehabilita el saber conjetural y la inteligencia que procede por rodeos”<sup>28</sup>.

Como ya hemos visto, la interpretación de Aubenque apunta a mostrar que la *phrónesis* aristotélica admite una significación utilitaria y pragmática, o sea, interesada y egoísta<sup>29</sup>. Pero, es claro que la *phrónesis* no comporta exclusivamente una habilidad técnica de elección de los medios para alcanzar un fin, pues también implica, como hemos vimos antes, una percepción (*nous*) del fin, en tanto es mediada por la virtud ética. La *phrónesis* concierne a los fines tanto como a los medios, pero, también es verdad que el fin moral es “fijado” por la virtud moral<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Detienne y Vernant, *ob.cit.*, p. 289.

<sup>27</sup> Esta es la razón de que Aubenque se refiera a la prudencia aristotélica en términos de “habilidad del virtuoso”.

<sup>28</sup> Detienne y Vernant, *ob.cit.*, p.289-90.

<sup>29</sup> Que la prudencia es notoriamente una habilidad, tiene que ver con el problema de la posible disonancia entre el fin y la contingencia de los medios. Como afirma Aubenque, “si la acción es acción técnica antes de ser acción moral, ella debe ser técnicamente exitosa, si se quiere que sea buena moralmente. Ignorar las condiciones técnicas de la acción moral, es decir desinteresarse de la realización del fin, ‘es, en el límite, cometer una falta moral”. (*La prudence chez Aristote*, P.U.F., 1986, p.136). De allí que la prudencia sea ante todo una virtud del riesgo y de la decisión.

<sup>30</sup> En cuanto a la función de la razón y el deseo en la formulación y adopción de fines morales, E.-Pedersen se coloca en una posición intermedia frente a los humeanos y a los anti-humeanos. Coloca a Aristóteles dentro de una posición humeana (importancia del deseo para la adopción de fines), pero en versión ilustrada: “así, la razón tiene funciones muy importantes. Pero lo

En mi opinión, subyace una ambigüedad en el concepto aristotélico de *phrónesis*, por la cual su interpelación en la actualidad es fructífera: representa tanto una forma de conocimiento éticamente desinteresado, como también incluye en su significación una forma de conocimiento “interesado” de carácter utilitario y pragmático. Posiblemente, se reúnen aquí dos tradiciones en las que hunde sus raíces la conceptualización de *phrónesis*: una, la tradición platónica y, otra, la tradición prefilosófica correspondiente sobre todo a la tragedia griega<sup>31</sup>. Por un lado, se rehabilita la noción tradicional de *phrónesis* a través de las metáforas de “medida”, “equilibrio” y “moderación” referidas a la praxis-; por otro lado, no se abandona del todo la inspiración platónica de *phrónesis* como capacidad del intelecto: la *phrónesis* no es *epistéme*, pero por ello no deja de ser un conocimiento, ya no de las cosas más elevadas, aunque en los asuntos humanos es el conocimiento mejor posible.

Por eso, cuando Aristóteles delimita el saber frónético tanto del saber científico, como del saber técnico y del saber filosófico-especulativo, no hace otra cosa que reconocer la singularidad de un saber que rige la acción, no a espaldas de ella, sino en medio de ella. En función de su objetivo, que es el decidir aquí y ahora cómo actuar para realizar el bien humano, esta racionalidad incluye en su contextura el deseo y la disposición ética, es decir toda la complejidad del ser moral o *êthos* del hombre. Este entramado entre la *phrónesis*, el deseo y la disposición ética, parece ser el recurso extremo al que apela Aristóteles para neutralizar el riesgo de una racionalidad que se oriente más hacia la adecuación técnica de medios a fines, que a la elección y evaluación de los fines mismos de la acción.

### III. Reducción kantiana de la prudencia

La tradición moral de Occidente ha retenido, especialmente después de Kant, la significación exclusivamente pragmática de la prudencia, convirtiéndola en una forma de racionalidad egoísta y calculadora. Habiéndose cuestionado en forma gradual el rango moral de la prudencia, se llegó hasta el punto de convertirla en “sospechosa” desde el punto de vista moral. Es así que la ética de la modernidad, con Kant a la cabeza, consume su exclusión del ámbito de la moralidad.

---

que ella no puede hacer es producir un cambio genuino en las propias pasiones, o hacerle ver a uno en una situación particular qué reacción hará que él realice su fin”. Véase Engberg-Pedersen, T., *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Clarendon Press, 1983, p. 267-8.

<sup>31</sup> Véase Aubenque, *ob.cit.*, p. 25-26.

El uso cotidiano del término refleja, sin duda, este avatar, cuando con él se quiere significar una mera “astucia”, “ingenio”, “precaución”, es decir como una inteligencia o capacidad natural al servicio de conveniencias egoístas o de grupos, más cercana a una actitud mediocre y conservadora, que excluye el riesgo. Kant expone la prudencia concibiéndola como *Klugheit*, es decir como racionalidad del “amor de sí mismo ilustrado”. El punto de vista moral no es el punto de vista de la prudencia. La prudencia no es necesariamente inmoral, aunque puede llegar a serlo. En definitiva, aparece como una capacidad intelectual amoral. Así, la moralidad del deber se opone al *prudencialismo*, que, es expresión del egoísmo ético. William K. Frankena, citando al obispo Butler, afirma que el prudencialismo “no es en modo alguno... la institución moral de la vida”, aunque reconoce que por lo menos constituye “una guía mejor que la pasión”<sup>32</sup>. En términos aristotélicos, esta interpretación moderna de la racionalidad prudencial, se corresponde con la *deinotés* (racionalidad indiferente a la calidad moral del fin) y no con la *phrónesis*.

En oposición a la racionalidad prudencial, Kant elaboró un concepto de racionalidad práctica *deontológica* propia de la vida moral que no está condicionada al cumplimiento de una meta deseada. Se trata de la racionalidad propia del imperativo categórico, que se expresa según la siguiente fórmula: “¡debes hacer *x*!”, es decir que su mandato es incondicional; en contraste con ella, se encuentra la racionalidad de los imperativos hipotéticos, cuyo enunciado puede formularse así: “si quieres *y*, debes hacer *x*”. Esta racionalidad es *teleológica*, pues *y* es el fin al que se llega haciendo *x*, que es el medio. Para Kant, la racionalidad hipotética es una racionalidad condicionada a intereses e inclinaciones personales; tiene, por lo tanto, un carácter instrumental. Esta racionalidad recibe en general el nombre de habilidad (*Geschicklichkeit*) y se despliega en dos formas: a) como imperativo técnico, en el cual de lo que se trata es de obtener el fin que se quiere, sin importar si el fin es racional y bueno, y b) cuando el fin a alcanzar es la felicidad, en la forma de imperativo de prudencia (*Klugheit*) o pragmático.

En la *Fundamentación*, Kant define la prudencia como

“la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor posible bienestar propio”.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> La cita corresponde a J. Butler. Véase Williams Frankena, *Ética*, Mexico, Uteha, 1965, p.29.

<sup>33</sup> Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1973, p. 64.

y, en la primera versión de la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*, se la define como

“habilidad para poder utilizar para sus fines a hombres libres”.<sup>34</sup>

Aquí ya no se trata de reglas, sino de consejos. En clara oposición a los imperativos técnicos y pragmáticos, se destaca el imperativo moral, que

“sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente”.<sup>35</sup>

Es muy evidente que la concepción kantiana de los imperativos, y de las racionalidades implicadas en ellos, no tiene en cuenta la crucial distinción aristotélica entre la *techne* y la *phrónesis*. Bajo el concepto de *habilidad*, Kant incluye tanto el saber técnico orientado a la producción (*poiesis*) como el saber moral orientado a la acción (*praxis*). Ambos saberes, en la perspectiva kantiana, son hipotéticos y teleológicos. Pero ello significa confundir la acción con la producción, desconociendo que

“el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin” (*EN.* 1140b5-7).

Dicho de otro modo: la racionalidad técnica es instrumental, pues concibe cualquier cosa (objetos y personas) como medios o instrumentos para alcanzar un fin cualquiera; en cambio, la racionalidad frónética puede ver y evaluar las acciones (justas) como fines en sí mismos. Tener claridad sobre esto es importante, pues entre otras cosas implica que los asuntos éticos y políticos no pueden dejarse en manos de técnicos ni tecnócratas. Si Kant no vio esto, si para él la prudencia es también una especie de racionalidad instrumental, posiblemente se deba a que su comprensión de la prudencia estuvo limitada a la particular versión epicúrea de *phrónesis*<sup>36</sup>.

Pero la primacía del deber sobre la búsqueda de una vida buena plantea en la ética de Kant una disociación dentro de la racionalidad práctica misma y de la teoría ética que no parece conformarse con las exigencias de las necesidades humanas. El rigorismo kantiano conduce a una versión fanatizada de la

<sup>34</sup> Kant, I., *La filosofía como sistema*, Bs.As., Juárez Editor, 1969, p. 10 (nota).

<sup>35</sup> Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, p.64.

<sup>36</sup> Véase Aubenque, “La prudencia chez Kant” en *ob.cit.*, p. 186-212 ; ver también mi artículo “Kant y el punto de vista pragmático” en *Descartes N° 6* (setiembre 1989), p. 93-103.

exigencia de justicia, que sin duda no es compatible con la doctrina fundamental de que

“el hombre, y en general todo ser racional, existe como *fin en sí mismo*, no sólo como medio para usos cualesquiera de ésta o aquella voluntad”.<sup>37</sup>

La idea de que el hombre tiene dignidad y no tiene precio no se concilia bien con el adagio “*Fiat justitia, pereat mundus*” que Kant defiende en *La paz perpetua*. Como bien observa Aubenque, recordando a Burke,

“No es la prudencia, sino el moralismo, que, en política, conduce al terror”.<sup>38</sup>

#### IV. El quiebre del programa ético de la Ilustración: cultura weberiana y emotivista

Desde una perspectiva nearistotélica y antideontológica, Alasdair MacIntyre ha sostenido en *Tras la Virtud*, que la ética de la ilustración, al olvidar la matriz teleológica de las éticas clásicas, desemboca en la actual situación de escepticismo y emotivismo que caracteriza a la cultura contemporánea. Justamente, el abandono de la perspectiva del *telos* sustantivo de la actividad humana como justificación de la acción moral, hace que la cuestión central de la moral concierna únicamente a las reglas. A las preguntas, *¿que debemos elegir?* y *¿cómo debemos elegir?* se responde preguntando no *¿qué clase de persona voy a ser?*, sino *¿qué reglas debemos seguir y por qué?*. Esta manera de concebir la cuestión moral, propia del liberalismo moderno, conduce a una falta de conexión entre los preceptos de la moral y la facticidad de la condición humana, pues

“las preguntas acerca de la vida buena para el hombre o los fines de la vida humana se contemplan desde el punto de vista público como sistemáticamente no planteables”<sup>39</sup>.

Vivimos en una cultura emotivista en la que el yo ha sido separado de su entorno social y concebido sin identidad social. En la terminología de Charles

<sup>37</sup> *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, p. 82-83.

<sup>38</sup> “La prudencia chez Kant” en *ob.cit.*, p. 209. De todos modos, puede encontrarse en el proyecto pedagógico de Kant la posibilidad efectiva de una pragmática orientada a la felicidad que se vincula con la moralidad. Pero esto rebasa la filosofía moral de Kant, empeñada en fundamentar el orden moral sin atender a las condiciones de realizabilidad empírica de este orden.

<sup>39</sup> *Tras La Virtud*, Madrid, Barcelona, Ed. Crítica, p.152-153.

Taylor, la cultura emotivista es la cultura de la autorrealización del individuo que ha perdido los lazos con la comunidad, replegándose en una esfera de intimidad egoísta y narcisista <sup>40</sup>. Para MacIntyre, esta desvinculación marca el comienzo de la decadencia moral de nuestra época: al fracasar el proyecto ilustrado por el hecho de no hallar una justificación última racional de los principios morales universales, se instala en nuestro tiempo la convicción no razonada, más implícita que explícita, de la cultura emotivista que niega la posibilidad de objetividad de los juicios morales y la existencia de criterios racionales que justifiquen la elección de principios. Tanto la elección de principios como las decisiones morales se harán depender de las preferencias de la voluntad individual, con lo cual los discursos morales se vuelven incommensurables y el acuerdo moral imposible. Esto, para MacIntyre, no significa que la moral ya no es lo que fue, sino que

“lo que la moral fue ha desaparecido en amplio grado, y que esto marca una degeneración y una grave pérdida cultural”. <sup>41</sup>

De allí que el propósito presente en *Tras la Virtud* sea el de reformular la tradición aristotélica de las virtudes para evaluar sus pretensiones de verdad, como una real opción frente a una “ética de la norma”.

La visión contemporánea del mundo -sostiene MacIntyre- es weberiana, pues exhibe un politeísmo irreductible de los valores, cuya consecuencia es el silencio y el fracaso de la razón frente a todo cuestionamiento de los fines y frente a todo conflicto de valores. Esta concepción es responsable del triunfo de la cultura emotivista. Un ejemplo que el autor expone como representativo del contexto social emotivista es la *organización burocrática* que tiene un peso decisivo en la vida de la gente. La organización se diferencia del *esteta rico* en la forma de proceder con los medios y con los fines: mientras que el esteta está sobrado de medios y su problema es encontrar los fines en qué emplearlos, la organización cuenta con fines predeterminados y su problema es, más bien, cómo poner de manera eficaz al servicio de esos fines los recursos disponibles (humanos y no humanos) que son siempre escasos. La organización, por su propia naturaleza, se rige con una *racionalidad burocrática*, que se define como

“la racionalidad de armonizar medios con fines económica y eficazmente”. <sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Véase Taylor, Ch., *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994 (título en inglés: *The malaise of modernity*).

<sup>41</sup> A. MacIntyre, *ob.cit.*, p.39.

<sup>42</sup> A. MacIntyre, *ob.cit.*, p. 43. En consonancia con esta forma de caracterizar la racionalidad de las organizaciones, Nicholas Rescher ha destacado que “la racionalidad posee de modo cru-

En el contexto de la organización y de su racionalidad, se destacan los métodos manipuladores de los gerentes que desconocen la distinción entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras (que MacIntyre encuentra en la ética kantiana). Para la cultura weberiana y emotivista,

“los otros son siempre medios, nunca fines”<sup>43</sup>.

En oposición a la cultura exclusiva de las relaciones sociales manipuladoras, MacIntyre apela al modelo aristotélico de las virtudes éticas, en donde encuentra la principal objeción al liberalismo moderno. En referencia a la *phrónesis* aristotélica, MacIntyre destaca la inseparabilidad de la virtud ética y de la virtud intelectual, una tesis que, en su opinión, es impensable en el mundo moderno:

“para Kant, se puede ser a la vez bueno y estúpido; pero para Aristóteles la estupidez en cierto modo excluye la bondad”<sup>44</sup>.

MacIntyre interpreta la separación, que Kant plantea al comienzo del primer capítulo de la *Fundamentación* entre la *buena voluntad* y el *juicio*, como análoga a la distinción entre la virtud ética y la inteligencia práctica (*phrónesis*). La diferencia reside en que, mientras que en la ética aristotélica se plantea la exigencia de una conexión íntima y una complementariedad entre virtud e inteligencia práctica, sin la cual ambas instancias no pasan de ser meras disposiciones naturales, en Kant el escenario es completamente diferente. La virtud no es como en Aristóteles una disposición *de* la inclinación, sino una disposición *contra* la inclinación; y, en relación a la inteligencia práctica, ésta se interpreta como mera habilidad. Sin embargo, en un pasaje de la *Antropología en sentido pragmático* se afirma:

“Honesto, pero estúpido (como algunos describen de modo inconveniente a los criados pomeranos) es un dicho falso y altamente censurable. Es falso: pues la honradez (observación del deber por principios) es razón práctica”<sup>45</sup>.

---

cial una dimensión económica, ya que se considera que la tendencia económica es inherente al comportamiento inteligente. Ya sea en asuntos de creencia, acción o evaluación, la racionalidad involucra el intento de optimizar beneficios en relación con el coste de los recursos disponibles”. Véase Rescher, N., *La racionalidad*, Madrid, Tecnos, 1993, p.16.

<sup>43</sup> A. MacIntyre, *ob.cit.*, p. 41.

<sup>44</sup> A. MacIntyre, *ob.cit.*, p. 195.

<sup>45</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Werkausgabe*, Band X, edición de Wilhelm Weischedel, 1975, p. 516.

Es decir, la buena voluntad es ella misma racionalidad práctica desinteresada, que se destaca y se diferencia de los talentos naturales del espíritu tal como el juicio, que es la capacidad de aplicar normas generales a casos particulares. Sólo aparentemente contradice este pasaje la observación de MacIntyre, pues bien miradas las cosas la razón práctica kantiana no es una racionalidad práctica en un contexto de incertidumbre como lo es la *phronesis*, sino que ella pertenece al orden metafísico de la libertad y el reino de los fines <sup>46</sup>. De esta manera, el hombre moral kantiano no está exento de ser torpe e impotente en un contexto empírico que es contingente e incierto.

En la cultura moderna, signada por la influencia creciente de la *nuova scienza*,

“Los personajes esenciales del guión dramático de la modernidad, el experto que conecta medios y fines de manera valorativamente neutra y el agente moral que es a la vez nadie en concreto y cualquiera que no esté mentalmente disminuído, no tienen contrapartida auténtica en el esquema de Aristóteles o dentro de la tradición clásica. En realidad, es difícil postular la exaltación de la pericia burocrática en cualquier cultura donde la conexión entre la inteligencia práctica y las virtudes morales esté firmemente establecida”. <sup>47</sup>

En contraste con este escenario, la ética aristotélica encuentra en la educación moral a través de las virtudes el recurso frente a la racionalidad de la habilidad (*deinótes*); pero la ética de la modernidad no parece tener en la educación moral un eficaz recurso frente al predominio de una racionalidad teleológica de carácter instrumental que procede neutralmente en relación a los valores <sup>48</sup>. Es así que el proceso de racionalización que, según Max Weber, ha caracterizado la evolución de Occidente, despliega progresivamente su dominio sobre diversos sectores de la vida social, particularmente en la esfera de la economía y de la administración burocrática, y alcanza hasta los pliegues más

---

<sup>46</sup> Ante el problema de cómo reconocer un ejemplo empírico de una regla moral, Kant reconoce la existencia de una función judicial de la razón práctica consistente en la aplicación de un principio práctico de la libertad a una acción que ocurre según leyes de la causalidad natural. Véase “De la típica de la facultad práctica de juzgar” en la *Crítica de la razón práctica*; también mi trabajo “Modelos de aplicación en la ética. Una contribución de la hermenéutica” publicado en *Cuadernos de Ética N° 10* (diciembre de 1990), Buenos Aires.

<sup>47</sup> MacIntyre, A., *ob.cit.*, p. 195-196.

<sup>48</sup> El diagnóstico de MacIntyre es muy coincidente con la siguiente afirmación de Aubenque: “El riesgo de la moral kantiana es aquel inherente a nuestro mundo moderno, un mundo, en rigor del término, ‘imprudente’, en donde la proliferación de medios como consecuencia del progreso científico, paradójicamente hace más difícil la previsión de las consecuencias, y, desde entonces, incierta la realización adecuada de fines, incluso los morales” (*ob.cit.*, p. 212).

íntimos de la vida humana. El desencantamiento del mundo es la expresión del estado de ánimo del hombre moderno frente a la burocratización de los ámbitos de existencia y al relativismo axiológico. La declinación de las imágenes filosóficas y religiosas que en el pasado cumplían una función vinculante en la vida social se constata, para MacIntyre, como el hecho sociológico más relevante de la modernidad.

## V. La teoría del discurso

Habermas y Apel han construido, sobre bases kantianas, un concepto de racionalidad práctica que intenta subsanar las dificultades derivadas de la racionalidad deontológica de Kant, que ha merecido justamente las críticas elevadas por MacIntyre. Ambos asumen el proceso weberiano de "racionalización", es decir, la emergencia de una racionalidad burocrática e instrumental empeñada en armonizar medios con fines predeterminados y también su consecuencia -el politeísmo axiológico-, pero, a diferencia de MacIntyre, lo incluyen en el marco de un proceso más vasto que coincide con la realización del programa de la Ilustración <sup>49</sup>.

La concepción habermasiana del concepto de acción *comunicativa*, diferente de la acción *racional-teleológica* conceptualizada por Max Weber, hace posible la idea de una racionalidad práctica que es ella misma normativa, pero, que, a diferencia de la racionalidad práctica kantiana, no es comprendida monológicamente (de acuerdo con el paradigma de la conciencia), sino dialógica o discursivamente (de acuerdo al paradigma del lenguaje).

Estamos ante una racionalidad que hunde sus raíces en el lenguaje humano, más precisamente en su dimensión pragmática. Tanto Habermas como Apel reconocen que el uso lingüístico está orientado originalmente a producir entendimiento, al acuerdo entre los interlocutores. Como afirma Habermas en *Teoría del Obrar Comunicativo*, "el acuerdo es inherente como "télós" al lenguaje humano" <sup>50</sup>; de allí que por acción comunicativa se entienda finalmente las interacciones en que *todos* los participantes concilien sus intereses individuales y sigan *sin reservas* sus metas ilocucionarias. La ética del discurso tomará en cuenta entonces la dimensión *pragmática* del lenguaje, en tanto privilegia la concepción del lenguaje como proceso de comunicación. Se sigue

---

<sup>49</sup> Véase Adela Cortina, *Crítica y Utopía: La Escuela de Francfort*, Madrid, Ed. Cincel, 1986, cap.6 y 7.

<sup>50</sup> Citado por Adela Cortina, *ob.cit.*, p.160.

de todo ello una reorientación general de la filosofía entera hacia la filosofía del lenguaje.

La estructura lingüística de la racionalidad comunicativa se explicitará tanto en la *pragmática universal* (Habermas) como en la *pragmática trascendental* (Apel). En ambas posturas se pone de relieve cómo, a partir de las pretensiones formales de validez *-verdad, corrección, veracidad e inteligibilidad-*, supuestas pragmáticamente en los actos de habla que son immanentes a formas de vida concreta, pueden trascender en sus pretensiones a esas formas de vida, o sea universalizarse. Tales pretensiones configuran el mínimo de racionalidad para exigir un mínimo de normatividad universal <sup>51</sup>.

### V. I. Autonomía y eticidad.

A partir de la teoría comunicativa de la acción y de la racionalidad propuesta por Habermas, Apel introduce algunos elementos que para nuestro interés son importantes. En primer lugar, Apel entiende la ética del discurso como una mediación entre la demanda kantiana de autonomía y la demanda hegeliana de inserción en una eticidad sustancial. Una consecuencia metodológica será:

“la ética discursiva, a diferencia de una pura *ética deontológica de principios* proveniente de Kant, no puede partir de un punto de vista abstracto ajeno a la historia...Más bien tiene que considerar que la historia humana - también la de la moral y la del derecho - ha comenzado desde siempre y la fundamentación de normas concretas (por no hablar de su aplicación a las situaciones) puede y debe conectarse, también ya siempre, a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. Sin embargo, la ética discursiva no puede ni quiere renunciar al *punto de vista universalista del deber ideal* que Kant alcanzó” <sup>52</sup>.

Aclaremos: la autonomía del individuo se conserva totalmente en relación al consenso de una comunidad ideal de comunicación; puede comparar y cuestionar los resultados de un consenso real de acuerdo a su concepción de un consenso ideal; pero no puede renunciar al discurso apelando al punto de

<sup>51</sup> Véase Cortina, A., *ob.cit.*, 164-165.

<sup>52</sup> Véase K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, 1991, p. 167-168. Asimismo, es importante para este tema el artículo de Apel titulado “Etnoética y Macroética Universalista: ¿Oposición o Complementariedad?” contenido en el volumen editado por Dorando J. Michelini y José San Martín y Jutta Wetter *Ética, Discurso, Conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Universidad nacional de Río Cuarto, 1995.

vista subjetivo de su conciencia, pues si lo hace, no responde a su *autonomía*, sino a su *idiosincrasia*. Pero, por otro lado, la ética del discurso reconoce la necesidad de los discursos reales para la formación de consenso, discursos que están siempre condicionados por la pertenencia a una fuerte tradición de valoración en el sentido de una determinada forma de vida sociocultural. Sin embargo, este reconocimiento no significa negar al individuo el derecho a una reserva moral respecto de la eticidad. Se trata de alejar la tentación de una posible regresión por debajo del nivel alcanzado por la Ilustración.

## V. 2. Racionalidad estratégica y racionalidad ética.

En segundo lugar, Apel reconoce la vigencia hasta hoy de la racionalidad estratégica entendida como *standard* de racionalidad de la acción social. Frente a este hecho, el problema para Apel es si además de la racionalidad de medio-fin existe otra racionalidad de la interacción social, es decir una racionalidad ética. Es en el marco del cuestionamiento actual a la racionalidad donde Apel encara la exigencia de que debe haber

“una específica *racionalidad de la reciprocidad de los sujetos humanos de la acción*, que no puede ser referida a la racionalidad medio-fin de las acciones de los sujetos particulares”,<sup>53</sup>

con la convicción de que la racionalidad estratégica como paradigma de racionalidad es insuficiente para resolver los conflictos actuales que amenazan la integralidad del planeta y del género humano. Su argumentación para fundamentar racionalmente la posibilidad de la racionalidad ética se deslindará tanto de la posición kantiana de la *libertad* del yo inteligible, como de la aristotélica de un *fin último*, que se han propuesto para fundamentar la autonomía de la razón ética.

La teoría oficial de la racionalidad que expone Weber en las primeras páginas de *Wirtschaft und Gesellschaft* hace de la *racionalidad teleológica* el paradigma de la racionalidad dominante en la actualidad. Esta racionalidad

“se da cuando el propio actor elige los objetivos o fines sobre el trasfondo de un horizonte valorativo claramente articulado y cuando, además, elige los medios adecuados para lograrlos, teniendo en cuenta los efectos secundarios”.

---

<sup>53</sup> Apel, K.O., *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa 1986, p. 29.

En un segundo escalón, Weber reconoce una *racionalidad valorativa*, la cual

“se da cuando el actor elige los fines y los medios adecuados sin tomar en cuenta las consecuencias secundarias, simplemente porque está convencido del valor incondicional interno de una determinada forma de acción”<sup>54</sup>.

Según estas caracterizaciones, Apel interpreta que la orientación de un actuar valorativo-racional es la base de la *ética de la convicción*; en cambio, la orientación del actuar teleológico-racional, que toma en cuenta las consecuencias de la acción, es la base de una *ética de la responsabilidad* propia del hombre político que debe tomar decisiones que inciden en la vida de numerosas personas. Mientras que la *racionalidad teleológica* se impone en todos los ámbitos de la cultura y la vida social, la *racionalidad valorativa* alcanza en la concepción weberiana solamente a las decisiones subjetivas de los individuos.

Lo decisivo es que la *racionalidad teleológica*, al aplicarse al ámbito de la interacción social y al pretender ser un mayor grado de racionalización de la reciprocidad social, se convierte en una racionalidad *ampliada*, es decir, *estratégica*:

“Con esto quedó signada una concepción standard de racionalidad de la “acción social” que sigue teniendo vigencia hasta el día de hoy... desarrollada, por ejemplo, en la línea de la teoría matemática de la elección racional, de la teoría de la decisión y de la teoría estratégica de los juegos. Y en el sentido de la teoría de los juegos, se puede llamar a la racionalidad de la interacción, que Weber ya entreviera, la *racionalidad estratégica*”<sup>55</sup>.

Es la teoría estratégica de los juegos la que aclara la estructura de la racionalidad de la interacción como una racionalidad estratégica. Esta racionalidad

---

<sup>54</sup> Apel, *ob.cit.*, p. 31.

<sup>55</sup> *Ob.cit.*, p. 34. André Tosel analiza el cálculo de la elección racional y la teoría de los juegos como formas modernas de racionalidad fronética. Sobre la elección racional (J.Arrow) afirma que “restaura el ejercicio del juicio individual que un Hobbes condenaba como fuente y la forma más grave de sedición. Pero al mismo tiempo se esfuerza en dar a este juicio individual sobre lo bueno y lo justo el saber de sus condiciones internas de compatibilidad y los procedimientos de su racionalización en el cuadro económico dado. Da a la prudencia una forma matematizable, formal, la de un cálculo de decisiones racionales sin intimidarse por el veto filosófico. Es este mixto de procedimiento y de formalismo lo que hace la originalidad de estas ciencias neo-prudenciales de la acción”. Véase Tosel, A., “Le calcul des actions: une phronétique moderne?” en *Formes de rationalité et phronétique moderne*, 1995, p.9.

“consiste en que los actores, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, aplican su pensamiento medio - fin a objetos acerca de los cuales ellos saben que, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, hacen lo mismo con respecto a ellos mismos. En esta *reciprocidad reflexionada de la instrumentalización* consiste manifiestamente la peculiar estructura de reciprocidad de la racionalidad estratégica”<sup>56</sup>.

“...dentro del marco de la racionalidad estratégica de la interacción social, la formación de consenso tiene en el mejor de los casos una importancia *instrumental y accidental*; ...por lo tanto, los socios de la interacción, en la relación recíproca, son siempre sólo medios y condiciones límites de las finalidades solitarias y de los esfuerzos de éxito de los actores particulares”<sup>57</sup>.

Ahora bien, frente al monopolio de la racionalidad estratégica en el ámbito de la acción social, la pregunta es: si la racionalidad de la interacción social se agota en la racionalidad estratégica. Si así fuera el caso, nos dice Apel, se pondría seriamente en tela de juicio la posibilidad de una *ética de la razón* como la de Kant, y esta situación sería una consecuencia directa de la *racionalización y desencantamiento* weberianos. La conclusión de Apel, no está lejos de aquella a la que arriba MacIntyre:

“las formas *valorativamente neutras* de la racionalidad *cientificista, tecnológica y estratégica* parecen ser hoy efectivamente las únicas formas de racionalidad intersubjetivamente reconocidas en el ámbito de la vida pública: en la política, en la economía y hasta en el campo del derecho positivo”<sup>58</sup>.

Pero, como se dijo arriba, la posición de Apel es que, en la época de la crisis ecológica, los conflictos no pueden solucionarse exclusivamente sobre la base de la *racionalidad estratégica*, pues ésta por sí sola no puede dar una ética satisfactoria, ya que conduce a un irracionalismo ético en el que la moral y la religión se vuelven asunto de decisiones privadas de la conciencia sin ninguna pretensión de validez y obligación intersubjetiva.

En tal sentido, Apel muestra que esta racionalidad no explica la función de la *comunicación lingüística* y de la *interacción comunicativamente mediada*. La teoría de la acción comunicativa de Habermas permite justamente tender un puente entre la teoría de la comunicación y la ética, al probar que las acciones *extralingüísticas teleológicas* pueden ser coordinadas por medio de una racionalidad no estratégica, de tipo *consensual-comunicativa*, en el sentido de un *obrar orientado hacia la comprensión*, y no en el sentido de un

<sup>56</sup> Apel, K.O., *ob.cit.*, p.34.

<sup>57</sup> *Ob.cit.*, p. 35-36

<sup>58</sup> *Ob.cit.*, p. 37.

*obrar orientado al éxito*. Sólo desde la racionalidad consensual-comunicativa de la interacción, es decir de una racionalidad formadora del consenso a nivel del discurso argumentativo, puede pensarse y fundamentarse una *racionalidad ética*<sup>59</sup>. En efecto, en todo discurso argumentativo está presupuesta la posibilidad de un acuerdo entre los participantes del mismo; en otros términos, en la estructura del discurso

“se presupone una comunidad de comunicación ideal contrafácticamente anticipada en la comunidad de comunicación real”.<sup>60</sup>

Por la vía de la reflexión trascendental, se llega a la posición, defendida a rajatabla por Apel, de una “fundamentación última”, en el sentido de explicitar algo que está presupuesto en la argumentación y que no puede ser rechazado sin evitar una “autocontradicción performativa” (una contradicción entre el contenido semántico de lo que se dice y lo que está necesariamente presupuesto en el acto de decirlo). Aquí se ve cómo la racionalidad discursiva es fundamento de la racionalidad ética:

“ella [la racionalidad discursiva] contiene el *principio o la metanorma procedimental de la fundamentación de las normas en los discursos prácticos*”.<sup>61</sup>

El principio o “norma básica” de la ética discursiva indica el procedimiento para legitimar normas concretas referidas a las situaciones: que se tengan en cuenta los intereses no sólo de los participantes en un discurso práctico, sino también el de *todos los afectados por las consecuencias previsibles de las normas*.

### V. 3. Convicción y responsabilidad

Ahora bien, a diferencia de la ética kantiana del imperativo categórico, el reconocimiento del principio procedimental no es rigorista. Apel observa que, en la época de la ciencia y del predominio de la racionalidad estratégica, es vital contar con un sentido de responsabilidad por las consecuencias. Por eso, una vez afirmada la posibilidad de una racionalidad discursiva, consensual y comunicativa, diferente de la racionalidad estratégica, se plantea la necesidad, o más bien el deber, de una *estrategia ética* que concilie ambas racionalidades. Como puede verse, la fórmula *estrategia ética* resulta chocante y opuesta al espíritu kantiano; en cambio, se acomoda bastante bien con el espí-

---

<sup>59</sup> *Ob.cit.*, p. 85.

<sup>60</sup> *Ob.cit.*, p. 86.

<sup>61</sup> *Ob.cit.*, p. 89.

ritu aristotélico de la “segunda navegación”. Para justificar la adscripción de una *estrategia ética*, en el sentido de una *ética de la responsabilidad*, Apel recurre a Weber. En mi opinión, podría haber recurrido también a Aristóteles.

Ahora bien, la defensa que efectúa Apel de una racionalidad éticamente relevante, frente al monopolio de la racionalidad estratégica de instrumentalización recíproca, toma distancia, por un lado, de la concepción weberiana de la racionalización burocrática, según la cual lo racional se reduce a la elección de los medios más adecuados para alcanzar fines preestablecidos; pero, por otro lado, Apel reconoce que Weber tiene razón en un sentido. En efecto, la concepción weberiana de una *ética de la responsabilidad*, plantea el problema de que actuar de acuerdo con el imperativo categórico puede entrar en conflicto con un actuar responsable. A diferencia de la *ética de la convicción*, según la cual hay actos que deben realizarse porque encierran valores intrínsecos, sin que importen las posibles consecuencias que se sigan, la *ética de la responsabilidad* se preocupa de las consecuencias previsibles de las acciones, sin renunciar a los principios. En el ámbito de la *responsabilidad política* intervienen la decisión personal y el cálculo deliberativo. Quien actúa conforme a esta ética se propone fines, sopesa los medios conducentes a ellos y las consecuencias resultantes; asume, por lo tanto, las consecuencias y los costos en sus acciones. No siempre en política de lo bueno se sigue lo bueno y de lo malo solo lo malo, sino que a menudo se sigue lo inverso<sup>62</sup>.

Desde una perspectiva kantiana, no exenta de cierto cinismo, se ha estigmatizado a la *ética de la responsabilidad*, que es propiamente una *ética de la prudencia*, como expresión de un crudo pragmatismo o realismo político, olvidándose muy fácilmente que no es la prudencia, sino el moralismo lo que en política conduce al terror.

Precisamente, para evitar una aplicación irresponsable de la *ética de la convicción*, debe superarse el abismo entre el principio formal de justicia, representado por el imperativo categórico, y el principio del bien común del utilitarismo. De allí que, afirma Apel,

“Me parece que hay que conceder a Hegel que la “eticidad substancial” de las instituciones históricamente desarrolladas no puede ser inferida a partir del imperativo categórico, sino que prácticamente tiene que anteceder a su aplicación”.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Sobre la diferencia entre “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad” en Weber, véase la exposición de Nora Rabotnikof en su libro *Max Weber: desencanto, política y democracia*, Mexico, UNAM, 1989, cap. III: “La política en una época desencantada”.

<sup>63</sup> *Ob.cit.*, p. 95-96.

El problema es entonces cómo aplicar el principio de la ética discursiva. La ética no puede desentenderse de ninguna manera de las *condiciones históricas de aplicación* de la norma básica, pues en la situación histórica actual no siempre pueden resolverse los conflictos mediante el recurso al consenso de todos los afectados. Ante esta situación, la ética del discurso intenta conciliar lo que en Weber era inconciliable: la *ética de la convicción* con la *ética de la responsabilidad*. Se trata de tomar en cuenta las condiciones reales de la acción y reconocer que

“las personas están obligadas a actuar siempre también estratégicamente y, sin embargo, al mismo tiempo - ¡desde la formación del pensamiento dependiente del lenguaje!-, a actuar comunicativamente...a coordinar sus acciones de acuerdo con pretensiones normativas de validez que, en el discurso argumentativo, pueden ser justificadas sólo a través de una racionalidad no estratégica”<sup>64</sup>.

Recordando la polémica Kant-Constant sobre decir la verdad sin importar las consecuencias, Apel plantea la necesidad de complementar la norma básica de la ética con un principio de racionalidad estratégica. Esto equivale a un programa de *estrategia ética* a largo plazo, en donde la racionalidad estratégica opere bajo la guía de un *télos* ético en la solución de los obstáculos que dificultan la comunicación y la aplicación de normas consensuales.

“La necesidad de una tal complementación de la racionalidad teleológica discursiva con la racionalidad estratégica resulta de la circunstancia de que todavía no es posible solucionar todos los conflictos entre las personas (...) a través de discursos prácticos”.<sup>65</sup>

La ética discursiva debe incluir dos partes: una, la *parte A*, deontológica, que tiene que ver con la fundamentación pragmático-trascendental de la “norma básica” como principio procedimental para fundamentar a su vez normas situacionales a través de los discursos prácticos: que los conflictos de intereses deben ser resueltos a través del diálogo tomando en cuenta los intereses de todos los posibles afectados por las consecuencias seguidas por la aceptación de normas; otra, la *parte B*, que se ocupa de fundamentar las condiciones históricas de aplicación de la norma básica. A veces sucede que no se dan las condiciones para aplicar responsablemente la norma básica. Hay casos en que la acción debe regirse por la racionalidad estratégica, como es el de mentir por amor al prójimo, sin que sea tal proceder una acción inmoral. Es necesario,

---

<sup>64</sup> Apel, *ob.cit.*, págs.98-99.

<sup>65</sup> *Ob.cit.*, p. 100.

entonces, un principio de complementación que haga posible mantener simultáneamente la exigencia de la norma básica con la exigencia de responsabilidad. Este principio lo formula Ricardo Maliandi en estos términos:

“exigencia de minimizar lo estratégico y maximizar en cambio lo ético”<sup>66</sup>.

Es decir, recurrir a procedimientos estratégicos tanto como sea *necesario*, y al mismo tiempo realizar esfuerzos en pos de la formación de consenso tanto como sea *posible*. Hay así un excedente estratégico que debe subordinarse a un telos ético <sup>67</sup>.

## VI. Una vuelta de tuerca aristotélica

Lo interesante para nuestro propósito es que tal formulación puede ponerse en correspondencia con la dificultad ya señalada por Aristóteles de que estar a la altura de las exigencias morales en un mundo contingente, signado por la incertidumbre, es por lo general muy difícil, ya que

“fácil errar el blanco, difícil acertar” (EN. 1106b33-34).

Si no se puede alcanzar el punto medio, que es la exigencia ética, por lo menos debemos intentar alcanzar el menor mal, entendido como minimización de lo estratégico.

En mi opinión, y en virtud de lo expuesto, la propuesta de Apel sobre la necesidad de un programa de *ética estratégica* se corresponde con el reconocimiento del valor estratégico y moral que la tradición ha asignado siempre, explícita o implícitamente, al saber práctico de la *phrónesis*, comprendida ya como esa capacidad de determinar intelectualmente el mejor equilibrio entre la eficacia de los medios y la calidad moral de los fines, ya como esa capacidad mediadora de llenar el hiato entre lo universal y lo particular. La exigencia de responsabilidad que Apel propone con lucidez como complemento para la ética discursiva, lo que implica apelar a la racionalidad estratégica, va de la

<sup>66</sup> Véase Maliandi, R, *Volver a la razón*, Bs.As., Ed. Biblos, 1997, págs. 120-121.

<sup>67</sup> Pero Apel se cuida de que esta *teleología ética* no se confunda con una *teleología ético-metafísica* como la de Aristóteles: “...en esta norma de complementación estratégica no se trata de obligar a las personas para que persigan un objetivo concreto de la “vida recta” de la “eudaimonía” personal...La teleología éticamente fundamentable obliga a las personas sólo a que colaboren en la creación de aquellas situaciones en las cuales ellas mismas...puedan contribuir lo más ampliamente posible a la determinación de la vida recta para ellos” Apel, *ob.cit.*, p. 100-101.

mano con la exigencia de realizar en el mundo la moralidad: la *comunidad real de comunicación* debe aproximarse indefinidamente a la *comunidad ideal de comunicación*.

Es justamente en la exigencia de realizar, de concretar en lo mundano los bienes morales, donde cobra relieve el valor de la racionalidad estratégica. En política las intenciones no bastan y, hay que decirlo, el diálogo tampoco, pues siempre se trata de un diálogo real enturbiado por intereses de poder. Un recurso estratégico como el de los sistemas de control de las delegaciones de poder, por ejemplo, es importante para controlar la corrupción en la política. Sin un control que funcione, los buenos terminan haciendo cosas malas; y con un buen control, los malos pueden hacer cosas buenas. Con este recurso, la corrupción no se elimina, pero por lo menos se minimiza.<sup>68</sup>

Es cierto que Apel señala que la aplicación de la norma básica a las situaciones históricas presentes sobrepasa el marco tradicional de la aplicación de normas, que en el caso de la *phrónesis* tiene que ver, según él, con la aplicación de normas convencionales pertenecientes a la eticidad de la *polis*<sup>69</sup>. Sin embargo, y esto es lo decisivo, el modelo sigue siendo el modelo de aplicación de la *phrónesis*: en lugar de una aplicación rigorista de la norma básica, se trata de una aplicación elástica (más justa) de la misma. Como decía Aristóteles, a propósito de la equidad:

“...de lo que es indefinido, la regla también lo es, y como la regla de plomo usada en las construcciones lesbias, que no es rígida, sino que se adapta a la forma de la piedra, así también los decretos se adaptan a los casos” (EN. 1137b31-1138a3).

---

<sup>68</sup> He tomado el ejemplo estratégico del sistema de control de las delegaciones de poder de las afirmaciones hechas por el psicoanalista y escritor argentino Germán L. García durante un reportaje publicado en el diario *La Nación* del 17/2/01 bajo el título: “Hay impotencia, no incertidumbre”. Entre otras cosas dice: “No es regla que gente virtuosa haga un gobierno virtuoso. La gente virtuosa puede hacer una estupidez. A esto se llama “falacia de lo colectivo”: pensar que muchos valientes pueden hacer un buen ejército...La *composición*, como dicen los franceses, la manera en que componemos la orquesta, es la que determinará cómo va a sonar, y no la virtud de cada uno de los músicos”. Entiendo que los virtuosos a los que aquí se alude son aquellos que representan a una ética rigorista de la convicción, que no toma en cuenta la exigencia de responsabilidad por sus acciones y decisiones. Muy lejos están estos virtuosos del virtuoso aristotélico, quien al mismo tiempo que posee exigencias morales incondicionales, está atento a la contingencialidad de la situación, a lo imprevisible. En EN. 1109b18-23 Aristóteles expresa la debilidad del *logos* frente al problema de establecer en una situación particular lo que es éticamente correcto.

<sup>69</sup> Véase Apel, K., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 168. En la concepción de Apel, la *phrónesis* representa una racionalidad de aplicación convencional, por lo tanto, limitada a la vigencia de una moral convencional. Pero esta concepción no se ajusta al concepto aristotélico de prudencia, sino al concepto restrictivo de prudencia que Kant ha impuesto.