



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS



LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

¿QUÉ ES UN PROBLEMA ÉTICO?
El caso del suicidio a la luz de la teoría.

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
FRANCISCO JAVIER SERRANO FRANCO

ASESOR: ALEJANDRO HERRERA IBÁÑEZ

Ciudad Universitaria, México D. F.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1997



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PAGINACION VARIA

COMPLETA LA INFORMACION

Hasta la fecha, hasta mediados de siglo, no hemos sabido desarrollar al máximo otro tema que el suicidio. Todo es suicidio. Lo que vivimos, lo que leemos, lo que pensamos... son instrucciones para suicidarse. Los muertos», dijo el príncipe, «son más atractivos que los que no lo están todavía. Se nos recuerde lo que se nos recuerde y se nos señale lo que se no señale, se nos recuerda la muerte y se no señala la muerte. Junto a la ventana, en la noche, observamos a varios funámbulos que caminan por sogas tendidas hacia el infinito, y los gritos se castigan con la muerte. Sin embargo, siempre, siempre, cuando hablamos de suicidio, ponemos en marcha algo cómico. Me vuelo (o me meto una bala en) la cabeza, me pego un tiro, me ahorco... resulta cómico.

Thomas Bernhard, Trastorno

--Las ideas suicidas emergen como entidad cuando una persona habla, escribe o piensa sobre suicidio, sin intención o deseo consciente de consumar el acto, pero mostrando en esta forma el comienzo de una lucha por contener un impulso autodestructivo en germen.

J. A. Gazzano, "Clínica y terapéutica del suicidio"

ÍNDICE

Introducción.	5
I. Filosofía y ética.	10
II. Sócrates y el origen de la ética.	22
III. Condiciones generales de la ética.	41
IV. Ética y felicidad en escorzo wittgensteiniano.	55
V. Condiciones generales de la ética práctica.	90
VI. La ética práctica iluminada por el suicidio.	121
VII. ¿Qué es un problema ético? Conclusión.	188
Bibliografía.	199

INTRODUCCIÓN

El principal supuesto con que me propuse desarrollar esta tesis fue:

Los problemas éticos son filosóficos porque comparten algo con la filosofía, presuntamente sobre todo con los problemas filosóficos. De modo que, para responder la pregunta ¿qué es un problema ético? supuse necesario intentar antes alguna respuesta a la pregunta ¿qué es un problema filosófico? Con estos dos supuestos básicos empecé esta investigación. Por otra parte, como mi interés principal era intentar responder la primera de estas preguntas, hice del suicidio el modelo de todo problema ético, bajo las siguientes consideraciones:

1. Conocía el ensayo de Camus sobre el absurdo --*El mito de Sísifo*-- donde afirma y justifica que, de los problemas filosóficos, el primero es el del suicidio. ¿Por qué?
2. Pensé que un acercamiento interesante a la pregunta por los problemas éticos podría venir del propio carácter dinámico de la ética. En efecto, claramente desde el programa de Kant, la ética atiende sobre todo a la pregunta ¿qué debo hacer? El suicidio, como es evidente, radicaliza contundentemente esta pregunta y hace intervenir muchos otros temas éticos. Por eso supuse que el suicidio bien podía fungir como paradigma de todo problema ético, considerando que su posibilidad o su realización implicaban para la ética el mayor reto, de cara a la pregunta de Kant.
3. Al mismo tiempo, esta pregunta aplicada al suicidio revela el conspicuo carácter práctico de la reflexión sobre el suicidio. Con el suicidio enfocado a través de la pregunta ¿qué es un problema ético? podía detallar los aspectos de la reflexión práctica. En esto también me pareció ejemplar el estudio del suicidio.
4. Para mí era evidente que la respuesta a la pregunta por los problemas éticos debía abordar los aspectos teóricos y prácticos de la ética, así que, en vista de 2 y 3, me decidí aún por el estudio del suicidio.

5. Consideraré también --y ésta es más bien una anticonsideración-- que el suicidio me permitía, en tanto que problema particular, abordar con cierto detalle el amplio espectro de la ética, pero sin entrar en generalidades poco sustanciales. Confiaba en que el manejo del suicidio sería económico y que su posición dentro del discurso de la ética sería fácilmente ubicable. Me equivocaba. El suicidio es un tema prácticamente ilimitado. Esta amplitud del tema representó, en definitiva, una gran dificultad. En esta introducción pleno desarrollar un poco la historia de esta dificultad.

La amplitud del estudio del tema del suicidio, los muchos problemas y temas colindantes que implica su estudio, me hicieron, finalmente, desistir de incluir la primera sección general de mi tesis, que tenía destinada a intentar responder la pregunta ¿qué es un problema filosófico? En consecuencia, mi redacción inicia directamente en un terreno ético.

El primer punto que abordé fue si la relación entre filosofía y ética puede aceptarse sin problemas, es decir, como una relación obvia e incuestionable. Mi objetivo aquí era aclararme el lugar de la ética dentro de la filosofía.

En atención a este objetivo me concentré en el momento en que la ética fue aceptada dentro de la filosofía. No sin respeto descarté a los filósofos presocráticos --especialmente a Heráclito-- y restringí a Platón. Mi pretexto discursivo fue la muerte de Sócrates (que muchos califican como "suicidio") y conseguí así un primer acercamiento al problema del suicidio. Quizá no fue del todo útil esta digresión al pasado, dado que el problema de la relación entre filosofía y ética tiene actualmente importantes visos. Sin embargo, para mí fue esclarecedor y emocionante este "viaje al pasado".

Sócrates decidiendo su muerte --a pesar de los ruegos de sus amigos, especialmente Critias-- propuso un modelo de racionalidad que discuto con

* Uno de los temas en que deseo profundizar en el futuro, derivado de esta "excursión a Platón", es el de la relación de Sócrates con su maestro, Anaximandro de Clazomene, que, me parece, decidió el "giro" socrático hacia lo humano, hacia lo ético. Hasta donde sé, los autores han señalado muy rápidamente esta relación.

cierto detalle, porque este modelo presupone toda una forma de responder a la pregunta ¿qué debo hacer? En esta discusión me apoyé en las más contemporáneas consideraciones de Isaiah Berlin y de Bernard Williams. Concluí esta sección inclinándome por un modelo de racionalidad mucho más amplio, mucho menos rígido que el de Sócrates.

Con este modelo de racionalidad abordé las reflexiones de Wittgenstein sobre ética. Estas reflexiones, si entendí bien, proponen una ética de corte individualista, donde la pregunta ¿qué debo hacer? cobra profundidad, pero quizá pierde dimensión social. Al mismo tiempo, las reflexiones de Wittgenstein me permitieron abordar el tema del sentido de la vida y, con sobrada complacencia, el tema de la felicidad. Así logré un segundo acercamiento al problema del suicidio.

No descarté por completo los planteamientos de Sócrates^{*} y al final me decidí por una suerte de comunión incomoda entre el modelo socrático, eminentemente social, y el modelo wittgensteiniano, en ocasiones recalcitrantemente individualista. A estas alturas perdí por completo el miedo a un modelo discursivo incómodo, imperfecto e inacabado, con diversos elementos en conflicto, con principios también en conflicto. El modelo que presento es incómodo, sin más. No busca ni guarda equilibrio entre lo social y lo individual. Para ciertos fines y de acuerdo con ciertos planteamientos resaltan y se enfatizan unos elementos, en vez de otros. Todo depende de cómo se quiera aplicar, del contexto y de para qué se aplica. Por lo demás este modelo no es ambicioso ni tolerante hacia otros modelos; prácticamente sólo funciona de cara a la pregunta ¿qué debo hacer? y los contextos donde se plantee.

A continuación me pregunté por la relación --o relaciones-- entre teoría y práctica éticas. Aquí también hay problemas y los vínculos tampoco son lo transparentes que podría pensarse. Discutí a grandes rasgos dos modelos

* Sus argumentos teístas en contra del suicidio, heredados por la tradición judeocristiana, son vigentes para algunos autores contemporáneos, cfr. p.e. p. 166 y ss.

recientes y, finalmente, llegué a ciertas conclusiones. De éstas destaco, en esta última redacción, el hecho de que no parece claro cuál pueda ser el papel del filósofo en la práctica ética, sobre todo fuera de los centros de enseñanza especializada. Creo que, en todo caso, si el filósofo habrá de tener algún papel social en la ética práctica, será modesto y, decididamente, no tendrá la última palabra. Esto es especial y funestamente claro cuando se aborda, por ejemplo, el problema del suicidio.

Con este horizonte abordé de lleno el problema del suicidio. A partir del capítulo VI, "La ética práctica iluminada por el suicidio", discutí algunas de las aplicaciones tradicionales a este problema, así como los principios teóricos más importantes y pertinentes. Finalmente concluí señalando cuáles (a mi juicio) serían los principios significativos desde un punto de vista teórico, asumiendo, en lo posible, las diversas discusiones teóricas que me habían llevado hasta el punto de ofrecer alguna conclusión sobre el suicidio.

Creo que debo decir ahora que si el suicidio ha de valer como ejemplo de cualquier problema ético, entonces creo que se presentarán muchas dificultades teóricas. El tema del suicidio es especialmente difícil de ser tratado. Además, nuestra noción usual de suicidio sólo es la espuma del oceánico concepto "darse muerte a sí mismo", que tiene complejidades muy diversas, mucho más amplias que la noción de suicidio y que desistí de tratar. La noción de suicidio que preferí utilizar engloba un grupo temático de discusión bien delimitado, que fue rechazado en su momento por Durkheim (por su poca confiabilidad científica) y que enfatiza la noción de "intencionalidad". Esta noción, por sí sola, representa uno de los grandes retos de la filosofía y de la ética. Sin embargo, decidí no abordarla directamente, sino con el relación del principio de autonomía y siempre a través de fuentes tangenciales, es

* En la conclusión general dediqué cierta atención al problema de la enseñanza de la ética. Mi acercamiento no pasó de un mero boceto, pero también es un tema que me gustaría abordar ampliamente en el futuro.

¹ Este concepto permite establecer, en deslinde con el suicidio, diversos tipos de muertes: como la eutanasia, el sacrificio político, el sacrificio altruista, etc., que no suelen presentarse como suicidios.

decir, de autores que, abordando el tema del suicidio, expusieron, criticaron o defendieron dicha noción. La intencionalidad cierra definitivamente el mundo del suicidio a los ojos de cualquier observador.

En mi trabajo me interesé por presentar ejemplos reales, sobre todo tomados de periodicos (tendemos a pensar en los hechos referidos en este medio como reputada e indiscutiblemente reales). Con esto pretendí reforzar los vínculos entre teoría y práctica. Pretendí lograr un modo de redactar que diera intermitentemente su lugar a la teoría y a la práctica.

Muchos de los trabajos que cité no tienen aún traducción del inglés al español, por ello, las líneas que cito son traducciones mías. Quiero agradecer aquí la invaluable ayuda que recibí de Alejandro Herrera en muchas de estas pequeñas traducciones --la exactitud de muchas citas se debe a él (por supuesto, cualquier error es responsabilidad mía). Las referencias completas de estos trabajos se encuentran en la bibliografía.

Seguramente no volvería a hacer esta tesis del mismo modo. En lo personal realizar esta investigación ha sido muy formativo. He aprendido mucho, especialmente de cuestiones de metodología (fue necesario: en cierto momento me tenía una exquisita ensalada de más de 300 fichas). A lo mejor poco de lo que he aprendido se puede apreciar en el resultado terminado que ahora ofrezco; como disculpa solo puedo decir que esta tesis ha sido especialmente útil para aclararme (aunque no del todo) muchas confusiones que tenía sobre la filosofía y la ética. Sin embargo, creo que ahora tengo más dudas que las que tenía al principio, la mayoría nuevas, la mayoría derivadas de temas y aspectos que he tocado en esta investigación.

Francisco Javier Serrano Franco.

I. FILOSOFÍA Y ÉTICA

La relación entre la filosofía y la ética no parece, en una primera apreciación, representar ningún problema. En nuestro medio, al menos, es automática la respuesta a la pregunta por el lugar de la ética: es parte de la filosofía, es una de sus disciplinas. Sucede como afirma Adela Cortina:

... lo que constituye una parte de la filosofía parece no ser puesto actualmente en duda, al menos explícitamente. Que la ética no puede cumplir su tarea sino como parte de la filosofía es una afirmación menos explícita, tal vez debido a que se trata de un supuesto básico de la filosofía. (Cortina, p. 61)

Sin embargo, ¿que tan certera es la relación entre ética y filosofía? ¿hasta qué punto podemos obviar dicha relación? ¿cabe preguntar por qué no se ha separado la ética de la filosofía, como lo han hecho otras disciplinas ahora con estatus independiente?

Para intentar responder las dos primeras preguntas me propongo realizar una pequeña exploración del surgimiento de la ética en sus orígenes socráticos y, también de manera muy breve, en consideraciones metaéticas recientes y otras derivadas del "modelo" kantiano para la relación teoría-práctica. Este modelo, según entiendo, ha "diseñado" nuestra comprensión de la ética en relación con la filosofía, de una manera quizás no exenta de culpa. Mi disculpa por estos vistazos tan rápidos de temas tan complejos es que mi intención es abordar con detalle la noción de problema ético, lo cual intento al cabo del acercamiento al modelo kantiano. Pospongo indefinidamente (al menos por ahora) la respuesta a la tercera pregunta, no sin antes abordar algunas consideraciones que creo harán más inteligible su contenido y lo que quiero expresar al formularla.

La pregunta por la permanencia de la ética en el seno de la filosofía nos enfrenta directamente con una serie de complicaciones de índole metafilosófica que apuntan directamente a nuestra comprensión de la filosofía y de su historia. Conviene recordar ahora una afirmación de Cornman, Leherer y Pappas para apreciar los alcances críticos de esta pregunta. Ellos afirman que:

... es una peculiaridad de la filosofía el que una vez que los argumentos y discusiones nos conducen a alguna teoría acompañada de la metodología adecuada para enfrentar con éxito algún tema de la filosofía, la teoría y la metodología se separan de la filosofía y se consideran parte de otra disciplina. (p. 12)

Lo que, al mismo tiempo, conduce al desgarramiento exitoso de la filosofía:

...la filosofía pierde algunos de sus temas de estudio a causa de su propio éxito (p. 13).

¿Implica esto que el cuerpo de la filosofía semeja al de la cebolla, que poco a poco va perdiendo capa tras capa de piel, sin que podamos detenernos en ningún centro duro? Según la triada de autores citados no:

Sin embargo, la caracterización anterior no debería hacer pensar que todos los problemas filosóficos son potencialmente exportables mediante un procesamiento exitoso. Algunos problemas y cuestiones no resisten a tal exportación en virtud de su carácter general y fundamental. (*ibidem*)

El planteamiento de Cornman, Leherer y Pappas, a menos que pudiéramos establecer con claridad y distinción las notas de las expresiones "general y fundamental", es parcial. Si suponemos que la ética permanece dentro de la filosofía en virtud de su carácter general y fundamental, podemos preguntar, entonces, ¿por qué no permanecen junto a la ética o la estética disciplinas como la psicología o la propia física, en vista de ser también perfectamente generales y fundamentales?

La física podría muy bien excluirse en vista de que presenta aparentemente un cuerpo teórico y metodológico homogéneo, si bien los intentos de conciliar la mecánica cuántica y la teoría general de la relatividad hacen suponer que no es así¹ y que, por tanto, carece de "una teoría estándar", como exigiría el tricefálico texto discutido a toda disciplina independiente de la filosofía.

Puede pensarse que, bueno, lo que se ventila en la física contemporánea son dos paradigmas de frontera en relación con fenómenos antagónicos, pero cuya reconciliación es --si no somos excesivamente pesimistas-- cosa de tiempo; mientras que en la ética la pluralidad y metodologías avasallan

¹ Una explicación de este problema, y un intento de solución al mismo a lo largo de su trabajo teórico lo ofrece Stephen W. Hawking. Especialmente "accesible" es su *Historia del tiempo*, en diversas ediciones.

inmediatamente por su irreductibilidad. Por otra parte, ¿sería realmente deseable que pudiéramos reducir las teorías éticas a una sola? Me parece que no, que en ello mismo reside la oportunidad constante de la discusión ética en relación con las situaciones habituales, cotidianas.

El caso de la psicología, por su parte, ocupada, como la ética, del cosmos humano, si es notoriamente molesto en la perspectiva discutida. Es evidente que en esta disciplina, no hace mucho miembro del elenco filosófico, la discusión prolífica de teorías y metodologías no va a la zaga de la situación en la ética. Por lo demás, la psicología no parece estar especialmente preocupada por buscar la condensación de sus puntos de vista. Su situación, vista desde afuera, es claramente parecida a la ética. Si es así, entonces, ¿por qué la ética permanece dentro de la filosofía? ¿por qué contamos con una Facultad de Psicología y no con una de Ética?

No pretendo ofrecer ahora ninguna respuesta a esta pregunta. Mi intención es, como he dicho, sólo explicitar lo que me parece puede ser relevante en esta discusión; en consecuencia, reitero, excluyo por ahora un tratamiento más amplio de este tema. Sin embargo, no quiero dejar de largo una respuesta posible ofrecida en su momento por Isaiah Berlin.

La ética, la estética y, de manera más amplia, "la crítica que se ocupa explícitamente de ideas generales", tratan "temas que han seguido siendo obstinadamente filosóficos" (Berlin 1983, p. 243). Lo peculiar, dice Berlin, de estas disciplinas que no han podido separarse del *corpus* doctrinario de la filosofía, es que dichos temas "encierran en su esencia misma juicios de valor" (*ibidem*). Por supuesto, que una disciplina se ocupe centralmente de juicios de valor, no "la descalifica patentemente para que se le reconozca como ciencia" (*ibid.*, p. 244), sin embargo, el caso es que la naturaleza característica de dichos juicios hacen de las disciplinas que se ocupan de

ellos arena de los más diversos conflictos, a través de los cuales se revela de manera ineludible la pluralidad cultural en que estamos inmersos. Esta conflictiva condición, imperante en dichas disciplinas, parece, en efecto, la nota distintiva entre las ciencias y las disciplinas ocupadas con juicios de valor. La imposibilidad (o, al menos, enorme dificultad para conseguirlo) de acuerdo en las disputas en torno a juicios de valor o "conceptos de valor" (como también los llama Berlin), revelan las profundas diferencias de los agentes involucrados en estas disputas:

...las ciencias de la política, justicia o libertad, por ejemplo, habrán de ser radicalmente distintas para los teístas y para los ateos, para los deterministas mecanicistas y para los vitalistas, para los hegelianos y para los empiristas, para los irracionalistas intuitivos y para los marxistas, y así sucesivamente (*ibid.*, p. 246).

Cualquier respuesta posible, en consecuencia, a la pregunta por la independencia de la ética respecto de la filosofía, deberá tomar en cuenta la ineludible naturaleza conflictiva del discurso ético y, sobre dicha consideración, edificar, si acaso es posible aún, las condiciones de la autonomía de la ética.

Sin embargo, de acuerdo con las consideraciones más fuertes de Isaiah Berlin, parece del todo punto improbable que los temas que ostensiblemente dirimen conflictos de valores puedan liberarse del maquillaje peculiar de la filosofía. Los temas de las disciplinas con conflictos de valores son "obstinadamente filosóficos", en el sentido en que comparten, con las preocupaciones propias de la filosofía, la cualidad de desconcertarnos desde el principio (cfr. *ibid.*, p. 241).

No discutiré con detalle las consideraciones de Isaiah Berlin sobre la desconcertante condición de las cuestiones filosóficas. No obstante, para hacer más inteligible mi respuesta respecto de que no estimo probable (ni afortunado) que, al menos no en un futuro inmediato y en las condiciones

actuales, la ética pueda separarse de la filosofía, me detendré brevemente en ellas.

De acuerdo con Berlin, y de un modo esquemático y parcial (como sugiere él mismo), la historia del pensamiento humano refleja sólo dos formas básicas de pensar. En la primera las respuestas planteadas se buscan en los fenómenos del mundo, es decir, en los datos observables; mientras que la segunda manera de obtener respuestas procede de manera "formal", porque bajo ésta se encuentran aquellas respuestas que "dependen del puro cálculo, sin que lo traben conocimientos de los hechos", o, en otras palabras, en esta segunda forma la capacidad de discurrir por sí sola ofrece respuestas a diversos problemas (cfr. *ibid.*, p. 29). Pero, en medio de estos dos órdenes generales de discurrir, yace un tercero, que es el propio de la filosofía y sus preocupaciones. Preguntas, como las siguientes, nos hunden de entrada en un estado de incertidumbre y perplejidad:

"¿qué es el tiempo?" "¿puede detenerse el tiempo?" "cuando veo doble, ¿de qué es de lo que hay dos imágenes?" "¿cómo se que otros seres humanos (u objetos materiales) no son meras ficciones?" "¿hay una mente?" A la pregunta: "¿cuál es el significado del 'tiempo futuro'?" pueden responder los gramáticos aplicando mecánicamente reglas formales; pero si preguntan "¿cuál es el significado del futuro?" ¿adónde habrá de ir a buscar la respuesta? (*ibid.*, p. 29).

El punto es, precisamente, que no sabemos a dónde acudir para encontrar respuestas a estas preguntas, que son así las típicamente filosóficas. Las respuestas a estas preguntas no están ni en la observación de los fenómenos del mundo ni exclusivamente en un ejercicio discursivo de introspección. Los asuntos de estas preguntas son muy diversos:

...unas se refieren a preguntas sobre hechos, acerca de valores; unas son preguntas acerca de palabras y otros cuantos símbolos; otras se refieren a los métodos que siguen quienes las utilizan: científicos, artistas, críticos, hombres del común en los asuntos de la vida de cada día; algunas son acerca de las relaciones existentes entre los diversos dominios del conocimiento; algunas tienen que ver con las presuposiciones del pensamiento; otras, con la naturaleza y los fines de la acción moral, social o política (*ibid.*, p. 30-1).

La historia del pensamiento humano, sin embargo, refleja los continuos esfuerzos, según Isaiah Berlin, por reubicar a las incómodas preguntas de la

filosofía en alguna de las dos formas generales de pensar arriba discutidas, que, con el tiempo, se han estratificado según el orden de las ciencias no filosóficas conocido hoy en día. Pero no todo ha sido miel sobre hojuelas. Muchas de las preguntas filosóficas, las obstinadamente filosóficas, se resisten a indicarnos los lugares a los que podríamos recurrir para encontrarles respuesta, tampoco dan fervientes señales de pertenecer a ninguna de las dos "canastas" de Berlin, de manera que su lugar continua siendo la filosofía. En resumen, me parece que la "versión de los hechos" de Berlin es más acertada que la ofrecida por Cornman, Leherer y Pappas, y que las consideraciones discutidas en los últimos párrafos, así como las referentes a los conflictos morales de los siguientes, son más acertadas para descalificar a la ética como disciplina independiente de la filosofía: debido básicamente al patente carácter irreductible de los conflictos en la ética, así como por la imposibilidad de ofrecer respuestas seguras, que podamos encontrar siempre con la misma facilidad, es decir, apelando siempre a la misma metodología. Este último punto se hará más claro cuando aborde los temas involucrados en la relación contemporánea entre teoría y práctica. Retomo ahora las consideraciones iniciadas arriba sobre los conflictos morales.

La conspiciua naturaleza conflictiva de nuestras sociedades es, acaso, la condición misma de la moral; en este sentido Esperanza Guisán afirma que en "una sociedad sin conflictos, si alguna vez se llegase a ella, sería ociosa la existencia misma de la moral" (Guisán, p. 32). Los conflictos, expresión del pluralismo en que vivimos y discurrimos, son una primera puerta de entrada a la pregunta central de esta tesis, es decir, ¿qué es un problema ético? Porque, como anticipa William Frankena en las primeras páginas de su ética, "la mayoría de los problemas morales se plantean en situaciones en la que se da un «conflicto de deberes», esto es, en la que un principio moral tira en un

sentido, y otro en sentido contrario" (Frankena, p. 3), esto es, los conflictos de deberes no son sino otra forma de expresar, en clave de ética como disciplina del deber ser, el punto álgido de los conflictos éticos. El origen de los conflictos o dilemas éticos no tiene asiento exclusivamente en el pluralismo social que les da contexto; la situación irresuelta o conflictiva de la ética, por sí sola, es origen de un gran número de problemas:

Los dilemas ocurren siempre que pueden citarse buenas razones para que mutuamente se excluyan alternativas... Las razones detrás de cada alternativa son buenas y sustanciales, y ningún grupo de razones es preferible de manera obvia. Si alguien actúa siguiendo cualquier grupo de razones, sus acciones serán moralmente aceptables en algunos aspectos, pero inaceptables en otros. En consecuencia, la mayoría de los dilemas morales presentan la necesidad de balancear demandas opuestas en circunstancias incómodas (Beauchamp 1994, p. 3-4).

El pluralismo, en una sociedad como la liberal dominante en este siglo, le pareció a Isaiah Berlin "un ideal más verdadero y más humano" (Berlin 1988, p. 238) que aquellos que se amparan en la uniformidad monótona de la disciplina autoritaria, porque, "por lo menos reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros" (*ibidem*). Este pluralismo permite a las personas, afirmó Berlin líneas adelante, transformarse a sí mismas de manera imprevisible. En la esfera de la ética, la cara correspondiente a este pluralismo social es el conflicto de valores o creencias morales.

No obstante esta situación, en la teoría con frecuencia se manifiesta una franca repulsión a los conflictos, a los dilemas y, por extensión, a los problemas irresolubles. Con ellos caemos en una compleja distorsión que nos ha acompañado durante siglos y que Isaiah Berlin planteó del siguiente modo. Es común que no busquemos justificaciones o razones para todo lo que nos resulta uniforme, regular, simétrico, semejante o equitativo; sin embargo, para lo que no es como esto, es decir, los opuestos que no serían calificados por la serie anterior de adjetivos, sí requerimos de justificación o de razones para aceptarlos (cfr. Berlin 1988, p. 151). Las nociones que descansan bajo esta

actitud --dice Berlin-- son las de reglas y de igualdad, que hacen que la serie de adjetivos citada no nos sea excéntrica ni odiosa, pero sí la opuesta a ella.

Además de esto, aceptamos con mucha facilidad "que todas las cosas buenas" son "indudablemente compatibles" y que están "interconectadas, unas con otras" (Berlin 1983, p. 168). Berlin no se ocupa del por qué de esta conducta, pero atiende a las suposiciones en que descansa:

...en primer lugar, la opinión de que, como las preguntas políticas y morales son de carácter fáctico, se les puede responder mediante una y sólo una proposición (pues, de lo contrario, no serán preguntas válidas), y en segundo lugar, que ninguna proposición verdadera puede ser incompatible con otra que también lo sea; de esto se colige que todas las proposiciones que describen lo que debería hacerse tienen que ser, por lo menos, compatibles entre sí y en la atención perfecta que se debe que es la naturaleza no meramente compatibles, sino que tienen que implicarse recíprocamente; pues esto es lo que define a un sistema, y de suya a priori que la naturaleza era tal sistema armonioso; el sistema por excelencia (*Ibid.*, p. 169-70; cfr. también Berlin 1988, p. 183).

Lo que se deriva de esto, me parece, es básicamente que aunque nos sea incómodo pensar en términos de sistemas o de conglomerados teóricos inequitativos, asimétricos, inarmónicos, irregulares, desordenados, inuniformados, y quizá un largo etcétera, esto no descarta el que lidiemos con ellos y, mucho menos, que no pretendamos utilizarlos como modelos adecuados de pensamiento teórico, posiblemente más correspondientes y compatibles con el pluralismo social citado arriba.

Esta situación tampoco significa que, de frente a cualesquiera dilemas morales, uno deba quedarse con los brazos cruzados y deleitarse con su forma contradictoria, pues, como dice Berlin "una cosa es decir que hay que hacer todos los esfuerzos posibles para resolverlos, y otra que es cierto a priori que siempre tiene que ser posible en principio descubrir una solución correcta y concluyente" (Berlin 1988, p. 52). O, de otra manera: El que aceptemos vivir y teorizar con la posibilidad siempre latente de que no necesariamente encontraremos soluciones para todos los conflictos morales, y de que debemos considerar siempre la posibilidad de proceder con conglomerados de principios

éticos o modelos teóricos incómodos, no implica que no debamos intentar procurarnos la solución de dichos dilemas.

Hasta ahora, según Isaiah Berlin, las metafísicas racionalistas tradicionales han rechazado la posibilidad de lidiar con cuerpos discursivos incómodos, dada la idea dominante de racionalidad, de compatibilidad total de lo bueno. Los filósofos que niegan la pluralidad, y que exigen un pesado monismo teórico, no pueden ofrecer más "soluciones finales" que reflejen, como lo venían haciendo "pulcritud y armonía de ideas a cualquier precio" (*ibidem*). Las soluciones venideras que la filosofía pueda ofrecer, si realmente alguna puede ofrecerse, serán, por consiguiente, susceptibles de revisión, no necesariamente todo lo limpias ni acabadas que se deseaba, ni todo lo armónicas que solían ser en otros tiempos.

Bernard Williams, que me parece ha sido un lector atento de Isaiah Berlin, considero que muchos casos donde se han reducido o eliminado conflictos morales no podríamos considerarlos como "un triunfo de la racionalidad sino como una evasión cobarde, negativa a ver lo que hay que ver" (Williams, 1982, p. 99). La racionalidad que desprecia aquí Williams es aquella que busca a toda costa la "eficiencia", pues, tradicionalmente (en la metafísica racionalista señalada por Berlin) se ha considerado que "la generación del conflicto es un signo de ineficiencia de un sistema de valores... Pero alguien podría preguntarse si tal eficiencia es un objetivo indiscutible" (*ibidem*).

Pero, con todo, ¿cuál es la naturaleza del conflicto moral? ¿Por qué es tan importante que pueda ser abordado por la ética? Parece de capital importancia que la ética tenga capacidad para abordar las incómodas, irregulares, muchas veces inarmónicas situaciones de la vida real. El caso de los conflictos morales es, en este sentido, paradigmático.

¿Cuál es, en efecto, la naturaleza de los conflictos morales con que la ética lidia y que aborda para sus efectos discursivos? Bernard Williams ha señalado, con toda claridad y distinción, que los conflictos morales están más cerca de los conflictos entre deseos que de los conflictos entre creencias (en Williams 1986, p. 219 a 244). De manera que las exigencias que imponen al sujeto moral se determinarían por esta relación de parentesco. No me detendré a considerar con detalle la copiosa argumentación de Williams para demostrar la cercanía de los conflictos morales con los conflictos entre deseos, sólo deseo señalar que, de acuerdo con la línea crítica derivada de la obra de Isaiah Berlin, el trabajo de Williams incide de manera más penetrante sobre la concepción tradicional de la racionalidad. Lo que la precisión de Williams significa para los efectos de dicha crítica tiene que ver con el socavamiento de nuestra propia estimación de personas que procedemos de acuerdo con modelos racionales de acción. Precisamente el que los conflictos morales sean más como los conflictos entre deseos enfatiza que en nuestro proceder electivo frecuentemente seguimos pautas que no calificarían cabalmente como racionales, o al menos no en el sentido rechazado por Berlin. Y es que, como señala John McDowell, los conflictos morales muchas veces tienen su origen en dilemas derivados de desacuerdos, frente a los cuales no sabemos --o no podemos-- enfrentarlos según el canon tradicional de la racionalidad: "hay desacuerdos que se resisten a ser solucionados mediante argumentación" (MacDowell, p. 340). En estos casos los despreciables prejuicios cobran forma de dilema. Sin embargo, debido a nuestra casi completamente insobornable tendencia a no vivir con conflictos, a buscar a cualquier precio solución para los mismos, con miras a lograr una vida armónica, que no quiere saber nada de problemas o incoherencias (precisamente en la sospechosa tendencia señalada por Berlin), frecuentemente elegimos actuar en el sentido de librarnos de los conflictos

guiados por la plana razón: de manera que las soluciones con las que enfrentamos los dilemas morales, frecuentemente acusan "ingenuidad en la construcción de los argumentos", o, cuando la situación que dio origen al dilema persiste, esto "muestra que la discusión no puede, después de todo, ser una que si aplicara correctamente un concepto" (*ibidem*).

Por otra parte, y en atención a ofrecer otra posible respuesta a la pregunta por la naturaleza de los problemas éticos, me parece conveniente señalar que algunos de estos problemas tienen origen en el propio juego de teorías éticas y acercamientos a dichas teorías. El cuerpo de la ética, como he sugerido, tiene muchas cabezas; esto mismo determina el que, según veamos una u otra de sus caras, los problemas de la ética aparezcan --incluso que desaparezcan-- de manera diferente, bajo otra luz por así decirlo. Beauchamp apoya en esta observación lo que estima es origen de muchos problemas éticos:

Una respuesta posible al problema de los dilemas morales y conflictos públicos, es que no existen (y no parece que contemos alguna vez), con sólo una teoría ética o con sólo un método para resolver desacuerdos públicos (Beauchamp 1994, p. 4).

La ética contemporánea, si no hace oídos sordos a los planteamientos de Berlin y de Williams, deberá contar con mecanismos que le permitan abordar y detectar conflictos morales, con toda y su dosis de irracionalidad que ostentan. En la medida en que los modelos teóricos que se formulen tengan esta cualidad, entonces podremos hablar de compatibilidad entre teoría y práctica, pero, quizá, hablaremos de una compatibilidad incómoda, como aquella que nos permite agrupar en una sola caja diferentes tipos de frágiles esferas para árbol de navidad.

La crítica a la racionalidad esbozada ya en estas líneas exige se intenten algunas consideraciones respecto del perfil de la ética que se busca. El modelo de racionalidad occidental criticado por Berlin tiene una raíz muy profunda, que podemos remontar hasta Sócrates. El modelo de relación entre

teoría y práctica al que nos remite Sócrates es ejemplo de este proceder de acuerdo con la razón.

En el siguiente apartado expondré con detalle el caso de Sócrates, ejemplar en más de un sentido. Busco ilustrar, en primer lugar, lo que considero señala el origen de la demarcación entre filosofía y ética; en segundo lugar, el modelo plenamente racional de relación entre teoría y práctica contenido en este caso y, finalmente, ofrecer un primer acercamiento al problema del suicidio como eje expositivo de los primeros dos puntos.

II. SÓCRATES Y EL ORIGEN DE LA ÉTICA

La demarcación de la ética y la filosofía la podemos rastrear hasta algunos diálogos de Platón, típicamente "socráticos", de entre los que me parecen destacables el *Fedón*, el *Fedro*, el *Critón* y la *Apología de Sócrates*. Considero que la relevancia de este ejercicio de demarcación cae por su propio peso, pues se trata de establecer cómo hemos llegado a aceptar sin complicaciones que la ética es una disciplina de la filosofía.

Podemos remontar la historia de la ética hasta los propios pensadores presocráticos, entre los que sería preciso destacar a Heráclito de Efeso,² pero sus reflexiones no nos han llegado de manera completa. Mucho del trabajo con los presocráticos es de reconstrucción, a partir de unos pocos fragmentos, del mismo modo en que lo haría un arqueólogo para re-establecer la forma completa de una ciudad en ruinas. También podemos apreciar en los pensadores anteriores a Sócrates una mera aproximación al problema de la relación entre ciudadanos, es decir, a la ética como disciplina normativa de cómo debería ser el trato entre las personas en comunidad³. Pero la distinción precisa entre estudio de la naturaleza y estudio del hombre, a través de sendos discursos, la estableció Sócrates. Esta distinción es precisamente la que da pie al tratamiento de la ética como disciplina peculiar de la filosofía, con rasgos, objetivos y alcances propios, si bien no exenta, como veremos, de la influencia general de la filosofía.

A Sócrates, pues, correspondió plantear "los problemas filosóficos capitales en la ética" (MacIntyre, p. 33). Sócrates abordó sistemáticamente cuestiones que competen al trato entre los ciudadanos. El llamado conceptua-

² En este sentido es oportuno recordar el artículo de Juliana González, "Los principios de la ética: Heráclito", 1er capítulo de su libro *Ética y libertad*, México: FFYL-UNAM, 1989.

³ Cfr. Antonio Escohotado *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona: ed. Anagema 1975. Por lo demás, la distinción entre "hombre natural", inmoral, "agresivo y codicioso", opuesto, por supuesto, al hombre moral, civilizado o social, correspondió formularla ya a los sofistas (MacIntyre, p. 26 y ss.).

lismo socrático --distinto de las teorías metafísicas-- es ejemplo de ello⁴. Sin embargo, para los fines que me he propuesto en este apartado, es suficiente con atender a la biografía platónica de Sócrates, donde, de manera ejemplar, se expone (un poco alegóricamente si se quiere) la demarcación entre ética y filosofía.

En la *Apología*⁵, Sócrates explicó a quienes lo juzgaron que, cuando los jefes militares le ordenaron permanecer en Potidea, Anfipolis o en Delión, con riesgo de perecer, él no desobedeció, y cumplió las ordenes que le dieron; en consecuencia, ahora actuaría "de manera extraña", dice, porque:

...el dios, según he creído y admitido, es quien me ordena vivir filosofando, examinándome tanto a mí mismo como a los demás, aquí, por miedo a la muerte o por cualquier otro suunto, abandonar el puesto asignado. (28d-29a)

El dios (o sea Apolo expresándose a través de su oráculo, cfr. 20e-23c), fue quien estimuló en Sócrates el vivir filosofando al responder a Querofonte que "no había nadie más sabio" que el Sócrates (21a). Sin embargo, cuando Sócrates conoció la afirmación del oráculo, se mostró incrédulo, no podía confiar en la veracidad del oráculo, aunque sabía que se trataba de la afirmación de un Dios, y que en consecuencia, tenía que ser cierta. De modo que se propuso corroborar la veracidad del Dios, para lo que inició una investigación entre sus conciudadanos. En esta investigación interrogó a los reputados como sabios sobre aquello que decían conocer, y encontró, así, en esclarecedor contraste en qué consistía su propia sabiduría. Su saber era de saber que no sabía: "...no sé ni creo saber" (21d), a diferencia de sus conciudadanos, los cuales

⁴ Para establecer los temas típicos de la reflexión socrática, en declive (si cabe hablar de alguno) con la reflexión platónica, puede verse, por ejemplo, el apartado dedicado a Sócrates "El problema socrático" en Jaeger, *Paideia*, (p. 393 a 403, de la edición de México: FCE 1962, 2a. en un volumen).

⁵ Para este diálogo, como para el *Fedón*, si no las ediciones establecidas y traducidas por Conrado Eggers Lan. Para la *Apología* de Sócrates la edición en Bz. As.: EUDEBA, 1968 11a. ed.; y del *Fedón* en Bz. As.: EUDEBA 1983, 3a ed. Mientras que para el *Gridón* la trad. de J. Calonge, en *Platón Diálogos*, Madrid: ed. Gredos, 1981, vol. I págs. 193 a 211.

creían saber que sabían, cuando realmente no sabían (esto es manifiesto en prácticamente cualquiera de las investigaciones conceptuales de Sócrates entre los atenienses).

Más adelante, Sócrates calificó su sabiduría como aquella que "es de alguna manera sabiduría humana" (20d), con lo que da pie para distinguir entre sabiduría no humana y humana, aunque el planteamiento, así, resulte ambiguo. Pero el único sentido que le interesó a Sócrates es el siguiente. La sabiduría no humana, u ocupada de lo que no es pertinente a los humanos, es sabiduría de la naturaleza, de la *physis*. La sabiduría humana, por su parte, da pie a la ética, es decir, a la reflexión moral sobre el hombre y su sociedad, como lo ejemplifica Sócrates.

En el *Fedón* Sócrates ofreció una versión más detallada de las notas de este capítulo de su autobiografía (o biografía, si enfatizamos el papel de Platón en detrimento del de Sócrates), pero esta vez sin las connotaciones deíficas.

Sócrates confesó, para Cebes y el grupo de jóvenes que lo escuchan cerca de su hora postrera, que en su juventud se "apasionaba extraordinariamente por esa especie de sabiduría a la cual se llama «investigación de la naturaleza»" (96a-b). Sin embargo, siguiendo las investigaciones naturales de Anaxágoras (Cfr. 96b-c y explícitamente 98b-c) concluyó por considerarse absolutamente carente de dotes para este tipo de estudios (96c). Aunque, a pesar de esta toma de distancia respecto de su maestro, no deja de reconocer la influencia de Anaxágoras en su orientación teórica. Anaxágoras, apenas mencionado aquí, propició el giro humanista en Sócrates. Seguro de que este pasaje en la vida de Sócrates no fue citado en el *Fedón* sin una doble intención que podría

rebasar la mera manufactura de su retrato⁶, en los siguientes párrafos profundizaré en la figura y reflexiones de éste, quien fuera el primer maestro del maestro de Platón.

La tradición dominante respecto de la influencia de Anaxágoras en Sócrates tiene visos funestos. Anaxágoras, junto con Protágoras y Sócrates, suelen presentarse (en este orden) en la lista de los primeros filósofos acusados, juzgados y encontrados culpables "de impiedad o algo semejante" (Hussey, p. 22). Las consecuencias judiciales que el dictamen de culpabilidad traía iban desde el destierro hasta la muerte, pasando por la quema de libros, según dan testimonio la mayoría de las biografías de estos pensadores. Con ello, la apreciación que tenemos de la edad de oro ateniense se ve socavada, de pronto, porque el siglo de los filósofos nos aparece así intolerante hasta el extremo, de acuerdo a modos que nos son bien conocidos por sernos cercanos en el tiempo y el espacio. Sin embargo, no es del todo veraz esta apreciación, especialmente bajo la luz de trabajos recientes sobre este periodo⁷.

En realidad ni Anaxágoras fue desterrado ni los trabajos de Protágoras quemados; lo que sí parece innegable, no obstante, es que ambos fueron objeto de polémicas muy similares a las que condujeron a Sócrates a su conocido juicio. Esto parece confirmar una de las preocupaciones contemporáneas de la reflexión teórica: hay maneras de hacer ética que, en vista de su capacidad para "minar incluso los más profundos supuestos de la moral ordinaria", hacen de la reflexión moral una "actividad subversiva" (Rachels 1993, p. 115, o Isaiah Berlin, p. 42: la filosofía es una actividad "socialmente peligrosa").

⁶ En alguna de las sesiones de su curso de metafísica, Enrique Hülz nos decía que nada de lo que aparece en los diálogos socráticos es gratuito, pues todo tiene un sentido extra, un significado que espera ser descubierto.

⁷ Una discusión y refutación detallada de los errores que condujeron a diversos eruditos -- incluso ya en la lejanía de los primeros romanos preocupados por la antigüedad clásica -- a esta apreciación equivocada, se encuentra en el libro de T. F. Stone *El juicio de Sócrates*, en su significativo epílogo: "¿Hubo caza de brujas en la antigua Atenas?".

En este sentido es ejemplar el caso de Sócrates. A diferencia de sus predecesores, sabemos con certeza que Sócrates fue juzgado y sentenciado a morir, debido a lo que se consideró, de su parte, una actividad pervertidora de la juventud y, como he señalado, potencialmente subversiva. Sócrates, en vista del estado actual de los conocimientos sobre su época, es merecedor del odioso honor de haber sido el primer pensador muerto por su actividad intelectual, honor que le fue adjudicado apenas en este siglo.

La tradición, de acuerdo con I. F. Stone, sostenía que Anaxágoras antecedia a Sócrates por haber sido juzgado años antes por la ciudad de Atenas; sin embargo, E. Gershenson y A. Greenberg, concluyen que "el juicio [de Anaxágoras en tiempos de Pericles]... es un persistente mito histórico, basado en una verosímil reconstrucción... porque su naturaleza espectacular le sitúa como el primer mártir de la ciencia, y como el predecesor de Sócrates"⁸. Pero hay otro sentido en que Anaxágoras influyó en Sócrates, más importante para los fines del presente trabajo, preocupado por determinar el origen de la distinción entre filosofía y ética.

Parte de lo valioso de la reflexión de Anaxágoras de Clazomene es que parece prevenirnos contra nuestras en apariencia transparentes y evidentes fuentes del conocimiento, haciendo que reparemos en ellas y que no obviemos su participación en la manera en que conocemos los fenómenos del mundo. Es ésta una preocupación que compartió con Demócrito y Protágoras, si bien más estrechamente con el primero de éstos: "Ambos, Anaxágoras y Demócrito, eran conscientes de las vaguedades de la percepción sensible, pero las usaron en una manera bastante diferente a la de Protágoras, para enfrentar objeciones posibles a sus propias teorías..." (Hussey, p. 17).

⁸ Daniel E. Gershenson y Daniel A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics*, Nueva York: Blaisdell, 1962, v. p. 348, en I. F. Stone, p. 257.

Anaxágoras, afirmó, por ejemplo que,

509. A causa de la debilidad de nuestros sentidos no somos capaces de juzgar la verdad.⁹

Lo que supone un obstáculo definitivo a nuestra pretensión de conocer el mundo natural. Nos vemos, así, prácticamente obligados, por el contrario, a "revisar" primero el instrumento con el que conocemos, sus alcances y posibilidades. La afirmación de Anaxágoras, en definitiva, remite a un estudio previo y fundamental de nuestra fuente de conocimiento --nuestros propios sentidos-- antes de pasar al estudio de la naturaleza. Es así cómo, en las investigaciones de Anaxágoras, el acento recae en el sujeto, que conoce y es agente de la percepción:

511. ...Pues todas las cosas están ya en nosotros...

Por otra parte, como principio de todas las cosas (establecer un principio fundamental de todo cuanto hay pareció ser una preocupación común de los filósofos presocráticos) Anaxágoras postuló la Mente:

476 ...La Mente ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y ahora no son, todas cuantas ahora son y cuantas serán... (Pasaje que cita Platón en *Fedón* 97c)

Sócrates afirmó haber quedado especialmente prendado de esta tesis, decidiéndose a seguir las enseñanzas de Anaxágoras hasta sus últimas consecuencias, porque consideró que, al atribuir al Intelecto (o Mente) "la causa, tanto para cada una como para todas en su conjunto [de las cosas], me explicaría en detalle lo que es mejor para cada una y lo bueno común a todas" (98b); con todo, pronto se desengañó de esta pretensión, al encontrar que Anaxágoras no era consecuente con esta afirmación, puesto que "no hacía intervenir en absoluto el intelecto y que no daba causa alguna respecto de la ordenación de las cosas, sino que las imputaba al aire, al éter y al agua" (98b-c), con lo

⁹ Sigo la ordenación y traducción de los fragmentos de los presocráticos hecha por G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, en *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. (Tr. por Jesús García Fernández, Madrid: Ed. Gredos, 1987, 2a ed.)

que faltaba a las consecuencias estipuladas en su principio fundante, la Mente.

Así, tenemos que la influencia de Anaxágoras en Sócrates fue doble, porque por una parte lo alertó de la importancia del estudio previo de nuestras herramientas de percepción; es decir, contribuyó a que pospusiera sus investigaciones naturales hasta no tener cierto el instrumento principal --los propios sentidos-- con el que pretendía proceder en ellas. Mientras que, por otra parte, Anaxágoras dio cuenta de inconsecuencias en la forma de proceder en las investigaciones naturales, con lo que derrumbó el modelo que se había impuesto Sócrates en dichas investigaciones.

Desde luego, no podemos destacar exclusivamente a Anaxágoras respecto del énfasis en el sujeto --antes que en el objeto. En Heráclito, o en Protágoras podemos encontrar también importantes antecedentes que determinaron la inclinación hacia el sujeto, como agente del conocimiento, previniéndonos de una confianza excesiva en nuestros sentidos. Sin embargo, Anaxágoras es importante en el contexto socrático, que he decido privilegiar en vista de que así parece justificarlo el retrato biográfico que de su maestro intentó Platón.

Además, la figura de Anaxágoras reporta un giro extra que también nos llega por Platón y que me parece tiene mucha relevancia para la comprensión de este presocrático como figura clave en la comprensión general de la ética.

Es conocida la influencia benigna de Pericles en el espléndido desarrollo ateniense de lo que, en definitiva, se conoce como "el siglo de Pericles". Este período representa el florecimiento general de la cultura en Atenas, y que, según Platón a través de Sócrates (o viceversa, que también puede ser), obedeció también a la influencia de Anaxágoras en la formación de Pericles:

Pericles adquirió esta elevación de pensamiento, además de su talento natural. Ello fue debido, a mi entender, porque el azar puso en su camino a Anaxágoras, que era un hombre de este tipo; siguiéndole en su especulación de los fenómenos celestes y llegando a la captación de la verdadera naturaleza de la mente y de la ignorancia (que fueron los temas

de mayor reflexión de Anaxágoras), dedujo de ellos lo pertinente (que contribuía) a la técnica de la oratoria. (*Fedro* 270a; Kirk et. al. 461, sigo esta traducción)

Me parece que con estas indicaciones es evidente el papel preponderante que Platón atribuía a Anaxágoras¹⁰.

Anaxágoras, en la lectura del propio Platón, es como el gozne que permite el giro de la reflexión helena hacia la polis, hacia lo humano y, por extensión y necesariamente, hacia la ética. Esta sabiduría humana, flamante en Sócrates, ocupa de este modo el lugar de la reflexión sobre la naturaleza, imperante en los orígenes de la filosofía.

La influencia que Platón atribuía a Anaxágoras como maestro de retórica de Pericles, reafirma la idea de la ética como disciplina eminentemente urbana, es decir, propia de la polis, de la ciudad, con lo que nos ofrece así uno de los rasgos sobresalientes de esta disciplina, o sea, su marcada preocupación por la sociedad humana, por el trato que debería mediar entre las personas cuando viven en comunidad. Así, cobra un especial sentido la influencia de Anaxágoras tanto en Sócrates como en Pericles, en el político por excelencia y el moralista por excelencia.

Respecto de lo que podemos llamar la metodología socrática, y que será elemento común a sus reflexiones sobre los hombres y sobre el cosmos, deseo destacar una afirmación que el propio Sócrates hace en el *Fedón*. Más adelante, tendré ocasión de exponerla en términos más amplios, ya en el ámbito de la práctica, lo que posibilitará un nuevo acercamiento a la pregunta rectora de esta tesis "¿qué es un problema ético?".

¹⁰ A pesar de que en el *Gorgias* (reputado como un diálogo anterior al *Fedro*, v. p. e., J. A. Nuño (*El pensamiento de Platón*, México: FCE 1988), apéndice B.) 515e y ss. lo desacredita como un buen gobernador, acusándolo más bien en términos severos. Un juicio más o menos contemporáneo al de Platón lo ofrece Aristóteles, que tenía a Pericles como ejemplo de virtud, de prudencia o *phronésis*, lo que explica en buena medida el esplendor del siglo al que dio nombre: "...disputamos prudentes a Pericles y a sus semejantes, porque pueden percibir las cosas buenas para ellos y para los hombres; y juzgamos que tales individuos son capaces de dirigir familias y ciudades" (*Ética Nicomaquea*, VI, V, 1140b 5-15).

Una vez que Sócrates se distanció de las investigaciones sobre la naturaleza, continuó, sin embargo, sus investigaciones, como he dicho, en una dimensión humana, o siempre entre los hombres, aun cuando fueran de orden metafísico o sobre la naturaleza. De modo que, previniéndose de un acercamiento demasiado directo con las cosas --que podría resultar tan peligroso como mirar directamente un eclipse, sin recurrir a medios indirectos--, Sócrates consideró (y ésta es la afirmación sobre la metodología a la que me refería líneas arriba) que le era necesario refugiarse en las proposiciones (*logoi*) y buscar en ellas la verdad de las cosas (Cfr. *Fedón* 99e). Las proposiciones, entonces, son como este medio indirecto que nos protege de la luz directa de la moral, o de cualquier otra rama del conocimiento que se investigue.

Este "giro lingüístico" socrático-platónico, representa una de las notas distintivas de la filosofía socrática; podemos, a partir de esta observación, atender a la relación metodológica que se establece entre la filosofía y la ética. Relación que abordaré más adelante, una vez hecha la definición formal de la ética.

Con todo, no es aún del todo clara la relación posible entre filosofía y ética. En Sócrates y Platón la ética no está, en sentido estricto, contenida por la filosofía. Según he señalado, a partir de la propia vida de Sócrates, más bien parece que la ética continúa el trabajo de la investigación natural, pero en un plano humano. Sólo en este sentido podemos pensar a la ética como una rama de la filosofía. En otras palabras, si consideramos que la filosofía aspira al saber universal, o si creemos, por otra parte, que la filosofía aspira a la verdad última de las cosas, entonces de esta concepción se derivará una ética correspondiente que siga estos mismos objetivos respecto del cosmos humano.

Bien podría ser así el caso de la ética en Platón o en Sócrates, pero ¿qué sucede con nosotros que no podemos creer más que la filosofía pueda aspirar a la verdad última de las cosas y ni siquiera a un conocimiento universal de las cosas? No lo sé con certeza, pero la impresión que tengo es que nuestra ética puede ser muy vigorosa, como lo son éticas de corte deontológico o utilitarista, y no obstante, carecer de un "plan" filosófico general (a la manera de un sistema) en donde pueda inscribirse. Pero esta carencia no parece ser obstáculo para que la ética siga planteando o enfrentando problemas diversos. ¿Qué tan deseable es, entonces, que la ética forme parte de un discurso filosófico mayor? Más adelante, a propósito de la ética derivada del trabajo filosófico de Wittgenstein, pretendo señalar cómo una cierta concepción de la filosofía y sus problemas derivan una determinada ética. Por ahora me concentraré un poco más en la relación entre filosofía y ética, a través de la metodología socrática referida y en una situación concreta.

La llave de entrada a este ámbito de la discusión la proporcionará el problema concreto del suicidio como situación ejemplar de la teoría ética. "¿Cometió Sócrates suicidio?" --será la pregunta que guíe el desarrollo de esta última parte donde abordo la distinción entre filosofía y ética en sus orígenes atenienses.

Esta pregunta no es tan trivial como podría pensarse si se enfoca exclusivamente sobre las condiciones de la vida de Sócrates. La pregunta misma nos introduce de lleno en uno de los aspectos filosóficos más básicos respecto del suicidio, es decir, la definición que nos permita pensar o reconocer a la situación misma del hecho "suicidio". O, en otras palabras, responder esta pregunta nos exige el contar previamente con un criterio que nos garantice reconocer o distinguir un suicidio de todo lo que no lo es, evitando que confundamos el suicidio con otros hechos con los que, al menos teóricamente,

tiene frontera; por ejemplo, aquellos casos en que sobreviene la muerte de determinada persona por ejecutar cualquier conducta de alto riesgo, o por algún accidente imprudencial --de estos, quizá el más común sea el de sufrir alguna lesión severa e incluso la muerte cuando se limpia un arma de fuego¹¹-- o, cómo no, los casos en que alguna persona se priva a sí misma de la vida en condiciones de coerción extrema, como situaciones de gran tensión psicológica en, por ejemplo, confinamiento militar o policiaco o, incluso, en situaciones familiares hostiles (cfr., p. e. Beauchamp, 1980). Con el desarrollo subsecuente de esta investigación habrá oportunidad de profundizar más en cada uno de estas situaciones en donde diversos agentes se privan de la vida a sí mismos o en situaciones que ellos mismos propician; por ahora retomo el caso de Sócrates.

¿Cometió Sócrates suicidio?¹² ¿Cuáles fueron las circunstancias que resolvieron su muerte? ¿Qué problemas morales enfrentó? ¿Cómo los resolvió? Entremos en materia. No es tarea exclusiva de la filosofía emprender la definición de suicidio; para la medicina, la jurisprudencia, la literatura, la psicología o la sociología es útil y, en muchos casos, imprescindible contar con una definición perfectamente funcional de suicidio. Pero en filosofía, en la medida en que pueda pensarse al suicidio en términos significativos, como tema y, sobre todo, como problema ético, es importante establecer una definición que nos permita, a partir de ella, vincular de manera conveniente a éste con otros problemas y temas ejemplares e inevitables de la filosofía y de la

¹¹ El 6 de octubre de 1995, en Jilotepec, Estado de México, una niña de siete años se dio muerte jugando con una pistola, según nota del diario Ovociones. Es curioso como esta nota enfatiza que no se trata de un suicidio, sino de un acto inconsciente de la menor, de tal manera que, según algunos teóricos, el acto representa un accidente, dado que no encierra intencionalidad: "Reyna --el nombre de la niña-- retornó a la casa, entró a la recámara, abrió el ropero y tomó el arma cargada. Ella, sin saber, accionó el gatillo y de pronto se escuchó el balazo [que le dio muerte]" (el subrayado es mío).

¹² Está pregunta es justamente el título de un artículo de G. Frey, v. bibliografía.

ética, como son el principio de autonomía, la libertad, la autodeterminación, el bienestar individual frente al bienestar social, el valor de la vida, etcétera.

En atención al caso de Sócrates haré valer una primera definición del suicidio que satisface por ahora a la pregunta por la cualidad de la muerte de Sócrates. Consiste en plantear al suicidio como aquel acto de "darse muerte a uno mismo intencionalmente, y no sólo el darse muerte" (Frey, p. 57). Es decir, sólo aquellos actos en donde una persona se da muerte a sí misma de manera intencional califican como suicidio. Esta definición no es completamente acertada, porque no soluciona ni guía adecuadamente a la reflexión en los problemas implicados en el tercer caso de muerte autoinfligida esbozado líneas arriba, aquel en donde una persona se mata a sí misma, con toda intención, cuando se ve sometida a una gran presión, de índole psicológica o aun física. Si, en este caso, habláramos de suicidio ¿no se justificarían así las brutales prácticas policiacas de muchos países, que orillan a sus víctimas a matarse a sí mismas, cuando intuitivamente parece que lo más correcto sería llamar a estas prácticas policiacas como asesinatos?¹³ Valga por ahora esta definición, con todo y los problemas que no sugiere o que deja de lado, en atención al siguiente par de consideraciones. La primera, permite responder a la pregunta

¹³ Considérese, por ejemplo, el siguiente caso narrado por Martín Luis Guzmán (en Carlos Monsiváis *Los mil y un velorios*. Crónica de la nota roja. (México: Alianza ed.-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, colección Alianza Cien), v. p. 16), no exento de ironía, en el que a pesar de esto y de que no sean del todo explícitas las circunstancias de los hechos, se trasluce la "versión oficial" que justificó la masacre en la cárcel en cuestión, ejemplo del uso que puede darse del "suicidio" para ocultar abusos de poder:

Su primer gran acto (del general Cruz) de colaborador de la política del general Calles -- casi al día siguiente de que se le nombrase Inspector General de Policía-- consistió en librar a la capital de la República de fateros y delincuentes de poca monta --perpetrados por criminales modestos, por criminales libres no afiliados a la CROM (Confederación Revolucionaria Obrera de México) ni al partido gobernante-- molestaban a Calles hasta sacarlo de quicio: eran una mancha injustificable dentro del marco moralizante de su programa gubernativo. Pero ¿cómo acabar con eso, si en el acto se tropezaba con las lentitudes y garantías de la ley, hecha por hombres cultos y para un pueblo libre? El general Cruz encontró la fórmula --fórmula breve, rápida, providencial: a las pocas horas de estar presos, los delincuentes dieron en suicidarse en los sótanos de la Inspección, y todos ellos, cosa extraña, en suicidarse con pistola automática calibre .45.

por la muerte de Sócrates; y la segunda es que nos introduce poco a poco en las complejidades del suicidio, que nos plantea dificultades ya en los primeros acercamientos a su problemática.

De acuerdo con nuestro primer acercamiento al problema del suicidio, es claro que Sócrates, en efecto, se dio muerte a sí mismo, en un hecho que podemos calificar como suicidio:

Porque él bebió la cicuta con conocimiento, no ignorando lo que era e cuáles serían los efectos en él, e intencionalmente, no por accidente o por error; además, murió como consecuencia del acto de beberla. (Frey, p. 57).

La fuente directa del caso confirma plenamente este juicio de segunda mano. Además, con tal riqueza teórica que nos permitirá ver en marcha, o trabajando, por decirlo así, la concepción socrática de la ética.

Tenemos en el *Critón* una de las fuentes de primera mano para establecer las circunstancias inmediatas a la muerte de Sócrates. Leemos de ahí la tremenda "maquinaria" de evasión y acomodo posterior que Critón, el fraternal amigo de Sócrates, encontró y se proponía disponer para evitar que Sócrates, como dijo, acabara con su vida (43d). Pero Sócrates, atento y paciente como solía, lo escuchó, pero negándose a secundarlo en sus planes.

El argumento de Sócrates para negarse a la petición de Critón sorprende por su sencillez y por los tremendos alcances que se desprenden de él. La primera parte del argumento se fundamenta en la siguiente consideración. "...yo --dijo Sócrates--, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor". Y, en seguida, esta otra: "Los argumentos que yo he dicho en otro tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte" (46b). Con esto, típico de Sócrates, se desencadena una discusión que confiere, especialmente por este caso, la coherencia vital que Sócrates parece adjudicarse para sí exclusivamente con estas dos primeras premisas, en las

cuales se observan ya los rasgos importantes de su metodología, y de su proceder ético, de lo que, anticipaba arriba, constituyó el "giro lingüístico" socrático. O de otro modo, este acercamiento a los razonamientos y actuar de acuerdo con ellos, en atención, como vemos ahora, al razonamiento que sea el mejor, así conduzca directamente a la muerte, o al suicidio en este caso, según ha quedado asentado.

Este rasgo del proceder socrático, testimonio de la coherencia y del proceder de acuerdo a la razón hasta las últimas consecuencias, ha hecho de Sócrates encarnación de la conducta moral razonable, ejemplo primero y último para la tradición en la que leemos filosofía (cfr., p. e. los primeros párrafos del texto de ética de W. K. Frankena, esp. p. 5). Además, y de acuerdo con el enfoque perseguido en esta tesis, que busca aproximarse a la relación peculiar que priva entre la teoría y la práctica en clave ética, Sócrates es un caso conspicuo, pues su manera de actuar, estrictamente ceñida al mejor razonamiento, es muestra de la fuerte trabazón que puede existir entre teoría y práctica. Lo que Sócrates parece afirmar con la idea de seguir el mejor razonamiento, parece equivaler a sostener, siempre, aquel razonamiento que sea lo más fiel posible a un grupo de principios generales, que, de acuerdo con Frankena son, en el *Critón*, 1) que nunca deberíamos perjudicar a nadie; 2) que deberíamos cumplir nuestras promesas y 3) que deberíamos respetar a nuestros padres y obedecerlos (cfr. p. 3, y, por supuesto, el propio diálogo de Platón).

Una vez que ha quedado asentada la forma y alcances prácticos del razonamiento socrático, Sócrates planteó a Critón sí, para ellos, aun en sus circunstancias, sigue teniendo vigencia la consideración de que lo más importante no es simplemente el vivir, sino el vivir bien, a lo que Critón, desde luego, asiente (48b). Vivir bien, reclama Sócrates que su interlocutor confir-

me, es vivir honrada y justamente. Critón lo confirma así. Con esto, entonces, lo que se discute enseguida, es que (en voz de Sócrates):

...a partir de lo acordado hay que examinar si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin saltarme los atenienses. Y si nos parece justo, intentémoslo, pero si no, dejémoslo. [...] Puesto que el razonamiento lo exige así, nosotros no tenemos otra cosa que hacer, sino examinar, como antes decía, si nosotros, unos sacando de la cárcel y otro saliendo, vamos a actuar justamente pagando dinero y favores a los que me saquen, o bien vamos a obrar injustamente haciendo todas estas cosas. Y si resulta que vamos a realizar actos injustos, no es necesario considerar si, al quedarnos aquí sin emprender acción alguna, tenemos que morir o sufrir cualquier otro daño, antes que obrar injustamente. (48b-e)

Sócrates, en efecto, se decidió autónomamente¹⁴ por el suicidio. De manera intencional, con la única coerción de lo que en su razonar y proceder consideró justo, y de cara a la indudable posibilidad de evadirse de la justicia ateniense, sin, como señalo Critón, demasiadas complicaciones. No me extenderé en el resto del argumento iniciado así por Sócrates, pues el desenlace es bien conocido: Sócrates tuvo por injusto evadirse de la ley ateniense porque, como dijo, toda su vida vivió bajo ella, sin haberla quebrantado y, aunque no la encontrará del todo adecuada, no dejó, cuando hubiera podido hacerlo, su ciudad por considerar que la ley fuera injusta. De modo que, decidiendo no pagar un mal con otro mal, Sócrates encontró que lo justo era obedecer, como lo había hecho siempre hasta el momento de ser sentenciado, las leyes atenienses y aun, o especialmente en sus circunstancias, acatarlas con todo el rigor que "ellas" (como las personifica en la última parte del diálogo) exigieran.

Uno de los rasgos que permitieron que Sócrates tomara la decisión de obedecer a la ley, aunque esto le costara la vida, fue la consideración aceptada por Critón y citada líneas arriba respecto de que vivir en sí mismo no es valioso, sino el vivir bien. Esta sola apreciación, en los alcances que Sócrates le dio --vivir bien tiene el sentido de vivir justa y honradamente,

¹⁴ Es importante enfatizar cómo una decisión autónoma puede acarrear menoscabo de la propia libertad, sin que, a pesar del vínculo entre ambas nociones, signifique demérito de la autonomía (cfr. G. Dworkin).

lo que implica el obediencia a la ley-- bastaron para justificar que Sócrates cometiera suicidio. Si, por ejemplo, consideráramos que vivir, sin más, es valioso en si mismo, y, además, lo sumamente valioso, entonces en su decisión Sócrates hubiera tenido que considerar, además, el conflicto ético entre obedecer a la ley y el de la vida como el más bien más valioso. Este conflicto constituiría, por si sólo, y como he señalado atrás, una respuesta parcial a nuestra pregunta general ¿qué son los problemas éticos? Es decir, algunos problemas éticos surgen de conflictos entre principios o postulados éticos de alcances y estimación teórica más o menos equivalentes (de otro modo no habría motivo para el conflicto).

Por lo demás, la preferencia de Sócrates por el vivir bien, en detrimento de simplemente vivir (bajo cualquier circunstancia), establece también una de las premisas más importantes para la justificación moral del suicidio: el suicidio puede justificarse moralmente bajo esta premisa, en la inteligencia de que no cualquier circunstancia merece ser vivida, siendo, muchas veces, preferible dejar de vivir.

Sin embargo, consideremos aún lo siguiente, que socava la fuerza de la definición del suicidio por la noción de intencionalidad. ¿Realmente Sócrates quería intencionalmente darse muerte? Puede decirse que, en efecto, lo que Sócrates pretendía era cumplir, en primer término, la ley. La muerte le sobrevino sólo como consecuencia de esta primer intención, así fuera por su propia mano. De hecho, tenemos razones para pensar que realmente Sócrates rechazó al suicidio, considerándolo una especie de desertión.

En el *Fedón* (que también refiere las últimas horas de vida de Sócrates), Cebes le pregunta directamente: "Bueno, Sócrates, entonces ¿en base a qué dicen que no es lícito suicidarse?" (61e), pues, al parecer, era lugar común pronunciarse en contra del suicidio, aunque, sigue Cebes, "de nadie he oído

jamás algo preciso acerca de tales cosas". Y esto es justamente lo que le piden a Sócrates, que diga algo preciso sobre la prohibición del suicidio.

Sócrates consideró, antes que otra cosa, si la prohibición contra el suicidio no admitía excepciones, porque, probablemente, "fuera mejor para el ser humano estar muerto que vivir, [siquiera] en algunas ocasiones y para algunos individuos" (62a). Sin embargo, a pesar de esto, se consideró, aunque resultara "asombroso", que "sea pecado para tales hombres el beneficiarse de tal modo por si mismos [dándose a si mismos muerte], sino que deben aguardar algún otro benefactor¹⁵." (*ibidem*) Con lo que es patente que la prohibición del suicidio realmente no admitía excepción alguna.

En este punto Cebes exclamo irónicamente el nombre de Zeuz, poniéndolo como testigo de lo dicho; pero, con todo, Sócrates ofreció todavía lo que llamo un "fundamento" para sus afirmaciones. El fundamento consiste en que, "esas cosas" se aluden en los misterios, y se refiere a que:

...los hombres estamos en una especie de prisión y que uno no debe liberarse ni evadirse de ella. ...[Pues] los dioses son nuestros guardiánes y [...] nosotros los hombres somos una de las propiedades de los dioses. (62b)

El argumento de Sócrates, por supuesto, es de índole teísta. Esta en la misma línea que los argumentos contra el suicidio esgrimidos siglos después por la Iglesia Católica, destacadamente a través de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino. A pesar de la incisiva argumentación de Montesquieu o de Hume rechazándolos, estos argumentos teístas contra la prohibición del suicidio siguen teniendo una gran fuerza, contra la cual la filosofía --si se acepta la premisa fuerte de la existencia de Dios-- no puede mucho¹⁶.

¹⁵ De lo que se desprende, naturalmente, que la eutanasia no era inaceptable en tiempos de Sócrates.

¹⁶ Cfr. p. e. Beauchamp. 1980, donde encuentra insuficiencias en la argumentación de Hume. Dejo para más adelante la discusión de los argumentos teístas.

El argumento de Sócrates se redondea con una falacia interesante, contenida en un símil entre dioses-amo y hombres-esclavo. Sócrates le preguntó a Cebes por sus esclavos, del siguiente modo: "si alguno de los que te pertenecen se diera muerte sin que le hubieras hecho saber que quieres que se muera, ¿no te enfurecerías con él, y si pudieras darle algún castigo lo harías". La respuesta de Cebes fue: "Con toda seguridad" (62 b-c).

De manera que así, con esta premisa, Sócrates deriva la conclusión de su argumento:

En consecuencia, en este caso no carece tal vez de fundamento el no tener que matarse antes de que un dios nos envíe alguna situación de necesidad, tal como la que ahora se nos presenta. (62c).

La lectura combinada de los diálogos --el *Critón* y el *Fedón*-- revelan, quizá, una de las preocupaciones más fuertes de Platón respecto de la memoria de su maestro. Parece que a Platón le importó, con base en estos pocos argumentos, señalar enfáticamente que Sócrates no cometió suicidio, sino que se dio muerte como resultado de su primer intención, a saber, cumplir con las leyes atenienses, de lo que se derivó, como un segundo efecto, su muerte. Cumplir las leyes condujo a Sócrates a una situación de necesidad que justificaba su muerte. Pero esta situación, según el argumento detallado en estos párrafos, le fue dispuesta por alguno de los dioses.

En relación con el suicidio resta todavía decir mucho respecto de situaciones de este tipo, es decir, donde está implícito un segundo efecto resultante de un primero. Por ahora dejo pendiente este caso, aplazándolo para los apartados específicos sobre el suicidio.

Las consideraciones que he intentado sobre la ética de Sócrates o Platón, posibilitan, sobre ellas mismas, nuevas consideraciones sobre la naturaleza de la ética y su lugar dentro de la filosofía. Me concentraré, sobre todo, en aquellas derivadas del carácter urbano de la ética, la racional-

lidad del discurso ético, su fundamentación y, más brevemente, los conflictos entre teorías o principios éticos. Al mismo tiempo, espero ofrecer alguna luz sobre la condición de la ética como discurso teórico y práctico.

III. CONDICIONES GENERALES DE LA ÉTICA

La ética, según la primera de las consideraciones que pretendo abordar derivada de los planteamientos de Sócrates y de Platón, es una disciplina eminentemente urbana, que cobra sentido en las ciudades, en el trato entre los ciudadanos. Sin embargo, suponer que antes de las ciudades no hubo, en realidad, ningún trato moralmente significativo entre las personas es un error llano. Señalo las condiciones urbanas de la ética para referirme al contexto histórico en que se dio, con toda nitidez, la distinción entre el discurso de la ética y aquel que pretende investigar la naturaleza de las cosas (la *physica*, pues). Precizando más este planteamiento cabe, todavía, indicar que el objeto del discurso ético es el hombre (como género) y es entre los hombres como se activa su posibilidad.

Mi intención no es abordar las condiciones de posibilidad de la ética como institución real en el trato histórico entre las personas. No me refiero, para dar otra vuelta de tuerca, a aquellas condiciones que, especulamos, hicieron que las personas se dieran reglas y códigos de conducta para regular su trato. No me refiero a la ética como fenómeno social, ni a su historia. Sólo pretendo abordar las condiciones explícitas donde el discurso ético se hizo patente como tal, en deslinde con el resto de los saberes que, en su momento, han conformado el multiforme cuerpo de la filosofía.

Mi enfoque sobre el discurso de la ética lo guía la necesidad de dotar de contexto teórico a los problemas de la ética. Y es que, aun cuando planteemos a la ética práctica como parcela en cuestión del discurso general de la ética, la posibilidad de discutir sus problemas de una manera significativa para la filosofía se cifra en la posibilidad de que éstos accedan a ciertas condiciones de inteligibilidad¹⁷ que requerimos para considerar algún problema.

¹⁷La inteligibilidad para un lector sensible, es uno de los "signposts" que Palma (v. p. 42) considera como rasgo de lo filosófico.

Estos dos rasgos del discurso ético --una mínima inteligibilidad en sus planteamientos y la condición de ser posible sólo en el trato entre personas-- nos introducen de lleno en la cuestión de la racionalidad de la ética. Sócrates, según ha quedado asentado, encarna plenamente un modo de tomar decisiones de acuerdo a una concepción muy rígida de racionalidad. Su ejemplo es paradigmático precisamente en este sentido de acomodar su voluntad a la luz del mejor argumento que pueda lograrse de cara a una situación práctica. Sin embargo, ¿qué pasa cuando contrastamos este proceder racional de Sócrates con el otro rasgo de la ética señalado hasta ahora? Es decir, ¿son plenamente compatibles el carácter social de la ética con los mínimos de inteligibilidad del discurso ético? Según el modelo de Sócrates son compatibles en la medida en que son inconmensurables una condición respecto de la otra. Para Sócrates no importaba, en efecto, que estuviera en medio de un grupo de personas para las que sus razones carecieran por completo de sentido, porque, dado su modelo racional de toma de decisiones, bastaba con atender sólo al mejor argumento para saber qué hacer. Y el mejor argumento, por supuesto, lo es siempre, con independencia del tiempo o lugares donde esté quien lo plantee, dado que sólo requiere del eficaz concurso de la razón.

Sin embargo, ¿qué nos garantiza la corrección de nuestras deducciones de cara a la toma de una decisión última --como puede ser la muerte en el caso de Sócrates? ¿Qué garantiza que no estemos locos cuando abordamos tal o cual argumento? ¿Qué nos garantiza que estas premisas y no otras sean más viables? No deja de ser curioso que la manera de proceder de Sócrates siempre estuviera legitimada (para plantearlo así) por un interlocutor que certificara la corrección de las premisas y deducciones de Sócrates. Parece que, de cara a esta objeción, se necesita, en el discurso de la ética, de una comunidad que

de fe de la corrección de los argumentos y de las decisiones que sobre ellos se intentan.

Si las cuestiones de la ética han de ser ventiladas en comunidad, es decir, necesariamente en el trato entre los hombres (según se ha señalado), ¿qué sucede cuando no hay acuerdo entre los hombres? ¿Qué sucede cuando hay conflictos de valores o de creencias entre ellos, de tal manera que sea imposible alcanzar acuerdo alguno? O, quizá más grave todavía, ¿qué sucede cuando los que debieran fungir como interlocutores se niegan a fungir como tales? Este último, en efecto, es el problema que encarna, en un sentido social muy transparente, el suicida. El suicida, en este sentido, es una objeción a todas nuestras instituciones, y por descontado, a la ética.

La posibilidad de la ética como disciplina radica en la posibilidad misma de que la experiencia moral¹⁹ pueda ser compartida por las personas que me rodean (Kutschera, p. 57), y que, de una manera o de otra, en mis decisiones personales estas personas no me sean por completo indiferentes, de modo que pueda dar cuenta de mis actos o exigir cuenta de los actos ajenos. Esto no representa un obstáculo para la pluralidad social, sino, antes bien, el medio que la propia pluralidad tiene para hacerse discurso. A partir de esta última consideración me propongo explorar la crítica de Isaiah Berlin y de Bernard Williams a una cierta comprensión muy parcial de racionalidad que, en más de un sentido, se está jugando en concepciones de la racionalidad como la de Sócrates.

Por otra parte, la crítica de la racionalidad que pretendo no será exhaustiva. No es éste el lugar para intentarla. Me interesa únicamente destacar aquellas notas que hacen al caso cuando se trata de establecer los rasgos generales que posibilitan el discurso de la ética. Lo que me ha

¹⁹Por ahora no asumo ninguna distinción entre los términos "moral" y "ética".

conducido a estos planteamientos es que una de las consecuencias de contar con un modelo teórico que se avenga a tratar con problemas y dilemas éticos, es precisamente que los problemas y dilemas éticos ponen en cuestión el papel de la racionalidad en la fundamentación o justificación de los juicios éticos típicos, al mismo tiempo que descarapelan al barniz racional con que se han cubierto, hasta ahora, esquemas excesivamente rígidos de teorías éticas que a toda costa buscan ofrecer soluciones y tornar cómodas las situaciones incómodas derivadas del pluralismo social y teórico. Mi tratamiento de este tema se extenderá sólo en la medida en que mi aproximación al problema de la racionalidad ofrezca algún acercamiento a estas cuestiones.

Frecuentemente dejamos pasar sin exigir demasiadas credenciales (inclusive sin exigir ninguna) que lo opuesto a la racionalidad es la naturaleza, el corazón, los sentimientos o las pasiones. Sustantivos de este tipo caen, genéricamente, bajo el nombre de lo irracional. En consecuencia, lo racional agrupa a aquellos términos opuestos a éstos.

Por una peculiar distorsión solemos, en este mismo sentido, ofrecer un lugar tardío pero descollante a la racionalidad sobre la irracionalidad. Pensamos que la racionalidad sucede a la irracionalidad, como estadios evolutivos o progresivos. Así, escuchamos que los niños son irracionales mientras que los adultos no, pues son ya racionales por el simple hecho de haber llegado a la edad adulta (a la que también calificamos favorablemente como "madura"). En nuestro crecimiento, en nuestra paulatina incorporación a lo social, a la vida de adultos responsables, pasamos "de una forma en cierto modo irracional de dirección interior a una forma más racional, en la que alcanzamos una vida sujeta a examen y una especie de autonomía" (Frankena, p. 12). Esta forma de plantear las cosas se ha impuesto también en términos históricos: las sociedades primitivas son como niños, mientras que las

sociedades adultas son aquellas más civilizadas. Esta concepción no esta exenta de consecuencias filosóficas.

Muchas éticas se han fundamentado en esta distinción entre racionalidad e irracionalidad, entre cultura y naturaleza. Así, se ha creído que la ética, junto con la legalidad, tiene su origen en un cierto deseo de proteger al hombre de sí mismo, de garantizarle la supervivencia a costa de que renuncie a la irrestricta libertad de la naturaleza, que, ajena a todo sentimiento gregario, alentaba la egoísta y desmedida consecución de fines. El motor de la ética entendida de esta manera es arrancar al hombre del estado de naturaleza, culturizarlo y ponerlo en camino del progreso y de las suaves y seguras bondades de la vida comunitaria. Estas son las ideas básicas de las éticas del contrato original, tan pujantes en la modernidad.

Sin embargo, "el hombre natural" tiene una historia mucho más larga. Fue "inventado" por los sofistas griegos (cfr. MacIntyre 1970, p. 26) que, al concebirlo, dieron pábulo a infinidad de planteamientos posteriores que continuaron en esta línea. Destaca, de entre los planteamientos originales sofistas, el siguiente resumen hecho por MacIntyre:

La moralidad se explica como un compromiso necesario entre el deseo del hombre natural de agredir a los demás y su temor a ser atacado por los demás con fatales consecuencias. Un mutuo interés lleva a los hombres a unirse para establecer tanto reglas constrictivas que prohíban la agresión y la codicia como poderosos instrumentos para sancionar a quienes transgreden las reglas. Algunas reglas constituyen la moralidad y otras el derecho. (ibidem).

En este resumen son preclaras las ideas subyacentes de las teorías del contrato original. Una consecuencia importante de esta concepción sofista me parece es que, al establecer a la racionalidad como el valor social preeminente, y, al mismo tiempo, privilegiar lo cultural sobre lo natural, se contribuyó a legitimar el orden establecido, a situarlo en una posición indiscutiblemente preferible a cualquier otra. Se hizo, en efecto, de lo social, de lo cultural, la posición intocable, el acomodo más favorable para la vida de las

personas. Pero al mismo tiempo se demarcó claramente la frontera entre los sentimientos cálidos de comunidad y los nocivos, destructores, subversivos, sentimientos de la naturaleza. O bien, entre los valores deseables y los indeseables: "Palabras como *egoísta, desinteresado, agresivo, apacible*, y otras similares se definen en términos de las normas establecidas de conducta y de las expectativas sobre la conducta" (*ibid.*, p. 27). Lo racional, de este modo, se determinó como el valor supremo, y, al hacerlo, se hizo de lo irracional lo indeseable, el antivalor. Pero creo que conviene tener presente que lo irracional, encarnado en el hombre natural, entendido en esta perspectiva, es lo mismo que lo racional, pero refuncionalizado, invertido como en una relación de espejo:

...la descripción del llamado hombre natural se constituye a través de un vocabulario tomado de la vida social, y resulta que lo supuestamente presocial presupone la existencia de un orden social. Así, el concepto de un hombre natural padece de una fatal incoherencia interna. (*ibidem*).

Con el tiempo han sido este tipo de planteamientos los que han determinado una cierta concepción de la ética que, amparada en la distorsión de la dicotomía racionalidad-irracionalidad y la preferencia unilateral por lo racional, busca sus principios fundamentales exclusivamente en aquellos que puedan establecerse en términos racionales. La justificación de la ética se planteó frecuentemente en estos términos. El caso de Sócrates, visto ya, es ejemplo de este proceder; pero también lo es el ordenamiento discursivo de Kant, como he señalado y como abordaré más adelante, con más detalle. Muchos planteamientos contemporáneos no están exentos de estas distorsiones respecto de la pertinencia exclusiva de la racionalidad para levantar el edificio de la moral; Kutschera, por ejemplo, al afirmar que "«justificar una acción» significa siempre, mostrar su corrección según criterios objetivos" (p. 266) se sitúa en la misma línea que, siglos atrás, Sócrates en el *Critón*, cuando se

propone actuar siguiendo solamente aquel planteamiento derivado del mejor argumento.

La objeción contra los "criterios objetivos" es que, como demostró Williams (en Williams 1986), los conflictos morales son más parecidos a los conflictos entre deseos que a los conflictos entre creencias, de manera que no podemos, muchas veces, cuando se nos presenta un problema o dilema moral, decidirnos a actuar de éste o de aquel modo, porque no contamos con criterios racionales que puedan aplicarse al conflicto moral, como tampoco contaríamos con ellos frente a un conflicto entre deseos; de manera que para actuar, a diferencia de como afirma Kutschera, no siempre podemos guiarnos con "criterios objetivos".

Este planteamiento conduce a replantear el papel de la razón en el discurso teórico de la ética. La razón no es prerrogativa de las decisiones tomadas en atención a comportarse moralmente. Los usos de la razón son muy diversos. Los planteamientos teóricos tradicionales, en general, dan testimonio de una comprensible incomodidad frente a aquellos usos racionales que, no obstante, conducen a situaciones descalificadas moralmente, como el engaño:

De igual modo, la persona que dice que la cochinilla es verde puede que me esté engañando deliberadamente y que siga haciéndolo a pesar de todos mis esfuerzos para hacerle ver que es roja, pero esto conduce a una situación en que no sabemos qué decir, puesto que la comunicación se interrumpe; no conduce, pues, a problemas lógicos ni filosóficos de interés. En un análisis conceptual como el que nos ocupa en este libro, sólo es necesario examinar los papeles que juegan en nuestra vida los conceptos de diversos tipos (y las palabras, en cuanto representan conceptos), cuando a usa la lengua literalmente, de la manera como la hemos aprendido, esto es, como el instrumento de la razón, lo que Sócrates llamaba "el medio universal de comunicación". El uso del lenguaje para promover a engaño no es un uso primario (de hecho, para que se consiga este propósito ha de ser un uso inesperado) y basta haberlo mencionado (Toulmin, p. 32).

Es cierto que estos usos del lenguaje no conducen precisamente a problemas o situaciones filosóficamente significativas, pero no es así éticamente. Precisamente el que tengamos capacidad de engañar, de discurrir incluso la manera más efectiva de lograrlo, es de suma importancia para la ética.

Probablemente, como creía Platón, el hecho de elegir el mal, o actuar de

manera incorrecta, nos descalifica por sí mismo como seres racionales. En la perspectiva de Platón seríamos seres enfermos y, como tales, merecemos atención, es decir, que la sociedad se preocupe por nosotros y nos someta a los tratamientos adecuados para corregirnos, del mismo modo en que se le brinda atención a un enfermo¹⁹. Pero la formulación de Platón crea un cierto conflicto en relación con otros principios éticos, por ejemplo el de la responsabilidad. Si somos consecuentes con el planteamiento de Platón, entonces no podemos afirmar de un delincuente que es más responsable de sus delitos que un enfermo de cáncer por la destrucción de sus células²⁰. Por otra parte, según el planteamiento de Platón, si no hay responsabilidad moral por cuanto no somos libres de elegir, ¿tiene algún sentido discernir los alcances de la racionalidad en un sistema así, que prescribe de antemano la libertad de elección? Sin embargo, me interesa aún discutir las consecuencias que trae para la noción de racionalidad los usos de la razón que no necesariamente conducen a acciones moralmente valiosas.

La teoría ética frecuentemente olvida la diversidad de usos de la racionalidad. Los usos que se consideran racionales son sólo aquellos que, como decía MacIntyre, cumplen bien con las expectativas morales establecidas, con lo que no hacen sino contener de manera más o menos predecible los límites de la racionalidad dentro del esquema sociedad/naturaleza, por ejemplo:

...se puede considerar la Ética y el lenguaje ético como parte del proceso por el cual nosotros, en cuanto miembros de una comunidad, moderamos nuestros impulsos y ajustamos nuestras necesidades de manera que los acomodemos en lo posible con los de nuestros semejantes (Toulmin, p. 154).

Toulmin, ciertamente, no es ajeno a que la gente no siempre es racional (cfr. p. 188); pero considera que los filósofos no pueden hacer nada frente a esto:

¹⁹ Son muchos los diálogos en donde Platón aborda esta cuestión. Cfr., p. e. *El Protágoras*.

²⁰ Consecuencias de este tipo son las que satiriza tan plásticamente Butler en su *Erewhon*.

"es absurdo y paradójico por su parte [de los filósofos] suponer que necesitamos sacar un «argumento razonable» capaz de convencer al «enteramente irrazonable», pues esto sería una contradicción" (*ibidem*). Y es que, como afirma Frankena, quien, defendiendo la irracionalidad, se somete a confrontación con un pugnador de la racionalidad, poniendo a discusión, por ejemplo, la cuestión "¿por qué debo ser racional?" con esto mismo se está "sometiendo implícitamente a la racionalidad" (Frankena, p. 164).

La tesis de Frankena sólo pone en evidencia a Toulmin; los usos de la razón que el propio Toulmin decide considerar como éticamente significativos son sólo aquellos que, al mismo tiempo, son lógicamente significativos: "...al enfrentarnos con peticiones de razón de algún tipo más allá del punto en que deja de ser apropiado dar razones, las hemos rechazado por ilógica" (Toulmin, p. 228). Toulmin considera sólo aquellos impensables casos de seres completamente irracionales. El caso es que, un poco como sugiere Frankena, no todos somos plenamente irracionales ni plenamente racionales. Me parece, al menos, evidente que cualquier hombre viviendo en comunidad comparte vetas de ambos órdenes. Por supuesto esto obliga a replantear, o de plano a rechazar, la distinción entre racionalidad-irracionalidad e incluso, por extensión, entre cultura y naturaleza, pero pospongo indefinidamente este tema.

Supongamos, en efecto, que alguien planteara, a la audiencia adecuada, la pregunta adecuada: "¿Por qué habría yo de hacer algo?" (p. e. en Williams 1982, p. 17). La pregunta es compleja por sí misma; uno de sus sentidos (que nos conduce directamente a considerar el problema del suicidio) puede ser, en efecto, "dame una razón para hacer algo, nada tiene sentido" (*ibidem*). ¿Qué respondería la audiencia adecuada? B. Williams ha puesto la respuesta del siguiente modo:

...no está nada claro que de hecho pudiéramos dar al hombre que se hace esta pregunta una razón, no está nada claro que empezando de tan abajo pudiéramos inyectarle, por medio de argumentos, interés por algo. Podríamos, por supuesto, «darle una razón» en el sentido de

encontrarle algo por lo que está dispuesto a interesarse por vía de razonamiento, y es muy dudoso que pueda existir tal cosa. Lo que necesita es ayuda, esperanza, no razonamientos. Por supuesto que si sigue viviendo, estará haciendo alguna cosa y no otra y que, por tanto, en algún sentido absolutamente mínimo tiene alguna clase de razón, alguna preferencia mínima por esas cosas y no por otras. Pero subrayar esto difícilmente nos llevará a ninguna parte, pues hace esas cosas mecánicamente tal vez, para seguir tirando, sin que por ello signifiquen nada para él. (*Ibidem* p. 17).

Williams reconoce, en efecto, que no somos completamente irracionales; sin embargo, no le parece que reconocerlo sea decisivo. Esto representa un ligero matiz respecto del planteamiento de Toulmin, y quizá sea suficiente para intentar un acercamiento más satisfactorio a la ética. Esta persona, el interlocutor imaginario de Williams, puede, en su estado, tener buenas razones para considerar al suicidio como una opción viable. No me parece descabellado recordar que frecuentemente, por ejemplo a través de los periódicos, sabemos de casos que bien podrían confirmar esta suposición²¹. Si esta persona, racional como he indicado, pero que actuara de tal manera que volviera triviales su racionalidad, su voluntad, y también lo que podemos pensar constituiría sus deseos y sus proyecciones futuras, decidiera terminar su vida planteándose la posibilidad del suicidio y terminara realmente suicidándose, estaría, en efecto, tomando una decisión y, así, demostrando una cierta capacidad de elección. Al mismo tiempo, esta persona estaría ofreciendo una respuesta a la pregunta ¿por qué habría de hacer algo?. Sin embargo, aunque así lo hiciera, esto "no supondría ninguna victoria para nosotros ni para él si resultara que, después de todo, había justamente una decisión que estaba dispuesta a reconocer, precisamente esa [el suicidio]." (Williams 1982, p. 18).

Esta persona, abúlica pero ciertamente suicida, ¿representa de todos modos un fracaso de la razón? Williams estima que no, sino que, antes bien, es

²¹ Uno de estos casos puede ser el referido por el periódico *La Jornada*, en nota de Ricardo Olayo del 4 de Marzo de 1995, donde se narran los hechos relativos a la muerte de Nancy Olvera Segura, de 17 años de edad, quien se defendió desde un décimo piso. Según la nota las circunstancias del suicidio de esta chica son inciertas: "Sin legado póstumo y sin que sus padres conocieran de algún estado depresivo de su hija, la joven de 17 años tomó la determinación de quitarse la vida".

"una derrota para la humanidad" (*ibid*, p. 18). Ciertamente, según Williams, una persona con estos rasgos no necesita ni de argumentos ni de razones, sino "ayuda, esperanza". ¿Puede, así, ofrecerle algo la filosofía? Ofrecer ayuda a los hombres es, según Berlin, la principal de las tareas de la filosofía (cfr. Berlin 1983, p. 42). La ayuda que tiene en mente Berlin ("ayudar a los hombres a comprenderse a sí mismos...") no me parece que sea del tipo que pueda disuadir a alguien de suicidarse. El conocimiento por sí mismo, según ha argumentado el propio Berlin en un ensayo, no nos hace más libres (cfr. el último ensayo en Berlin 1982); sin embargo, el suicidio, según lo estima en otro sitio (cfr. Berlin 1988, p. 210) y muchos otros pensadores, puede ser comprendido, en efecto, como la última y única forma posible de liberación, de libertad.²² Esto hace del suicidio, ciertamente, algo muy atractivo.

Pero aun cuando la persona que elige al suicidio como vía de liberación para cualesquiera circunstancias que lo opriman, la pregunta que abre el párrafo anterior continua siendo válida. Es decir, ¿un suicida representa un fracaso para la razón? Las razones para suicidarse, desde luego, pueden ser muy arduas y complejas;²³ pero, con todo, el suicidio, en esta línea argumentativa, representa un fracaso rotundo para la ética como discurso práctico posible. El suicidio parece orillarnos (según se ve desde afuera), a buscar

²² Este planteamiento constituye por sí sólo una concepción completa del suicidio. Su historia es larga y no del todo precisa (cfr. Remilly Fodden, v. Bibliografía); en nuestros tiempos me parece que esta concepción del suicidio como el único acto plenamente liberador se refuerza con las tesis de Sartre o Foucault, de este último consideremos, p. o.:

No hay que asombrarse si el suicidio --antao un crimen, puesto que era una manera de usurpar el derecho de muerte que sólo el soberano, el de aquí abajo o el del más allá... (Foucault, p. 167-8).

Guillon & Le Bonniec, en su impactante y muy influyente "manual" sobre el suicidio, hacen suya, pero fervorosamente, la tesis de Foucault: casi al azar extraigo su siguiente consideración:

En medio de todos sus manejos, los amos aun piensan en enseñarnos. Nos reservan tesoros de dolorosa sorpresa o indignación frente a ciertas debilidades a las que pretendemos. Un gran número de sujetos se toman, cada día, lo que debemos llamar la libertad de desaparecer. ¡Así es! (p. 20).

²³ En este punto yo no puedo dejar de recordar el caso, del suicidio estético-militar de Yukio Mishima.

respuestas éticas personales, en un plano que no puede ser compartido por los demás miembros de una comunidad (¿cómo pedirle cuentas, por reparar en el caso más extremo, a un suicida de su último acto?). Pero el tratamiento detenido de esta situación me la reservo para más adelante, una vez analizada con detalle la relación entre teoría y práctica.

Retomo la situación de la razón en la ética. Un segundo sentido de la pregunta ¿por qué habría yo hacer algo? podría plantearse, de acuerdo con Williams, de la forma ¿hay algo que yo tuviera que, que debiera hacer? (cfr. Williams 1982, p. 17). Este planteamiento plantea un reto directo contra la ética, pero al mismo tiempo es un reto para encontrar racionalmente una posible respuesta a esta pregunta. La diferencia más importante respecto del primer sentido es que este segundo no exige una respuesta al dilema del sentido de la vida, en general. La pregunta contenida en este segundo sentido puede no estar buscando el sentido de la vida en general, o de la vida humana en general, sino sólo el de la vida personal, de la vida en particular²⁴. Es precisamente con una persona de más o menos este perfil, con quien la ética, de ser posible, tendrá su interlocutor más estimulante:

Si la moralidad puede levantar el vuelo racionalmente, tendrá que ser capaz de hacerlo con una argumentación contra él; pues, aun cuando en su forma pura —en la que podemos llamarle el hombre amoral—, tal vez no pueda ser persuadido de hecho, parece que si sería un respiro para la moralidad el que existieran racionales capaces de persuadir a ese hombre si fuera racional. (Ibid., p. 18)

En realidad este hombre amoral de Williams es más bien un personaje más de la vasta discursividad ética; a pesar de ello, cuenta con la sustancia suficiente para proporcionar un modelo muy conveniente del tipo de objeciones que la moralidad tiene que enfrentar para ser racional (cfr. *ibid.*, p. 24).

²⁴ Una persona angustiada por la falta de sentido de la vida en general (o del mundo) puede optar, ante el angustioso absurdo, por el suicidio. Pero cabe pensar también en una persona que, a pesar de reconocer la falta de sentido de la vida en general, crea que su vida personal tiene sentido o que es valiosa, de manera que estime racional no suicidarse. Las múltiples distinciones hechas sobre la base de estas consideraciones son especialmente esclarecedoras en el ensayo de Guillermo Hurtado *La vida y sus sentidos*, citado en la Bibliografía.

De acuerdo con esto, la respuesta de la ética deberá orientarse hacia el mínimo de racionalidad que este hombre permite. Ya hace bastante, ciertamente, con aceptar dialogar (no importa que de hecho no sea así, porque el diálogo se consigue en la medida en que este hombre representa un modelo discursivo) sobre su interés por los otros (lo hace en la medida en que lo reconocemos como un ser comunitario, que no elige al suicidio en los términos liberadores que he indicado). Será, pues, sobre esta pequeña base donde habrá de intentarse la edificación del discurso ético de alcances racionales limitados:

Esto es una cuestión vital: este hombre es capaz de pensar en términos de los intereses de los otros, y su incapacidad para ser una agente moral radica en (en parte) en que sólo está dispuesto a actuar así de forma intermitente y caprichosa. Pero no existe ninguna cima insalvable entre su estado y las disposiciones básicas de la moralidad. Hay personas que necesitan ayuda, que por el momento no son personas a las que él tenga ganas de ayudar o le resulte grato ayudar, y hay otras personas que quieren y desean socorrer a otras personas particulares en necesidad. Consequir que considere la situación de esas personas parece que ha de consistir más bien en una extensión de su imaginación y su comprensión que en salto a otra cosa muy distinta, el plano moral. Y si consiguiéramos que considerara la situación de esas personas, en el sentido de pensar en ella e imaginársela, es concebible que empezara a mostrar alguna consideración por ellas: estamos extendiendo sus simpatías. Y si podemos conseguir extender sus simpatías a personas inmediatas que necesitan su ayuda, tal vez fuéramos capaces de hacerle también para personas menos inmediatas cuyos intereses han sido violados, logrando así que llegara a una comprensión, aunque solo fuera primitiva, de las naciones de justicia. Si lográramos que recorriera todo este camino, si bien es verdad que su capacidad para ulteriores consideraciones morales sigue siendo extraordinariamente exigua, también lo es que alguna sí que tiene; en cualquiera de los casos, no es el hombre amoral del que hablamos partido (*ibid.*, p. 25).

Tales son, en palabras de Williams, las condiciones de un discurso ético que sea capaz de solventar las exigencias de una racionalidad limitada, que ha debido reconocer que convive con ricas vetas de irracionalidad: las personas nos decidimos a actuar por un espectro muy amplio de consideraciones, muchas de las cuales, seguramente, no nos son del todo conscientes, sobre las cuales, en consecuencia, ejercemos poco o ningún control.

Por lo demás, el que tengamos una racionalidad limitada no implica que la ética no pueda ser objetiva, "sólo sugiere una cierta modestia sobre aquello que puede ser afirmado por ella" (Rachels 1988, p. 24).

Además, es preciso añadir a estas condiciones las exigencias derivadas de la situación de la teoría frente a los dilemas o problemas éticos. El

modelo discursivo resultante de estas consideraciones refleja una ética dinámica, capaz de enfrentar un espectro racional limitado y dispuesta a lidiar con las incómodas situaciones levantadas sobre la movilidad de los problemas éticos. Una consecuencia importante que me parece se puede derivar de todo esto es el reconocer la necesidad de un concepto de racionalidad mucho más dinámico y a la vez más específico que aquellos con los que contamos. Este concepto deberá abandonar o precisar de un modo más afortunado la distinción tradicional entre racionalidad e irracionalidad, y, por extensión, entre cultura y naturaleza, entre felicidad y pasión²⁵.

¿Puede, realmente, ser la felicidad tema de la ética? ¿Cuáles son las notas de una ética sobre la felicidad en la clave racional que se ha delimitado? Algunas respuestas posibles a estas preguntas permitirán, en las siguientes líneas de esta redacción, intentar un nuevo acercamiento a la ética, a partir de una consideración aún más estrecha sobre el individuo (núcleo duro de la totalidad de la reflexión ética). Al mismo tiempo, permitirán un segundo acercamiento al tema del suicidio y, de manera explícita, a la ética wittgensteiniana. Los temas descollantes que permitirán este acercamiento a las condiciones generales de la ética serán, entonces, el suicidio y la felicidad en el horizonte de la ética wittgensteiniana. También, aunque de manera indirecta, estos planteamientos iluminarán de manera indirecta una peculiar relación entre el suicidio y la religión.

²⁵ Esta última conjunción representa el arranque del trabajo de Esperanza Guisán: Se defiende aquí nuevamente la fusión de y confusión de la pasión y la racionalidad, la búsqueda de la felicidad y la imparcialidad, el cumplimiento de la justicia y la satisfacción de deseos. Porque se parte del supuesto de que sólo conjugando la pasión con la razón en ética podremos solventar los dilemas que se presentan tanto a nivel metaético, como a nivel de ética normativa, en la filosofía moral contemporánea (p. 15).

IV. ÉTICA Y FELICIDAD EN ESCORZO WITTGENSTEINIANO

Diferentes valoraciones pueden intentarse respecto del trabajo realizado por Wittgenstein. Se ha prestado especial atención a sus aportaciones en lógica o en filosofía de la ciencia. Me parece que se ha destacado mucho menos la importancia de sus implicaciones respecto de la ética. La ética, vista desde la perspectiva de muchos lectores de Wittgenstein, se ha despachado o muy rápido o no se ha comprendido. Tal vez ambas lecturas expresen lo mismo: una cierta perplejidad. En todo caso, es seguro que de ninguna de las obras de Wittgenstein se puede desprender teoría ética alguna (Barret, p. 28 o Sádaba, p. 168), es decir, no en el sentido en que estamos habituados a formular y a leer una teoría²⁵.

Pero si atendemos a las declaraciones del propio Wittgenstein, nos veremos obligados a valorar el papel predominante que él mismo asignaba a la ética en sus trabajos. Consideremos el siguiente ejemplo:

La intención última de Wittgenstein se desprende sobre todo de la famosa carta que en 1919 dirigió a Ludwig von Ficker²⁶; en ella dice sobre el *Tractatus* lo siguiente: «El sentido del libro es ético. Quise en tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a Usted ahora, porque quizá le sirva de clave: quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, estrictamente, sólo puede delimitarse así. Digo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que muchos hoy charlatan lo he puesto en evidencia ya en mi libro guardando silencio sobre ello». (Bau, p. 98-99)

¿A qué silencio se refería Wittgenstein en esta indicación sobre el *Tr*? ¿Por qué el sentido del libro es ético? ¿Cómo es que el libro delimita por dentro a lo ético? Si nos detenemos un momento en los alcances de estas afirmaciones probablemente el sentido global del *Tr* cambie radicalmente para sus lectores. Al parecer, atendiendo sólo a lo que hasta aquí he citado, parece que este

²⁵ Ramón Xirau, p. 61, considera que, la dificultad para hablar sobre la ética es más patente "en el pensamiento de Wittgenstein" (cfr. p. 75).

²⁶ Entiende que la carta corresponde a las páginas 96-97 del volumen donde se recoge parte de la correspondencia de Wittgenstein con Russell, Ramsey, Engelman y otros. La ficha es: *Briefe*: Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

trabajo representa, antes que cualquier otra cosas, un trabajo de ética. Un libro sobre ética *sui generis*, sin embargo.

Las últimas proposiciones del *Tr* abordan justamente el tema de la ética. El ánimo que las conduce es, de acuerdo con el silencio a que se refiere Wittgenstein en esta carta, místico. Las reflexiones sobre ética del primer periodo del trabajo de Wittgenstein, en efecto, son de corte místico, en el sentido que abordo en los siguientes párrafos.

En el trabajo de Wilhem Bau citado se hace un recuento biográfico detallado de las experiencias místicas de Wittgenstein. Su peculiar sensibilidad, aunada a su conocimiento de los escritos de ciertos autores --William James, Tolstoi, Mauther y Dostoyevski entre otros-- y las palabras «Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!» de una obra teatral de Ludwig Anzengruber, condujeron a Wittgenstein a una experiencia mística fundamental que lo acompañó toda su vida (cfr. Bau, p. 56 y ss.). Esta experiencia mística fundamental, de acuerdo con palabras de Wittgenstein citadas por Bau, lo empujaron a "chocar con los límites del lenguaje, de igual modo que ha llevado a chocar con ellos, según creo, a todos aquellos seres humanos que alguna vez han intentado hablar o escribir sobre ética o religión" (en Bau, p. 57).

La mística, en Wittgenstein, se plantea como una verdadera fuente de respuestas dada la incapacidad de la ciencia para tocar los verdaderos problemas de la vida. Esto es explícito desde los *Notebooks*²⁷, donde, en una nota con la fecha 25-5-15 se puede leer:

El impulso hacia la mística viene de que la ciencia deja insatisfechos nuestros deseos. *Sentimos* que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas fueran respondidas, *nuestro problema permanecería completamente intacto.*

El sentido de esta queja respecto de la ciencia se explicita con la proposición paralela del *Tr*, donde es evidente la naturaleza de "nuestro problema":

²⁷ En adelante abreviados *Nb.*

Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales no se han rozado en lo más mínimo. (6.52)

Así, la mística le es necesaria a Wittgenstein como fuente de respuesta para los problemas vitales, es decir, para los problemas que surgen en relación con la vida. Frente a estos problemas la ciencia se muestra insuficiente porque, según se deja entrever en la formulación "nuestros problemas vitales no se han rozado en lo más mínimo", estos problemas ni siquiera caen en la esfera de pertinencia de la ciencia.

Como los problemas de la ciencia y los problemas a que la mística busca dar respuestas se mueven en esferas radicalmente distintas, el tratamiento que Wittgenstein da a unos y otros es, correspondiente, distinto. Es precisamente esta distinción en el trato de estos problemas lo que permite, de una manera un tanto esquemática (si bien útil), ofrecer un cuadro con las dos preocupaciones primordiales de Wittgenstein en su primer periodo:

Por un lado Wittgenstein quería señalar --al igual que los positivistas-- lo que es decible, esto es, aquello de lo que se puede aducir pruebas científicas. [...]

Por otro lado, empero, Wittgenstein otorgó, en el sentido de William James, un valor propio y específico a aquel ámbito que no es accesible al ser humano mediante la experiencia, entendida en el sentido del positivismo. Este segundo aspecto de la filosofía de Wittgenstein, que ha hecho de él uno de los más importantes místicos del siglo XX, ha sido a menudo pasado por alto. (Bau, p. 89).

Sin embargo, ambos espacios de reflexión no están claramente demarcados ni constituyen, por decirlo así, zonas sin absolutamente ningún comercio entre ambas. En el primer sentido, el que Bau señala como precursor del neopositivismo, Wittgenstein estuvo principalmente preocupado por la fundamentación de la lógica, pero gradualmente fue llegando a temas más generales, que rebasaron la frontera de su primera preocupación: "Mi trabajo se ha extendido de la fundamentación de la lógica hasta la naturaleza del mundo", escribió en una entrada de los *Nb* fechada el 2-8-16.

La mística, de este modo planteada, tiene que ver, precisamente, con la naturaleza del mundo, pero firmemente encallada en una cierta concepción del lenguaje (eje de la primera preocupación de Wittgenstein), según trataré de detallar.

La noción de mundo representa uno de los puntos más difíciles de las reflexiones del primer periodo de Wittgenstein. Pero es insalvable dado que enlaza estrechamente con las nociones de mística (según ha quedado consignado), voluntad, felicidad y sentido de la vida. La primera proposición del *Tr*, recordemos, tiene la forma de una definición del mundo: éste "es todo lo que es el caso". Pero no continuaré en el mismo sentido en que lo hace el *Tr.*, aunque procuraré tener presente (hasta donde la comprendo) la relación general que Wittgenstein establece para conducir su argumentación de la proposición 1 a la 7; mi redacción será arbitraria respecto de esto, en la medida en que me propongo caracterizar con más atención sólo las últimas proposiciones del *Tr*, aquellas donde lo ético sube a la superficie a tomar el aire de lo inefable pero de algún modo expresable. Por ahora me propongo desarrollar un breve esbozo de los antecedentes éticos en el *Tr*.

El lenguaje nos vincula significativamente con la realidad porque la retrata. Para esto, la realidad y el lenguaje tienen un fondo común: la forma lógica, que permite, correcta o falsamente, el vínculo significativo entre ambos. Este planteamiento está, por decirlo así, en el corazón positivista de las reflexiones wittgensteinianas, porque, según se desprende de esto, la posibilidad de expresar algo con sentido, en relación con el mundo, reside en la lógica de lo que expresemos.

Este vínculo entre el mundo y el lenguaje, o, en otras palabras, lo que puede decirse con sentido respecto del mundo, determina, al mismo tiempo, los límites del mundo: "*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*" (*Tr*. 5.6). En esta proposición se observa un cambio que me parece significativo. Hasta este punto las nociones de mundo y lenguaje se habían tratado desde una cierta distancia impersonal. Es decir, si bien el *Tr* está escrito en primera persona, no se había hablado ni del lenguaje ni del mundo

en terminos de "mi" lenguaje o "mi" mundo. ¿Qué implica esta restricción en el tratamiento del lenguaje y del mundo?

En un sentido me parece que esta nueva forma de expresión, introducida en la proposición 5.6 del *Tr*, establece una distinción entre el mundo como la realidad total (*Tr* 2.063) y mi mundo. Sin embargo, esto no quiere decir que haya diferentes mundos, cada uno de ellos concebido como una función peculiar de un cierto --personal-- usuario del lenguaje. En efecto, afirmar que hay diferentes mundos es tanto como decir que hay ciertas cosas y no otras. Conviene, en este punto, recordar unas de las afirmaciones principales del *Tr* respecto de que no podemos rebasar, desde la lógica, los límites del lenguaje ni --por extensión-- los límites del mundo. Así, decir que en el mundo hay tales cosas, pero no otras, presupone que hemos rebasado los límites del mundo. No podemos, del mismo modo, afirmar con sentido que hay diferentes mundos, porque, simplemente, no podríamos rebasar los límites de este mundo y, mucho menos, pensar en manera alguna más allá de estos límites, de manera que tampoco podríamos decir nada sobre aquello que no podemos pensar fuera del mundo (cfr. *Tr* 5.61).

Sin embargo, es evidente que hablamos desde un yo, que muchas veces presuponemos un yo con el que nos identificamos y al que nos remitimos para comprendernos como individualidad (en el tiempo y en el espacio). Todo esto que el yo entiende, considera Wittgenstein, es cierto; no obstante, esto que el yo entiende, esta individualidad que, aparentemente, significa un límite y una relación original (en el sentido de exclusivo de un individuo) con el mundo, no puede expresarse (porque estaríamos rebasando los límites del lenguaje), sino mostrarse (cfr. *Tr* 5.62), precisamente a través del silencio místico. Este yo, por otra parte, al parecer está plenamente justificado para creer que tiene alguna incidencia en el mundo. Cuando nuestro yo se mueve por el mundo, o cuando mueve, p.e., una silla, "nos sentimos, por decirlo así,

responsables del movimiento", sentimos, precisamente, que opera nuestra voluntad en el mundo (Nb 4-11-16).

Sin embargo, es preciso establecer una distinción entre nuestra voluntad y nuestros deseos. No son lo mismo, y la distinción permite establecer el sentido filosófico en que se hablara del yo, en una comprensión distinta, huelga decirlo, del sentido psicológico de esta noción. Desear dar un paseo, desear comer un chocolate, desear cambiar de lugar nuestra mesa o una cama, no es, estrictamente, el darse efectivo de tales cosas: Desear hacer esta tesis no es, realmente, hacer esta tesis; desear un taco tampoco es comer un taco. Lograr todo esto, hacer la tesis, comer un taco, está realmente más allá de nuestro deseo. Cuando realmente actuamos, es nuestra voluntad la que interviene. La voluntad se asocia, para decirlo de este modo, con el movimiento muscular que nos permite actuar en el mundo (Nb 4-11-16, p. 88e). La voluntad, en este sentido, no es precisamente la causa de nuestro actuar, sino el actuar mismo (Nb 4-11-16, p. 87e).

Las acciones de la voluntad, según se aprecian desde nuestro yo, se realizan ciertamente en el mundo, pero, por ello mismo, carecen de relevancia:

Una piedra, el cuerpo de un animal, el cuerpo de un hombre, todo está en el mismo nivel. Es así que lo que sucede, proceda de una piedra o de mi cuerpo, no es ni bueno ni malo. (Nb 12-10-16, p. 84e)

Esto hace que nuestras acciones, aunque las realizemos voluntariamente, pertenecen indiscutiblemente al mundo, de manera que su estudio, en este sentido al menos, no aporta nada a los problemas vitales, que son aquellos a los que buscamos dar respuesta. La voluntad, comprendida de este modo, cae dentro de la esfera de la psicología, no de la filosofía ("la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología", Tr, 6.423). Es así como el mundo es independiente de mi voluntad (Tr 6.373), porque nada de lo que la voluntad realice escapa al mundo, a su neutralidad.

Pero en otro sentido la voluntad es independiente del mundo. Es lo que nos permite vincularla con los problemas vitales, con el problema del sentido de la vida. Se trata, aquí, de una voluntad no empírica:

Supondamos que todo que me convierte en un parásito completo. Aun en esas deplorables circunstancias, soy libre. No de ningún modo lo habría quedado cancelado, viz., mi facultad de **querer**, o **desear** que el mundo fuera de este o de este otro modo. Pero este **querer**, por razones de vida, se habría un **querer** factual, puesto que nada en el mundo quedaría alterado por él. En cambio, si esta voluntad no factual y, por ende, trascendental, puede efectuar es modificar lo que yo tengo que ver con mi mundo, más no con sus hechos. (Tomassini 1994, p. 247).

Sólo de este modo sabe decir que "el mundo y la vida son una y la misma cosa" (Tr 5.621), pues se trata, precisamente, de mi mundo, del mundo que soy yo, como microcosmos (Cfr. Nb 12-10-16 p. 84e y Tr 5.63).

Es en esta comprensión de mundo --en el sentido de mi mundo-- como se considera un yo filosófico. Explica Wittgenstein que:

El yo metafísico no está dentro del mundo, lo que él encierra es el mundo.
El yo metafísico no es el mundo, ni el mundo limitado, ni el alma humana, de la que trata la psicología, ni el sujeto metafísico, ni límite con una parte del mundo. (Tr. 5.641).

No una parte del mundo como sería el propio cuerpo humano, incluso mi propio cuerpo, "que es una parte del mundo entre otras, entre las plantas, las piedras, etc" (Nb, 2-9-16, p. 82e). No podemos ver al sujeto metafísico en el mundo, no pertenece a él, es un límite del mundo (cfr. Tr 5.632). Esto indica que el sujeto metafísico es de naturaleza trascendental, pues no está en el mundo.

El sujeto metafísico, dada su posición trascendental respecto del mundo, tiene un punto de vista peculiar sobre la totalidad del mundo. Su punto de vista está fuera del tiempo y del espacio: *sub specie aeternitatis*. Un escorzo de este tipo presenta al mundo "como-todo-limitado", que al mismo tiempo es una sensación a la que podemos calificar de "mística" (cfr. Tr 6.45). Lo místico es, pues, esta perspectiva total sobre el mundo: perspectiva atenta a que haya mundo antes que a cómo sea, cfr. Tr 6.44). Lo místico engloba precisamente esta sensación de totalidad que nos resulta inexpresable, que sólo se muestra, pues es evidente que se da de una manera para la que el

lenguaje, a priori, es insuficiente. Es así como, desde esta experiencia mística, buscamos las respuestas a los problemas vitales.

El sentido de la vida, desde esta perspectiva mística, cobra pronto relevancia al enfocarlo de este modo. El sentido de la vida, de mi mundo, reside fuera del mundo (Cfr. Tr. 6.41), en una situación que no se puede expresar en modo alguno, de ahí que tampoco pueda haber proposiciones éticas significativas, pues las proposiciones, no pueden expresar nada que esté fuera del mundo (*ibidem*). La ética, como el sujeto metafísico, "es trascendental" (Tr 6.42). De aquí que la ética misma no trate del mundo, sino que "debe ser una condición del mundo, como la lógica" (Nb 24-7-16, p. 77e), y ésta, la lógica, no es expresable tampoco como una teoría. La lógica se relaciona con el mundo al modo de un espejo donde se retrata la realidad: "la lógica es trascendental" (Tr 6.13).

El problema del sentido de la vida, en el enfoque místico derivado de una voluntad libre, no empírica (de acuerdo también con la distinción de Tomasini citada párrafos arriba), salta a la vista cuando suponemos que "un hombre no pudiera ejercer su voluntad, pero que tuviera que padecer toda la miseria de este mundo, ¿que, así, podría hacerlo feliz? ¿Cómo podría este hombre ser feliz después de todo, dado que no podría evitar la miseria de este mundo?" (Nb 13-8-16 p. 51e).

La relación de la voluntad libre con la felicidad, con la vida feliz, se establece a partir del problema del sentido de la vida:

...en este sentido Wittgenstein tiene razón cuando dice que el hombre feliz satisface plenamente el propósito de la existencia.

O, en otras palabras, podríamos decir que el hombre que satisface plenamente el propósito de la existencia, es quien no necesita poseer ningún propósito que no sea vivir. Como al diáfragma, quien está contento, satisfecho ("...was so content") (Nb 6-7-16, p. 51e).

De estas afirmaciones tempranas de Wittgenstein se puede explorar --dentro del problema del sentido de la vida-- una trenza argumentativa de dos mechones especialmente emocionantes. Uno de ellos desarrolla la expresión "no necesita

ningún propósito que no sea vivir" (que conduce a una cierta actitud hacia la vida y la muerte que podemos cifrar en la idea de vivir fuera del tiempo, en la eternidad, por decirlo así, cfr. Tr. 6.4311); mientras que el otro mechón desemboca en las implicaciones que la felicidad tiene para el mundo del hombre feliz, pues (anticipo ahora), "el mundo del feliz es otro que el del infeliz".

La entrada a estos planteamientos tiene por umbral la noción de voluntad libre, no empírica. Como tal, la voluntad puede ser buena o mala; pero de cualquier modo tiene la capacidad de cambiar los límites del mundo, no los hechos, es decir, no el estado en que las cosas se presentan. Es así que el mundo del hombre feliz es distinto del mundo del infeliz (cfr. Tr. 6.43).

Sin embargo, ¿cuáles es la significación precisa de bueno o malo? Realmente es un tanto incierto el sentido que Wittgenstein está manejando de estas nociones. A propósito de esto Barret dice:

...El mal es, por lo tanto, negativo, pero me parece que Wittgenstein está haciendo aquí una distinción tradicional. Está diciendo que el mal (la voluntad mala) es negativo, una privación del bien, y, por consiguiente, no significado. El bien, por su parte, es positivo, un incremento en el ser y, por consiguiente, una aserción del significado. El mal, por lo tanto, no tiene significado en cualquier sentido del mundo. Es negativo, insensato, impracticable espiritualmente o materialmente. Lo bueno, por su parte, no sólo es positivo, sino además significativo, productivo espiritualmente y (aprobablemente) también materialmente. (Barret, p. 37)

En cualquier caso, el punto importante es que, según entiendo, es preciso tener presente que las consideraciones sobre la voluntad buena o mala son relevantes en atención al sentido de la vida, es decir, en atención a las problemas vitales que constituyen la columna vertebral de las reflexiones del primer período de Wittgenstein.

Donde se hace patente la diferencia del mundo del hombre feliz respecto del infeliz es en su actitud hacia la muerte (cfr. Barret, p. 37). Las reflexiones sobre los problemas vitales de Wittgenstein tienen muy presente, de una manera muy estrecha con su propia vida, los temas de la muerte y del suicidio: "Como sabemos, él estaba obsesionado con la muerte y particularmente con el suicidio" (*ibidem*). Nuestra actitud hacia la muerte, en efecto, arroja mucha luz sobre nuestra comprensión del sentido de la vida. Es justamente lo

que demuestra Sócrates con la manera en que elige morir. Con su actitud afirma que el sentido de la vida reside en la filosofía, en el dedicar la vida al conocimiento²⁹. El caso de Sócrates es también ejemplar por la serenidad con que enfrenta su muerte, con despreocupación, no haciendo nada extraordinario (la muerte no es para tanto, podría decirse), sino aquellas actividades para él habituales.

De la actitud de Sócrates también puede desprenderse que, para él, realmente era irrelevante el problema del sentido de la vida. En la medida en que sus actividades habituales durante su último día no fueron radicalmente distintas de cualquiera de sus días anteriores, cabe pensar que, para él, el sentido de la vida estaba resuelto de antemano. Así, con Sócrates se cumple que "la solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema" (Tr 6.52).

Tampoco que pudiéramos prescindir de la muerte soluciona el problema del sentido de la vida (cfr. Tr 6.4312). Recordemos que la preocupación mística es que haya mundo, y no cómo sea éste. De manera que la eternidad de nuestras vidas sólo sería un rasgo de cómo serían nuestras vidas, mientras que la consideración de por qué habría algo --p.e. nosotros inmortales-- seguiría vigente. Y es que, "... en cierto sentido, la muerte da sentido a la vida", como recuerda Williams (1986, p. 114). Sin embargo, una actitud como la externada por Sócrates frente a la muerte (para quien ésta y la vida no representaban problema alguno porque, al parecer, la única condición que tenía para vivir del modo en que vivía era, sencillamente, vivir), indica al mismo tiempo una forma de asumir el tiempo que, a su manera, hace que el tiempo sea irrele-

²⁹ En los NB parece secundarse una idea de este tipo, plenamente inscrita en la tradición aludida por Barret. A propósito del supuesto nombre que no puede ejercer su voluntad, Wittgenstein afirma que la manera que tiene para alcanzar la felicidad consiste en dedicar su vida al conocimiento:

La buena consciencia es la felicidad de que la vida de conocimiento se preserve.

La vida de conocimiento es la vida feliz a pesar de la miseria del mundo.

La única vida que es feliz es aquella que puede renunciar a las amenidades del mundo.

Para esta vida las amenidades del mundo son los dones (gracias) de la fe. (13-8-16, p. 81e)

vante. Quien mantiene la serenidad de Sócrates frente a la muerte demuestra que le es irrelevante morir ahora que mañana que ayer. Puede decirse que esta persona desde siempre ha estado preparada para morir porque desde siempre ha estado preparada para vivir la vida que vive. Una persona así vive un presente que se abisma interminablemente a sus pies, del cual no puede ni quiere escapar.

Me parece que es en esta dirección como podemos entender la siguiente afirmación de Wittgenstein en los *Nb*: "Sólo quien vive en el presente, no en el tiempo, es feliz. La vida en el presente no tiene muerte. La muerte no es un suceso de la vida. No es un hecho del mundo." (8-7-16, p. 74-75), afirmación que tiene estricto paralelismo con *Tr* 6.4311: "La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte"²⁹.

Por un especial nexo con el temor a la muerte, en atención al problema del sentido de la vida, encontramos también el caso del suicidio. Si la vida no tiene sentido, si, de pronto, nos parece que cualquiera de nuestras acciones es perfectamente inútil, entonces, frecuentemente, consideramos al suicidio como una posibilidad muy cercana:

Cualquiera puede tener alguna vez la sospecha de que la vida es absurda. Uno puede detener el camino y preguntarse: ¿Cuál es el sentido de que trabaje, que busque extra, de que ahorre parte de mi salario, de que le sea fiel a mi pareja, de que vaya a la iglesia el domingo? ¿Cuál es el sentido de que las gentes nazcan, crezcan, se llenen de ilusiones, se enamoren, hagan cosas bonitas y grandes, entierren a sus seres queridos, pierdan fortuna e ilusiones, envejecen y mueran? ¿Cuál es el sentido de todo esto que es la vida? Para algunos esta especie de duda es una melancolía pasajera, indiferente para otros, en cambio, se convierte en una idea fija que les quita el sueño. (Hurtado, p. 119)

Estos últimos, aguijoneados por el insomnio del absurdo, caen en una mecánica de reflexiones que los conduce pronto a la consideración del suicidio. Wittgenstein, en efecto, pertenecía con seguridad (a pesar de lo que se ha recordado a propósito de la felicidad y el temor a la muerte) a los últimos, a aquellos obsesionados con el problema del sentido de la vida. La felicidad,

²⁹ Estas ideas de Wittgenstein están también en la distante línea del estoicismo; la cita de esta llamada a pie de página bien puede valer como una paráfrasis de la conocida sentencia de Epicuro. Barret (p. 25) cita a Agustín, Boecio, Tomás de Aquino y los Escolásticos como antecedentes de estos pasajes.

sin embargo, también puede ser un remedio contra el suicidio. Williams, p.e., opone, en su estudio sobre los deseos categóricos, a la felicidad frente a la "cuestión del suicidio"³⁰. El suicidio, de cara a la felicidad, es impertinente. Lo único que se requiere para poder dormir bien, aliviado del insomnio suicida, es ser feliz.

La cuestión del suicidio, en escorzo wittgensteiniano, se plantea precisamente en estos términos. Se trata de oponer la cuestión del sentido de la vida a la muerte. De oponer la vida feliz a la vida absurda, desesperada e infeliz. Me parece que es justo en esta perspectiva como conviene plantear la última entrada de los *Nb*:

Si el suicidio está permitido entonces todo está permitido.
Si cualquier cosa no está permitida, entonces el suicidio no está permitido.
Esto arroja luz sobre la naturaleza de la ética, porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado original.
Y cuando uno se investiga es como si investigara el vapor del mercurio para comprender la naturaleza de los vapores.
¿O es que incluso el suicidio en sí mismo no es bueno ni malo? (NB-1-17, p. 91e).

La comprensión de estas proposiciones debe buscarse en las consideraciones que hace Barret sobre el mal, citadas párrafos arriba. Es precisamente en la tradición aludida como sale a flote el sentido de estas ideas de Wittgenstein. Pero aún podemos dar un paso más, puesto que, al mismo tiempo que son una reflexión sobre el mal --"el suicidio es, por decirlo así, el pecado original"--, la cuestión del suicidio arroja luz sobre la naturaleza de la ética.

Algunos autores han apoyado algún tipo de reflexiones de corte teísta para desacreditar la permisibilidad moral del suicidio en extractos de estas líneas de Wittgenstein, citándolas fuera de contexto. A. Phillips Griffiths cita este texto para descalificar al suicidio, porque equivale a rechazar la vida, un regalo de Dios:

El suicidio es el paradigma del mal, el pecado "original". Buscar a la muerte es rechazar a la vida (si no es así ¿entonces qué es realmente el suicidio? y esto es fundamentalmente diferente de otros desahogos inútiles de una voluntad mala... En todos los otros pecados fallamos en aceptar el mundo como quiera que éste sea --desearíamos que no fuera como es.

³⁰ Cfr. Williams 1986: "El caso Makropulos: Reflexiones sobre el tedio de la inmortalidad", pp. 113 a 136.

En el suicidio no queremos nada absolutamente. No deseamos meramente un significado diferente, sino ningún significado: no deseamos a Dios.³¹

De una manera dramáticamente opuesta cae la interpretación del mismo pasaje por Joseph Fletcher:

Contamos con un impresionante paradigma para la ética del suicidio. En sus *Notebooks* Wittgenstein afirma que el suicidio es el "estado original" — asumiendo suavemente, de una manera elemental, que la preferencia es el bien más alto, incluso aunque sea individualmente imposible y corporalmente improbable que la experiencia pueda sostener esta presunción. Sólo mediante esta premisa sin precedentes pudo el decir que "si cualquier cosa me está permitida, entonces el suicidio no está permitido". Pero entonces su estupidez frente a la fuerza y presunción, en conclusión, "no es que incluya el suicido en sí mismo en su cuenta de "bien". Ahí, en la frase, está el tema ético completo. Nada en sí mismo es bueno o malo, ni la vida ni la muerte. (1.1)

El círculo completo se ha trazado. En la época clásica el suicidio era una opción trágica para la pérdida de la felicidad humana. Luego, por siglos, fue un pecado. Luego se transformó en un crimen. Más tarde en una enfermedad. Pronto volverá a convertirse nuevamente en una opción. El suicidio es la firma de la libertad. (Fletcher, p. 32-3)

Pero en atención a lo dicho hasta ahora me parece que cabe una comprensión más mesurada de este pasaje de los *Nb*. Creo que la línea que conviene seguir, en relación con la ética, se desprende de la siguiente interpretación, de Philip E. Devine:

Estamos tentados a creer que el suicidio constituye una anomalía en la lógica de la acción humana, pero la filosofía que frecuentemente nos atrae, incluso cuando sea callada sin validez moral, cuando trata los actos posibles como prohibidos. (Devine, p. 124)

Este "callejón sin salida moral" tiene que ver con el fuerte rechazo de Wittgenstein a una ética de tipo prescriptivo:

Cuando se intenta una ley ética de la forma "deberías" el primer pensamiento es: ¿y qué pasa si no lo haces pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las consecuencias de una acción tiene que ser puesta, irrelevante. Al sereno, así la consecuencia no debe ser acontecimientos. Porque algo concreto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpretación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio o castigo ético, pero éstos han de existir en la acción misma.

(Y está claro, asimismo, que el premio no debe ser algo agradable y el castigo algo desagradable.) Tr. *Wittg. Eth.*, con *Nb* 50-7-16, p. 196)

La comprensión de esta proposición debe buscarse, a pesar de todo y sin ánimo irónico, en la circunstancia de que ninguna ética puede sensatamente mandar "se feliz". Sin embargo, este es el tema de la ética de Wittgenstein: la buena vida, la que tiene significado ético, es naturalmente la vida feliz.

En los *Nb*, inmediatamente después del último pasaje señalado, se lee:

³¹ En O'Keefe, p. 123, quien, a su vez, cita: A. Phillips Griffiths, "Wittgenstein, Schopenhauer, and Ethics", en *Understanding Wittgenstein* (Royal Institute of Philosophy Lectures, vol 7, 1974), p. 12.

Temo que volver a esto (es decir, el último párrafo citado); simplemente la vida feliz es el bien, y la infeliz el mal. Y si ahora me pregunto: ¿Pero por qué debería vivir felizmente?, respondo: por esto por sí mismo me resulta una pregunta tautológica; la vida feliz esta justificada, por sí misma, me parece que esta es la única vida correcta.

¿Pero, en qué sentido es profundamente misteriosa? ¿Es claro que la ética no puede ser expresada?

Aunque yo quisiera decir: La vida feliz parece en algún sentido más armoniosa que la infeliz. ¿Pero en qué sentido?? (sic)

¿Tiene alguna señal objetiva de vida feliz, armoniosa? Nuevamente es aquí claro que no puede haber una señal, que puede describirse.

Esta ética no puede ser física, sino sólo metafísica, trascendental. (20-7-16, p. 78e)

No sin cierta desesperación Wittgenstein reconoce que la vida éticamente significativa es la vida feliz, aunque esto no se pueda expresar, precisamente porque no contamos con ninguna señal objetiva, porque ningún dato sensorial garantiza o da cuenta de que alguien sea feliz. Por otra parte, supongo que siempre cabra preguntar honestamente: bueno sí, todo esto está muy bien, pero ¿qué es la felicidad? ¿todos somos felices de igual modo?

Imposibilitada de jugar lo que a todas luces es su mejor carta, (prescribir la felicidad, mandar: ¡se feliz! --"Parece que uno no puede decir nada más que: ¡Vive felizmente!"-- Nb 24-7-16, p. 78e), la ética de Wittgenstein debe conformarse con señalar, con sugerir apenas, según se ha dicho ya: "Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental" (Tr. 6.421).

Las reflexiones de Wittgenstein sobre el sentido de la vida ni siquiera podrían articular la recomendación "se feliz", sin caer inmediatamente en las faltas a la claridad que rondan a toda la investigación (cfr., p.e., Tr. 6.53). En la perspectiva ética es particularmente relevante que estas proposiciones son "absurdas", puesto que, "a través de ellas --sobre ellas-- [quien las ha seguido] ha salido fuera de ellas" (Tr. 6.54), expresando lo inexpressable, diciéndolo en más de una manera. La ética de Wittgenstein, de ser posible, valdrá con sentido únicamente en relación con *mi mundo*, limitado por *mi lenguaje*. Se trata, en efecto, de una ética "en primera persona", cuya vigencia se verifica solo en esta reducida magnitud.

Pero no se puede detener aquí la exploración de las reflexiones de Wittgenstein respecto del sentido de la vida. Es de sobra conocido que el segundo periodo de sus trabajos implica una minuciosa revisión del primero. De manera que, antes de anticipar nada, me parece que cabe intentar ahora una revisión brevísima del tema en el segundo periodo.

De acuerdo con Paul Jonhston el cambio más importante en la ética del Wittgenstein del *Tractatus* respecto del de las *IF* reside en que, en este último, se establecen las bases para un nuevo discurso sobre la ética que prescinde del misticismo, propio del primer período, pero sin perderse la agudeza del primer periodo (Jonhston, p. 75).

Antes de las *IF*, sin embargo, está la *Conferencia sobre ética*¹² de 1929, que juega algo así como el papel de un pivote entre ambos periodos. En esta conferencia se refieren las imposibilidades de una ética abordada desde dentro del lenguaje, dado que los temas de la ética son, según se ha visto, trascendentales, de modo que si quisieramos expresar algún juicio ético, violentaríamos las leyes lógicas del mundo y del propio lenguaje, cayendo, en consecuencia, en sinsentidos, o sea, en problemas filosóficos. Además, en dicha conferencia se establece también que la preocupación de su autor respecto de la ética son los usos comunes del lenguaje, de modo que lo que preocupa a Wittgenstein es establecer el análisis lógico correcto de lo que se quiere decir con expresiones éticas y religiosas:

Después de todo, a lo que nos referimos al decir que una experiencia tiene un valor absoluto es simplemente a un hecho como cualquier otro y todo se reduce a esto: todavía no hemos dado con el análisis lógico correcto de lo que queremos decir con nuestras expresiones éticas y religiosas. (*IF*, p. 42-43).

Es, pues, patente que en la *CE* hay una constante preocupación por aclarar equívocos en el uso común del lenguaje. Este rasgo, por sí sólo, constituye en germen las *IF* (cfr., también, Jonhston, p. 74). En este sentido podemos deslindar ya el primer periodo del segundo. En aquel se excluye prácticamente

¹² En adelante *CE*.

a la ética del lenguaje, de lo que puede expresarse con sentido; mientras que en el segundo, el discurso ético, a pesar de no abordarse explícitamente (lo que también resulta significativo), "sólo es discernible como un juego de lenguaje que hay que jugar" (Sadaba, p. 168), y que, en realidad, jugamos.

A pesar de que no contamos con "una" ética wittgensteiniana, sino, por lo visto, con dos aproximaciones, podemos hablar de un cierto tono homogéneo en el discurrir ético de Wittgenstein, el cual no es diferente del discurrir general de sus reflexiones:

No obstante, el ánimo de la investigación de Wittgenstein en la ética es exactamente el mismo que en filosofía general: en ambos casos el objetivo es lograr la claridad derivada de obtener una Übersicht über ein Sinnliches; lo que esto implica no es adelantar nuevas respuestas, sino encontrar la presentación de lo que realmente conocemos. (Jönhston, p. 18)

Este tono general posibilita, en efecto, un tratamiento unitario de la reflexión ética de Wittgenstein. Sin embargo, la similitud se reduce a los aspectos formales de la investigación, es decir, a obtener claridad en los juicios analizados, y en manera alguna proponer algo nuevo. De aquí podemos precisar un rasgo que permea las relaciones que median entre la filosofía como disciplina y la ética como departamento de aquella.

Podemos asumir que la reflexión ética en Wittgenstein, así sea del primero o del segundo periodo, estara subordinado a la reflexión mayor de la filosofía. Es decir, a cada comprensión de la filosofía corresponde determinada comprensión de la ética, misma que se verá potenciada por los propios alcances de la filosofía, de la que es función. Todo esto hace luz sobre la comprensión de la relación entre filosofía y ética que se ha buscado, páginas atrás, desde la introducción general a la ética de esta redacción.

Volviendo al tema de esta sección, resalta que, con todo, continua siendo vigente preguntar por el trasfondo ético del segundo periodo. ¿Detrás de las *IF* hay también la misma preocupación ética que en el *Tractatus*, incluso a pesar del evidente cambio que hay entre uno y otro periodos?

En la *CE* encuentro un pasaje que podría ayudar a encontrar o clarificar la respuesta a esta pregunta. Es el siguiente:

...de repente veo con claridad, como si se tratara de un feo gano, no sólo que ninguna descripción que pueda imaginarse sería óptima para describir lo que entiendo por valor absoluto, sino que rechazaría *ab initio* cualquier descripción significativa que pudiera posiblemente haberse por razón de su significación. Es decir: veo ahora que estas expresiones aparentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones directas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Yo fui lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito --y creo que no he todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión-- es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que parte del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética ni puede ser, en ningún sentido, un nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tenacidad del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría. (p. 18)

En esta larga cita encuentro diferentes temas que, por su carácter sintético y por estar tan intrincadamente hilvanados, me pareció que lo mejor era dejarlos en su versión íntegra. De este párrafo me resalta, en primer lugar, una especie de disculpa por haber pretendido hablar de temas de los que todo intento conduce a una salida aparente y cerrada: la desesperanza de la ética, el golpe como de mosca contra las paredes --los límites-- del lenguaje. La ética, como se ha visto, no puede ser ciencia, de modo que no cabe hablar de sus temas esperando encontrar conocimientos nuevos. Sólo es posible, si hemos de hablar de ella, hacerlo desde lo que conocemos como metaética, o en otras palabras, interrogándonos por las condiciones de posibilidad del discurso de la ética.

Como segundo punto a resaltar me parece elocuente la expresión "arremeter contra las paredes de nuestra jaula", que en este contexto me parece especialmente significativo. La expresión rápidamente nos comunica la idea de que todo discurso ético, a pesar de no ser una ciencia, es una inevitable tendencia del espíritu humano a enfrentar sus límites. Wittgenstein, así, se sitúa en línea directa con Kant³³ (todo esto lo afirma Wittgenstein, me parece, teniendo como telón de fondo las reflexiones del primer periodo).

³³ Ulises Mañabón y Ramón Xirau han abundado en los paralelos entre Kant y Wittgenstein. V. bibliografía.

A pesar de esto, el 19 de diciembre de 1930 Wittgenstein abrió un hoyo en esta desesperanzada metáfora de la jaula. En una reunión en la casa de Schlick, se le escucho decir:

Al final de mi lectura sobre la ética (la CE) hablé en primera persona. Creo que esto es algo esencial. Hay nada que pueda repetirse nuevamente; todo lo que he hecho es presentarme como un individuo y hablar en primera persona... ¿Dónde queda los límites del lenguaje? El lenguaje no es, después de todo, una jaula.
Todo lo que puedo decir es esto: Yo no me burlo de esta tendencia en el hombre; la sostengo con reverencia. Y aquí es esencial decir que esto no es una descripción sociológica, sino una descripción hablada sobre de mí mismo. (En Barrett, p. 481).

Esto me da pie para retomar aquí la conclusión sobre la ética de Wittgenstein que ensayaba antes de abordar sus reflexiones en su segundo periodo.

Al parecer, desde el centro de uno mismo, en la medida en que se asume a la ética no como ciencia (a todas luces imposible), sino como discurso posible sólo en primera persona, es factible la exploración de las fronteras del lenguaje, la postulación de la ética y una posible respuesta al problema de la acción, del qué hacer.

En relación con la ética las objeciones surgen cuando pretendemos hacer de ella una disciplina en la que se ofrecen definiciones para sus conceptos. En las IF (obra en la que escasamente puede encontrarse alusión alguna a la ética), en el § 77, me parece que puede encontrarse alguna confirmación de lo dicho hasta aquí:

...está claro que al mirar en el que la figura nítida puede asemejarse a la borrosa depende del grado de la claridad de la segunda. Pero imagínate que debes bosquejar una figura nítida "dentro" de una borrosa. En esta hay un rectángulo rojo difuso; tú pones en su lugar un rectángulo. Naturalmente se pueden trazar muchos de esos rectángulos que corresponden a los colores. --Pero si en el original los colores se entremezclan sin indicio de un límite, pronto se convertirá en tarea desesperada trazar una figura nítida que corresponda a la borrosa. --No tendrás entonces que decir: aquí ya podría igualmente bien trazar un círculo o un hexágono, o una línea de colores pues todos los colores se entremezclan. Vale la pena añadir:-- Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos.

La ética, en atención al planteamiento de Wittgenstein, al no ser una disciplina, no tiene los alcances de universalidad que tiene la ciencia, es decir, no vale para todos ni en todos los casos. La particularidad es la nota distintiva de la ética.

Hare ha señalado, sin embargo, que es propio de la ética el "que todos los juicios de valor son, aunque no de manera manifiesta, de carácter univer-

sal, lo que equivale a decir que se refieren a una pauta aplicable a otros casos similares..." (Hare 1975, p. 126-7); más adelante (p. 174) opone los juicios de valor a los imperativos universales, señalando la dificultad de construir y usar legítimamente a estos. Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de aplicar, en lo formal, imperativos universales a situaciones particulares (cfr. *ibidem*).

Sin embargo, me parece que las observaciones de Hare no son significativas en el contexto de una ética particular como la de Wittgenstein. En esta ética no se trata de juicios ni de su posible universalidad (así sea como juicios de valor o como imperativos). La ética de Wittgenstein, me parece, corre por la frontera misma de la posibilidad de la ética; por ejemplo:

Quando se asienta una ley, ésta de la forma «tú debes...» el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo haces? (Wittgenstein, 1953)

Por supuesto, el «tú debes...» es la forma elemental de un imperativo universal; aquí, con la respuesta de Wittgenstein, se pone en evidencia --creo-- que el punto fuerte de su ética no es la discursividad moral de nuestras reflexiones, sino las condiciones mismas que hacen posible la ética, entre personas reales en situaciones concretas. Me parece que, en este contexto, son apropiadas las palabras de Williams:

La apelación a las consecuencias de una universalización hipotética es un argumento moral, y en consecuencia, y por consiguiente, nuestro nombre moral (p.e. *justicia*) hace suyas las palabras de Wittgenstein en 6.4311 no se deja impresionar por esa apelación. (Williams 1982, p. 201).

Quien pretendiera definir conceptos en ética procedería con la misma arbitrariedad que quien pretendiera derivar una figura nitida a partir de una confusa. Y esta arbitrariedad anularía el intento.

Sin embargo, recordemos que la ética, incluso como reflexión sobre el sentido de la vida, está firmemente inscrita en la comprensión general de la filosofía. De manera que, en más de un modo, se ve contagiada por los métodos y preocupaciones de aquella. En el caso de la ética y la filosofía wittgens-

teinianas el matiz general del proceder de la filosofía en la ética lo marca el propio tratamiento de los problemas filosóficos:

Para comprender la concepción de Wittgenstein sobre la filosofía, necesitamos, por consiguiente, comprender cómo y por qué pensó que semejante investigación no-sustantiva (en el sentido de aristotelicidad) era necesaria e importante. La mejor manera de lograr esto es analizar la naturaleza de los problemas filosóficos. ³⁴ (Johnston, p. 2)

De este modo se establecen los alcances del ejercicio de la filosofía y, por extensión, las posibilidades discursivas de la ética. Este "por extensión" vale como una metáfora de vasos comunicantes: la ética wittgensteiniana, como vaso comunicado con el vaso lleno con la filosofía wittgensteiniana, en un primer acercamiento formal, estaría abocada al esclarecimiento del uso de conceptos mal empleados, al desenmarañamiento de madejas conceptuales por faltas a las leyes de la lógica o de la gramática; pero también estaría abocada a la reubicación de conceptos en los juegos de lenguaje que le son propios, es decir, en aquellos en donde cobran significado.

Sin embargo, más allá de las condiciones formales de la ética (que la emparejan minuciosamente con la investigación filosófica general) estarían aquellas condiciones peculiares que, por la propia naturaleza de las preocupaciones de Wittgenstein sobre el problema del sentido de la vida, confieren a la ética una esfera de reflexión propia. Hemos visto ya cómo los problemas éticos tienen un vínculo muy estrecho con los conflictos morales o éticos. Es justamente de cara a esta situación como resalta lo peculiar de la ética de Wittgenstein. En palabras de Johnston, se puede caracterizar del siguiente modo esta situación:

La existencia de la controversia moral podría encarnar un problema futuro para la naturaleza no-sustancial de la investigación de Wittgenstein sobre la ética, porque podría arduirse que esta investigación, o validaría implícitamente un lado del debate, o sería forzada a un silencio inútil. (Johnston, p. 20)

En esta situación probable, suministrada por los conflictos éticos, resalta la adecuada similitud formal de la ética con la filosofía. La mejor manera de

³⁴ Aproveché la oportunidad para desviar un poco de agua a mi molino. Me parece que este enfoque sobre los problemas filosóficos justifica mi propio enfoque para estructurar esta pequeña investigación sobre los problemas éticos.

superar (incluso podría decirse "resolver", en vez de "precisar", dado que se trata de problemas éticos) las controversias éticas sería recurriendo a las herramientas formales del análisis esquematizado en la naturaleza de los problemas filosóficos. Se deberá, en consecuencia, recurrir a la clarificación de conceptos, al empleo coherente de los términos en debate (es decir, emplear idénticos sentidos de los términos en contextos idénticos, o bien, clarificar los términos de acuerdo a los contextos) y proceder de acuerdo con las reglas lógicas o gramaticales del uso significativamente correcto del lenguaje.

La noción de debate moral, en la perspectiva de la ética de Wittgenstein, nos coloca nuevamente en la línea ética que se ha explorado y que, en consecuencia, hace violencia sobre el problema del sentido de la vida en la reflexión de Wittgenstein. En efecto, a diferencia de la clarificación de conceptos, o de la exploración de los usos significativos de nuestro lenguaje, la ética, incluso en el callado solipsismo de Wittgenstein, debe abrirse al otro, al compañero interlocutor con el que emprendemos la vida social.

Me parece que se puede comprender aún más claramente el carácter problemático de la vida social para la ética de Wittgenstein enfrentando con más detalle el problema del sentido de la vida, esta vez profundizando en el vínculo que guarda con las nociones de absurdo y muerte (teniendo presentes, además, la emergencia del suicidio en el juego de estas nociones).

El problema del sentido de la vida nos orilla a poner en cuestión a nuestra propia vida. La vida se nos vuelve un problema, una cuestión que hay que resolver. El sentimiento de lo absurdo de la existencia ronda inmediatamente nuestras deliberaciones. De cara a este problema podemos tomar algunas decisiones o ninguna, pero, seguro, habremos perdido el sabor habitual que la vida tenía para nosotros: nada será más lo que solía. Los rasgos generales de

este problema, presentes en su mismo umbral, permiten, me parece, ver con más claridad el todavía borroso rostro de la ética y de los problemas éticos.

El problema del sentido de la vida no necesariamente surge por oposición a la muerte. No es por la muerte que la vida nos resulta problemática. En las reflexiones de Wittgenstein sobre el tema, se pone de manifiesto que la vida, así fuera interminable y nunca tuviera delta en la muerte, encarnaría de todos modos un problema respecto de su condición, su naturaleza, su sentido: ¿por qué vivimos? ¿para qué vivimos? El tema, en efecto, es que haya vida, y no como sea ésta. Aunque, como ejemplifica Sócrates, cómo se viva presenta nuestra respuesta al problema del sentido de la vida en al menos dos maneras: 1) nuestra forma de vivir es también nuestra forma de morir y 2) nuestra forma de vivir dice mucho de para qué y por qué vivimos. Apoyados en esta segunda manera de entender el problema se puede afirmar, asimismo, que el cómo de la vida involucra también al que de la misma.

Con todo, parece que el problema del sentido de la vida resalta con más claridad sobre el fondo oscuro de la muerte. Consideremos que a todos nos resulta familiar, en mayor o menor grado, que muchas veces una respuesta insuficiente --o que incluso ninguna respuesta-- al exigente problema del sentido de la vida, termina en la muerte (el tema es, por supuesto, el suicidio) de quien se ha planteado el problema o de quien ha tenido --por cualesquiera circunstancias-- que encararlo.

En sentido estricto la muerte no es un estado, una circunstancia a la que arribamos a partir de un único y preciso momento. Lo "exacto es decir que se muere siempre progresivamente, a la vez por grados y por partes: la muerte es un proceso" (Louis-Vincent, p. 24). Pero esta comprensión de la muerte, si bien exacta, no es muy útil. De acuerdo con ella es indistinto morir que vivir: cada una de las cosas que experimentamos, cada una de nuestras viven-

cias, son, al mismo tiempo, formas de morir. Otra consecuencia de esta falta de distinción, es que la igualdad de la vida o la muerte nos hace inmortales a pesar de nosotros mismos: en realidad nunca nacimos, tampoco moriremos, siempre hemos estado, naciendo y muriendo, incesantemente. Los estados de conciencia que acompañan esta idea de individualidad que somos, representan, así, sólo un accidente de los intrincados ciclos de morir-vivir²⁴. Todo esto tal vez sea rigurosamente cierto, pero, repito, no del todo útil a los fines de esta redacción, porque no afecta la manera en que se plantea la cuestión de la muerte de cara a los problemas filosóficos involucrados en el problema del suicidio y también porque obligaría a recurrir a una terminología más exigente que se puede ahorrar con los usos convencionales de las nociones en cuestión.

De mayor utilidad es la manera usual en que empleamos la noción de morir. En esta comprensión, según la tradición epicúrea, mientras vivo la muerte está ausente, y cuando ella esta presente soy yo el ausente²⁵. La muerte, en efecto, es un estado. Pero es un estado que, como la tradición citada no deja de recordarnos, no experimento en modo alguno, al que soy totalmente ajeno; o en palabras que nos están más cercanas en el tiempo: "...en realidad, no hay una experiencia de la muerte. En el sentido propio, no es experimentado sino lo que ha sido vivido y hecho consciente. Aquí lo más que puede hacerse es hablar de la experiencia de la muerte ajena" (Camus, p. 25).

La muerte, a pesar de estar situada siempre en un más allá definitivo, no deja de obsesionarnos de una manera contundente y ambigua:

²⁴ Pero aun cuando éste fuera el caso, el problema del suicidio suscitara diversos intereses. El suicidio implicaría por, en determinado momento, alguna entidad capaz de acelerar el proceso, eficientizar el ritmo de los ciclos, volando más hacia el lado que conduce a su fin como entidad, aunque se sepa imposibilitada de escapar de los ciclos de generarse de la vida y muerte. Los problemas filosóficos se irían del mismo modo, según se entendiera la naturaleza de dicha entidad.

²⁵ En palabras del propio Epicuro: "El ser de los miles, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos". (125-6)

La muerte es a la vez horrible y fascinante; por lo tanto no puede dejar a nadie indiferente. Horrible porque separa para siempre a los que se aman; porque el chantaje de la muerte es el instrumento privilegiado de todos los poderes; porque hace que nuestros cuerpos terminen por desintegrarse en una pedreguero innoble. Fascinante porque renueva a los vivos e inspira así todas nuestras reflexiones y nuestras obras de arte, al tiempo que su estudio constituye un camino rosi para captar el espíritu de nuestra época y los recursos insospechados de nuestra imaginación. Puede decirse con verdad que amar la vida y no amar la muerte significa ni usar realmente la vida. (Louis-Vincent p. 154)

Después del cogito cartesiano parece que no contamos con nada más indudable que la propia muerte. La muerte, en el mas estricto sentido, es el sino de todos y cada uno de nosotros. Ante la muerte, en vista de que cancela absoluta e imprevistamente todo, los eventos de la vida adquieren una investidura de vanalidad, futilidad e inutilidad⁷⁶. La muerte nos deja entrever que todo cuanto hacemos es por demas prescindible, que nuestras acciones son absurdas.

En cuanto se hace insobornable la sensación de que la vida es absurda, de que nada de lo que hagamos la dotará de sentido, surge inmediatamente el suicidio como un remedio pronto. El suicidio representa así el optar por el menor de los males: si la muerte es inevitable, si nada de lo que haga podrá darle sentido a mi vida, entonces lo mas económico, lo que implica menos sufrimiento, es una muerte pronta: la manera más eficaz e inmediata de conseguir morir es, obviamente, por mano propia.

En este sentido cabe hablar de una lógica hasta la muerte; sin embargo, ¿que tan justificada es la elección del suicidio aun cuando la vida sea absurda? (cfr. Camus, p. 41). Camus, precisamente, rechazó que el sentimiento de la vida absurda conduzca necesariamente a semejante elección; por el contrario, considero precisamente que si el absurdo es la nota distintiva de la vida, ello mismo exige una afirmación muy fuerte de la misma. Para Camus, entonces, lo absurdo y su aceptación como destino (como condición inevitable

⁷⁶ A menos, claro, que se esté preparado para morir, p.e. al modo de Sócrates (a quien he usado como emblema de esta posición). Hablando de la ética de Wittgenstein he dicho ya que la solución al problema de la vida se presenta con más claridad cuando este problema desaparece. No pretendo negar ahora esta afirmación, pero me interesa explorar una vía de acercamiento al suicidio a través del sentimiento de que la existencia es absurda.

que llega con el nacimiento mismo), conducen a la concepción de un "hombre absurdo" que, enfrentando su destino --en rebeldía ante él¹⁷--, afirma la vida rechazando el suicidio, la muerte:

Aquí se ve hasta qué punto la experiencia absurda se aleja del suicidio. Se puede creer que el suicidio sigue a la rebelión, pero es un error, pues no simboliza su resultado lógico. Es exactamente su contrario, por el consentimiento que supone. El suicidio, como el salto, es la aceptación en su límite. Todo está condenado y el hombre vuelve a entrar en su historia esencial. Escierne su porvenir, su único y terrible porvenir, y se precipita en él. A su manera, el suicidio resuelve lo absurdo. Lo arrastra a la misma muerte. Pero ya sé que para mantenerse lo absurdo no puede resolverse. Elude el suicidio en la medida en que es al mismo tiempo conciencia y rechazo de la muerte. Es, en la punta extrema del último pensamiento del condenado a muerte, ese cordón de zapato que a pesar de todo divisa a algunos metros, al borde mismo de su caída vertiginosa. Lo contrario del suicida, precisamente, es el condenado a muerte. (Camus, p. 64-65)

La rebeldía ante el destino absurdo, así esbozada, traza la manera en que Camus rechaza la lógica del suicidio esbozada líneas arriba. El suicidio no es la solución a esta lógica, no se deduce de las premisas sobre lo absurdo:

Ahora puedo tratar la noción de suicidio. Se me advertirá ya qué absurda es posible darle. En este punto se invierte el problema. Anteriormente se trataba de saber si la vida podía tener un sentido para vivirla. Ahora parece, por el contrario, que se la vivirá tanto mejor si no tiene sentido. Vivir una experiencia, un destino, es aceptarlo plenamente. (Camus, p. 63)

Algunas páginas después, en uno de los pasajes más exaltadas de su ensayo, Camus cifró claramente la condición vital de su hombre absurdo, encarado al destino:

Estos rechazos, conciencia y rebelión, son lo contrario del renunciamiento. Contrariamente a su vida, todo lo irreductible y apasionado que hay en un corazón humano los anima. Se trata de morir irreconciliado y no de buena gana. El suicidio es un desconocimiento. El hombre absurdo no puede sino agotarse todo y agotarse. Lo absurdo es su tensión más extrema, la que mantiene constantemente con un esfuerzo solitario, pues sabe que con esa conciencia y esa rebelión al día testimonia su única verdad, que es el desafío. (Camus, p. 65)

Sin embargo, es posible elaborar una precisión sobre el tema del absurdo. Esta precisión implica una distinción en la noción de "vida". Por una parte, en efecto, tenemos el problema del sentido de la vida, pero en general, a la manera que la ha tratado Camus. Preguntamos aquí por el sentido de toda la vida, no nada más la nuestra, la personal. Camus, es cierto, trató sobre el

¹⁷ Además de la rebelión, citada en el párrafo, Camus extrajo otras dos consecuencias de lo absurdo: la libertad y la pasión, cfr. p. 74.

sentido de la vida en primera persona, pero las "premisas" de su lógica hasta la muerte implican a la vida toda y, más aún, en cierto modo a la existencia misma. Sus reflexiones son, en esta tesitura, sobre el absurdo de la existencia en general.

Por otra parte, se ve ya, tenemos el problema del sentido de la vida personal, de mi vida o de tu vida (cfr. Hurtado, p. 124). Sobre esta distinción podemos abordar ahora la noción de "absurdo". Podemos deliberar acerca de que la vida, en general, es absurda, o bien, que sólo mi vida lo es, y viceversa³⁰. Pero, según esta distinción, que la vida en general sea absurda no conduce necesariamente a que mi vida sea también absurda, o viceversa. Un poco desde la misma dirección que Wittgenstein, Hurtado reconoció que el problema del sentido de la vida --en cualquiera de los dos sentidos-- nos está prácticamente prohibido, dado que su respuesta nos es inaccesible; aún así, este problema nos resulta inolvidable, "ya que tenemos, para bien o para mal, el poder de plantearnos interrogantes *sub specie aeterni*." (Hurtado, p. 122).

Guillermo Hurtado señaló que quizá no seamos capaces de ofrecer un criterio objetivo para establecer si la vida en general o en particular tiene sentido³¹, de tal suerte que debemos conformarnos con meras aproximaciones subjetivas a estos problemas, en especial, como he dicho, al absurdo:

...¿absurdo para quien? Para el hombre que se atierra a la vida no hay tal absurdo y no le importa lo que piensen otros. De lo que sí estoy convencido es de que no hay un criterio objetivo que nos diga cuándo una vida vale la pena de vivirse y cuándo no. Es decir, no creo que haya un criterio que nos diga cuándo alguien se suicida con razón. (Hurtado, p. 132)

³⁰ Hurtado, además, se pregunta por el valor de la vida, en general, o de mi vida, en particular. El argumento que emplea de cara a esta axiología es el mismo: aun cuando mi vida no tenga valor, puede ser que la vida en general sí, o viceversa.

³¹ A pesar de que la respuesta por el sentido de la vida sea positiva, de todos modos puede ahora preguntarse si, aun cuando la vida en cualquier nivel tenga sentido, tiene de todos modos "valor" como para ser vivida? Cfr., p.e. Hurtado, p. 133. Probablemente esta última observación de Hurtado sea excesiva, que una vida tenga sentido, prescindiendo de toda consideración sobre su valor, establece inmediatamente que esta vida merece la pena de ser vivida, sin consideraciones extras.

El punto importante de todo esto es que "quizá es un error juzgar el valor de mi vida o de tu vida con base en consideraciones que no sean estrictamente subjetivas" (*ibid*, p. 133).

Aún cuando la exploración de la distinción señalada por Hurtado no contraviene en lo fundamental las conclusiones de Camus, si imposibilitan de manera decisiva el peso de todo discurso posible sobre las nociones de rebeldía, libertad y pasión porque, desde luego, cualquiera puede subjetivamente apelar al juego de libertad o de rebeldía que subjetivamente le complazca más, sin importarle ni detenerse en considerar a los otros.

Como sea, las consideraciones de Hurtado dejan casi completamente paralizado cualquier discurso sobre el sentido de la vida, en general o en particular. Pero Hurtado considero aún lo que llamo "el trasfondo luminoso del absurdo", es decir, de nuevo un poco a la manera de Wittgenstein, "la experiencia mística" (Hurtado, p. 134). El problema del sentido de la vida, en palabras de Hurtado, parece exigir por respuesta "algún tipo de principio unificador, de fórmula universal, en el que caigan todas nuestras vivencias", aun cuando no sea claro de qué "forma deba estar expresado este principio" (*ibidem*). Ante esto, ante la imposibilidad discursiva señalada, Hurtado planteó que:

Quizá más que una explicación, lo que se requiera sea algún tipo de *iluminación*, es decir, un estado que no se logra leyendo un libro o escribiendo un ensayo, sino que sea el resultado de una vivencia reveladora. [...] El carácter esencialmente vivencial, no conceptual, de la iluminación está en el fondo de la inestabilidad de la experiencia mística. Por esta razón se ha sostenido que no puede haber manuales ni escuelas de iluminación. (*ibidem*)

La posibilidad de la experiencia mística, en esta tectura, anula también toda posible respuesta frente a las perplejidades del absurdo y su evolución anímica hasta el suicidio. Las implicaciones de estos planteamientos sobre la ética están ya a la vista, sin embargo, para redondear aún más la cuestión,

quiero explorar aun otro acercamiento a la comprensión del problema del sentido de la vida, esta vez en un ensayo de Alejandro Tomasini.

Estrechamente apegado a las reflexiones de Wittgenstein, en especial a las propias del primer Wittgenstein, Tomasini reiteró la inefabilidad del sentido de la vida. El sentido de la vida es inexprasible, afirmó, por cuanto no hay nada empírico a que podamos remitirnos en esta noción (cfr. Tomasini 1992 p. 9). Es en este sentido, según hemos visto, como Wittgenstein empleó la voz "místico" y que Tomasini, en este ensayo, secundó. Con base en estas consideraciones sobre la comprensión mística del vínculo que tiene el lenguaje con el mundo, es como hay lugar para plantear la pregunta por el sentido de la vida.

Como hemos visto, no se puede hablar significativamente de la noción de sentido de la vida. La teoría fracasa porque buscamos con ella responder a una urgencia lingüística, presente en nuestra manera de hablar, que frecuentemente recurre a efectos trópicos --como la analogía-- para explicarse (cfr. *ibid.* p. 18). El problema del sentido de la vida no puede, en consecuencia, resolverse teóricamente desde la filosofía, porque, según las reflexiones de Wittgenstein --sigue el ensayo de Tomasini-- pertenece al silencio de la ética.

Este punto permite algunas consideraciones sobre la noción de problema ético, según he venido rastreando en esta tesis. Es claro que el problema del sentido de la vida, según la línea wittgensteiniana explorada, pertenece a la ética. Se trata, en efecto, de un problema de la ética. Pero la noción misma de problema ético es también incierta; su naturaleza no se aclara ni siquiera en atención al problema del sentido de la vida (cfr. *ibid.*, p. 19). Se hace así necesario clarificar la noción de problema ético.

Tomasini, para aclarar la noción de problema ético, recurrió a una hipótesis doble como punto de partida. Por una parte consideró que la noción

de problema moral (o ético, indistintamente por ahora) sólo puede surgir de un agente moral; mientras que, por otra parte, no todo ser humano, por el simple hecho de serlo, es un agente moral (*ibid*, p. 20).

Para comprobar esta hipótesis, es pertinente, según la argumentación seguida, distinguir entre lo fácticamente necesario para que se geste un problema ético y la condición conceptual necesaria para tal problema (cfr. *ibidem*). Este punto se ilustra señalando que existen ciertas condiciones materiales para que pueda darse un problema ético genuino. Tomasini ofreció el siguiente ejemplo. Supongamos que dos mujeres están embarazadas. Una en Etiopia --en una sociedad subdesarrollada-- y la otra en Nueva York. La primera ha padecido toda suerte de vejaciones, enfermedades, pobreza, etc., y enfrenta la posibilidad de abortar o no a su décimo hijo. Esta mujer, de acuerdo con Tomasini, no arrostra problema ético alguno, porque para ella el problema del aborto "es más bien un problema material, empírico, factual (de salud, de riesgos, de costos, de posibilidades, etc.). Ella no es inmoral, sino simplemente (y por causas externas a ella) amoral". (*ibid*, p. 20). Por el contrario, la segunda mujer tiene (según el ejemplo narrado) una posición social cómoda en una sociedad rica, lo que posibilita que, en su caso exclusivamente, el problema ético

surgiera sólo si ella se enfrentara a la cuestión de manera tal que ninguna cosa o evento o hecho particular que apareciera en su paisaje mental influyera en la decisión que tomara. Así, si que ella estuviera en un genuino problema moral dependería de si se enfrenta a la cuestión misma del aborto sin tomar para nada en cuenta los hechos, presentes, pasados o futuros, hechos como "el que dirán", su prestigio social, los gastos que el recién nacido generaría, el modo como el niño influiría en su trabajo, etc. Dicho de otro modo, sólo si no se piensa en lo absoluto en términos de consecuencias se enfrenta ella a un problema moral real. (*ibid*, p. 20-11)

Es posible señalar ahora los rasgos formales principales de un problema ético genuino: se plantea *a priori* de cualesquiera condiciones facticas; quien lo enfrenta tiene interés y las capacidades (no sólo físicas, sino además materiales) para deliberar sobre él, con lo que se convierte en agente moral

(de ahí que no todos los humanos puedan serlo); por último, la independencia fáctica de los problemas éticos presupone que el agente moral delibera en soledad.

Sin embargo, el que un problema ético se plantee a priori de cualquier condición fáctica no implica la negación total de la condición fáctica de que surge, como en el caso del aborto para la mujer en Nueva York. Es una verdad de perogrullo afirmar que no puede considerarse al aborto sin considerar al aborto. Pero sí podemos considerar al aborto --sobre todo cuando nos toca decidir respecto de su viabilidad-- con independencia de cualquier otra situación fáctica: En un problema ético genuino se considera una situación del mundo, pero con independencia de cualquier otra situación del mundo.

Pero ¿hasta qué punto podemos realmente tomar una decisión sobre una situación conflictiva sin sopesar consecuencias, o sin buscar tomar en cuenta el mayor número de situaciones cercanas, de tal manera que nuestra decisión pondere diferentes posibilidades, incluso aquellas de orden fáctico? De alguna manera intuitiva tendemos a reprobar la moralidad de aquellas acciones que no sopesan las consecuencias de una acción. Por supuesto, es necesario dictaminar si esta intuición no descansa en prejuicios. En el caso del suicidio, por ejemplo, quien opta por darse muerte podría o no ser consciente de las consecuencias (dañinas o no) de su elección para otros, pero en cualquiera de los dos casos es incuestionable que su elección repercutirá en la manera en que el mundo de otros cambiará después de su elección. Y justamente la certeza de que su elección repercutirá en el curso del mundo de otros, debería ser una razón suficiente para desear que todo suicida posible ponderase con sumo cuidado su elección o los medios o recursos para lograr su objetivo. El tema aquí es el daño a terceros. El siguiente texto ilustra los posibles alcances de esto:

Sin embargo, aunque creo que el suicidio es en sí mismo moralmente aceptable, porque nuestras vidas son nuestras y porque podemos elegir qué hacer con ellas, frecuentemente habrá importantes razones por las cuales debe evitarse. Una vez muertos la mayoría de los suicidas son descubiertos por otros a quienes esta experiencia les afectará --casi siempre-- de manera adversa. La mayoría, si no todos con los que el suicida tenía contactos estrechos, se ven impactados y conmocionados por su muerte, incluyendo tanto a miembros del personal médico o de asistencia social, vecinos, como a familiares, colegas y amigos, e incluso aquellos con los que mantenía relaciones menos estrechas, como vendedores en tiendas o carteros. Amigos y familiares pueden verse afectados a lo largo de toda su vida. El suicida puede incluso, si es suficientemente inconsciente del bienestar de otros, o quizá si su intención es maléfica y busca deliberadamente dañar a otros, involucrarlos en su muerte: por ejemplo, arrojándose al paso de un tren o de un auto, o prendiéndose fuego en público, o saltando desde un edificio. (Fitzbrun, p. 21-22)

De este modo, aunque el suicidio pueda ser, por sí mismo, con independencia de otras consideraciones, moralmente aceptable, sus efectos en terceras personas lo hacen discutible, lo hacen objeto de una reflexión más atenta que, inmediatamente, nos hace volver nuestra atención hacia los otros, de manera que el solipsismo silencioso de las reflexiones éticas de Wittgenstein aparecen ahora un tanto deslucidas.

Pero, de cualquier modo, esta comprensión particular de situación éticamente significativa --desde la perspectiva de un problema ético genuino-- permite establecer con más precisión la manera en que la ética, a través de los problemas éticos, se vincula con el mundo y su sentido, siempre desde un plano individual y siempre en atención a la felicidad, como cualidad y calidad de una vida con sentido, según la ética de Wittgenstein.

En primer lugar es claro que, aun cuando no podamos hablar de hechos éticos, la ética tiene que ver de alguna manera con el mundo, con mi mundo, con mi vida, según ha quedado caracterizado. En segundo lugar, dadas las condiciones materiales que conducen a la posibilidad de deliberar sobre un problema ético genuino, el agente moral tomará decisiones que serán correctas o buenas (cfr. *ibid.* p. 21), porque, comprendido de este modo, un problema ético

es la manifestación de una búsqueda de la respuesta "correcta", la cual, obviamente, no es ni tiene por qué ser coincidir con aquella a la que usualmente se calificaría de más "beneficiosa" (esta es un asunto puramente factual, pues resulta de un mero cálculo), sino aquella que tenga como resultado una combinación de hechos que me quite, que me deje satisfecho (*ibid.* p. 21-22)

Y esto señala el punto importante, porque en este quedar satisfechos con las decisiones tomadas de cara a un problema ético reside la felicidad del agente: "La decisión correcta me hace feliz" (*ibidem*) y, por consiguiente, el sentido de la vida para él.

Sin embargo, según hemos visto, todo esto produce un cierto malestar teórico al que no se le ve alivio pronto. El agente moral, aunque prescinda de toda consideración fáctica, tarde o temprano deberá enfrentar la presencia de otros agentes como él, que le representarán otras voluntades independientes de la suya. Es decir, su voluntad no podrá siempre realizarse con total independencia de la soberanía de las otras voluntades. Es en esta línea como conviene plantear nuevamente el tema de la vida social, abordado ya en las consideraciones de Sócrates sobre la ética. Es así, de cara a la vida social, como el silencio recalcitrante de la ética de Wittgenstein resulta impertinente. En esta perspectiva, creo, es como conviene abordar las particularidades de la ética práctica.

El problema del sentido de la vida, según se ha visto, permanece, en la línea de la ética de Wittgenstein, reservado a la amplia esfera de la subjetividad. No es posible, según se ha visto, ni decretar la felicidad ni iluminar a nadie sobre el sentido de, al menos, su vida en particular.

Así, es patente que la noción de problema ético, al modo como se ha caracterizado a partir del ensayo de Tomasini, sufre del mismo solipsismo silente wittgensteiniano que teóricamente es poco significativo. No obstante, me parece que conviene todavía redondear el problema del sentido de la vida desde sus límites.

Lo primero que se puede plantear, entonces, es si el problema del sentido de la vida es, en efecto, un problema ético legítimo. La situación del mundo en que la vida --nuestra vida-- se presenta como problemática parece

obedecer plenamente a aquellas condiciones materiales que determinan un problema ético. Ante el absurdo, según hemos visto, resalta este carácter plenamente individual que cobra dicho problema:

El extraño que, en ciertos segundos, viene a nuestro encuentro en un espejo; el hermano familiar y, no obstante, inquietante que volvemos a encontrar en nuestras fotografías, son también lo absurdo. (Camus, p. 25)

Sobre esta base de desconocimiento, de extrañeza ante nosotros mismos (expresiones del absurdo) es como podemos deliberar sobre el sentido de nuestras vidas. La condición material de un problema ético, me parece, se ve así cumplida y se garantiza, al menos minimamente, el paso hacia las condiciones conceptuales.

Las condiciones conceptuales para caracterizar el problema del sentido de la vida dependerán, subjetivamente, de las cualidades y capacidades del sujeto que padezca aquellas condiciones materiales. Así, de cara al absurdo, el que un sujeto pueda convertirse en agente moral dependerá, en muy última instancia, de sus propias cualidades reflexivas, de la sensibilidad que tenga para experimentar el absurdo y las exigencias prácticas que acarrea. La pregunta ética básica con la que este flamante agente moral lidiará será, simple y llanamente *¿qué debo hacer?* Del mismo modo, las respuestas que pueda lograr, las decisiones que pueda tomar, la calidad de mundo en que se proponga vivir, y, por extensión, el sentido mismo de su vida, dependerán también de sus propias cualidades subjetivas y anímicas de las que pueda echar mano. La esperanza de esta línea de reflexión es que, con todo, logre ser feliz.

Si sobre estas consideraciones queremos hacer valer una ética, parece, en efecto, que nos topamos contra el más tenaz de los obstáculos, el silencio profundo de la incomprensión de los otros, de la falta de oportunidad para compartir el sentido de mi vida o el de otros, de lo absurdo: *¿realmente qué*

puede decirle un teórico a una persona con la firme convicción de suicidarse, cualesquiera que sean sus reflexiones --del suicida como del teórico?

"En otras palabras --nos aclara A. Alvarez--, el argumento decisivo contra el suicidio es la vida misma" (Alvarez, p. 152). De esto, me parece, podemos derivar la exigencia conceptual fuerte que puede plantearsele a una ética que busque el sentido vida, que afirme la vida.

O, desde otra perspectiva, quizá no sea realmente tan grave que las reflexiones de Wittgenstein resulten insuficientes teóricamente de cara a esta exigencia; o que el "hombre rebelde" de Camus pueda ser acusado de parcial hacia una cierta valoración de lo absurdo --como destino al que vencer--, porque, sienta, frente al absurdo realmente cualquier cosa que uno pueda oponer será valiosa (incluso si nos parece opuesta a la rebeldía) si es consecuente con esta exigencia vital; nada de esto es tan grave, repito, porque lo importante es el acicate vital que cada uno pueda encontrar en estas reflexiones. La corrección o incorrección de las teorías o reflexiones sobre el sentido de la vida importaran más por su valor frente al destino, por su estímulo hacia la búsqueda de respuesta, pero, finalmente, la última palabra sobre todo esto será expresada en silencio, en reconcentrada, pero vital, soledad. Parafraseando las palabras de Nietzsche, en su aforismo 4 de *Más allá del bien y del mal*, lo que quiero decir puede ser expresado también del siguiente modo:

La falsedad de una teoría o de una reflexión no es para nosotros ya una objeción contra las mismas; acaso sea esto en lo que más extraño suene nuestro lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto esa teoría o reflexión favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que las teorías y reflexiones más falsas son las más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, de lo trascendental, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, --que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de la vida; esto significa, desde luego, enfrentarse

de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.⁴⁰

⁴⁰ Cfr. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Ed. y tr. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza ed. 1972. (El 5 4 está en la p. 24 de esta edición).

V. CONDICIONES GENERALES DE LA ÉTICA PRÁCTICA

Hasta ahora he supuesto que compartimos una concepción más o menos explícita de lo que es la ética. Ahora bien, así como podemos definir a la psicología rápidamente como la ciencia del alma, o como la ciencia del comportamiento humano, también podemos ofrecer una definición semejante para la ética.

"La ética es acerca de cómo deberíamos vivir", con este juicio abre Peter Singer, su antología *Ethics*. Desde luego, este es el "tema" de Sócrates. Las complicaciones están ya a la vista, por ejemplo, en la misma línea de Singer:

¿Qué hace que una acción sea lo que es correcto hacer, en vez de lo incorrecto? ¿Cuáles deberían ser nuestras metas? Estas preguntas son tan fundamentales que nos conducen a nuevas preguntas. De cualquier modo ¿qué es la ética? ¿De dónde viene? ¿Podemos realmente esperar encontrar una manera racional de decidir cómo deberíamos vivir? Y si podemos, ¿cómo sería dicha forma y cómo podremos reconocerla cuando la encontremos? (Singer, p. 3)

Una segunda aproximación al umbral de la ética lo ofrece Kutschera en su *Fundamentos de ética*:

Pero la Ética --usamos esta expresión en sentido laxo, en el que se identifica con la totalidad de la filosofía práctica-- no puede limitarse a la formulación y fundamentación de proposiciones normativas, sino que tiene, también, que aclarar una gran cantidad de cuestiones previas, en especial, cuestiones sobre el sentido de los términos normativos, y sobre la naturaleza y fundamentación de las proposiciones normativas. Tales problemas fundamentales, semánticos, metodológicos y epistemológicos constituyen el tema de la Metaética. (Kutschera, p. 11.)

Con lo que tenemos explícita la distinción sugerida en las preguntas de Peter Singer; en otras palabras, la ética se desdobra en dos regiones bien demarcadas, cada una con su especificidad conceptual y sus objetos particulares. Estas regiones son la ética normativa y la metaética.

Frecuentemente se ha distinguido a estas regiones de otra manera, recurriendo a una distinción nominal la cual aprovecha, por ejemplo, que en el español o en el inglés, contamos con dos expresiones que usualmente empleamos más o menos para lo mismo, "ética" y "moral"⁴¹ ("*ethics*" y "*morality*", del

⁴¹ El origen de estos términos explican en gran parte por qué los empleamos habitualmente de esta manera:

Tanto "ética" como "moral" tienen su raíz en una palabra para "costumbre", la primera es un derivado del término griego del cual obtenemos "ethos", y la última de la raíz latina que nos proporciona "mores", una palabra que continúa empleándose algunas veces para describir las costumbre de la gente. (Singer, p. 5)

inglés). En un sentido técnico, sin embargo, el sentido de cada uno de estos términos se demarca claramente del otro. La voz "ética" corresponde al terreno de lo metaético; mientras que "moral" al fenómeno de lo moral. En esta distinción la ética tendría por objeto de estudio a la moral, al fenómeno de la moral⁴². O, de otro modo, lo normativo sería objeto de lo metaético:

El quehacer ético consiste, pues, a mi juicio, en acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él (Cortina, p. 32)

Lo específico denotado por la expresión "metaética" es:

*El término 'meta-ética' implica que no tomaremos parte en la práctica de la ética misma, sino que reflexionaremos en dicha práctica, como si, desde un nivel diferente, pudiéramos verla como un todo, y ver qué es lo que sucede cuando la gente está, digamos, deliberando acerca de los aciertos y equívocos de comer carne, o considerando cómo responder a un viejo amigo que ha actuado malamente, pero que ahora necesita ayuda. Discutiendo acerca de la naturaleza o de las bases de la ética, nosotros estamos planteando preguntas acerca de la ética, y no discutiendo dentro de la ética. (Singer, *Ethics*, p. 10)*

Mientras que, por parte de lo normativo, lo específico puede expresarse del siguiente modo:

...tomar parte en discusiones acerca de conflictos reales como el vegetarianismo o cómo debemos tratar a un Viejo amigo, es involucrarse con un argumento normativo -- 'normativo' se refiere a 'normas': en otras palabras, valores, reglas, estándares o principios que podrían quitar nuestras decisiones acerca de cómo debemos actuar.

*La ética normativa busca influir en nuestras acciones. (Singer, *ibidem*)*

Un enfoque ético normativo, en vista de los acercamientos ofrecidos, presupone al mismo tiempo una importante actividad prescriptiva; es decir, la ética normativa emite recomendaciones que los agentes racionales podrían aceptar, discutir e incluso implementar si desean comportarse moralmente.

Sin embargo, determinadas posiciones éticas han rechazado este enfoque prescriptivo de la ética normativa. Tal es el caso de la ética derivada de la concepción filosófica de Wittgenstein, que, como hemos visto, renuncia por sí

⁴² Consideremos esta misma distinción hecha por Peter Singer (*Ethics*, p. 4): "¿Qué es la ética? La palabra misma algunas veces se usa para señalar la colección de reglas, principios, o maneras de reflexionar que guían, o peticiones autoritarias para quitar (claim authority to guide), las acciones de un grupo particular; y otras veces significa el estudio sistemático de las reflexiones acerca de cómo debemos actuar."

misma a prescribir cualquier cosa, conformándose con calladas indicaciones sobre lo que es mejor no hablar, i.e, sobre el sentido de la vida o del mundo.

El núcleo de la objeción contra la ética normativa como actividad teórica-práctica posible, radica en indicar que una disciplina no puede por sí misma "establecer normas, sino sólo describirlas y aclarar su origen" (cfr. Kutschera, p. 53). En el ánimo de esta objeción, es claro que una ética descriptiva no podría emitir recomendación alguna sobre cómo deberíamos vivir, sino, sólo describir cómo lo hacemos y por qué --si acaso-- lo hacemos de tal o cual modo. En este sentido, una ética descriptiva debe dar razón de por qué valoramos o nos preocupamos por ciertas cosas en vez de otras (es decir, por qué juzgamos a algo "bueno" o "malo"), y, desde luego, no proponer valoración alguna. Una ética de este tipo enfatiza por encima de cualquier otro tipo de análisis los lingüísticos, descuidando consideraciones colindantes (por ejemplo, conceptos provenientes de otras disciplinas) que pueden influir en nuestra caracterización de un problema ético relevante; no obstante, al mismo tiempo, encarna una figura muy magra de la ética. Una ética estrictamente descriptiva, tal como se ha descrito hasta aquí, está más cerca de la antropología que de la filosofía; lo que, evidente, supone la pérdida del carácter deliberativo y reflexivo de la ética. La ética no sólo señala cómo son las cosas, sino, además, cómo deberían ser.

Al hacer esta última afirmación tengo presente la falacia naturalista desenmascarada ya por Hume; sin embargo, me avengo a las implicaciones que la caracterización de ética normativa propone Singer, según cité párrafos arriba. La ética, en efecto, busca influir en las acciones de las personas. Esto presupone una cierta deliberación sobre el curso en que diversos acontecimientos significativos para la ética o para la moral se presentan, a qué obedecen, cuáles son sus alcances y, en un sentido muy fuerte, cómo podrían presentarse

de un modo distinto, de tal manera que sus alcances fueran también distintos, junto con su significado ético o moral. Es decir, la ética normativa, al buscar influir en nuestras acciones, busca influir en el curso normal en que actuamos, trastocándolo, haciéndolo, de algún modo, distinto a cómo es. El simple hecho de reflexionar sobre una situación real, ponderando diversos puntos de vista, sopesando los diversos elementos en juego o en conflicto, me parece que de alguna manera implica ya una transformación en la situación real, incluso antes de pasar a las acciones efectivas resultado de la reflexión. Me parece que este es el sentido fuerte cuando expresamos que la ética busca no sólo dictaminar sobre cómo son las cosas, sino sobre cómo deberían ser. Si bien, al expresarse de este modo, se está apelando a un cierto tropos retórico, porque por "cosas" no cabe entender más que las acciones humanas.

Precisamente, cuando Peter Singer señala la naturaleza de los problemas con los que se enfrenta la ética normativa, caracterizándolos como "conflictos reales" (p. e., el vegetarianismo), señala, al mismo tiempo, la esfera de incidencia de las deliberaciones de la ética normativa: el curso efectivo de nuestras acciones.

Los así llamados conflictos reales --sin por ahora precisar más esta noción-- nos dejan desarmados una vez que los encaramos. Mi intuición es que estos conflictos, cuando exigen de nosotros algún curso de respuesta directa, son insalvables y nos comprometen ineludiblemente con alguna tipo de decisión. El caso del vegetarianismo, único ejemplo citado directamente por Singer, nos compete a todos. Este problema, más allá de cualquier respuesta teórica posible, exige una solución o una toma de partido que valga como solución. Así, aunque no optemos en nuestras dietas exclusivamente por el tipo de alimentación que sin más designamos genéricamente como vegetariana, esto mismo es ya un tipo de solución al problema de comer carne o de ser vegetariano.

Una precisión extra sobre este punto es que me parece que no importa qué tan firmes o no sean nuestras reflexiones, nuestras teorías o los principios de que partimos para considerar un problema o conflicto real. El aborto, por citar otro caso paradigmático, exige de quien lo plantea una toma de partido inmediata. Sobre este particular es evidente que no hay un punto consensual ampliamente reconocido como para descartar al aborto como problema⁴³. En gran medida el aborto continúa siendo un problema moralmente significativo por los conflictos teóricos que suscita, los que hacen imposible detener la discusión en algún punto consensual cualquiera. Esto habla de una cierta insuficiencia teórica que impide resolver la cuestión; insuficiencia que, un tanto desalentadoramente, puede caracterizarse de este modo: "...podríamos y deberíamos apreciar ambos lados de la argumentación sobre el aborto, pero los filósofos han hecho muy poco o nada para ayudar a lograr una conclusión racional." (Jameson, p. 117) Sin embargo, como decía líneas arriba, es notorio que pensar los términos de este conflicto, considerar los diferentes elementos involucrados, contribuye en gran medida a la clarificación de la discusión o, por lo menos, a desenmascarar el por qué de su tenacidad:

Si bien llevar a cabo un examen filosófico de las cuestiones y discusiones no tenga éxito en resolver el debate acerca de la moralidad del aborto, sí nos proporciona una mayor comprensión de por qué continúa irresuelto o de por qué podría permanecer definitivamente irresuelto. (Macklin, p. 69)

Así, a pesar de esto, o por ello mismo, el aborto continúa siendo un problema real y, con todo, nos exige tomar partido. Por esto me parece que incluso la indiferencia, una vez que se ha cobrado conocimiento del problema, es ya un

⁴³ Lo contrario de esta situación sería que tuviéramos bien resueltos los canales de acción cuando el problema del aborto se presentara. Tendemos a no ver estos canales de acción cuando están en juego acciones que en otros tiempos valieron como problemas éticos; pienso en casos como la libertad de expresión o el derecho al voto, ambos casos defendidos por Mill en el siglo pasado y que, en muchas sociedades contemporáneas, no son más objeto de discusión teórica, porque son cuestiones ya plenamente resueltas. En cierta forma los problemas típicos de discusión de la ética aplicada o teórica los señalan los índices de las revistas especializadas recientes.

tipo de solución porque supone un tipo de toma de partido. Nadie es inocente de cara a los problemas reales.

El problema del sentido de la vida, como hemos visto, muestra los mismos rasgos, pero en una dimensión irrenunciablemente particular⁴⁴. Una vez que nos planteamos este problema, o cuando nos sobreviene muy a pesar nuestro, no importa qué partido o qué solución intentemos, porque nada será lo que solía y porque cualquier cosa que decidamos valdrá como solución. Incluso procurar la indiferencia nos compromete fuertemente con un estilo de vivir y de morir.

El problema del sentido de la vida es interesante porque resalta especialmente otro aspecto que también ha quedado ya sugerido. Ante el problema del sentido de la vida no valen verdades o falsedades, consensos o tradiciones, porque este problema lo encaramos siempre desde nuestra más recalcitrante individualidad, desde donde actualizamos del modo más radical que pueda concebirse cualquier reflexión, cualquier idea, cualquier historia. El problema del sentido de la vida es siempre el problema del sentido de mi vida. Siempre, para ser pertinente, se planteará en primera persona y en presente. De este modo cualquier decisión que tomemos, cualquier resolución, será siempre, con toda legitimidad, la propia, la mía.

Pero lo interesante de estas consideraciones es buscar precisar cómo, con base en ellas, puede ofrecerse algún tipo de discurso teórico que pueda ser significativo, que no carezca por completo de sentido. De este modo, me parece, es como cabe hablar de la ética práctica, es decir, de aquella esfera de la ética donde los conflictos o problemas reales tienen cabida.

⁴⁴ En la película *Recuerdos (Stardust Memories)*, EU, 1980), el personaje interpretado por Woody Allen, comentando la película *Ladrón de Bicicletas*, que acababa de ver, consideró que el problema del sentido de la vida, junto con los problemas relativos a enamorarse (p.e., «¿por qué no me enamoro yo?»), es propio de una sociedad rica, y no de aquellas más pobres --como en el caso de la película de Sica-- donde los problemas cruciales son, más bien, qué o cómo comer... Más adelante habrá oportunidad de discutir sobre la naturaleza social e individual de los problemas éticos.

La esfera de influencia de la ética aplicada o práctica (usaré de manera indistinta estos términos), derivada del rango de la ética normativa, pretende extenderse sobre la cuestión de si es posible aplicar las teorías normativas a problemas éticos reales (cfr. Singer 1986, p. 3). De esta pretensión discursiva hay toda una historia.

En cierta forma vivimos algo así como el *boom* de la ética aplicada,⁴⁵ de ahí que los temas que la rodean estén a la orden del día en diversos ámbitos académicos. Esta reciente explosión de teorías y acercamientos a diversos problemas prácticos puede fecharse, más o menos, a partir de la década de los sesenta, "cuando, en primer lugar, el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos, luego la Guerra de Vietnam y, finalmente, el levantamiento del activismo estudiantil, condujeron a los filósofos a participar en discusiones de problemas morales: igualdad, justicia, guerra o desobediencia civil" (*ibidem*, cfr. también de Shehadi y Rosenthal su "Introduction" a su antología, esp. la p. ix).

La amplitud de la orientación de la ética aplicada de las últimas décadas han llevado a Singer a la siguiente consideración:

Para un observador de la filosofía moral en el siglo veinte, el desarrollo más contundente en los últimos veinte años seguramente no será nuestra comprensión teórica del sujeto, ni la aceptación de cualquiera de nuestras particulares ideas acerca de lo correcto o lo incorrecto. Será, más bien, el renacimiento de una materia entera: la ética aplicada. (Singer 1986, p. 1)⁴⁶

⁴⁵ Es decir, en nuestro particular medio hispánico. En los más *intensos* (permitaseme este eufemismo) medios anglosajones la euforia del *boom* ya ha pasado y ahora se discute, me parece, de una manera menos acalorada; aunque ahora no me parece que ahora, en nuestro medio, se discuta acaloradamente sobre temas de ética aplicada.

⁴⁶ Probablemente este punto de vista pueda ser acusado de parcialidad hacia la tradición anglosajona porque, como recuerda Beauchamp:
La "ética aplicada" ha tenido su mayor área de crecimiento en la filosofía norteamericana de la última década; sin embargo, su pujante confianza y entusiasmo respecto de sus perspectivas está lejos de ser universal en la filosofía académica. En Alemania del Este no se le considera como filosofía y reiteradamente ha fallado para introducirse en los departamentos de filosofía británicos. (Beauchamp 1984, p. 514)

No obstante, como se trasluce en esta última referencia, en realidad el boom de los últimos años de la ética aplicada no es más que el resurgimiento de una vieja forma de hacer filosofía. En efecto,

El campo de la ética aplicada es el legítimo, y el más apropiado, heredero de la tradición y de la discusión iniciada por Sócrates. Hemos logrado un inicio razonable, pero no podemos descuidar nuestra atención constante para probarnos a nosotros mismos que somos dignos de nuestra herencia. (Lisa H. Newton, p. 17)

o bien, con más precisión:

No hay nada nuevo en la ética aplicada como sujeto de consideración filosófica. El destierro de la ética aplicada en este siglo [XIX], fue solamente un novedoso y relativamente breve interludio en la historia de la filosofía moral. Lo que es nuevo acerca de este resurgimiento reciente de la ética aplicada es la manera en que ha invadido nuestras instituciones educativas y culturales, pero esto es parte de la amplia historia social y cultural de la filología, más que de la historia de la filosofía moral (Jameson, p. 120).

Más adelante abundaré sobre esta forma en que la ética aplicada ha incidido en las instituciones educativas y, mediante ejemplos, en la manera en que lo ha hecho en dimensiones sociales y culturales.

Anticipando la extensa problemática del suicidio, que se inscribe plenamente en los terrenos de la ética aplicada, en los siguientes párrafos me propongo caracterizar con cierto detalle la manera en que se comprende actualmente la relación de la ética normativa con la ética aplicada y, por extensión, de la metaética con la normativa y la aplicada. Pero, para evitar una redacción engorrosa y más bien tortuosa, agrupo a la ética normativa y a la metaética bajo el término "teoría" y designo como "práctica" o "aplicada" la parcela de la ética restante. Me parece que esta forma de agrupar y de tratar a las regiones de la ética no requiere de mayor justificación que las distinciones presentadas páginas arriba y que, según el contexto, se presentarán o no, de acuerdo a los distintos énfasis que la exposición precise. Me inclino, además, por restringir aquellas distinciones citadas a, sencillamente, la oposición teoría-práctica porque me parece que de este modo resalta una de las más antiguas maneras de comprender el lugar del pensamiento y el de la acción real, como sucesos distintos, si bien relacionados de maneras que

habría que precisar. Me parece que esta distinción presupone ahora una serie de prejuicios que, naturalmente, conducen a incomprendiones y a confusiones sobre, en particular, la manera de trabajar en filosofía. Mi propósito es, así, precisar la relación y la distinción que cabe entre la teoría y la práctica, entre pensamiento y acción; pero de una manera que tiende a disolver dicha distinción, matizando, en todo caso, los aspectos de la relación.

El primero de los prejuicios que me parece conviene abordar ronda la propia distinción entre teoría y práctica,⁴⁷ en efecto, es pertinente preguntarse si esta distinción "¿es del dominio de la teoría o de la práctica?" (Axelos, p. 41). La respuesta más inmediata parece inclinarse hacia la teoría como el lugar donde cabe plantear la distinción, pero esto mismo, esta distinción teórica, ¿no presupone ya una acción, no es ya de naturaleza práctica en tanto que obedece a un fin reputadamente práctico (i.e., clarificar nuestro pensamiento)? Esta consideración, me parece, habla de la naturaleza dinámica y activa de nuestro pensamiento, particularmente, el pensamiento ético. Así dibujada la ética presenta complicaciones discursivas que se

⁴⁷ Me parece que la historia de este prejuicio podría muy bien estructurarse de acuerdo al siguiente texto, que en todo sentido podría fungir como programa: La ética empieza, sin lugar a duda, en la filosofía ha dado la sensación de encontrarse ahí como en su propia casa. La filosofía la ha formulado como condicionada por ella, ha planteado la teoría y le ha prescrito las reglas, dejando siempre en suspenso los problemas de las "relaciones" entre pensamiento y acción. Llevando consigo una vertiente teórica y metafísica, la filosofía relega la ética al dominio de la praxis, del hacer-ser, mientras se dedica sin afrontar el problema de los lazos originales del pensamiento y de la acción, interpretados siempre unilateralmente, ya sea bajo la égida del logos teórico, ya sea bajo la de la praxis práctica o, todo lo más, sintética. Ninguna dialéctica logra desatar este nudo o a reanudarlo. La filosofía, desde su aparición en Platón, lleva consigo una ética. Al desarrollarse a lo largo de su historia como lógica, como filosofía primera o general (ontología, metafísica), teología, cosmología, antropología, termina en la ética que, ya desde un principio la determinaba. (Axelos, p. 20)

La consecuencia más seria de este prejuicio me parece consiste en el evidente carácter subordinado de la teoría a la práctica, en la manera en que acostumbramos, desde la teoría, a asignar un lugar "terrenal", a "nivel de cancha", a la práctica, y reservamos las "alturas" para la teoría. Boecio, de manera emblemática, lo plasma así:

En su inferior, del vestido "de una mujer de sereno y majestuoso rostro", encarnación de la filosofía, vemos bordada la letra griega pi (inicial de práctica), y en lo más alto, la letra theta (inicial de teoría). Y enlazando las dos letras había unas franjas que, a modo de peldaños de una escalera, permitían subir desde aquel símbolo de lo inferior al emblema de lo superior. (Boecio La consolación de la filosofía, v. 5 4. (tr. de Alfonso Castañón. Ed. de la Universidad de Aguascalientes, colección BIF, 1977, 5a ed.)

cierran exclusivamente sobre aquella figura ambigua --según se ve la distinción desde adentro del propio pensamiento-- que engloba tanto a la teoría como a la práctica:

Nos adentramos cada vez más en el laberinto: pensamiento y acción no son una sola cosa ni dos. Ninguno es el otro y ninguno se manifiesta sin el otro. En el dominio de la ética, sobre todo, teoría y práctica se mezclan inseparablemente a la vez que surgen muchas contradicciones en el interior del pensamiento, en el de la acción y, aún más, en el de las relaciones entre ambos. (ibidem).

Esto mismo puede expresarse, creo, de una manera más simple --y con una inclinación un tanto parcial hacia la teoría--, que en términos plásticos refleja la situación concreta de la labor filosófica:

El filósofo "práctico" continúa siendo un teórico, porque esencialmente continúa ejecutando tareas cognitivas e intelectuales, más que políticas o de lucha social. Incluso las propuestas de la "praxis" son defendidas o rechazadas sobre el papel, no en barricadas. Y de hecho, aun cuando sean resistidas en el papel, nunca necesitaremos parapetarnos tras las barricadas --lo que es una manera de ilustrar el punto general. (Marxson, p. 114)

Pero, ¿realmente pueden ser tan simples las cosas? ¿Es que no hay realmente algunas ideas o principios que merezcan ser defendidos, literalmente, tras barricadas? No es necesario, por ahora, ir tan lejos; en el sentido figurado me parece que conviene detenerse más en lo que implica señalar que el trabajo de los filósofos se desarrolla exclusivamente sobre el papel. En un sentido perogrullesco esto parece incontrovertible; sin embargo, esta sencilla presentación minimiza en mucho la participación de la teoría ante los problemas reales. Esta presentación hace trivial el papel de la teoría, porque cancela cualquier incidencia de la misma sobre la conducta habitual de las personas y, al mismo tiempo, del filósofo. Con esta visión del trabajo del filósofo cualquier cosa que se diga estará bien, porque no importará realmente la incidencia que pueda o no tener en la realidad. Mi punto de vista sobre este particular es que, por el contrario, la teoría es valiosa también como práctica porque, sin escatimar el que sea escrita, es capaz de aportar ideas o guías de conducta susceptibles de ser implementadas o secundadas en la realidad. En este sentido es como aprecio que incluso la teoría vale como un

instrumento muy eficaz de lucha social y puedo citar, como ejemplo, el trabajo de filósofos como Tom Regan o Peter Singer, quienes, desde puntos de vista diferentes --pero no opuestos-- y con sendas teorías que son aun objeto de controversia,⁴⁸ han influido positivamente en la conducta de un muy considerable número de personas que han secundado muchas de sus implicaciones prácticas respecto del rechazo al trato que se da a los animales en diferentes esferas de la vida social y económica. La ética aplicada, según este caso, no es lo fundamental en la lucha social, p.e. de cara a los intereses económicos involucrados en el muy diverso consumo que hacemos de los animales; pero sí representa un elemento argumentativo muy importante que puede influir de muchas maneras, una de las cuales puede ser en ámbitos legislativos, asesorando la promulgación de leyes contra el maltrato y abuso de los animales.

La posibilidad de que la ética práctica opere eficazmente como instrumento de lucha social --sin que importe que sea escrita o no-- depende, considero, de la capacidad de resistencia de que pueda echar mano contra lo que se ha dado en llamar la "ideología dominante" del momento en que es dada a conocer al público.⁴⁹ El contacto con el público y sus problemas, inevitable dada la esfera de influencia de la ética aplicada, trae algunas consecuencias sobre la manera en que se enfrentan los problemas reales e, incluso, sobre qué problemas se consideran; porque, al hacerlo, muchos intereses se verán afectados o, al menos, señalados y porque también se tendrá que considerar el punto de vista de muchos involucrados, en diferentes áreas de la vida social (lo que hace que la ética práctica se muestre tolerante y abierta hacia otras

⁴⁸ Cfr., como ejemplo de crítica a sus trabajos, el artículo de Cora Diamond "Eating Meat and Eating People", en *Philosophy*, 1978, vol. 53 no. 206. A pesar de la crítica filosófica sobre las posiciones de Singer o Regan, su caso bien vale como ejemplo de la capacidad de influencia de la teoría, así sea susceptible de revisión y de polémica.

⁴⁹ Este es justamente el caso de la crítica que se hace, por ejemplo, a la defensa de Aristóteles de la esclavitud.

disciplinas). El punto importante aquí es, me parece, quién y cómo detenta el control sobre la agenda de la ética aplicada (lo que presupone, al mismo tiempo, que su influencia social no es deleznable en modo alguno):

Una consecuencia de este compromiso [de volverse pública la ética práctica] es que la preocupación de varios involucrados puede dirigirse a definir el dominio de la esfera de los problemas morales. La ética aplicada corre entonces el peligro de permitir que su agenda sea definida por las preocupaciones de diversos grupos de intereses y de organismos profesionales de opinión" (O'Neill, p. 91).

De esta caracterización se desprenden tres cosas que conviene tener presentes.

1) que la percepción de los problemas éticos (o de algunos de ellos) puede obedecer al dominio de determinados grupos sociales sobre la agenda de la ética aplicada; o 2) que la percepción de los problemas éticos puede obedecer a la influencia de la ideología dominante de determinado momento sobre la ética en particular; o 3) que tanto 1) como 2) pueden ser el caso. No sustento con más fuerza estas 3 tesis porque no estoy seguro que valgan para todos los problemas éticos; tampoco estoy seguro que el que en la actualidad no se plantee destacadamente un problema como el de la libertad (que ronda estas 3 tesis) signifique la desaparición de este problema. Me parece que, por ahora, conviene tenerlas presentes, pero sin profundizar más en ellas, aguardando para ello, el grueso de las consideraciones sobre el suicidio.

Sin embargo, el compromiso público de la ética aplicada le exige una muy fuerte atención sobre los problemas de que se ocupa y de cómo se emitan sus dictámenes sobre ellos. Estas consideraciones son muy exigentes y, en vista de ello, la ética aplicada debe diseñar mecanismos para asegurarse de que sus consideraciones sean todo lo críticas y atentas que sea posibles. Es evidente que no puede ofrecerse ningún recetario general sobre cómo operarán dichos mecanismos, porque los problemas serán siempre particulares, dado que obedecerán a condiciones sociales, políticas e históricas siempre distintas entre sí. Con todo, más adelante expongo brevemente los rasgos formales de un mecanismo diseñado por James M. Brown que, estimo, dan salida adecuada a los problemas

aquí señalados. En atención a este mecanismo y a las consideraciones que haré en seguida, me parece que el profesional adecuado para diseñar y, posiblemente, ejecutar estos mecanismos, es el filósofo, porque, como puntualiza Singer, cuenta con las siguientes capacidades, algunas propias de sus cualidades formales y otras derivadas de estas cualidades (p.e. lo tocante a la adquisición de información relevante sobre algún punto):

- 1) La capacidad de argumentar sobre problemas éticos lógicamente y de acuerdo a la razón, según los modos usuales en filosofía.
- 2) La comprensión de la naturaleza y el significado de los conceptos morales.
- 3) El conocimiento razonable de las principales teorías éticas acerca de la justicia, los derechos, etc.
- 4) De informarse sobre los hechos relevantes acerca de un punto particular, p.e. la medicina, o el medio ambiente.⁵⁰
- 5) Tiempo completo para reflexionar sobre cuestiones éticas.⁵¹ (Cfr. Singer 1988)

Sin escamotear un punto a lo dicho hasta aquí, es claro que la oportunidad de la ética aplicada como condición importante de muchas luchas sociales permanece vigente; incluso a pesar de lo que los propios filósofos se propongan o de las oportunidades de que puedan disponer. Las condiciones sociales, por sí mismas, parecen garantizar de algún modo la emergencia de problemas éticos reales en prácticamente cualquier circunstancia. De manera que las ocasiones para que la ética práctica pueda participar en la mejor percepción,

⁵⁰ "...un examen e interpretación de los datos empíricos relevantes es parte de las responsabilidades del filósofo". (Stein, p. 50)

⁵¹ No obstante, Singer opina que estas cualidades no son prerrogativa del filósofo y que cualquier persona amparándose en su sentido común puede calificar tanto como el profesional de la filosofía. Por otra parte, en una línea distinta de la reflexión anglosajona seguida hasta aquí, Michel Foucault ejemplifica un proceder muy consecuente con las implicaciones del vínculo de la praxis y la ideología dominante. "El trabajo de Foucault --de acuerdo con Flyvberg-- ha hecho más difícil pensar ahistóricamente, apolíticamente o amoralmente, esto es, irresponsablemente respecto de la praxis". (Flyvberg, p. 20). Quizá la importancia del trabajo de Foucault, respecto de dicho vínculo, reside en que, en determinado momento, su trabajo se enfocó sobre cómo se aplicaban realmente sus propios métodos de análisis (y que juegos de poder se ejercían a través de ellos), en detrimento de las consideraciones acerca de cómo deberían aplicarse, donde se pasaban de largo los efectos del poder (cfr., p.e., *ibid.*, p. 19).

clarificación o solución de estos problemas no faltarán. Desde un horizonte de sociedad liberal, el siguiente texto puede ser ejemplo de esta última afirmación, siempre de cara a la relación de la ética práctica con la ideología dominante:

Una vez que esta o aquella ideología se establece como dominante, la ética aplicada se hará posible, pero limitada a los marcos establecidos por la ideología. Si maneras de pensar liberales se mantienen dominantes en algunos lugares, entonces podemos esperar una ética aplicada ocupada con violaciones de derechos; pero si la ideología liberal pierde su dominio, entonces la preocupación por los derechos y su violación puede desvanecerse de la agenda de la ética aplicada para ser reemplazada por la preocupación sobre cualquiera de los problemas que se presenten por el nuevo modo de discurso dominante. Si esta apreciación es correcta, la ética aplicada no será nunca imposible o carente de importancia, pero siempre será menos fundamental que la actividad política. (O'Neill, p. 93)

De esta manera, más los mecanismos que puedan diseñarse e implementarse para garantizarse el correcto ejercicio crítico de la disciplina, la ética aplicada tiene mucho que aportar al esclarecimiento y comprensión de diversos problemas derivados de situaciones reales.

Las condiciones sociales de la ética práctica han quedado así señaladas; la manera en que diseñe e implemente sus propios mecanismos de ejecución de cara a problemas concretos dependerá, también, de los contextos concretos en que pueda participar; resta, entonces, atender con más detalle a las condiciones formales que la hacen viable. Se ha señalado ya que la ética práctica, desde un punto de vista formal, se desprende de la ética normativa; pero ahora, en vista del carácter eminentemente social de su práctica, es evidente que debe haber también un contraflujo de la práctica hacia la teoría. Este flujo y recontraflujo, este *feeding-out* y *feeding-in* de teoría a práctica y viceversa, modifica en varios modos el perfil de cada una de estas parcelas de la ética⁵². Así, en los siguientes párrafos me propongo explorar los límites de este retroalimentarse mutuo.

⁵² Es claro que, al mismo tiempo que la teoría se propone estos temas y discute sus vínculos con la práctica, se establecen mecanismos de auto-control, sistemas donde la propia teoría se somete a escrutinio, de lo que derivará una suerte de autonormatividad, donde ella misma es el objeto práctico, la situación real problemática, de su propia reflexión abstracta.

A grandes rasgos ha quedado asentado que, en un sentido, la ética práctica es más política que teórica y esto conlleva, en muchos casos, a un cierto descuido de las relaciones de la práctica hacia la teoría, que, necesariamente, se dan en un terreno académico. (cfr. Newton, p. 13); sin embargo, este descuido no puede prevalecer indefinidamente, porque, de otro modo, la reflexión sobre problemas prácticos perdería el concurso de la teoría según lo ha puntualizado Singer --incluso cuando el portador de la teoría no sea necesariamente un profesional de la filosofía. Posiblemente este distanciamiento respecto de la teoría tenga algo que ver con el para nada callado escepticismo de muchos teóricos, el cual puede resumirse con la siguiente pregunta: "¿Están los filósofos ocupados en la ética práctica haciendo filosofía?" (Stohs, p. 45), pero esta pregunta puede ser aún más amplia y, si se la plantea de otra manera, puede referirse a si la ética práctica es realmente filosofía. Me parece que hay buenas razones para responder esta pregunta positiva o negativamente. Por ahora me concentraré en aquellas consideraciones que hacen razonable pensar a la ética práctica como una disciplina no filosófica. Pero, anticipo ya, me propongo descalificar estas consideraciones, aunque no sin dejar de indicar el importante valor dinámico que traen consigo.

La tradición es un poco responsable de que se considerara que la filosofía resultaba poco viable para llegar a soluciones prácticas. Tal vez, para tener una visión más precisa de la situación de la tradición en este respecto, pueda ser útil echar un vistazo a la situación de la filosofía en el siglo pasado y a principios de este siglo, así como lo que se consideraba como incapacidades de la filosofía para lograr conocimientos indudables, síntoma del cansancio epistemológico y metafísico de la modernidad. Todo esto, por supuesto, rebasa a esta tesis; por ahora me limito a las siguientes indicaciones, que pueden apuntalar estas estimaciones.

Mucho tiempo atrás en este siglo se desarrolló un punto de vista que tuvo como efecto hacer de la ética filosófica un todo incapaz de arribar a conclusiones prácticas. Se estableció una distinción entre "metaética" y ética "normativa", donde la primera consistía, como la palabra sugiere, en proposiciones acerca de la ética, proposiciones que trazaban "el mapa de la geografía conceptual" de dicha materia; mientras que la segunda consistía en juicios reales acerca de acciones y caracteres, políticas y principios. Entonces, según se sostuvo, se confinó la esfera peculiar del filósofo a la primera. (Narveson, p. 100-1)

En efecto, como recuerda Jameson, "mucho de la hostilidad hacia la ética aplicada está enraizada en puntos de vista metaéticos enfocados sobre la posibilidad del conocimiento moral" (p. 121, cfr. también Macklin, p. 51).

Esta reproche a la metaética --a la teoría, según he preferido extender el término-- la cito, además, porque contribuye a reforzar mi crítica a la distinción entre teoría y práctica. Me parece que, al plantear como problemática la propia historia de la distinción que ha conducido la investigación hasta este punto, se consigue una matiz distinto sobre el vínculo entre teoría y práctica. Al mismo tiempo se resalta el propio valor del papel crítico de la filosofía sobre la concepción que, en distintos momentos, guarde de sí misma.

En atención a la dinámica que la crítica imprime históricamente al desarrollo de la filosofía, parece trivial el preguntarse por la naturaleza de la ética aplicada, porque, más bien, lo importante es justamente la capacidad de la filosofía para replantear de un modo o de otro la vigencia de sus puntos de vista. Desde adentro de la filosofía, esta dinámica puede apreciarse del siguiente modo:

Para mí, sin embargo, la discusión acerca del sombrero que debería vestir el filósofo mientras se ocupa de ética aplicada es menos interesante que la cuestión de si un filósofo, que filósofo, puede aportar algo especial a la tarea de pensar acerca de problemas de ética aplicada. Yo creo que él o ella sí podría hacerlo, por dos razones. La primera: aunque la capacidad crítica no es de ninguna manera prerrogativa de los filósofos, ésta está presente entre ellos de una manera inusualmente amplia. Mucha gente, según estimo, es por lo menos tan racional como los filósofos para considerar discusiones sobre juicios de valor, pero éstos, aunque humanos, en virtud de su entrenamiento en pensamiento crítico, pueden hacer contribuciones de una calidad especial. Segunda: los filósofos son también especiales por su intento de buscar las premisas más profundas para garantizar el "nivel superficial" de los principios morales o de juicios particulares. (Davson-Galle, p. 45)

Sin embargo, es cierto que muchas de las teorías éticas más tenaces, como las éticas deontológica o utilitarista, no siempre son fácilmente aplicables sobre

situaciones concretas. Muchos de sus principios, enfrentados con problemas reales, conducen a situaciones absurdas o desesperadas, ejemplos de las cuales abundan en la mayoría de los libros de texto. En el caso de la teoría ética utilitarista, el conflicto formal más común en estas situaciones puede reducirse a la incapacidad --muchas veces empírica-- de ponderar adecuadamente los resultados de una acción particular, de acuerdo con sus principios ("Existe la dificultad de determinar cuando la felicidad producida por una acción superará a la infelicidad...", Macklin, p. 61)., no obstante esto, incluso en la "práctica" teórica de esta teoría, es decir, en las discusiones académicas celebradas en la elevación marfilica de los recintos universitarios, esto no es obstáculo para continuar con las discusiones. La propia crítica de que la filosofía es capaz de ejercer sobre sí misma, aunada a un fuerte impulso curioso, son los principales garantes del papel eminentemente filosófico de la ética, en cualquiera de sus ámbitos discursivos.

Con todo, además de lo señalado hasta este punto, cabe establecer aún los puntos formales que diluyan el escepticismo respecto de la práctica, de tal manera que pueda asegurarse un flujo sano de la teoría hacia a la práctica; por ejemplo, en base en los siguientes puntos:

Una replica completa a la afirmación esceptica respecto del valor de la teoría ética para la ética aplicada debe defender una serie de puntos: (a) si la teoría ética no es buena en la práctica, entonces tampoco lo es en la teoría; (b) si la dificultad para resolver discusiones en la ética aplicada nace de ignorancia, desacuerdo, o incertidumbre acerca de los hechos, la culpa no debería yacer en la puerta de la teoría ética; (c) las teorías éticas no deberían ser golpeadas por el hecho de que existen desacuerdos fundamentales entre los seres humanos; (d) si la teoría ética no es especialmente útil en la resolución de los problemas de la ética aplicada, entonces no hay ningún otro acercamiento racional para dichos problemas. (Macklin, p. 52)

Sin embargo, de la práctica hacia la teoría también pueden establecerse aquellas condiciones que hacen eficaz y recíprocamente útil su relación.

Una de principales aportaciones de la práctica puede ser su capacidad para señalar los "rasgos de un problema moral que las teorías morales existentes tienden a ignorar" (Fox, p. 50). Lo que equivale a resaltar las fallas de

la teoría, es decir, las insuficiencias que pueda presentar una vez que enfocamos las situaciones reales. La práctica puede ser así entendida como el campo de pruebas de la teoría. De este modo la práctica contribuye a redibujar el perfil de la teoría y, en un sentido más amplio, el de la propia filosofía (cfr. Davson-Galle, p. 37): la práctica se convierte de este modo en la terminal sensible que permite determinar los límites mismos de lo real o, más modestamente, los asuntos reales significativos para el discurso teórico.

Me parece que con estas consideraciones se puede descartar con fiabilidad la vigencia del escepticismo sobre el temple filosófico de la ética aplicada. Pero el mismo ánimo de la investigación impide caer en dogmatismos que pueden traducirse en una confianza ciega y perenne sobre la oportunidad de la ética práctica. La riqueza misma de la filosofía se cifra, desde luego, en este ánimo crítico y curioso que la mueve sobre lo que ella misma, alguna vez, dio por cierto, sometiéndolo nuevamente a la corrosividad de la duda. Valga la siguiente apreciación de Macklin como colofón parcial acerca del valor de la crítica: "El escéptico que duda de la utilidad de la ética para resolver problemas prácticos, plantea un profundo reto para la investigación racional..." (p. 51)

En efecto, ni la ética aplicada ni la teoría ética pueden darse el lujo de prescindir una de otra, ni de mantenerse demasiado alejadas:

La ética aplicada necesita de la teoría ética para fundamentar sus afirmaciones y argumentos. La teoría ética es vacía si no se refiere a la conducta humana. O, parafraseando algo que Kant pudo haber dicho, aunque no lo hizo: la ética aplicada sin teoría es ciega; la teoría ética sin la ética aplicada es vacía. (Jameson, p. 120).

Con esta cita se puede retomar ahora el papel normativo de la teoría sobre la conducta humana. Aun cuando la práctica se enfrente con problemas reales, la competencia de la teoría sobre estos problemas puede residir en señalar o guiar sobre rumbos de otra manera imprecisables. Para esto es preciso que la teoría replantee muchos de sus enfoques sobre la acción, porque (y esto puede

valer como un segundo prejuicio que pringa la relación entre teoría y práctica⁵³) muchas veces las teorías se mueven sobre dominios demasiado abstractos, que prácticamente han renunciado a todo contacto con el mundo habitual, donde se presentan los conflictos más apremiantes. Por eso es conveniente considerar que "los hechos que podrían tener el poder de movernos son expulsados de la mente o son pensados sólo de un modo descarnado (*bloodlessly*) y abstracto. Replantear los hechos de una manera vivida e imaginativa es una necesidad correctiva" (Rachels 1988, p. 23).

La contribución de la teoría sobre la práctica correrá, una vez que la ética práctica haya sometido a la discusión determinados problemas, sobre la posibilidad de clarificar los diferentes aspectos en juego: "Usualmente esto incluirá proporcionar análisis conceptual"⁵⁴, así como direccionar un determinado rango de consideraciones metaéticas: ilustrar distinciones sutiles entre hechos y valoraciones, aclarando ambigüedades en nociones claves y señalando líneas argumentativas", (Macklin, p. 61). Pero esto no se consigue de una manera automática; es preciso el trabajo correcto del filósofo. Es necesario que, para que la retroalimentación de la teoría a la práctica sea útil, el trabajo filosófico esté realmente bien hecho (Hare 1988, p. 72).

⁵³ Quizás el enfoque adecuado sobre este prejuicio y una forma de establecer la denuncia contra el mismo, pueda expresarse, no sin ironía, así:
...la "teoría" moral normativa no describe ningún mundo existente; cuando mucho guía la conducta de una especie de cosas vivas dentro del mundo, una especie que tiende un poco a la hubris y a la megalomanía al tratar a sus propias normas de conducta como si fueran los planos del mundo, al confundir el intento de articulación de sus propios tabúes con la descripción del mundo que contempla. (Baier, p. 28-9)

⁵⁴ Específicamente, este punto tiene una larga historia, siendo, al parecer, una de las principales herramientas de la filosofía:
...la contribución distintiva de la filosofía consiste en analizar y clarificar conceptos usados en cada área. Esta es una idea atractiva, con un amplio precedente histórico. Después de todo, el santo patrón de la filosofía, Sócrates, había concebido a su trabajo principalmente como una investigación sobre definiciones; y grandes figuras como Aristóteles o Kant (re)laron, como puntos claves en sus trabajos, a consideraciones lingüísticas para fundamentarlos. (Rachels 1988, p. 5)

Este proceso de retroalimentación determina que, en cierto modo, los límites de la demarcación entre teoría y práctica disten mucho de ser exactos (cfr. Stohs, p. 51); sin embargo, es notorio que, a pesar de la amplitud de miras de la ética práctica, su alojamiento "natural" puede encontrarse en el seno de la filosofía. "Una comprensión más amplia de su lugar en la filosofía, nos permitirá hacer distinciones claras entre los varios proyectos subsumidos bajo todas las especialidades, dentro y "alrededor" de la filosofía" (*ibidem*).

Estas consideraciones sobre la relación entre teoría y práctica, en sentido estricto, caen dentro de la esfera de la teoría --en particular, en su aspecto reflexivo sobre la propia teoría: la metaética. Con lo dicho hasta este punto me parece que se ha resuelto favorablemente el modo en que la teoría hace de su propio ejercicio práctica con incidencia real en la concepción de ella misma y de la filosofía. Así, no importa ya tanto cómo se establezca eficazmente este vínculo, sino precisar el modo en que la teoría puede hacer contribuciones valiosas a la práctica, es decir, a la conducta real de la gente. Con esto no me propongo indagar sobre la situación global de ésta o aquella teoría de la acción --es decir, de una teoría que de cuenta de cómo tomamos las decisiones que, en efecto, tomamos-- sino, en cierta forma, explorar las condiciones teóricas que pueden fungir como plataforma para una teoría de la acción. Mi enfoque, sobre una teoría de la acción, es que, desde los cuerpos teóricos con los que contamos puede levantarse una teoría de la acción que no traicione los principios de aquellos.

De una manera muy directa y sencilla puede pensarse que, en efecto, tal es el caso, porque, "en tanto que la teoría ética sea concebida como englobando doctrinas normativas substanciales (p.e., utilitaristas o deontológicas), más que mera metaética, resultará que la teoría ética, en al menos un sentido, requerirá, por sí misma, su propia aplicación en la vida diaria"

(Kamm, p. 162). De este modo, tiene sentido afirmar que la ética práctica es, en última instancia, la práctica efectiva y habitual de cada persona (cfr. Jameson, p. 116 o Shehadi y Rosenthal, p. ix). Así, sólo en la medida en que la ética teórica y práctica consigan estructurar eficazmente estas consignas, serán útiles en las muchas consideraciones que los problemas de la vida cotidiana les impongan; de otro modo su esfera de aplicación será sólo académica y, por tanto, insustancial o vacía⁵⁵ (cfr. Narveson, p. 105). La efectividad de la teoría sobre la conducta de las personas se alcanzará cuando se comprenda dinámicamente que

La guía moral efectiva surgirá cuando hablemos no sobre cómo la ley de una comunidad ideal podría aplicarse a un caso concreto en dicho mundo ideal, sino, por consiguiente, cuando hablemos de lo que tenemos en este mundo no ideal. La descripción o la contemplación de una utopía imaginaria es un escape de, no una solución para, los problemas de este mundo. (Paier, p. 29)

Con este enfoque resalta que no vale acusar a la ética (en cualquiera de sus parcelas) de insuficiente ante la infinidad de problemas y la terrible complejidad de la realidad (Narveson). No es la realidad, en abstracto, el problema principal que deberá sortear la ética; tampoco es su objeto. El foco de atención de la ética es doble y ha quedado ya señalado. Por un lado son los problemas o situaciones reales o cotidianas de las personas⁵⁶ y, por otro lado, la reflexión sobre cómo se conciben estos problemas y situaciones. Al mismo tiempo, la teoría y práctica éticas dimensionan su esfera de influencia es dos terrenos plenamente identificados, si bien no precisamente demarcados: la esfera individual y la esfera social, sobre cada una de las cuales estamos plenamente volcados, sin paradoja alguna. En efecto, los problemas éticos pueden ser muy complicados, pero no intratables (cfr. Narveson, p. 100).

⁵⁵ De cualquier modo, parece que en otros ámbitos académicos ya no se estila proceder sin dirigir la atención a específicos y concretos debates morales (cfr. Rachels 1988, p. 5).

⁵⁶ Incluso a través de los tropos me parece excesivo hacer que la realidad valga sólo como la realidad humana. Me parece que son perfectamente discernibles y que su confusión no es de ninguna utilidad.

A continuación discutiré brevemente dos modelos de relación entre teoría y práctica. El primero de estos modelos en realidad es una discusión entre Tom L. Beauchamp y W. Nesbitt sobre la manera en que se vinculan teoría y práctica; discuto este modelo porque presenta dos concepciones polares sobre esta cuestión y por la relevancia de la conclusión de Beauchamp para mi propia argumentación. En el segundo modelo, según estimo, se pueden observar los rasgos principales que engloban eficazmente los puntos que, desde la teoría, se han señalado hasta ahora. Pretendo redondear mi exposición con este modelo porque, al hacerlo así, permitirá vislumbrar con detalle la manera en que la teoría se regula a sí misma, asumiendo que es ella misma la razón de su crítica.

La pregunta central que discutieron Beauchamp y Nesbitt es, precisamente, cómo se vinculan la teoría y la práctica. El modelo de relación que defendió Beauchamp tiende a disolver la frontera entre teoría y práctica porque, según él, realmente no hay diferencias significativas entre una y otra en la medida en que ambas son "actividades o métodos filosóficos" (Beauchamp 1984, p. 514). Lo específico de los métodos filosóficos puede cifrarse en las actividades tradicionales de los filósofos, al menos desde Sócrates (*ibid*, p. 519)⁵⁷:

Los "filósofos aplicados"⁵⁸ hacen lo que los filósofos han hecho desde siempre: Analizan conceptos, someten a escrutinio crítico las diferentes estrategias empleadas para justificar creencias, políticas y acciones, examinan las presuposiciones ocultas de diferentes opiniones, teorías morales, ofrecen revisión crítica y constructiva de puntos

⁵⁷ Roachnik ha señalado que Sócrates, en explícita crítica a Beauchamp, pasó más de 50 años dedicado a investigaciones conceptuales --sobre el concepto del "bien"--, antes que a investigaciones o actividades prácticas (Roachnik, p. 42). Esto es quizá exagerado, por ejemplo, en atención a la disputa conceptual sostenida en el Euzifón, la que, finalmente, disuade a Eutifrón de acusar a su padre de asesinato de un esclavo, dada la patente oscuridad en el concepto de justicia.

⁵⁸ Permitásememe usar esta expresión, con la que traduzco *Applied philosophers*, no me refiero a los filósofos aplicados en oposición a los filósofos holgazanes o a los que no se sientan en la fila de los listos, como decía si la SEP nos acomodara... Quizá más apropiado sería "filósofos prácticos", pero menos divertidos.

de vista morales y emplean guías para conducir al deber y a la virtud en orden de distinguir afirmaciones morales justificadas de aquellas injustificadas (*ibid.*, p. 515).

De manera que Beauchamp prefirió "no definir a la ética aplica en términos de aplicación", porque esto es muy restrictivo y no refleja la "naturaleza real de la ética aplicada" (*ibidem*). La concepción de la ética práctica de Beauchamp puede ser llamada, por oposición a esto, "amplia", en el sentido de que "no requiere de ningún método filosófico especial para ser práctica". Para reforzar esta premisa, Beauchamp recuerda que el surgimiento de nuevas disciplinas --como la economía o la psicología-- no forzaron a la filosofía a buscar una metodología nueva (*ibidem*).

Con todo, Beauchamp afirmó que su concepción no busca alterar el sentido en que comprendemos a teorías éticas tradicionales, como el utilitarismo o el deontologismo, sino que, por el contrario,

La nueva concepción suministrada por este contexto práctico simplemente revivirá a la teoría ética afligida por una retórica rancia y a la siempre provocativa disputa entre las teorías deontológicas y utilitaristas. (*ibid.*, p. 523).

Por su parte, Nesbitt estimó que de cara a los problemas éticos reales (o propios de la ética aplicada), no hay desacuerdos mayores, como si los hay entre las distintas teorías éticas, de manera que ¿cómo podrían los filósofos "buscar respuestas a problemas concretos"? (Nesbitt, p. 22; cfr. también Narveson, p. 102). Esto se debe, según él, a que lo que aplicamos en los problemas reales son "principios morales, no teorías de filosofía moral" (*ibid.* p. 34).

Nesbitt, en clara oposición a Beauchamp, señaló que ciertos temas o preguntas tales como "¿Cuál es el grado de confidencialidad con la que podría ser tratada la información sobre el pago de impuestos?" no pueden ser respondidas por la filosofía, por mucho que nos esforcemos, incluso empleando la metodología de la filosofía, de manera que no son en absoluto filosofía (*ibid.*, p. 25); en consecuencia, sostuvo, lo que hace a la filosofía ser lo que es son

sus temas. Así, lo peculiar de la filosofía es que "considera diversas áreas significativas de la actividad y discursos humanos" (*ibid.*, p. 22), pero sin entrar de lleno en los problemas y preguntas propios de esas áreas; la filosofía, por así decirlo, nunca entra al ruedo, contempla siempre las acciones desde los tendidos. De ahí que, en la concepción de Nesbitt, la filosofía "sea una actividad de segundo orden" (*ibidem*).

Beauchamp reconoció la utilidad de los principios morales, pero creyó que su función es limitada:

Los principios nos ayudan a ver la dimensión de los problemas, pero por su carácter abstracto son demasiado débiles para directores deberes particulares, o para establecer prioridades entre distintos deberes asignables (Beauchamp 1984, p. 519)⁵⁹

Sin embargo, los principios morales más fundamentales, según Beauchamp, pueden levantar sobre sí a "muchos otros principios, reglas y juicios"; pero este tipo de soporte o fundamentación no es tan vital para el discurrir de la ética (*ibid.*, p. 518). Y es que, de acuerdo con la concepción de Beauchamp, la fundamentación en la ética ha sido, hasta ahora, "un falso idolo" (*ibid.*, p. 521), en el sentido de que ninguna teoría, hasta ahora, ha suministrado la base adecuada para fundamentar su propia aplicación a problemas concretos. La fundamentación, en el sentido en que la descarta Beauchamp, ha sido hasta ahora prerrogativa de los filósofos, que, parapetándose detrás de ella, han justificado su propia actividad.

El argumento para descartar a la fundamentación, de acuerdo con Beauchamp, consiste en señalar, en primer término, que la moralidad no está estratificada en un sistema de principios, de los que se derivan temas, reglas o diversos tipos de juicio. Las teorías morales, así, no están construidas

⁵⁹ De una manera similar Narveson expresó su concepción sobre los principios: Lo que niego es (a) que (tal haya) disponibles desde muy temprano en el juego, principios muy generales que sean tanto interesantes como autoevidentes, y (b) que los principios de alto rango se aplican a sí mismos con relativa facilidad a situaciones concretas. (Narveson, p. 110)

sobre modelos geométricos, sino, más bien, "según el modo de aquellas ciencias cuyos principios han sido y continúan siendo formados y modificados por nuevos datos, casos y situaciones inesperadas, fallas previsibles y modificación de hipótesis, de modo que la noción de principios *fundamentales* y su teoría ética *general* puede oscurecer mas que iluminar la naturaleza de la reflexión moral" (*ibid.*, p. 519).

Aunque coincido con Beauchamp en que una adecuada comprensión de la teoría y la práctica puede desembocar en que se borre la aparente diferencia que hay entre ellas, me doy cuenta de que el modelo de relación entre filosofía y ética que ataca es, precisamente, aquel que yo supuse como modelo real que estructuraba los distintos órdenes de la filosofía. Mi suposición era, en efecto, que podría rastrearse una suerte de orden geométrico en la manera en que de los principios generales de la filosofía se podía descender a la ética y, más abajo aún, hasta la ética aplicada. Mi aproximación a los problemas filosóficos, primero, y después a los problemas de la ética son expresión de la manera en que comprendía --y comprendo-- el acomodo discursivo en el cuerpo de la filosofía. Las consideraciones de Beauchamp me obligan a someter a escrutinio el modelo que ahora ensayo; sin embargo, pospongo para mis conclusiones generales tomar partido definitivo sobre este particular. Deseo antes explorar la situación que rodea el abordar la problemática de un problema particular --el suicidio. Pero antes concluyo estos puntos.

Tanto en la concepción de Beauchamp como en la de Nesbitt relativas a la ética práctica lo que está en juego es una cierta comprensión de la filosofía (como espero haber hecho notar, indirectamente, con mi párrafo precedente). Argumentando sobre esta línea, Davson-Galle ha señalado que ni los métodos ni los contenidos generales son condición suficiente para tasar a algún discurso como filosófico (cfr. Davson-Galle, p. 42). De manera que, según este autor,

las condiciones que ofrecen tanto Beauchamp como Nesbitt son insuficientes por sí solas para hacer que la ética aplicada caiga dentro de la esfera de la filosofía. Según Davson-Galle, la filosofía debe ser entendida como la suma de estas dos condiciones plus "los objetivos" de la combinación de métodos y contenidos (*ibid.*, p. 38). El objetivo de la ética normativa y práctica, según este autor, consiste en último término en "juzgar casos específicos", remitirlos a sus antecedentes teóricos y, con esta base, señalar como la ética práctica, puede orientar las acciones de cara a los problemas reales (cfr. *ibid.*, p. 41). Lo que le importa a este autor, según hemos visto, no es tanto qué papel podría desempeñar el filósofo en la ética aplicada (incluso más allá de lo estrictamente filosófico según lo concibe), sino que es lo que el filósofo puede aportar a la ética práctica asumiendo plenamente sus cualidades formales (v. *ibid.*, p. 45 o *supra* p. 11).

Me parece que el punto más débil de la argumentación de Nesbitt es el relativo a la aparente falta de conflictos en los problemas concretos de la ética práctica, lo que, según él, conduce a señalar que no aplicamos teorías como principios. Pero es evidente que la mayoría de los problemas de la ética práctica, al menos en los medios especializados, acusan una serie de disputas muy profusas que están lejos de ser resueltas definitivamente (así sea en la manera formal de plantar los problemas). Los casos del aborto, los derechos humanos, los derechos o la consideración (decidir cual es el término más apropiado es por sí sólo problemático) de los animales, el derecho a la privacidad o a la confidencialidad de los pacientes, son todos claros ejemplos de que las cuestiones prácticas no son en absoluto discusiones estáticas, sino dinámicas y lejos de alcanzar un acuerdo definitivo. Por esto me parece más afortunado el modelo de ética práctica y teoría derivado de la concepción de Beauchamp. Este modelo permite, me parece, planteamientos mucho más ricos y

profundos. Sin embargo, creo que se redondea correctamente con las observaciones de Davson-Galle señaladas. Abordo ahora el segundo de los dos modelos referidos.

En los preámbulos de la exposición de su modelo, James M. Brown, englobó las características generales de diversos modelos de relación de teoría y práctica en las siguientes tesis: "a) La ética aplicada es la aplicación de la teoría ética; b) Hay un cuerpo fuerte, de bien fundamentada teoría ética, esperando a ser aplicada en problemas prácticos; c) Los no-filósofos suministran los problemas, mientras que los filósofos suministran y aplican la teoría y d) La ética profesional u ocupacional [como ética de los negocios, ética del deporte, etc.] es sólo ética aplicada a la profesión u ocupación en cuestión" (p. 81-2).

Brown, en una discusión sencilla pero eficaz, descarta las tesis b), c) y d). Considera que si los filósofos son efectivamente una autoridad ética capaz de suministrar la teoría y su aplicación, esto sería condición suficiente para que, al mismo tiempo, se aceptara la tesis b). Pero es falso, no hay por principio tal cuerpo fuerte de teoría ética bien fundamentada; por el contrario, constantemente presenciamos disputas teóricas entre los muchos cuerpos teóricos de la ética; no podemos, en consecuencia, suponer la firmeza de ninguno de estos cuerpos, ni que la ética ofrezca un sólo cuerpo teórico.

La división del trabajo expresada en c), dice Brown, es atacable por sus dos lados. No es deseable, por ejemplo, que sólo los médicos tengan autoridad para determinar qué problemas son éticamente relevantes; mientras que, por el lado de los filósofos, lo dicho respecto de b) es suficiente: tampoco sería deseable que sólo los filósofos tuvieran autoridad exclusiva para determinar los problemas relevantes ni para determinar qué soluciones pueden ofrecerse a estos.

Respecto a d), no es para nada claro que la ética profesional u ocupacional sea sólo la aplicación de la ética al trabajo de la profesión u ocupación.

Estas simples razones descartan al modelo de relación entre teoría y práctica que implique cualquiera de estas tres tesis. La tesis a) se conserva porque, sin ella, sería francamente impensable relación alguna entre teoría y práctica. Sin embargo, una vez descartadas estas tesis, queda la tarea de diseñar un modelo alternativo que de cabal cuenta de lo que expresamos con la tesis a). Para ello Brown establece una serie de puntos que en el siguiente párrafo cito en una breve enunciación. Estos puntos deben satisfacer una primera condición para ser considerados como constituyentes del modelo buscado, la cual es la de posibilitar derivar un problema ético de situaciones no necesariamente consideradas como problemáticas para los agentes involucrados en dicha situación. La agenda de discusión ética que surja con base en esta condición estará entonces constituida por los siguientes puntos, que funcionan como una suerte de reglamento.

En la caracterización de los diversos items que pueden ser discutidos intervienen tanto los especialistas (por ejemplo, aquellos ocupados en el cuidado de la salud), como las personas atendidas por aquellos. No se pueden descalificar las propuestas de temas para la agenda de discusión hechas por personas no involucradas directamente en la situación en conflicto, i. e., el sostenido entre especialistas y no especialistas. Si uno de los grupos en conflicto no cree que determinado tema constituya un problema, esto no da al grupo derecho a veto sobre el mismo. Los filósofos trabajando en temas de ética aplicada podrán seguir sus propios items, cuando éstos sean potencialmente interesantes de considerar en el contexto de la agenda. Los items de la agenda serán buscados preferentemente en un rango amplio de fuentes que en uno

estrecho (es decir, no solo entre los filósofos o los médicos, por ejemplo). Por último, para la caracterización de los temas dados, se buscaran personas diferentes a las involucradas, que puedan ser convocadas para tomar parte sin coerción en las discusiones; encontrar a estas personas es responsabilidad especial de los filósofos, que buscaran relacionar sus caracterizaciones sobre alguno de los temas con cualquiera de los otros temas discutidos y, al mismo tiempo, con los demás participantes en el debate⁶⁰ (cfr. p. 84).

Como es patente, el modelo alternativo de Brown busca zanjar especialmente las molestas complicaciones de las tesis b) y c). Este modelo, me parece, cumple eficazmente con las demandas que se han levantado para la ética práctica a lo largo de esta exposición. Es así que vale como el cuerpo formal del mecanismo que, desde la teoría, pueda construirse para la adecuada aplicación de ella misma sobre problemas y situaciones concretos.

Por lo demás, Brown señala el valor educativo que tiene cabida en su modelo. La discusión de problemas con fines formativos, es, de acuerdo con Brown, una de las tareas de la ética aplicada (p. 86). Esto implica que, aun cuando se haya descartado la tesis b), esto no impide la aplicación de la teoría a problemas que pueden estar ya, de antemano, analizados exhaustivamente o no por la misma (cfr. p. 88). Por supuesto, esto es de capital importancia cuando se entrena a estudiantes en los problemas de la ética aplicada.⁶¹

⁶⁰ Donde menos se lo espera, salta la liebre: algunos autores han señalado este punto para descalificar el papel de la teoría en la esfera de la ética aplicada. La idea es, por ejemplo, que "si los filósofos simplemente acuerdan con cualquiera acerca de las normas morales que se necesitan aplicar en la vida aplicada, entonces el papel de los filósofos, que filósofos, en esta área permanece incuestionable" (Nesbitt, p. 34). Me parece que esta crítica no es muy fructífera. Una de las razones por las que me preocupaba por defender es la posibilidad de que la ética sea viable como teoría y guía para la conducta a pesar --o por sí mismo-- de los habituales conflictos que presenta. Nesbitt cita el mismo ejemplo que cito yo párrafos arriba para ilustrar que aun cuando una teoría sea susceptible de revisión filosófica, como las teorías de Singer o Regan, pueden influir decisivamente en la conducta de muchas personas; Nesbitt nada más cita a Singer, pero da un ejemplo de un filósofo que aplica sus teorías a problemas concretos.

⁶¹ Sin embargo, esto no es incontrovertible; presumiblemente se necesite de cierta investigación empírica, sobre la pedagogía quizá, para determinar si realmente el estudio de problemas de ética práctica estimula en los estudiantes una manera de pensar que podríamos calificar como filosófica (cfr. Stone, p. 4b). En lo personal, mi experiencia me hace creer que

Me parece que lo dicho hasta aquí puede constituir una buena plataforma para entrar de lleno a las consideraciones sobre el suicidio como problema paradigmático de la ética. La manera en que me he propuesto considerar a la ética aplicada y su relación con la teoría, ha quedado ya indicada en más de una manera. Haciendo mías las palabras del filósofo griego Kostas Axelos, puedo resumir los rasgos externos y más generales de mi posición del siguiente modo:

Es en y por el lenguaje, y cada vez en un lenguaje, como hablamos del lenguaje y de lo demás. Pudiendo constituirlo como acción. Pudiendo tener la acción por un lenguaje. Pudiendo ver acción y lenguaje como unidos, separados, unidos de nuevo, concediendo la supremacía a uno, a otro, o a su unión. Sin poder dilucidar el problema que los une. (Axelos, p. 42-3)

Mientras que, en lo particular, cuando toca señalar la oportunidad de la ética práctica, me parece que debe recordarse que lo importante de ella, como disciplina de la filosofía, es el valor que tiene por cuanto ayuda a la clarificación del lenguaje moral (cfr. Hare 1988, p. 72) y, en general, del lenguaje, que, según mi concepción última de la relación entre teoría y lenguaje, es ya una forma de acción.

Enfocar desde esta perspectiva el problema del suicidio puede ser una de las mejores maneras de entender el funcionamiento de la ética aplicada porque, --como quiere Onora O'Neill-- "los mejores candidatos parecen ser los problemas morales que permanecen irresueltos, o inadecuadamente resueltos" (p. 84). Por otra parte, de acuerdo con el último de los puntos tocados por el modelo de Brown, la ocasión del estudio del suicidio se pinta sola porque, en la medida en que es entendido como una respuesta al problema del sentido de la vida, y en la medida en que este problema puede ser el más común de todos los problemas, entonces su efecto didáctico será muy significativo porque, me

si, que la ética práctica es una muy buena puerta de entrada a muy diversos problemas y situaciones reputadamente señalados como filosóficos. Y si esto no es ya una manera de pensar filosóficamente, es, al menos, una buena manera --por directa-- de introducirse en las complejidades de la filosofía.

parece, responderá a las inquietudes de más de uno (cfr. Fisher, p. 65). Al mismo tiempo espero, honestamente, que el problema del suicidio no sea significativo para todos...

VI. LA ÉTICA PRÁCTICA ILUMINADA POR EL SUICIDIO

A propósito de Sócrates y la dificultad para juzgar su muerte --¿cometió realmente suicidio?-- analicé ya dos posibles definiciones del suicidio. Lo que pretendo ahora es, en cierta forma, dar un paso atrás y considerar las condiciones previas que hacen posible la noción filosófica del suicidio. Para esto consideraré algunos puntos que deberá asumir cualquier definición de suicidio; en seguida realizaré una breve exposición sobre la genealogía del término, esperando que sea de alguna utilidad para la comprensión del concepto o de la noción filosófica. Después de este punto me concentraré en las dos principales definiciones y en cómo han sido defendidas por sus exponentes. Sobre esto se irán desgajando, poco a poco, los principales problemas éticos vinculados con el suicidio. Después de los problemas éticos he agrupado algunos problemas no estrictamente éticos --p.e., religiosos-- que, estimo, arrojan luz sobre la manera en que el suicidio es significativo como situación real conflictiva (esto supone dejar atrás la esfera técnica de la filosofía). Me parece que cada uno de estos puntos se corresponde con algún otro de los que constituyen las condiciones formales de la ética práctica (en la medida, por supuesto, en que es pensada desde la teoría). Esto, supongo, debería bastar para calificar al suicidio como problema de la ética práctica. Mi presuposición es que, en efecto, lo es; pero que, además, el suicidio plantea la situación problemática paradigmática para la ética práctica.

El suicidio, en vista de su naturaleza notoriamente conflictiva en distintos ámbitos discursivos (p.e., en contextos médicos, legales o psicológicos, el suicidio representa un problema en cuanto es preciso distinguirlo de otros eventos asociados a la muerte), exige que se cuente con una definición suficientemente clara para, sobre ésta, levantar las consideraciones pertinentes de acuerdo con cualesquiera sean nuestros fines --teóricos o prácticos.

El término "suicidio", por su parte, parece no representar problema para los hablantes habituales de, por ejemplo, nuestra lengua. Todos nosotros hemos aprendido a usar este término "en el curso del aprendizaje de nuestra lengua

nativa" (Graber, p. 135); pero, en cuanto consideramos diversos casos de muertes autoinfligidas, se nos presentan distintas dificultades para emplear correctamente esta noción. El conflicto radica, precisamente, en que no todas las muertes autoinfligidas califican como suicidios. Probablemente el punto nodal para pensar correctamente los problemas derivados de este conflicto y el propio estatus conceptual del suicidio, no resida en cierta carencia de evidencia empírica, sino, más bien, en la "falta de razones claras de lo que hace a determinadas muertes autoinfligidas casos de suicidio" (Tolhurst, p. 77). Estas dificultades señalan que es necesario buscar una definición más precisa que aquella que pueda proporcionar la manera habitual de emplear el concepto de suicidio, porque sólo así se conseguirá zanjar este conflicto ante los diferentes tipos de muerte autoinfligida⁶². Esto no presupone rechazar la voz habitual "suicidio", sino sólo replantearla en los términos que parezcan más adecuados para responder a las dificultades y zanjar las ambigüedades.

Son muy diversos los casos problemáticos que una definición adecuada del suicidio deberá distinguir. Beauchamp señala los casos de muertes autoinfligidas en las muy complicadas situaciones llamadas de "bote salvavidas" (que también podemos llamar como suicidios altruistas o de sacrificio, v. Beauchamp 1980, p. 75), de las cuales quizá la más discutida en la literatura especializada es la del Capitán Oates. La relevancia de este caso reside, me parece, en que engloba la mayoría de los conflictos de esta situación particular. Frey señala también que es posible que una persona provoque su propia muerte arreglando las cosas para morir a manos de un

⁶² Durkheim, en su influyente trabajo sobre el tema, puntualiza esta misma dificultad, pero en términos más "amplios", que reflejan su interés "científico":

Como la palabra suicidio surge con frecuencia en el curso de la conversación, pudiera creerse que todo el mundo conoce su significado y que es superfluo definirla. Sin embargo, las palabras del lenguaje usual, y los conceptos que expresan, son siempre ambiguas, y el científico que las emplease tal y como las recibe del uso, sin someterlas a una elaboración ulterior, se expondría a las más graves confusiones.

...ocurre con frecuencia que categorías de hechos diferentes se agrupan, indistintamente, bajo un término genérico, o realidades de la misma naturaleza son designadas con nombres diferentes. (Durkheim, p. 1)

tercero. Supongamos que alguien decide quitarse la vida; consigue una pistola, simula (descarga las balas de su pistola) un asalto en, por ejemplo, un recinto militar o gubernamental, a consecuencia del cual es muerto por los guardias, creyendo erróneamente en la peligrosidad combinada del asaltante y la pistola. En este caso "el simple hecho de que él muera a manos de otro cualquiera no excluye la posibilidad de que lo consideremos un suicida, lo cual se puede demostrar indicando que él deseaba morir y que planeó su muerte, y que explotó y manipuló las circunstancias y a otras personas para conseguir dicho fin como parte de sus planes" (Frey^b, p. 114⁶³). Este tipo de caso señala que una persona puede darse muerte a sí misma por medios indirectos. Otra forma de darse muerte indirecta consiste en "omitir el empleo ordinario de los medios de preservar la propia vida..." Según esto, son suicidios "...dejarse morir de hambre, rehusarse a evitar el golpe de un tren que se aproxima, rechazar los remedios ordinarios contra una enfermedad mortal" (Gonsalves, p. 180).

La definición buscada atenderá también a las prácticas de alto riesgo, como son deportes muy peligrosos (automovilismo, alpinismo, buceo en cavernas, etc.), ocupaciones peligrosas o hábitos como el fumar, tener relaciones sexuales sin preservativos, comer en exceso, consumir drogas o beber alcohol excesivamente. La definición del suicidio deberá pronunciarse respecto de si estas prácticas son o no casos de suicidios.⁶⁴

⁶³ Fairbairn cita, como ilustración de este caso, el suicidio de Tchaikovski, probablemente coaccionado por la falta de honor de su escuela (cfr. p. 133-4). Sin embargo, la noción de honor encierra "oscuridad en la noción de vergüenza" (Williams 1986, p. 117).

⁶⁴ No es extraño que, habitualmente, se reconozca este tipo de prácticas como casos de suicidio. Fumar o beber alcohol son considerados, muchas veces, como formas de suicidio lento. En la película *La mujer del puerto*, la protagonista, que lleva una "vida prostituida" en un cabaret arrabalero aunque puntuario, es regañada crudamente por uno de sus redentores, que le dice: "¿no me habías prometido solemnemente abandonar esta forma de suicidio lento?"

Otro problema colindante con la definición de suicidio es la eutanasia. A partir de la definición última del suicidio cabrá o no deslindar un caso del otro.

Al mismo tiempo la definición adecuada del suicidio, "tendrá consecuencias prácticas importantes" (Beauchamp 1980, p. 68), y no sólo para la ética porque --como prosigue Beauchamp-- "la manera en que clasificamos acciones es indicativa de la manera en que reflexionamos acerca de ellas, y, en el caso del suicidio, sus clasificaciones tendrán relevancia inmediata para la medicina, la ética o la jurisprudencia" (*ibidem*). Sin embargo, aun cuando no se pretenda aportar nada en otras disciplinas, una definición adecuada del suicidio influirá en las maneras en que lo consideramos (cfr. Fairbairn, p. 27).

Sin embargo, lograr una definición adecuada no es tan sencillo como proponerla. Antes se tienen que considerar algunos prejuicios sociales que influyen en nuestra concepción particular sobre el suicidio:

Hay en apariencia dos razones generales que provocan confusión sobre la precisa naturaleza del suicidio. La primera es que las actitudes sociales y las tradiciones comúnmente se reflejan en las definiciones lingüísticas adoptadas por una cultura. Si el suicidio se desaprobaba socialmente, entonces su definición podría reflejar esta desaprobación eliminando todas las acciones meritorias de los "suicidas". Es decir, un acto no será llamado suicidio a menos que sea desaprobado (*ibid*, p. 69)⁶⁵

La definición buscada del suicidio deberá enfrentar también la locura. Es una creencia más o menos extendida que quien se da muerte a sí mismo, por este simple hecho, revela un cierto tipo de padecimiento mental, al que, genéricamente y sin complicaciones se denomina locura. Así, quien se mata a sí mismo lo hace porque está loco. Es preciso, sin embargo, descartar la creencia de que todo aquel que se suicida está mentalmente enfermo (y que sería incapaz de tomar una decisión); y, por el otro lado, el que una persona exprese deseos de muerte, de suicidarse, no implica necesariamente que padezca de alguna

⁶⁵ Prácticamente todo el libro citado de Fodden (ver bibliografía) aborda la manera en que se ha tenido al suicidio en distintas sociedades y épocas.

enfermedad mental o que este deseo amerite tratamiento psicológico intensivo, como internamiento forzoso en clínicas, según denuncia S. Szas (cfr. p. 165; o Fairbairn, p. 74-5). Este prejuicio tiene su origen en la creencia, más allá de toda experiencia, de que el suicidio es el resultado de una enfermedad mental⁶⁶. Aunque lo fuera, me parece que siempre podrá suponerse con honestidad, como dice Thomas Bernhard a propósito de uno de sus personajes que se suicida, que "su locura no excluyó su plena deliberación de matarse" (en *Trastorno*).

Otro problema que es preciso considerar en los umbrales de la definición del suicidio es el que señala que ésta no será solamente neutral, es decir, que no se limitará meramente a describir una situación particular. Una de las funciones prácticas que tendrá, en esta dirección, la definición del suicidio, es que contribuirá también a eximir o a adscribir responsabilidad moral a quien se dé muerte a sí mismo (cfr. Stern-Gillet, p. 99 y 101), porque, como se ha señalado, existe la posibilidad de que se verifique, y se ha observado ya, el funesto hecho de que alguien se dé muerte a sí mismo en un estado de gran coerción externa que lo obligó a ello.

La objeción moral severa en torno al suicidio --y que da pie a esta consideración-- es el hecho de que "en el suicidio una persona mata y es matada", de modo que cabe preguntar si, al proceder así, esta persona se hace un daño que necesariamente es un mal⁶⁷ (cfr. Fairbairn, p. 19). En este sentido práctico de la definición cabe hablar del valor o de la consideración moral que nos merezca una acción personal que termine en la muerte:

⁶⁶ Ya Durkheim indicó este prejuicio: "sin abusar de las palabras, no es posible ver un loco en cada suicida". (p. 31).

⁶⁷ Este punto de vista respecto del suicidio es de primera importancia. Conviene tener presente que Joel Feinberg cita precisamente este punto de vista para señalar al suicidio como ejemplo de daño auto-infligido. La premisa que nos recuerda esto, en sentido fuerte, enfatiza que la muerte es un daño, perpetrado sobre los propios intereses (cfr. Feinberg, p. 99). Más adelante volveré a Feinberg y a esta premisa que también discute Williams en el caso Makropulos.

La cuestión más interesante es también la más general: ¿en general qué clases de suicidio son aquellos que, incluso cuando estén objetivamente incorrectos [...], no son pecaminosos [sinful] o indignos? O, en otras palabras, ¿cuando un suicidio está moralmente disculpado, incluso si es objetivamente incorrecto? (Brandt, p. 187)

Bajo la concepción de "objetivamente incorrecto", Brandt se propuso defender una serie de argumentos de corte teísta (como se trasluce cuando señala la posibilidad de que un suicidio sea algo "pecaminoso"), los cuales, según hemos visto ya en el caso de Sócrates, pueden ser dignos de ser discutidos en un contexto filosófico (el ejemplo más recordado de estas discusiones es, quizá por mucho tiempo aún, el ensayo de Hume llamado "Suicide"). De manera que esto, por sí mismo, constituye otro reto para la idea de definición que se está buscando: ¿cómo responderá la definición del suicidio a los argumentos teístas? (Beauchamp, en su trabajo de 1980, ha señalado algunas inconsecuencias en la argumentación de Hume, pero ya habrá oportunidad de señalarlas más adelante).

Para la ética es importante no buscar la definición del suicidio entre aquellas teorías que plantean al suicidio como una forma de probar sus principios, o que pretenden hacerlo síntoma del marco de percepción que ellas defienden. Así, para el marxismo el suicidio es "un fenómeno ligado ante todo a la estructura capitalista de la sociedad. En una sociedad sana, idealmente comunista, no habría suicidios" (Moron, p. 11). Mientras que, para la psicología, el "suicidio es un fenómeno puramente psicológico provocado por una serie de factores, entre los que destacan los del ambiente [familiar o social]" (Garma, p. 63). Es claro que una definición útil para la ética no puede detenerse tan rápido en definiciones de este tipo. No pueden aceptarse porque presuponen ya un modo peculiar de ver el mundo (así sea el mundo social) y, en general, porque no son atentas a datos empíricos situados más allá de sus canales habituales de percepción. La definición buscada deberá suponer, para ser valiosa para la ética, las consideraciones metaéticas enunciadas líneas arriba a propósito del vínculo entre teoría y práctica. Es así como puede

decirse que la definición del suicidio tendrá una posición ambigua, dado que se ubicará en la intersección de la teoría y la práctica.

Me parece que la concepción de Durkheim sobre el suicidio merece un tratamiento separado del marxismo o de la psicología; sin embargo, a pesar de las diferencias, creo que la consideración última que merece su investigación será similar a la de aquellos. Durkheim hizo del problema del suicidio la piedra de toque de una forma de comprender y analizar los fenómenos sociales distinta del modo en que se venía haciendo entre sus contemporáneos. Al mismo tiempo, su enfoque alteró la percepción que se tenía del fenómeno del suicidio, de manera que el tratamiento de sus consideraciones merecerán, en este apartado, un tratamiento más completo que el dedicado al marxismo o a la psicología.

La, en su momento, flamante metodología de Durkheim lo llevó a considerar que el suicidio debía "depender necesariamente de causas sociales y constituir por esto un fenómeno colectivo" (Durkheim p. 130); como tal, el estudio adecuado del suicidio debía atender sobre todo a la expresión numérica de dicho fenómeno: "la cifra de suicidios constituye [...] un sistema de hechos, único y determinado" (*ibid*, p. 13); esta cifra, en efecto, reflejó, para Durkheim, la forma correcta de abordar lo real, de reflejar el hecho mismo, y es que, según la idea de ciencia defendida por Durkheim, "nada [...] puede prevalecer contra los hechos" (*ibid*, p. 45). El hecho particular, el elemento básico reflejado en las cifras, Durkheim lo entendió del siguiente modo:

Diremos, en definitiva, que se llama suicidio todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado. (ibid. p. 5).

El suicida es "víctima" de las razones sociales que, pasando de alguna manera a través de él, lo determinan a actuar como lo hace. Así, realmente no importan mucho las condiciones individuales de la persona que se suicida, sino

el contexto social en que se inscriba y los rasgos decisivos en éste. La metodología adecuada para estudiar socialmente este fenómeno, será, entonces:

El método sociológico, tal y como lo practicamos nosotros, reposa por entero sobre este principio fundamental: los hechos sociales deben ser estudiados como cosas, es decir, como realidades exteriores al individuo; no hay precepto que haya sido más comprobado, y eso que no es, precisamente, el más fundamental. (*Ibid.* p. XXVIII-XXIX)⁵⁸

La sociología de Durkheim se reveló como uno de los paradigmas de la idea de ciencia defendido desde el siglo pasado; sus pretensiones son la objetividad científica en el terreno social (paralela, por supuesto, a los "éxitos" objetivos de la ciencia en el estudio de la naturaleza). Con todo, se pueden intentar diversas críticas a su teoría sociológica. Respecto del suicidio su enfoque es valioso por cuanto contribuyó decididamente a desacralizarlo; con esto apuntaló la idea de que el suicidio no es un crimen moral irremediable (según la tradición religiosa) sino un hecho social, cuyas causas pueden ser discernidas racionalmente (cfr. Alvarez, p. 114). Sin embargo, al mismo tiempo este nuevo punto de vista hizo de la ciencia un nuevo ídolo, que reemplazó a la religión. Este nuevo ídolo "convirtió" al suicidio en algo inhumano e indigno, algo que no tenía que ver con la persona, con el individuo, sino con descarnadas fuerzas sociales. No hubo más razones dignas para elegir el suicidio (cfr. Fedden, p. 13 y ss. o Devine, p. 194).

Con la modernidad --madre espiritual de la sociología científica de Durkheim-- "el suicidio ha sido removido del vulnerable, volátil mundo de los seres humanos, y se ha resguardado y aislado en el departamento de la ciencia" (Alvarez, p. 93). Pero los prejuicios contra el suicidio continuaron, sólo que más allá de la esfera de la religión y con dolorosas pérdidas. La religión justificaba su intolerancia hacia el suicidio por una buena razón: lo que le

⁵⁸ Este rasgo, de acuerdo con Stengel, permite asimilar las consecuencias del planteamiento de Durkheim con las propias de Freud:
...las dos teorías [el psicoanálisis y la sociología de Durkheim] tienen un aspecto importante en común: ambas contemplan las acciones del individuo como el resultado de fuerzas poderosas sobre las cuales tiene sólo un control limitado. Durkheim localizó dichas fuerzas en la sociedad, Freud en el inconsciente. (Stengel, p. 64)
Es así como me parece correcto agrupar las objeciones o méritos de estas teorías.

interesaba era, en última instancia, salvar nuestras almas. ¿Qué le interesa a la ciencia? Los críticos de la modernidad señalan que no es el hombre particular, no las razones de tal o cual persona, sino la caracterización social y objetiva del fenómeno, sus causas generales, su valor como problema intelectual, desdeñando la tragedia y la moralidad personales (cfr. *ibid.* p. 92 y ss). Recapitulando, puede decirse que la ciencia moderna y, por extensión la sociología de Durkheim, ha reemplazado las falacias de la religión sobre el suicidio por otras, pero en la sustitución se ha impuesto lo general objetivo, en detrimento de lo, en apariencia menos valioso (según se juzgó), particular subjetivo (cfr. *ibid.* p. 113).

Otra línea crítica al trabajo de Durkheim corre respecto del valor real de las cifras. ¿Qué tan confiables pueden ser? ¿Realmente reflejan fielmente los hechos? ¿Cómo se precisan los hechos, cómo se disciernen las peculiaridades de cada caso, para así, buscar las cifras correspondientes? En apariencia, Durkheim fue consciente de las objeciones contra la estadística. Reconoció que la estadística de los motivos del suicidio --por referirse a un epifenómeno del caso-- es dudosa, porque generalmente es "la estadística de las opiniones que se forman de estos motivos los agentes [...] encargados del servicio de la información" (Durkheim, p. 135). Durkheim rechazó así la estadística de un sólo antecedente del suicidio (*ibid.* p. 136; cfr. también Stengel, p. 28 y ss). Pero, de todos modos, en la búsqueda de los hechos sociales objetivos, ¿cómo establecer el elenco completo de motivos? ¿Es realmente posible agrupar todos los casos reales de suicidio bajo una sola serie? Me parece que no, a menos que se quiera sostener una concepción muy general y esquemática del individuo particular que habita nuestras sociedades.

Las estadísticas mundiales, para referir un caso que hace dudar del valor objetivo de las estadísticas a nivel global, tienden a ofrecer la idea de que las tasas de suicidio son mayores en los países industrializados, pero

esto puede deberse simple y llanamente al hecho de que sus métodos de recabar información son más perceptivos y refinados que en el resto de países (cfr. Alvarez, p. 105-6). En general, puede afirmarse que "la mayor parte de los estudios sobre el suicidio, aun en el caso de los incluidos en las publicaciones más oficiales, reconocen la escasa fiabilidad de dichas estadísticas" (Guillon & Le Bonniec, p. 34). La consecuencia fuerte de esto puede desdoblarse en dos: que el método estadístico de Durkheim sólo sirvió para que demostrara "de qué era capaz la nueva ciencia" (*ibid.* p. 32); y, más dramáticamente, que "los sociólogos nada tienen que enseñarnos sobre el suicidio" (*ibid.* p. 36).

No obstante, la obra de Durkheim se considera ejemplar en muchos ámbitos. Desencadenó la multiplicación --"como moscas"-- de estudios similares en diversos órdenes de las ciencias médicas y sociales (cfr. Alvarez, p. 99-100); lo que promueve, en términos generales, la creación de un ambiente rico y favorable para la mejor comprensión del fenómeno. Incluso el estilo de las críticas hacia el trabajo sociológico de Durkheim permite considerar muchos otros fenómenos sociales y epistémicos. La crítica, justamente, tiene su razón de ser en aquello que critica.

En México, como tantas otras cosas, el modo de hacer ciencia social según enseñó Durkheim surgió tarde. Me limitaré a señalar sólo un caso. En éste la metodología empleada, que no reniega de la cruz durkheimiana de su parroquia, habla por sí sola y, al "confesar" su fuente me parece que se descalifica de antemano:

Se recurrió al único medio disponible: la consulta de material hemerográfico, en forma de periódicos. Es sabido que cotidianamente la prensa de la capital publica casos de suicidio; en ellos, los reporteros procuran aportar la mayor cantidad de información relacionada con cada caso, lo cual facilita la tarea del estudio. Después de una revisión cuidadosa de todos los periódicos y una comparación sistemática de los datos aportados por cada uno en los mismos hechos, decidimos elegir el periódico *La Prensa*, por ser el que publica esta clase de noticias en forma más amplia y con profusión de detalles, lo que nos permitió consignar el mayor número de datos relacionados con ese fenómeno de patología social. (Rodríguez-Sala, p. 7)

Es patente que la sociología, entendida y realizada de este modo, es de poca utilidad para la ética. La mayoría de los problemas en torno del suicidio significativos para la sociología, según se ha visto hasta aquí, parecen demasiado remotos de la ética y, sin embargo, según hemos visto a propósito del nacimiento socrático de nuestra disciplina, el sentido último de la ética es social. Desde el punto de vista de la ética, me parece, la sociología ha perdido al árbol enfocando al bosque. Por eso me permito no considerar sustancialmente sus consideraciones sobre el suicidio.

Por último, conviene tener presente un intento de definición del suicidio propuesta por Windt y que sigue la metodología de Wittgenstein en su último período. Windt se propuso definir al suicidio siguiendo la idea de parecido de familia para, atendiendo a los rasgos de distintos casos de suicidio, establecer el modo en que se vinculan dichos casos y así conseguir la definición del suicidio (en Fairbairn, p. 75). Sin embargo, no me parece claro si este método pueda funcionar respecto de situaciones estrictamente fácticas, porque, p.e., ¿cuántos casos se necesitarán para tener una muestra representativa de la familia? No es claro que la figura resultante de superponer las distintas fotos sea el retrato correcto que englobe a todas. Otro problema colindante surge de la necesidad de establecer un criterio para ordenar la superposición de fotos ¿cuál fotografía irá primero, cuál después o cuál al último? ¿no puede pensarse que distintos acomodos de los retratos lograrán distintas fotos últimas?

Me parece que estos son los puntos más importantes que toda definición posible del suicidio deberá enfrentar. Pero antes de entrar de lleno a considerar las definiciones que muchos autores han intentado, me parece oportuno revisar brevemente la genealogía de la palabra "suicidio", en la inteligencia de que este ejercicio pudiera aportar alguna luz sobre las peculiaridades de su uso.

Antes que nada es preciso denunciar un cierto chauvinismo en algunos de los autores que han abordado esta pequeña historia. Pierre Moron, en su monografía sobre el suicidio, adjudicó el término a su compatriota Desfontaines, quien "la utilizó por vez primera en 1737" (Moron, p. 10).

Fedden señala que la palabra "suicidio" apareció por vez primera alrededor del siglo XVII --un siglo antes que el *suicide* del francés-- y recuerda el *Nuevo mundo de palabras*, de 1662, donde su autor, Edward Philipps, se apropió de la paternidad del flamante neologismo:

One barbarous word I shall produce, which is *suicide*, a word which I had rather should be derived from *sus*, a sow, than from the pronoun *sui*, unless there be some mystery in it; as if it were a swinish part for a man to kill himself. (en Fedden, p. 29)

Sin embargo, parece haber buenas razones para descalificar, al menos sobre este particular, a Edward Philipps.

David Daube, en un extenso y minucioso artículo donde reseñó prolíficamente la genealogía del concepto "darse muerte a sí mismo" (la noción de "suicidio" es sólo la muy reciente espuma de este oceánico concepto), atendiendo a los pormenores de este concepto en el siglo XVII inglés, estableció que los puntos relevantes se observan a partir de John Donne, con su celeberrimo *Biathanatos*, --"figura clave en la evolución que culminó en "suicidio" (Daube, p. 419).

Donne acuñó expresiones como "*self-preservation*" o "*self-homicide*", pero no "*suicide*". Sin embargo, el impulso de Donne motivo en un puñado de sus contemporáneos la discusión de sus ideas, lo que propició que se ejerciera cierta presión sobre el lenguaje, de modo que pudieran satisfacerse las nuevas necesidades de expresión. Así, "aproximadamente a mediados del siglo diecisiete, Walter Charleton, un médico de amplia cultura que escribió toda clase de esclarecedores trabajos, tradujo --la fecha de esta traducción, señala Daube un párrafo más adelante, debe ser 1651 o 1652-- coloquialmente una anécdota de una pieza latina de Petronio" (*ibid.* p. 421), en la cual, en un momento dado,

para referir que uno de los personajes de la anécdota decide quitarse la vida, Charleton prohibió el sombrío "suicide" (*ibid*, p. 422).

En el flamante neologismo puede apreciarse una cierta remembranza con los modos del latín; pero en realidad no hay ningún *suicidium* en el latín, y, de hecho, esta última expresión es contraria a la gramática latina (*ibidem*). En sentido estricto, si se entendiera la palabra "suicidio" de acuerdo con las reglas del latín para construir palabras, entonces se estaría sugiriendo con ella "el asesinato de un cerdo", porque, en latín, *sus* y *suis*, denotan cerdo.⁶⁹ En resumen, puede afirmarse que la palabra "suicidio" se acuñó en 1651 o en 1652 por Edward Charleton (no se sabe si él mismo notó o no la incorrección de la palabra de acuerdo con la gramática latina) y que poco a poco se fue extendiendo, primero, por el mundo insular británico y, posteriormente, al parecer a través del francés, en el resto del continente. Charleton empleó "suicide" para referir que una persona (en la pieza de Petronio), embargada por una gran tristeza ante lo que resulto ser sólo un engaño amoroso, se diera muerte a sí misma. Con el tiempo, me parece, la palabra fue extendiéndose en el modo habitual en que se le emplea en el inglés y en el resto de las lenguas modernas.

Ninguno de los estudios que he consultado dedica una sola palabra al español y, en él, a la aparición de "suicidio". Realmente no es muy significativo (por tardío) nuestro caso. Según el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, de J. Corominas y J. A. Pascual⁷⁰, la palabra *suicidio* es registrada por la Academia hasta 1817. Al parecer el primer escritor que

⁶⁹ Moron señala equivocadamente una suerte de pleonismo que cree ver en la expresión "suicidarse": "Si nos atenemos a la etimología, convendría decir suicidar y no suicidarse, que constituye una verdadera redundancia, mostrando hasta qué punto se trata en dicho acto de matarse "a sí mismo" (Moron, p. 13); pero es evidente que no hay mayor etimología de suicidio que la señalada.

⁷⁰ Editado por editorial Gredos, Madrid 1983.

empleó esta voz en español fue Leandro Fernández de Moratín (1760-1828). El Coromina^s reconoce el neologismo como inglés y lo fecha en 1651. Citando al introductor Moratín, este diccionario afirma que el suicidio en Inglaterra era una "plaga muy común", de donde se extendió al resto de las naciones. No lo dice, pero me parece que esto sugiere, exageradamente, que con la dispersión de la plaga viajó también el germen verbal inglés que la denotaba...

A pesar de esto, nuestra literatura registra numerosos suicidios. Cito sólo dos ejemplos, a mi juicio, muy representativos. Ya en los albores del español tenemos la narración del suicidio de Medea, en *La celestina*; más tarde, en *El Quijote*, podemos leer el caso del suicidio del pseudopastor Grisóstomo, muerto enamorado de la preclara Marcela. De cualquier modo, la genealogía del concepto "darse muerte a sí mismo", en el español, está todavía por hacerse.

Más importante (pero quizá menos emocionante para nosotros) resulta el rastreo genealógico del concepto "darse muerte a sí mismo". Es evidente que, aun cuando no se contara con una sola palabra para referir este suceso, la omnipresencia histórica del suicidio⁷¹ obligó a intentar circunloquios o eufemismos diversos para denotar este hecho. Daube explora diversos modos en que diversas culturas enfrentaron lingüísticamente el hecho real o literario (el trabajo de Daube agota el tema respecto de las obras literarias griegas) de que alguien se diera muerte.

Pero atender a la historia de este concepto es, en realidad, muy distinto a atender a la historia del concepto suicidio. Los usos habituales que hacemos del concepto se refieren, justamente, a "suicidio". Los usos presentes en otras culturas obedecen a rasgos endogámicos a ellas mismas y por

⁷¹ "Plinio el Viejo nos enseñó dicho que *nullum frequentius votum* --ningún deseo más común-- entre los hombres que el de morir" (Savater 1988, p. 301.) En este siglo Stengel, como Plinio, reconoce la misma situación: "Como hay período en la historia sin registros de suicidios. Hay pocos individuos, si es que hay alguno, a quienes nunca se les ocurrió la idea de suicidarse" (Stengel, p. 18).

ello reflejan, según veíamos en la cita de Beauchamp al respecto, las ideas que se tenían sobre el más allá y la posesión de la vida humana⁷².

Las definiciones de suicidio de utilidad para la ética discuten y se establecen en torno a la noción de "intencionalidad". Durkheim rechazó que esta noción pudiera ser de alguna utilidad para el estudio del suicidio porque inmediatamente remite a estados mentales demasiado particulares como para que puedan ser objeto de consideración según su modo de hacer ciencia. La intención le pareció demasiado abstrusa, incluso, para el ámbito íntimo de una persona:

¿Cómo saber, por otra parte, cuál es el móvil que ha determinado al agente, y si al tomar su resolución, era la misma muerte lo que deseaba o se proponía otro fin? La intención es una cosa demasiado íntima, para que pueda ser apreciada desde fuera y por aproximaciones groseras. Se sustrae hasta a la misma observación interior. ¿Cuántas veces erramos sobre las verdaderas razones que nos mueven a obrar; y sin cesar nos explicamos, como pasiones generosas o sentimientos elevados, movimientos que nos inspiran pequeños impulsos o una ciega rutina! (Durkheim, p. 4).

Sin embargo, cuando, en la definición buscada, prescindimos de la noción de intencionalidad, sólo nos queda enfrentar al suicidio como aquel acto de muerte autoinfligida o, según la definición del propio Durkheim o al modo de Freud, como aquel acto que refleja las grandes tendencias sociales o culturales que cruzan --como vetas-- al individuo. Ambas aproximaciones, según he señalado, son de poca utilidad para la ética.

En el caso del suicidio, según interesa tratarlo, la noción de intencionalidad es de primera importancia porque da pie a vincularlo con diversos problemas típicos de la ética. Sólo mediante la noción de intencionalidad podremos hablar significativamente del suicidio en relación con los temas asociados con la libertad, la autonomía, la racionalidad, el paternalismo, etc. Mediante la noción de intencionalidad se busca resaltar el estado anímico de una persona que busca, mediante cierta acción, privarse exclusiva y terminantemente de su vida; en vez de, por medio del mismo acto, llamar la

⁷² La premisa fuerte en los argumentos teístas sobre el suicidio es que Dios, y de ninguna manera el feligrés particular, es el verdadero dueño de la vida humana.

atención sobre sí misma (el caso de los llamados "gestos suicidas") o conseguir determinado estado de cosas que sólo mediante su muerte puede obtenerse (la mayoría de las situaciones de los casos de "bote salvavidas").

La definición de suicidio de Beauchamp, que recoge la mayoría de los rasgos requeridos a la definición del suicidio, es la siguiente:

Un acto es suicidio si una persona intencionalmente causa su propia muerte en circunstancias donde nadie ejercía presión sobre él o ella, excepto en aquellos casos donde la muerte es provocada por condiciones no específicamente preparadas por el agente para causar su muerte. (Beauchamp 1980, p. 77)

La última parte de la definición de Beauchamp excluye las prácticas de alto riesgo y las conductas de alto riesgo que no buscan, intencionalmente como primer objetivo, la propia muerte (como puede ser el ingerir drogas o alcohol).

Sin embargo, esta definición enfatiza el hecho de que el propio agente arregle las condiciones de su propia muerte, sin importar por qué o cómo llegó a tomar la decisión de suicidarse. Con estos antecedentes Fairbairn ha señalado que definiciones de este tipo, aun cuando asumen la noción de intencionalidad, son de "naturaleza consecuencialista" (cfr. Fairbairn, p. 58). Una definición de tipo consecuencialista, según Fairbairn, se salta los motivos privados de quien decide suicidarse. Señala que no basta con indicar que la intención del agente era suicidarse, sino que es preciso explorar las condiciones íntimas de semejante decisión, porque atrás de la intención de darse muerte podrían yacer otros motivos, de tal manera que no podríamos estar seguros de la intención última del suicida (*ibid.* p. 72).

La contrapartida de la definición consecuencialista buscará suministrar una definición que enfatice exclusivamente el aspecto intencional del suicidio (*ibid.* p. 58), p.e. del siguiente modo:

El suicidio es una acción, realizada por comisión u omisión, por uno mismo o por otros, mediante la cual un individuo auténticamente intenta y desea provocar su muerte o desea morir la muerte que él ejecuta (...wants to die the death he enacts). (Fairbairn, p. 84)

Esta definición se redondea todavía del siguiente modo, atendiendo al carácter personal del suicidio:

Una persona es un suicida si realiza una acción, realizada por comisión u omisión, por ella misma o por otros, mediante la cual autónomamente intenta y desea provocar su muerte, porque ella quiere morir, o quiere morir la muerte que ella ejecuta, en la medida en que ella considera este deseo o intención. (*ibidem*).

La definición así formulada, aunque más completa y afortunada que la definición intentada por Beauchamp, me parece que no da pie para la distinción entre una definición consecuencialista y esta, de corte exclusivamente intencionalista (según su autor). El propio Fairbairn reconoce, en su definición, las mismas objeciones que cabe plantear a la primera definición citada. Páginas adelante concede, a propósito de la muerte de Sócrates o de quien comete *seppuku*, el ritual suicida japonés, que "todo lo que podemos decir es que si al actuar del modo en que lo hizo Sócrates, o quien cometió *seppuku*, intentó quitarse la vida por cualquier razón para estar muerto, entonces cometió suicidio y si no lo hizo así, entonces no [cometió suicidio]" (*ibid*, p. 150-1). En esta afirmación de Fairbairn sobre lo que puede o no ser un caso de suicidio, resalta solamente que una persona intente quitarse la vida --de acuerdo también con la definición consecuencialista-- y no se pone atención a los motivos o a las razones que sostienen la intención de quitarse la vida. Lo que Fairbairn pretende al señalar, con todo, las dificultades de manejar la noción de intencionalidad en la definición del suicidio, es determinar "qué tan realísta se puede hablar acerca de las condiciones que conducen" al suicidio (*ibid*, p. 138).

Pero, a pesar de estas dificultades, me parece que la definición de Fairbairn es la más completa que pueda ofrecerse del suicidio. Las dificultades que implica verificar empíricamente esta definición me parece que no la anulan como umbral teórico a la problemática del suicidio.

Es cierto que esta definición puede llevarnos a consideraciones muy incómodas y que, en términos generales, sea poco útil para discernir entre los distintos casos de muertes autoinfligidas que puedan citarse o concebirse. Voy a considerar tres casos donde se manifiestan claramente las fallas empíricas de esta definición.

Supongamos, como primer caso, que una persona decide quitarse la vida saltando desde lo alto de un edificio. Se ha asegurado de elegir una hora donde nadie pueda verlo y frustrar su intento; también ha arreglado todos sus asuntos en atención a su muerte. Ha considerado muy atentamente su situación y comprende que su muerte es precisamente lo que quiere y busca en este momento particular. Antes de saltar repasa lo que ha escrito en una nota que será encontrada entre sus ropas, donde afirma que su intención no es otra que morir, que no busca evadir nada, olvidar nada ni vengarse de nada. Nuevamente aprueba lo que ha escrito; sus intenciones son perfectamente claras para ella. Entonces salta. Pero, mientras cae, cambia de opinión y estima que no desea realmente morir. Sin embargo, ha ido tan lejos en su determinación que muere irremediamente. Quienes encuentran la nota y rastrean sus últimas acciones confirman que, en efecto, esta persona cometió un suicidio legítimo. Pero, en realidad, murió accidentalmente.

El segundo ejemplo lo tomo textualmente del libro de Fairbairn:

Considerese, por ejemplo, a un hombre que tiene el deseo de morir y decide matarse a sí mismo tragándose una sobredosis de píldoras. Este hombre ha acumulado una cantidad de píldoras para dormir mucho mayor de las que se requerirían para matarlo y planea tomarlas el día en que (según sabe) su esposa y familia están lejos. El intenta morir, desea morir y está resuelto a hacerlo; ha planeado su muerte hasta el último detalle: escuchará su grabación favorita de la Pasión según San Mateo, beberá las píldoras con una cantidad considerable de whisky de mala decente, seposará en el sofá más lujoso victoriano de su invernadero y, mientras contempla su amado jardín, se soñará a sí mismo morir. Las píldoras están en el sofá; tiene ya el whisky para ayudarlas en su camino. Conecta su CD portátil y se electrocuta. El intentaba y buscaba darse muerte a sí mismo; pero a pesar de todo, murió como resultado de un accidente. (Fairbairn, p. 80-1).

Con el tercer ejemplo pretendo señalar cómo falla la definición incluso cuando consideramos un caso de suicidio bajo presión de algún tipo, es decir, cuando están presentes rasgos que podrían hacer pensar que determinado indivi-

duo se suicidó para conseguir algún estado de cosas, p.e., disculpar algún tipo de falla o acabar con una situación para él intolerable. Con fecha del 13 de enero de 1996, la agencia Reuter difundió la noticia del suicidio del funcionario japonés --Shigeo Nishimura-- encargado de "investigar el encubrimiento del peor accidente nuclear en Japón". El cable de Reuter refiere que "Nishimura no había participado en el encubrimiento y que aparentemente se deprimió con las pruebas que encontro", y es que, "desde el accidente ha surgido una serie de revelaciones sobre funcionarios que intentaron minimizar el peor accidente en el ambicioso programa nuclear japonés". La nota concluye diciendo que "Nishimura saltó a su muerte un día después de asistir a una conferencia de prensa, donde se reveló que el encubrimiento se había extendido de la planta a funcionarios de la oficina central de la compañía en Tokio", donde trabajaba e investigaba Nishimura. La nota sugiere que Nishimura se deprimió por no haber contado con todas las pruebas suficientes para su investigación. De tal suerte que, en apariencia, su suicidio puede calificarse como un "suicidio de honor", noción quizá muy abstrusa para nuestras mentes occidentales.

Sin embargo, puede especularse que la intención última de Nishimura no era necesariamente limpiar su honor, sino, simplemente, darse muerte y que, aprovechando la circunstancia del escándalo en que se participó, se dio muerte ocultando sus motivos particulares detrás de su situación pública. Si este fuera el caso entonces Nishimura se dio muerte a sí mismo en un caso que podemos oponer a los dos casos anteriores. Desde luego, no afirmo nada, sólo especulo jugando con la noción de intencionalidad. Me parece que este ejemplo señala otra falla de la definición explorada. Es cierto, esta definición falla de cara a la diversidad y complejidad de los hechos empíricos.

El tercer ejemplo citado revela --si pensamos que Nishimura pretendía fundamentalmente disculpar su incapacidad o complicidad-- que aun cuando una

persona no busque, como primer objetivo de sus acciones, lograr su propia muerte, puede de todos modos, para conseguirlo, recurrir intencionalmente a la muerte para conseguirlo. El punto es que, en apariencia, una persona puede intencionalmente procurar su propia muerte para cualquier objetivo, así sea simplemente morir o cualquier otra cosa. Es así como podemos pensar de dos maneras distintas la función que la noción de intencionalidad juega en la definición de suicidio. La primera manera de manejar esta noción puede ser llamada "fuerte", mientras que la segunda "débil", siguiendo la distinción de Tolhurst (p. 85). De acuerdo con este autor:

Una acción, *A*, es intencional en el sentido fuerte si y sólo si (1) hay una acción, *B*, la cual el agente quiere realizar y a la que produce *A* y (2) la realización de *A* por parte del agente está causada de una manera apropiada por los deseos del agente para realizar *B* tanto con sus creencias acerca de cómo podría realizarse *B*. (Tolhurst, p. 86)

El sentido débil se entiende:

Una acción, *A*, es intencional en el sentido débil si y sólo si (1) hay un acto, *B*, el cual el agente quiere realizar y a lo que produce en el proceso de realizar *B*; y (2) el agente cree que *A* podría ser producido en el proceso de realizar *B*; y (3) la realización de *A* por parte del agente resulta de una manera apropiada de sus deseos de realizar *B* tanto con sus creencias acerca de cómo podría realizarse *B*. (Ibidem).

Considérense ahora los dos ejemplos siguientes, que ayudaran a comprender el sentido de estas nociones de intencionalidad:

- G. Gary está en constante e intenso dolor causado por cáncer terminal. De alguna manera el "ensayo" apropiado de un "analgésico" (un "bande" de analgésicos (painkilling drugs), que toma de una sola vez, diciendo "Quiero morir. Es la única manera de deshacerme de este horrible dolor".
- H. La condición física de Helen es idéntica a la de Gary. Ella se toma la misma cantidad de analgésicos, pero dice "Mi intención no es morir. Tomo esta cantidad de medicamento porque nada me aliviará completamente del dolor y yo estoy decidida a deshacerme del dolor, incluso si esto trae como consecuencia mi muerte". (Graber, p. 142)

Como es evidente, aun cuando en los dos casos observamos situaciones donde intencionalmente los agentes provocan su propia muerte, el sentido de cada uno de ellos es distinto. El primer caso refleja intencionalidad en sentido fuerte; el segundo, intencionalidad en sentido débil.

De este modo sólo podríamos llamar, estrictamente, suicidio al primer caso (v. Graber, *ibidem*). Mientras que el segundo caso, aun cuando sea notorio que el agente tiene intención de morir y que realiza acciones conducentes a

este fin, nos lleva a hablar de estas muertes más como de "sacrificios" que de suicidios (cfr., p.e., O'Keefe, p. 124) y de los casos que caen bajo el análisis de la doctrina o principios del "doble efecto". La doctrina del doble efecto, sin embargo, propone un acercamiento distinto para estos casos, eludiendo entrar de lleno en las discusiones sobre intencionalidad, centrando su análisis en los diferentes juegos que puede haber entre distintas acciones en conflicto.

De acuerdo con los expositores de la doctrina del doble efecto, ésta permite realizar algunas consideraciones sobre la valía moral del suicidio y de las razones que sustentan la idea de distinguirlo del así llamado "sacrificio".

Una caracterización general de la doctrina o principio del doble efecto puede tocar los siguientes puntos:

El principio del doble efecto es fundamentalmente acerca de las acciones y sus efectos, y no acerca de las intenciones del agente, como algunas veces se ha voluado. El principio puede ser esbozado como sigue: Cuando un agente encara una acción de la cual puede prever que tiene dos efectos, uno bueno y otro malo, podrá realizar la acción bajo las siguientes condiciones:

1. La acción por sí misma debe ser buena o, al menos, moralmente neutral;
2. La realización de la acción debe traer al menos tanto bien como mal;
3. El mal efecto no debe ser un medio para lograr el buen efecto;
4. El agente debe tener una razón suficiente, y que lo justifique, para actuar en vez de reprimirse hacerlo. (O'Keefe, p. 128-9)

La justificación de estos cuatro puntos se puede cifrar en unas pocas líneas. El primer punto hace eco de la tradición; se ha sostenido que no es correcto realizar ningún acto dañino sin que importe cuanto bien pueda reportar su ejecución (p.e., nunca estará justificado dar muerte a una persona inocente para conseguir algún bien, cualquiera que éste sea o cualquiera que pueda ser su magnitud). Con la segunda condición se igualan el bien y el mal, descartándose aquellos casos donde pudiera lograrse un bien trivial y un mal muy grande. Con el tercer punto se señala, simplemente, que ningún fin justifica cualesquiera medios para su realización. La doctrina del doble efecto no discute el que pueda realizarse algún daño o mal para conseguir tal o cual

bien como un fin; discute el que, de cara a la realización de alguna acción (que puede ser un bien o, al menos, moralmente neutral), pueda provocarse o sobrevenir algún mal --éste es también el sentido del primer punto. La cuarta condición, por último, puntualiza que esta doctrina puede ser invocada exclusivamente en aquellos casos donde moralmente estemos impelidos a actuar, en vez de no hacerlo, y siempre bajo las condiciones señaladas (cfr. *ibid*, p. 129).

Puede ahora, según esta rápida caracterización del principio de doble efecto, abordarse el caso "H", presentado párrafos arriba. La intención primera de Helen no era darse muerte, sino privarse totalmente del dolor que padecía. Según la doctrina del doble efecto, lo que Helen pretendía --la acción que buscaba-- no era en si misma mala, al contrario: privarse del dolor es generalmente un bien. Así, aunque el efecto asociado con esta primera intención de Helen resultara en la propia muerte de Helen, esta acción puede disculparse según los principios del doble efecto. El caso de Gary, "G", según esta misma doctrina, es mucho más difícil de disculpar moralmente. Su disculpa dependerá, en gran medida, del valor y estatus que se le de a la vida humana.

Los principios de la doctrina del doble efecto son también de utilidad en casos que han constituido diferentes obstáculos en la reflexión sobre el suicidio. Los casos de huelga de hambre, por ejemplo, podrían, desde cierta perspectiva, calificar como casos de suicidio, dado que el huelguista diseña por si mismo su estrategia de privarse del alimento y, en consecuencia, ponerse en peligro de morir o, incluso, conseguir su muerte. Sin embargo, quien recurre a la huelga de hambre utiliza la posibilidad de la muerte de una manera instrumental, cuya finalidad última es, generalmente, una protesta de orden político (cfr. O'Keeffe, p. 127).

El huelguista de hambre, mediante su acción, busca ejercer presión sobre el gobierno (principalmente mediante el recurso de hacerlo responsable de su

muerte, en caso de que ésta sobrevenga al no hacerse caso de sus demandas), mientras que el suicida, según la definición que se busca, simplemente busca su muerte, como un fin. De este modo resalta que, para el huelguista de hambre la muerte es un medio --no un fin-- mediante el cual ejercer presión política.⁷³

Así, el caso del huelguista de hambre, o el de Helen visto arriba, o el del Capitán Oates citado al principio de este apartado, según la presentación de la doctrina del doble efecto, pueden presentarse más como sacrificios que como suicidios. Todos ellos, aparentemente, recurren o recurrieron a la muerte como un instrumento para conseguir cualquier otro fin --mitigar totalmente el dolor; ejercer presión política; o garantizar una ración mayor de alimento al resto de los compañeros. El sacrificio de estas personas, según esta doctrina, es más valioso que el simple deseo de darse muerte y, por lo tanto, su muerte merece una cierta disculpa moral (cfr. *ibid*, p. 124). No obstante, parece que de todo esto se desprende que la doctrina del doble efecto condena el suicidio *per se*.

La doctrina del doble efecto tiene que enfrentar, en su caracterización del suicidio, un hecho incómodo, presente en el caso "H". De acuerdo con esta doctrina la muerte de Helen sobreviene como consecuencia --doble efecto-- del hecho de que Helen se privara totalmente del dolor. Así, este caso resalta que esta doctrina puede justificar la muerte de un inocente, pero no el suicidio,

⁷³ Muchos autores han clasificado las distintas situaciones donde la muerte se utiliza instrumentalmente para conseguir cualquier fin. Me parece que la clasificación más completa es la de Fairbairn, que distingue los siguientes tipos de suicidio: Suicidio desesperado (se da por un sentimiento de profunda e irremediable infelicidad, p. 126-7); suicidio existencial (que refleja una gran angustia por el futuro y se prefiere no encararlo, p. 127); suicidio obligatorio (aquel mandado por una costumbre o una ley, como el *suffe hindú*, p. 129); suicidio altruista (aquí entra el caso del capitán Oates, p. 128-9); suicidio vengativo (p. 129-131); suicidio político o ideológico (p. 131-2); suicidio judicial (cuando alguien cree que debe suicidarse para reparar sus crímenes, p. 133); suicidios múltiples o masivos (p. 134-6).

Esta clasificación quizá no sea exhaustiva, o quizá multiplique innecesariamente los entes; me parece que clasificaciones de este tipo dependen sobre todo del ingenio del taxonomista; creo que no son muy útiles. Me parece más interesante la condición formal que permite distinguir entre suicidios instrumentales y no instrumentales.

que sería moralmente impermisible (cfr. Tolhurst, p. 86 y ss.) En efecto, cuando hacemos entrar en juego estas observaciones los principios del doble efecto parecen operar de una manera muy *ad hoc*. Esto, según el último autor citado, es razón suficiente para descartar esta doctrina y volver al análisis de la intencionalidad, en los sentidos fuerte y débil que él mismo propone.

Así, según este autor, sólo podríamos hablar de suicidio cuando se cumpliera, en un agente, el sentido fuerte de la noción de intencionalidad. Sin embargo, el segundo caso, en el sentido débil, según esta apreciación (pero también en el caso "H" de la doctrina del doble efecto), son también suicidios, pero menos... porque se busca, con la muerte, otro fin. La distinción de estos dos enfoques apunta, sencillamente, a procurar una cierta disculpa para los suicidios --o muertes autoinfligidas-- instrumentales. Me parece que lo que está detrás de estas disculpas es un cierto prejuicio respecto de considerar al suicidio como una forma de egoísmo, como un acto que, por ser tan recalcitrantemente privado, es insano o malsano.

Si el suicidio pudiera representar correctamente a la mayor de nuestras acciones, la que implicara la respuesta más radical a la pregunta ¿qué hacer?, y si, con todo, el suicidio no fuera bueno ni malo (como sugería Wittgenstein), ¿valdría todavía este prejuicio?. En otras palabras, ¿por qué no podemos aceptar que alguien decida emprender cualquier acción sencillamente diciendo "porque quiero"? Usualmente esta salida, en apariencia la más privada e interna que quepa concebir, es descartada de antemano. En *La venus rubia*¹⁴ se sostiene el siguiente diálogo --que puede ilustrar lo que digo-- entre la Dietrich y una de sus compañeras de prisión:

--...hare un hoyo en el agua --dice la Dietrich-- y me tiraré en él...

--¿Por qué quieres suicidarte?

--Porque quiero, ¿no es una buena razón?

--No, ninguna razón lo es... --sentencia lapidariamente su compañera de cárcel.

¹⁴ De José vos Sternberg, Estados Unidos 1932.

¿Realmente no es una buena razón? ¿Realmente no hay ninguna buena razón para suicidarse? ¿Qué papel juega la razón en el suicidio?

Probablemente respecto del suicidio, como respecto del problema del sentido de la vida, la razón y la ética tengan un papel muy pequeño, circunscrito meramente a indicar lo que no puede decirse, lo que no puede ser objeto del discurso teórico, porque es competencia exclusiva y urgente del agente moral, del individuo. Me parece que la definición señalada del suicidio, enfatizando los impenetrables muros de la intencionalidad, es elocuente respecto de esto que señalo ahora.

Páginas atrás, en el apartado sobre las condiciones generales de la ética, he abordado ya los retos que el suicidio representa para la razón y para la ética. Me parece, ahora, que no podría sino repetir las consideraciones de Williams que cito en aquel lugar.

Sin embargo, un problema distinto es el de la racionalidad dentro del suicidio. La locura, para ser genéricos y sólo por citar un aspecto de este punto, no cancela necesariamente la capacidad de tomar deliberaciones ponderando opciones y variables de opciones --*incluso* racionalmente.⁷⁵ La discusión que intento ahora sobre la racionalidad dentro del suicidio marca el camino hacia una discusión mayor sobre los nexos entre el problema de la autonomía y el suicidio. Me interesa llegar, con estos dos grandes temas, a una cierta comprensión del diálogo de la Dietrich, citado párrafos arriba. Pretendo destacar que las afirmaciones de la Dietrich pudieran no ser racionales en un sentido tradicional, pero sí indisputablemente autónomas.

Somos herederos de una tradición que ha privilegiado los modos de la razón sobre cualquier otra forma de tomar decisiones. Es así como el suicidio, para muchos, ha dejado de ser una prohibición absoluta, fundamentada en los

⁷⁵ Me parece que, en más de un sentido, los antihéroes paralelos Hamlet o Don Quijote pueden recordarse aquí, no del todo inoportunamente.

simples y categóricos mandatos de la religión; muchos, en efecto, estiman necesario juzgar racionalmente acerca de la decisión tomada por otros de suicidarse, e investigan sus causas, motivos y efectos (cfr. Fedden, p. 164). El fantasma de la comprensión recorre la psique de los suicidas; pero, al mismo tiempo, introduce estigmas y desprecio hacia todo lo que no juegue según la razón socrática, óptima y optimizadora --a pesar de que uno, en efecto, podría racionalmente elegir lo peor, sin el sentimiento de culpa de un San Pablo.

Por otro lado, la racionalidad, joya de la corona de la ilustración, paradójicamente se asocia con la infelicidad: el saber con la amargura. Esta paradoja revela aquella orgullosa nostalgia por el mítico estado de naturaleza, de ignorancia feliz, de buenos salvajes. La faustica racionalidad, en este sentido, tiene por emblema la melancolía y, como atributo destacado, el suicidio. Esta orgullosa concepción tiene larga cola que pisarle:

¿Por qué todos los que han sobresalido en filosofía, la política, la poesía o las artes eran manifiestamente melancólicos, y algunos hasta el punto de padecer ataques causados por la *Billis nigra*, como se dice de Heracles en los [mitos] heroicos? [...] Esa tendencia [a la melancolía] está causada por el temperamento, según que sea caliente o frío. Si es indebidamente frío, atendidas las circunstancias, produce un abatimiento irracional; de ahí el suicidio por anorecimiento...⁷⁸

Tradicionalmente, como se aprecia, se ha tenido que la melancolía es la constante entre los especialmente ilustrados y que si, por alguna razón, sobrevenia algún tipo de desequilibrio en el temperamento melancólico --que fuera, digamos, "indebidamente frío"--, entonces las consecuencias podrían ser funestas: el suicidio es expresión de la irracionalidad provocada por este desequilibrio. Sin embargo, la misma melancolía, en proporción correcta, era tenida también como causa de aquellos sobresalientes ejercicios de la racionalidad.

⁷⁸ Tomo un tanto arbitrariamente estos pasajes del muy famoso *Problema XIX*, atribuido a Aristóteles. Lo cito de Szas, de donde también obtuve el saturnico emblema que lo sigue.

El sentido de racionalidad en el que me interesa profundizar no es precisamente éste, donde es el reverso luminoso de aquella cara oscura labrada por la depresión y la melancolía;¹⁷ me interesa más el sentido de racionalidad a que apelamos cuando ponderamos entre varias decisiones posibles a nuestro alcance. Es decir, al modo de Sócrates. De cara ante la posibilidad del suicidio la resolución que quiero explorar es la señalada con la



Majori tunc hinc ducuntur, et quibus est forma nulla brua menti.

expresión "balance suicida", la cual "consiste en creer que una persona mentalmente normal mira hacia atrás en su vida, diseña el balance de las pérdidas y las ganancias, se descubre en bancarrota y se suicida" (Stengel, p. 145-6).

Desde luego, el balance suicida, visto así, es mas una caricatura que un reflejo adecuado de cómo tomamos decisiones --especialmente decisiones últimas--, aun cuando acostumbráramos tomar decisiones del modo racional en que Sócrates, según hemos visto, decidió permanecer en prisión y beber la cicuta.

¹⁷ Para una caracterización de la melancolía, según un cuadro clínico más reciente que el del Problema XXX, cfr. Stengel, p. 69-70.

Philip Devine y Richard B. Brandt ofrecen argumentaciones desde las cuales parece descartarse racionalmente la elección del suicidio, según un modelo de ponderación de razones y motivos. Según Brandt una persona elige el suicidio sólo en un estado de desesperación, el cual, conforme pasa el tiempo, se revertirá y la persona podrá encontrar nuevos alicientes y estímulos para preferir la vida a la muerte; la premisa interesante de este argumento señala que los deseos futuros son tan dignos de tomarse en cuenta como los presentes cuando se trata de tomar una decisión tan grave como el suicidio, que definitivamente anula al mundo mismo⁷⁶ (cfr. p. 193 y ss). Esta argumentación parece resaltar que la razón debe servir como un freno y prudentemente recordarnos que todo pasa, sobre todo las aflicciones.

Philip Devine ofrece una argumentación muy parecida para, desde la razón, rechazar la radicalidad del suicidio. De acuerdo con él "es imposible determinar simplemente calculando si una determinada vida es digna de vivirse o no"; lo que, al mismo tiempo, conduce a descalificar una cierta concepción racionalista del suicidio (Devine, p. ix) --que podríamos designar como "el balance suicida de corte utilitarista". Devine argumenta sobre tres puntos para descalificar que la razón pueda conducir al suicidio:

1) En atención a escoger racionalmente respecto de cierto estado de cosas, uno debe saber lo que está escogiendo. 2) Pero no sabemos qué es la muerte. De aquí que 3) racionalmente no podemos escoger morir. (*ibid.*, p. 7)

Así que, dada la total incertidumbre que rodea a la muerte, cualquier razón que pudiera ofrecerse para elegir el suicidio resultaría de antemano "frívola", porque, parafraseando la respuesta que le espetaron a la Dietrich, ninguna razón es buena para suicidarse (cfr. *ibid.*, p. 200).

Podría parecer que la argumentación de Devine se opone a la de Brandt (en algún momento específicamente se oponen, cfr. Devine p. 27), pero me

⁷⁶ Brandt parece con esto citar una de las tesis más inquietantes de Wittgenstein: mi mundo es mi vida.

parece los iguala la intención compartida de ofrecer, desde la racionalidad, argumentos que disuadan de cometer suicidio. La argumentación de Devine aparentemente descarta a la racionalidad de la decisión de suicidarse; pero, según entiendo, es la propia razón la que se descarta a sí misma, señalando que carece de información suficiente (la muerte es inconmesurable con la vida) para poder elegir al suicidio. Por parte de Brandt podría decirse algo parecido: cuando Brandt apela a las situaciones desesperadas como causales del suicidio, al mismo tiempo indica que la razón es susceptible de ser influenciada --mal influenciada-- por ellas,⁷⁹ de manera que la razón, sabiendo de qué pata cojea, lo mejor que puede hacer es refrenar la toma de decisiones radicales. De tal suerte me parece que la función de la razón en ambas argumentaciones es indicar, prudentemente, sus propias incapacidades para tomar decisiones y, por eso, descartarse de antemano. Oates señala, en esta misma línea, que dado que no tenemos ninguna experiencia de la muerte, sólo podemos hablar de ella "metafóricamente", y que del mismo modo expresamos algo vacío cuando expresamos deseos de morir. Según él tampoco elegimos racionalmente morir, ni lo que expresamos con nuestros deseos suicidas es significativo (cfr. Oates, p. 212). Pero me parece que, aun cuando no sepamos qué es morir --si es que puede estrictamente hablarse así--, diferentes formas de vida a nuestro alcance (no es lo mismo la muerte ni la vida de un ateo que de un creyente cristiano o uno budista, porque los límites del mundo de cada uno de ellos es distinto) cuentan con las prospecciones necesarias para valorar lo que puede significar no estar más en el mundo como la persona que hemos sido.

⁷⁹ Brandt recomienda específicamente que no se tomen decisiones radicales o definitivas en estados desesperados, como los llama (cfr. p. 196).

Además, pueden intentarse otras críticas a estos planteamientos. Por ejemplo, ¿qué pasaría si aplicáramos el propio diagnóstico sobre la falibilidad de la razón al argumento donde ella misma revela que, en efecto, es falible? Para estos argumentos esto es lo que el autogol al fútbol: no se puede confiar tampoco en dichos argumentos racionales. Aunque, por supuesto, esta duda magnificada es por sí misma una buena razón para no actuar, en todos sentidos. También puede señalarse que, a pesar de lo que sostiene Brandt, la desesperación no es, con mucho, el único antecedente que conduce al suicidio;⁹³ pero, aunque así fuera --o aunque su argumentación fuera válida restringida a este caso exclusivamente-- todavía podría objetarse recordando la reflexión de Wittgenstein (o incluso de Camus) sobre el sentido de la vida y el papel que le asigna a la idea de "vivir sólo en el presente". Lo que esta reflexión implica de manera más obvia es que, en efecto, no tenemos ninguna certeza de como será el futuro (y ni siquiera de si sera o si seremos en él), de tal manera que deberíamos vivir cada momento de nuestra vida como si fuera el último; en esta dimensión la pregunta de si estamos dispuestos a vivir con la desesperación presente cobra un nuevo sentido, porque implica vivir así, eternamente, en un mundo infeliz y, por tanto, inmoral (de acuerdo siempre con las reflexiones de Wittgenstein).

La argumentación de Devine, por su parte, oculta diversos presupuestos de corte teísta. El que no sepamos qué sea la muerte, según su argumentación,

⁹³ A. Alvarez recuerda el suicidio de Favesso, como ejemplo de una persona que se suicida en la cumbre de una vida plena (cfr. Alvarez, p. 123). Antonin Artaud consideró a Van Gogh de una manera que podría bien ilustrar este punto. Según él Van Gogh "no se suicida en una crisis de locura, con la esperanza de no lograrlo, sino, por el contrario, acaba de consumir y descubrir lo que era y quien era, cuando la conciencia general de la sociedad, para castigarlo por haberse arrancado a ella, lo suicidó". (Artaud, *Van Gogh, suicida de la sociedad*, en Morón, p. 95).

El suicida número 256 de 1995, en el Valle de México, según lo consigna el *Quincenas*, en su edición vespertina del 5 de Julio, puede también valer como ejemplo de suicidio "lucido", y además, con un crispaticismo y lucidez muy inquietantes, según su escasa nota póstuma: "La determinación es propia, este pueblo no existe, me voy porque quiero morir". La nota no abunda en los datos personales de este hombre (tal vez deliberadamente), sin embargo, como confirmación de que su vida, al menos por el lado económico o familiar no era desesperada, lo observo en las siguientes frases: "...de acuerdo a la versión de los familiares, este hombre; luchó durante todos los años de su vida, por alcanzar una estabilidad económica y mejores condiciones para los suyos".

sugiere la posibilidad de que la muerte sea peor que esta vida. ¿Podría uno caer en una situación de flamigero castigo eterno si optara por el suicidio? Uno de los supuestos más fuertes de los argumentos teístas es, justamente, la posibilidad de que el suicidio pueda ser castigado, aun cuando esta idea repugne por el maniqueísmo y rencor que encierra; ahora bien, si desechamos el temor al castigo --si sostenemos, incluso, la concepción de un dios benévolo-- ¿por qué no confiar en que el suicidio puede significar un cambio deseable para una situación desesperante? Si no sostenemos, por otra parte, ningún argumento teísta, entonces, como señala Sócrates, la muerte no será diferente a un dormir muy profundo...

Por otra parte, creo que la presuposición de Devine respecto de que la muerte sea algo peor que esta vida difícilmente puede sostenerse. Cabe entender, bajo los mismos presupuestos, que la muerte es la aniquilación de toda vida. Bajo esta presuposición nada de lo dicho por Devine tiene sentido.

El suicidio, como paradigma de decisión definitiva y de un solo pero irrenunciable compromiso (¿puede renunciarse alguna vez a estar muerto?) exige un modelo de toma de decisiones mucho más dinámico que, creo, los modelos esbozados por Devine o Brandt. No me propongo intentar una revisión exhaustiva de este modelo; por ahora sólo me propongo explorar una de sus condiciones que, creo, no es del todo bien vista: el lugar de la irracionalidad en la toma de decisiones.

De entrada, resulta muy complicado caracterizar adecuadamente la irracionalidad. Tanto como a la propia racionalidad. Incluso en el caso de la locura, o de prácticamente cualquier deficiencia mental --creo que esto será válido incluso para aquellos casos donde una persona "normal" se vea sometida a un gran estrés--, la condición mínima para garantizar la autonomía de una persona respecto de su capacidad de elegir su propia muerte (incluida la decisión de suicidarse), debe tocar la idea de que dicha persona manifieste de

algún modo (incluso no verbalmente) que puede imaginar lo que significa morir, aun a despecho de cualquier cosa que pudiéramos decir sobre la razón o la sinrazón: una persona podría, así, darse muerte a si misma desde una plataforma mental reputedamente irracional (cfr. Fairbairn, p. 73 y ss.).

El caso del suicidio, por su parte, parece imponer su propia "racionalidad", construyendo su propio orden deliberativo. A. Alvarez, quien ha vivido personalmente esta lógica hasta casi alcanzar la posición de no poder legarnos su experiencia, refiere que:

La lógica del suicidio es diferente. Es como la incontrovertible lógica de una pesadilla, o como la fantasía de la ciencia ficción de ser proyectado sorpresivamente a otra dimensión: todo tiene sentido y sigue sus estrictas reglas sin embargo, al mismo tiempo, todo está boca abajo, diferente, alterado. Una vez que un hombre decide tomar su propia vida entra a un mundo cerrado, inexpugnable, pero plenamente aceptado, donde cada detalle encaja y cada incidente refuerza su decisión. Una disputa con un extraño en un bar, una carta esperada pero que no llega, la voz equivocada por teléfono, la puerta equivocada, incluso un cambio en el clima --todo parece cargado de un significado especial-- todo contribuye. El mundo del suicida es supersticioso, lleno de augurios. [...] Como en el amor, las cosas que pudieran parecer triviales, aburridas o divertidas para los extraños, asumen una importancia enorme para aquellos arrastrados de la mano del monstruo y los argumentos sanos contra el suicidio, al mismo tiempo, les parecen simplemente absurdos. (Alvarez, p. 144).

Justamente, como recordaba Camus a propósito del inflexible Kirillov de Dostoyevski, es muy posible que haya una lógica hasta la muerte, aunque sea muy rara y escasa (Camus, p. 19).

Con todo, es preciso reconocer que muchos intentos de suicidio (no podríamos hablar con certeza de los suicidios consumados), obedecen a decisiones súbitas, donde parece prescindirse completamente de cualquier deliberación previa:

Yo no era consciente de que trataba de matarme a mí misma... No creo que yo lo estuviera intentando. No puedo creer que era... Feral un día entero, como sabes. Me desperté en Massachusetts General Hospital y el día entero --24 horas-- se había ido. (Wallace, p. 103)

Por un lado, en atención a esta última declaración, parece que cabe hablar de intentos de suicidio --y quizá hasta especular con suicidios reales-- que no obedecen a ninguna deliberación previa y que, a juzgar por lo inesperado de la decisión última, los motivos del suicida o de quien lo intenta son más abstrusos que las razones para usar un cliché como "más oscuro que la boca de

un lobo".⁸¹ En casos como éste podríamos hablar de suicidios impulsivos. Mientras que, por otro lado, estaría la relación de Alvarez sobre la lógica del suicida. Alvarez señala que esta lógica es tan incontrovertible como la lógica de los sueños. Ambas situaciones son, usualmente, estimadas como irracionales. ¿Significa esto que realmente hay un empleo excesivo del término "irracional"? ¿Se puede juzgar que la elección de suicidarse, en cualquiera de los dos sentidos de irracionalidad encontrados, es además autónoma?

Más bien parece que hay aquí una confusión entre elecciones irracionales (el caso del suicidio impulsivo) y no-razonables (el caso de la lógica suicida de Alvarez),⁸² es decir, entre elegir algo no razonable o elegir irracionalmente algo. Las trenzas de posibilidades que pueden formarse con estas nociones son muy variadas, p.e., puede suponerse que una persona elige racionalmente algo irracional, o que otra elige irracionalmente algo racional, etc. El punto interesante, respecto de esto es, me parece, cómo calificar al suicidio: si como un acto en si mismo racional o irracional, o como un acto neutro y que, dependiendo de las muy diversas circunstancias en que se elige es racional o irracional. Me parece indisputable que uno debe preferir esta segunda opción.

Por otra parte, el suicidio cae también en la noción de "daño a si mismo", por lo que es relevante el análisis respecto de su racionalidad o irracionalidad en los términos de dicha noción. Williams ha demostrado en "El

⁸¹ Es muy difícil ofrecer ejemplos de suicidios impulsivos. Cito páginas atrás el caso de una adolescente que se arrojó desde un décimo piso, sorprendiendo totalmente a sus padres. Durkheim, acerca de la influencia del clima en el suicidio, ofrece el siguiente ejemplo:

Se ha observado que el sífoco, que no puede zopilar sin que haga un calor asfixiante, tiene sobre el suicidio una influencia analoga [a otras enfermedades y afecciones del clima, donde los pacientes, súbitamente, se dan muerte a si mismos, p.e., entre los marinos, arrojándose intempestivamente al océano] (p. 87).
Por otra parte, en los pocos libros "clínicos" que consulté, sólo encontré la entrevista de Wallace, citada en este párrafo, pero tal vez no sea representativa por el estado de tensión mental que acusaba la entrevistada, después del suicidio de su marido. Probablemente el suicidio impulsivo no sea representativo.

⁸² Sigo aquí la distinción de Feinberg (p. 106): *unreasonable choices* e *irrational choices*, respectivamente. Me doy cuenta de que hay cierta oscuridad en la noción de "elección" que es importante clarificar, pero por el momento me conformo con señalarla.

caso Makropulos" que la muerte es un daño cuando se aceptan los deseos categóricos, es decir, aquellos deseos no condicionados al hecho de estar vivo. Aunque, claro, si una persona tiene al menos un deseo de este tipo carece, al parecer, de razones para desear la muerte; y, por el contrario, si no se tienen deseos categóricos (si se es infeliz y se desean muchas cosas o condiciones para ser feliz), el suicidio es una posibilidad muy real. Los deseos categóricos, aunque no fáciles de caracterizar, se obvian en la situación del hombre feliz, que, como sabemos por las reflexiones de Wittgenstein, no se preocupa realmente por la cuestión del sentido de la vida. (v. Williams 1986 p. 113-136).

Si aceptamos que morir es un daño, y dado que aceptamos la posibilidad de que alguien se suicide simplemente por el deseo de darse muerte, podemos preguntar, entonces, si puede alguien elegir voluntariamente algo irracional; o si, en el caso contrario, estaríamos hablando de que alguien ha elegido no-racionalmente algo (según la distinción introducida dos párrafos arriba).

El primer caso, de una elección irracional como el suicidio impulsivo, parece obedecer a algún tipo de deficiencia mental o estado de gran estrés que afecta nuestra capacidad habitual para tomar decisiones; de manera que cabe hablar de decisiones tomadas no voluntariamente, es decir, no autónomamente.

El segundo caso, de una elección no-razonable derivada de una situación como la lógica del suicidio de Alvarez, permite pensar que la decisión última de suicidarse fue tomada voluntariamente, de manera autónoma. Para la ética, en efecto, éste es el caso de irracionalidad que interesa, dado que involucra las nociones de autonomía, de libertad, de coerción o de paternalismo.

La radicalidad del suicidio hace que, quizá, pueda estimarse como poco significativa esta última situación --o, por el contrario, significativa sólo para el caso del suicidio; pero en situaciones menos radicales parece verificarse la misma situación. Frecuentemente observamos que personas reputadamente

racionales, que manejan con precaución, que consumen alimentos sanos, que se cuidan de no enfermarse, no pueden justificar racionalmente su gusto por fumar, que bien puede ser calificado como un gusto irracional (cfr. Feinberg, p. 106). Este ejemplo ilustra, me parece, cómo desde una plataforma mental "normal" (sólo para deslindar el ejemplo de aquellos otros donde hablaríamos de enfermedad mental, locura, o padecimiento de gran tensión) puede desembarcarse en elecciones irracionales, con plena autonomía, sin embargo. En efecto, frecuentemente escuchamos decir de quien fuma que sabe lo dañino que puede ser y que está bien enterado de las consecuencias de fumar pero que, con todo, encuentra muy placentero hacerlo, de modo que prefiere vivir la vida de un fumador --y, en consecuencia, morir la muerte de un fumador. Es evidente, en consecuencia, que una persona así elige racional y voluntariamente fumar, a pesar de todo.

No obstante, en nuestras apreciaciones habituales tendemos a rechazar este tipo de decisiones, juzgándolas, precisamente, irracionales; pero, quizá en la línea sugerida por Alvarez, lo correcto sería hablar de modos distintos de racionalidad que no necesariamente buscan "eficientizar" situaciones o elecciones. Aunque, es cierto, elegir una vida placentera (si bien, quizá, no del todo sana), sea, bien visto, una forma de buscar la eficiencia, de elegir la mejor de las opciones a nuestro alcance, en atención al tipo de vida que personalmente deseamos vivir o morir.

El suicidio, por la radicalidad de la decisión, exige de la persona que lo elige no-razonablemente, una especial atención. Incluso puede haber algún tipo de reparación para una persona que, durante la mitad de su vida ha fumado y, de pronto, decide firmemente dejar de hacerlo. Esta persona podría contar con infinidad de recursos para dejar de fumar definitivamente y para enmendar, en lo posible, los daños a su salud que pudiera padecer. Pero es evidente que el suicidio "cancela todas las posibilidades". Así que, de cara a una decisión

tan radical, y en vista de la evidente posibilidad de error en la toma de tal decisión, puede pensarse que la intervención de terceros sería deseable, al menos para asegurar que el suicida no sufre de algún estado que nos permitiera suponer que está a punto de elegir irracionalmente algo, y no de un modo no-razonable. Al mismo tiempo, esto señala que hay grados en los distintos casos de toma de decisiones no-razonables, porque no solemos acosar a preguntas acerca de su grado de información y de voluntariedad a quien enciende un cigarrillo, como lo haríamos con quien pretende defenestrarse.³³ En otras palabras, parece claro que el grado de irreversibilidad de una decisión no-razonable como el suicidio, justifica la intervención de terceros, es decir, de prácticas paternalistas (cfr. Feinberg, p. 127). El conflicto que se desprende de esto es, por supuesto, el que se suscita entre autonomía vs paternalismo; sin embargo, dicho conflicto no se presenta en elecciones de tipo irracional, porque en este caso la persona eligiendo irracionalmente no actúa de manera autónoma ni voluntaria; pero aun cuando no se presente el conflicto ¿cómo se justifica en este caso la intervención paternalista de terceros? ¿Simplemente por la noción de daño y porque lo consideramos un mal en sí mismo? Antes de abordar el tema del paternalismo, y tratar de responder estas preguntas, conviene tratar con detalle el tema de la autonomía, porque es en oposición con este tema como se plantea el paternalismo (cfr. Fairbairn, p. 164).

A pesar del considerable peso que el principio de autonomía juega en muchas teorías éticas, no se le ha dedicado la misma atención que a conceptos como la libertad o la igualdad, con los que puede compararse. En la específica

³³ Probablemente a un suicida muy atento a sus chances y oportunidades, así como perfectamente seguro de su decisión, no tendríamos ni oportunidad de preguntarle la hora, porque habría arreglado su última situación en este mundo de tal modo que el cumplimiento de su decisión quedara garantizado. Sin embargo, aun cuando sea posible intervenir en la decisión última de una persona, me parece que esto por sí mismo no es suficiente para juzgar que esta persona no es un suicida legítimo. La oportunidad del error y de la suerte están siempre más allá de nuestra prevenciones.

área de la ética aplicada, por ejemplo de cara al problema del suicidio (según he dicho en los párrafos precedentes) en los últimos tiempos se ha valorado más atentamente el papel de la noción de autonomía; pero también se ha estimado su importancia en relación con otros temas de esta zona, como son obligaciones civiles y desobediencia civil, mentir a pacientes (sobre todo terminales) o rechazo de tratamientos médicos extremos por parte de pacientes muy graves (cfr. G. Dworkin, p. 4-5). De cara a estos problemas, donde el concepto de autonomía juega distintos papeles en atención a las peculiaridades de cada tema y, sobre todo, a las particularidades de cada caso, la teoría contribuye a clarificar los usos particulares, derivados de una concepción filosófica más o menos unitaria (cfr. *ibid.*, p. 8-9). Me parece que esta aplicación de la teoría a los problemas éticos particulares arroja mucha luz sobre la manera en que, plenamente tratando un tema típico de la filosofía, podemos pensar los vínculos entre teoría y práctica y, al mismo tiempo, la naturaleza de los problemas éticos. Sobre este último aspecto me parece importante señalar que los problemas éticos rebasan con mucho nuestra capacidad para establecer síntesis y reducirlos todos a un sólo modelo teórico o práctico; pero que, con todo, podemos aplicar sobre ellos temas o principios teóricos, discerniendo y haciendo inteligibles las condiciones y demandas particulares de cada grupo de problemas. Con lo que redimensionamos la aplicabilidad de la teoría y su percepción de las particularidades de los problemas concretos. Mi intención y suposición es que, justamente, el problema del suicidio ilustra estos puntos.

La etimología del concepto de autonomía aclara mucho de lo que requerimos para su comprensión. Lo central en este concepto viene de las voces griegas *autos*, que significa "uno mismo" y *nomos*, que podemos entender como "regla o ley". "El término se aplicó, en primer lugar, a la ciudad-estado griega. Una ciudad tenía autonomía cuando sus ciudadanos se daban sus propias

leyes, en oposición a yacer bajo el control de algún poder conquistador" (*ibid*, p. 9).⁸⁴ Lo que resalta, en efecto, de la genealogía de este concepto es la noción de "autodeterminación", o, de otro modo, "conducirse uno mismo, o un grupo de personas, por sus propias leyes".

Es importante, asimismo, distinguir entre los conceptos de autonomía y de libertad. Una persona puede no ser libre, pero sí autónoma. Es decir, pueden elegirse, autónomamente, ciertas restricciones a la propia libertad, por ejemplo en atención a la clase de vida que se desea vivir. Es el caso, por ejemplo, de los trabajadores en regiones apartadas, o en plataformas petroleras marítimas, en barcos o submarinos, que tienen que trabajar en ellos por largos periodos de tiempo. Estas personas autónomamente (incluso, en cierto sentido si incluimos a los militares) han optado por restringir su libertad (no pueden ir a ciertos cines, a tal o cual plaza de su ciudad favorita, visitar a tales o cuales personas, etc.), en atención al tipo de vida que desean vivir. Al mismo tiempo, en la medida en que la autonomía de estas personas permanece vigente --y siempre y cuando las condiciones materiales que han elegido lo permitan--, pueden revocar las condiciones que les restringen su libertad y cambiar nuevamente su forma de vida (cfr. D. Dworkin, p. 14 y ss., así como Feinberg, p. 63).

Estas distinciones, por sí mismas, me parece que justifican la necesidad de distinguir entre autonomía y libertad. Las condiciones y complejidades que cada noción presenta merecen y ameritan un trato separado. Los ejemplos del párrafo anterior señalan, precisamente, que "no todas las interferencias en el carácter voluntario de las acciones de uno, afectan la habilidad de la persona

⁸⁴ La propia genealogía del concepto "darse muerte a sí mismo" es muy significativa para comprender este concepto. Entre los primeros escritos griegos se encuentran dos adjetivos para señalar al suicida. El primero es *autocheir*, que puede comprenderse como: "actuar con la propia mano" o "por propia mano"; el segundo, *authentēs* o *autoentes*, que pueden ser, respectivamente, "actuar por uno mismo" o "auténtico" (cfr. Daube, p. 401). Me parece que, extendiendo estas nociones podemos igualarlas con la de autonomía; en efecto, quien actúa por sí mismo, por su propia mano, es auténtico y, también, autónomo.

para escoger su modo de vida" (*ibid*, p. 14), apreciación en la que, formalmente, puede descansar la distinción entre libertad y autonomía. Enfáticamente puede señalarse que con la limitación de la propia libertad, de acuerdo con los deseos de uno, se promuevan, en vez de descartarse u omitirse, los esfuerzos para que cada uno construya la vida que desea vivir (*ibid*. p. 15).

Todos estos rasgos permiten establecer, a partir de la genealogía del concepto y de la distinción entre libertad y autonomía, la siguiente caracterización general de la noción de autonomía:

[La autonomía es una capacidad] mediante la cual las personas definen su naturaleza, le dan significado y coherencia a sus vidas, y adquieren responsabilidad del tipo de personas que son (*ibid*, p. 20).

Es así como este concepto tiene sentido positivo y negativo, porque, por un lado, posibilita que una persona decida voluntariamente, por sí misma, la clase de vida que quiera vivir; mientras que por otro lado, hace a cada persona responsable de la vida que ha elegido: autónomamente, por ejemplo, podemos decidir por una vida al margen de la ley, pero, por esto mismo, seremos responsables de esta elección. De cierto modo estos sentidos se limitan uno al otro, anulando, por ejemplo, que una persona pueda ser radicalmente extrema, al punto de que no tenga que responder por ninguno de sus actos. G. Dworkin, explorando estas limitaciones, concluye que los siguientes 6 puntos satisfacen las condiciones de una persona moralmente autónoma:

1. Una persona es moralmente autónoma si, y sólo si, ella es la autora de sus principios morales, su originada.
2. Una persona es moralmente autónoma si, y sólo si, ella misma escoge sus principios morales.
3. Una persona es moralmente autónoma si, y sólo si, la última autoridad o fuente para sus principios morales es su propia voluntad.
4. Una persona es moralmente autónoma si, y sólo si, ella misma decide qué principios morales aceptar ligados a ella.
5. Una persona es moralmente autónoma si, y sólo si, ella misma acepta responsabilidad moral por los principios por los que actúa.
6. Una persona es moralmente autónoma si, y sólo si, ella misma rechaza aceptar otras autoridades morales. (p. 19)

Si enfocamos la elección personal de suicidarse, desde el marco que forman estos seis puntos, es evidente que, en última instancia, la elección no podrá

ser moralmente reprochable si cumple con al menos uno de estos seis puntos. Esta afirmación me parece correcta cuando se tiene como horizonte una ética individual y no prescriptiva como la ética de Wittgenstein. Sin embargo, cómo ilustran el socrático nacimiento de la ética y la naturaleza social de los problemas éticos, es claro que la propia determinación deberá ceñirse a los marcos sociales donde el agente moral se desenvuelve. La situación así trazada no me parece que encierre ni paradoja ni contradicción alguna. Me parece que el enfoque adecuado sobre esta situación debe precisar que son condiciones inherentes al individuo o agente moral las circunstancias sociales y culturales en que se inscribe. Es cierto que muchas veces consideramos a la autonomía o autenticidad moral e individual de una persona (incluso asumiendo plenamente los seis o alguno de los puntos arriba citados) como la expresión última de su capacidad para retar a los órdenes sociales y culturales establecidos y, en consecuencia, fundar su individualidad en oposición a éstos; pero aún en estos casos la misma oposición tiene su razón de ser, y efectivamente es, por aquello a lo que se opone, que es así fundamental para este individuo.⁹⁵

Feinberg señala que otro factor importante que debe ser tomado en cuenta en la caracterización de la noción de autonomía es la suerte (cfr. Feinberg, p. 31). "Si una persona tiene mala suerte --apunta Feinberg-- circunstancias más allá de su control pueden destruir sus oportunidades":

Yo no puedo gobernarme a mí mismo si tú me subyugas mediante fuerza bruta e incorrectamente impones sobre mí tu voluntad; o si la enfermedad me bunde en un estado

⁹⁵ Tengo la fuerte sospecha de que esta forma de argumentar es muy *ad hoc* y que, de algún modo, elude la discusión concreta y pertinente, al mismo tiempo que podría ser tachada de ideológica en el sentido desagradable --como práctica legitimadora. La discusión, en este respecto, me parece que debe seguir la pregunta cómo puede justificarse el derecho de cada individuo a desobedecer las leyes de su país? --y si hay realmente tal derecho. (cfr. R. Dworkin, p. 286 y ss.) La situación concreta y evidentemente problemática es que quien tiene la última palabra al respecto, es el propio Gobierno; el conflicto grave aquí se deriva de la noción de "derechos concurrentes", porque, en efecto, "los ciudadanos tienen tanto derechos personales a la protección del Estado como derechos personales a estar libres de la interferencia estatal, y puede ser necesario que el Gobierno escoja entre ambas clases de derechos." (*Ibid.*, p. 288). La exigencia teórica consiste en señalar que, a pesar de todo, los individuos algunas veces "tienen derecho a infringir sus propias leyes", aun en contra de la noción del "bien general" defendida, en determinado momento, por el Gobierno (cfr. *Ibidem* y ss.); es decir, la desobediencia civil se plantea, así, de un modo que podríamos calificar como autónoma e auténtica, en contra del orden establecido.

comatoso, de estupor febril o delirio; o si la miseria me reduce a una abyecta dependencia de la asistencia de otros. (*ibidem*)⁸⁶

En efecto, la buena suerte es condición para que, de hecho, pueda darse la autonomía de un individuo.

Pero aun cuando pudiéramos salvar de este modo la objeción de lo social contra lo autónomo, me parece que resta todavía enfrentar un giro teórico que agudiza nuestra percepción de la autonomía y que, al mismo tiempo, vale contra una ética individualista al modo wittgensteiniano. Con esto me refiero a la propia caracterización de Kant sobre este particular. Por supuesto no puedo abordar exhaustivamente este tema, sino exclusivamente de una manera muy apegada al suicidio.

En *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* (EMC), Kant aborda centralmente el tema de la autonomía, como fundamento de la moral y como fundamento del imperativo categórico. La filosofía kantiana está estructurada a la manera de una cascada, donde se desciende de lo general a lo particular; además, la concepción moral que Kant buscó, debía ser paralela a su concepción de la naturaleza, donde las ciencias, en su tiempo, habían conseguido importantes avances. Es así como planteó la cuestión de la autonomía:

Todo en la naturaleza trabaja de acuerdo con leyes. Sólo un ser racional tiene el poder de actuar de acuerdo con su idea de las leyes --esto es, de acuerdo con principios-- y sólo así tiene una voluntad. Dado que se requiere de la razón para derivar nociones de las leyes, la voluntad no será sino práctica. (EMC, 412, 36-37).⁸⁷

Este breve pasaje encierra, me parece, casi toda la concepción moral de Kant. Están aquí sus temas principales: naturaleza, leyes naturales y morales,

⁸⁶ Unas cuantas líneas más adelante Feinberg señala que, en otras circunstancias, la mala suerte puede contribuir a la autonomía de una persona, p.e., "cuando se ve obligada a depender sólo de sí misma. Cuando está sola y no tiene a nadie a quien pedirle ayuda; esto hace que esté "arregada a sus propios recursos" y desarrolle firmes hábitos de auto-confianza".

⁸⁷ Digo la edición establecida por J. Paton (London: Hutchinson & Co. Ltd., 1948, en su reimpr. de 1978); pero los pasajes citados textualmente los tomo de la traducción de Manuel García Morente, en su mayor parte, pero con reservas y enmiendas, porque no siempre es consistente con el texto en inglés.

racionalidad, voluntad, acción y, como destinatario de todo esto, la práctica. Los remitentes de la práctica, en efecto, puntualizan las condiciones de la autonomía: la autonomía es la capacidad de un ser racional para darse a sí mismo leyes mediante las cuales regir --mediante su voluntad-- su acción práctica. Esta concepción de la autonomía nos resulta, en efecto, conocida y alineada con el análisis ensayado por G. Dworkin.

Las leyes o principios que regulan la acción práctica tienen su expresión formal y objetiva en los mandatos de la razón, cuya "fórmula es llamada Imperativo" (*ibid.*, 413, 37-38). Asimismo, el imperativo expresa formalmente la relación de lo objetivo con "la imperfecta subjetividad de la voluntad de éste o de aquel ser racional --por ejemplo, de la voluntad humana" (*ibid.*, 414, 39-40). Kant distingue dos condiciones formales del imperativo; en la primera hablaríamos de "imperativo hipotético" (cuando "no sabemos de antemano cuál es su contenido --hasta que éste es dado.", *ibid.*, 421, 51-53). Mientras que con la segunda hablamos de "imperativo categórico", en el que sabemos "de una vez lo que contiene" (*ibidem*).

Ahora bien, de lo que se trata, en efecto, es de una ley o principio que pueda ser conocido firmemente por la razón para regular la conducta de una manera objetiva; de manera que la formulación del imperativo categórico será necesariamente una: "*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*" (*ibidem*).³⁸ Además, en la medida en que a Kant le interesaba establecer un estrecho paralelismo entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la moral, formuló de una segunda manera el imperati-

³⁸ Kant, en una nota a pie de página, define así a la "máxima":
Una máxima es el principio objetivo del querer: el principio objetivo --esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear-- es la ley práctica. (401. 15-16).
Pero la máxima por sí sola no puede fundamentar objetivamente una ley universal para la voluntad práctica, según veremos que se establece más adelante.

vo categórico, con el que la analogía de la moral con los fenómenos de la naturaleza puede establecerse, dado que, precisamente "la existencia de las cosas de la naturaleza está determinada por leyes universales" (*ibid.*, 421, 52-53) y, según quiere Kant, los seres racionales se regulan a sí mismos mediante el imperativo categórico, ley de la moral. De este modo se establece la segunda formulación del imperativo categórico: "obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza" (*ibidem*). La importancia de esta formulación resalta en el caso del suicidio, citado por Kant para ilustrar los alcances del imperativo categórico:

Uno que, por una serie de desgracias lindantes con la desesperación, siente desapego de la vida, tiene aún bastante razón para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo el quitarse la vida. Intenta aver si la máxima de su acción puede tornarse ley universal de la naturaleza. Si máxima, supiere, que si mismo por principio se abocara a acabar su vida cuando está, en su larga vida, en guerra más males que agrado. Trátase ahora de saber si tal principio del egotismo puede ser una ley universal de la naturaleza. Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atacar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por lo tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo al principio supremo de todo deber. (*ibid.*, 421, 52-53, 55)

Cuando una voluntad racional aborda de este modo una situación peculiar en la que el suicidio es considerado como una posibilidad real y rechaza semejante posibilidad según hemos visto, se hace a ella misma objeto de su propia práctica racional, es decir, *fin* de aquella ley natural mediante la cual rige

" Con este ejemplo Kant desarrolla las ideas de su artículo llamado "Del suicidio" de la colección de ensayos que conocemos como *Lecciones de ética*. En este artículo señala que sólo podemos disponer de nuestro cuerpo para mantener "el propósito de la autoconservación" (p. 199), y que, en consecuencia, "el suicidio conlleva una aberración estremecedora, dado que toda naturaleza tiende a conservarse a sí misma" (p. 191). Un elemento propio de este artículo tiene la forma conocida como "argumentos de pendiente resbaladiza":

Quien llegue tan lejos como para considerarse dueño de su propia vida, también se creará dueño de la vida ajena, abriendo así las puertas a todos los vicios; pues, al estar dispuesto a abandonar el mundo, no le importa mucho ser atrapado cometiendo las mayores atrocidades. (*Ibidem*)

Kant introduce, más adelante, el punto fuerte de los argumentos teístas, afirmando que Dios, y no nosotros, es el dueño de nuestras vidas; sin embargo, el resto de la creación nos pertenece: "Todo se halla sometido al hombre salvo él mismo, a quien no le es lícito eliminar" (*ibidem*). Otro aspecto interesante (que prácticamente ningún autor considera digno de mención entre los argumentos teístas, y que tiene resonancias soocráticas), es el señalar que "el suicidio no es aborrecible e ilícito porque la vida sea un bien, pues en ese caso dependería del valor que cada cual concediera a ese bien." En efecto: "...el suicidio no es ilícito bajo ningún aspecto, ya que representa la destrucción de la humanidad y coloca a ésta por debajo de la animalidad" (p. 192). Siendo así que "el suicidio es ilícito y aborrecible, no porque Dios lo haya prohibido, sino que Dios lo prohíbe precisamente por su carácter aborrecible" (p. 194).

su actuar concreto. De este modo se establece que todo ser racional, y en particular el hombre, es, en la medida que es un fin y no un medio de su voluntad práctica, un ser cuya existencia por sí misma posee un valor absoluto (cfr. 424-427).

De esta precisión acerca del fin racional de la práctica de la voluntad se deriva la formulación del "imperativo práctico": *"obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"* (429, 67). El imperativo práctico es "ilustrado" (como dice Paton) mediante el caso del suicidio:

Según el concepto del deber necesario para consigo mismo, habrá de preguntarse quien piense en el suicidio, si su acción es compatible con la idea de la *humanidad como fin en sí*. Si, para escapar a una situación dolorosa, se destruye él a sí mismo, hace uso de una persona meramente como medio para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida. Mas el hombre no es una cosa, no es, pues, algo que pueda usarse simplemente como un medio; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre, en mi persona, a mi arbitrio, enteramente, etcétera. (429, 67-68)

Ahora bien, del principio práctico, también llamado principio de humanidad, se deriva un tercer principio (el primero es la formulación del propio imperativo categórico) que, aunque eminentemente práctico, tampoco se deriva de la experiencia, según se ve en el siguiente par de consideraciones. Primero, porque debe valer universalmente para todo ser racional y "ninguna experiencia es adecuada para determinar universalidad; y segundo porque tiene al hombre como fin objetivo y no como fin subjetivo (es decir, no se trata de mí o de ningún hombre concreto). Así, la formulación de este tercer principio tiene su origen, lo mismo que los otros, en la razón pura. Por otra parte, el tercer principio práctico de la voluntad encierra la idea de autonomía en Kant que se ha venido desarrollando: *"la Idea de la voluntad como una voluntad universalmente legisladora"* (431-70), según la caracterización de la autonomía que nos es ya conocida.

Puede señalarse, en atención a los argumentos e ilustraciones de Kant, que ni la formulación del imperativo categórico, ni las dos formulaciones de

los principios prácticos de la voluntad, justifican moralmente al suicidio. Los argumentos de la *FMC* sobre el suicidio no son, en sentido estricto, teístas, aunque los supuestos fuertes de la moral kantiana son, justamente, la existencia de Dios y de la vida futura después de la muerte.⁹⁰

En el argumento derivado del segundo principio Kant asume, quizá muy fácilmente, que el propósito del egoísmo es "atizar el fomento de la vida", propósito que ha sido asignado por Dios o la Naturaleza (cfr. Wolff, p. 163); pero me parece que se requiere mucho más trabajo para clarificar en qué sentido la noción de egoísmo contribuye, altruísticamente, al fomento de la vida en general, antes que a la propia en particular.

Los principios prácticos de Kant, casi sobra decirlo, descansan primordialmente en un modelo deliberativo que se apoya fuertemente en la racionalidad. En otras páginas he intentado ya señalar que un modelo más eficiente de ética práctica y teórica precisa de modelos deliberativos mucho más dinámicos, que puedan manejarse --incluso sin comodidad-- con la irracionalidad o con la intuición, como fuertes reguladores de nuestra conducta. Es así que, ahora, los planteamientos de Kant me parecen, como el propio de Sócrates, parciales hacia la razón; de manera que acusan, en su desenvolvimiento, una marcada cojera, por tener más largo un pie que el otro.

Un efecto lateral de esta rigidez es que, si hemos de asumir los argumentos y los principios prácticos de Kant, nos veremos sofocados por la terrible responsabilidad que cada uno de nuestros actos conlleva. Quien decida suicidarse, por ejemplo, deberá encarar su decisión como si de ella dependiera el destino entero de la naturaleza --si aborda la cuestión desde el segundo principio--, o el de la humanidad completa, si busca entre el principio de

⁹⁰ V., específicamente, de la *Crítica de la razón pura*, el pasaje A 811 B 839; sin embargo, entre los primeros argumentos de Kant en contra de la permisibilidad moral del suicidio, si encontramos uno de premisas teístas, v. la nota a pie de página anterior.

humanidad. Pero este solapado chantaje (puesto que tiene la forma de "debes hacer esto, y no aquello, porque si no, tal y cual cosas terribles") es poco significativo para el hombre amoral presentado por Williams. Cabe pensar, precisamente, que quien tiene la plena intención de suicidarse porque esta vida (y, casi por extensión, la humanidad) le produce un terrible cansancio y fastidio, si de pronto tuviera que enfrentar los principios prácticos de Kant, y, sobre todo, las ilustraciones con los que se iluminen, simplemente se encogería de hombros y espetaría «¿y qué?, ¿qué más me da?». En el siguiente momento, quizá, nos sorprenderíamos viéndolo saltar desde un décimo piso... En el sentido de esta crítica, que señala la terrible incomodidad del modelo kantiano, es como Feinberg rechaza la noción de autonomía de Kant.

En primer lugar Feinberg señala que la noción de respeto por las personas de Kant es abstracta y extrañamente impersonal, porque, según ella, debemos respetar

...no las elecciones propias de las personas, cualesquiera que éstas sean, sino la "humanidad" en cada persona; no la voluntad de cada decisión, sino su "racionalidad"; no a un ser único y concreto, sino algo abstracto dentro de él; no la dignidad personal, sino la extraña dignidad de alguna fuente extra-personal. El lenguaje de Kant implica que debemos estimar y proteger las decisiones de una persona, no porque sean *suyas*, sino, simplemente, por algo dentro de ella, muy independiente de su voluntad, una especie de Ciudad del Vaticano interior no sujeta a su control soberano. (Feinberg, p. 94)⁹¹

La crítica de Feinberg resalta especialmente en el caso del suicidio. Feinberg asume plenamente que la vida de uno pertenece a uno mismo, de manera que uno puede hacer con ella lo que quiera, incluso terminar con ella; mientras que, "Kant, por otra parte, trata al suicidio como a una acción incondicionalmente prohibida por la ley moral y más allá del deslucido control soberano de cada uno" (*ibidem*).

⁹¹ Cfr. también p. 96. La objeción de Feinberg enfatiza el papel abstracto de la noción de persona en la argumentación de Kant. En un principio esto me pareció un tanto incorrecto, porque recordaba cómo Kant fortaleció la noción de individuo e individualidad; sin embargo, bien visto, creo que estas nociones son, en la obra de Kant, meramente entidades metafísicas en el sentido peyorativo. De algún modo las reflexiones éticas de Wittgenstein también se oponen a este individuo metafísico, favoreciendo, en su lugar, una comprensión del individuo más real y concreta, en consecuencia irreductible a un modelo metafísico común.

Por otra parte, del ejemplo de Kant derivado del segundo principio práctico y del artículo sobre el suicidio, se desprende que, para Kant, el suicida, con su acción, se sitúa por debajo de la naturaleza; pero Feinberg señala que "el suicida por sí mismo podría replicar que, a diferencia de los animales, él puede utilizar su voluntad libre y autónoma para levantarse por encima de la naturaleza" (*ibid.*, p. 95), porque, con su acción él decide cuándo y cómo morir, independientemente de, por decirlo así, su destino natural.

Otra objeción que Feinberg plantea es la referente al argumento que he presentado como del tipo de "pendiente resbaladiza", con el que Kant ilustró la primera formulación del imperativo categórico. Con este argumento Kant parece señalar que la valía moral del suicida es tal que, una vez determinado a suicidarse, no habría nada que pudiera detenerlo de cometer antes otros terribles crímenes. Pero esto es, de acuerdo con Feinberg, muy oscuro si sólo se lo plantea así. La objeción de Feinberg señala que este argumento "rechaza rotundamente la noción de soberanía personal" (*ibidem*).

En síntesis, la crítica de Feinberg a la noción de autonomía de Kant descansa sobre dos puntos. Con el primero se desenmascara que la concepción de persona para Kant es demasiado abstracta, de una manera que resulta ajena a la individualidad de las personas concretas. Mediante el segundo punto Feinberg indica que el lenguaje empleado por Kant para hablar de las relaciones humanas resulta indigno, porque las metáforas que Kant desarrolla aluden a "jerarquías militares, administradores de bienes o propietarios de castillos", donde el papel subordinado, o lo administrado, recae sobre el hombre concreto (cfr. *ibid.*, p. 96-7). Tal vez este segundo punto echa mano de un anacronismo (quizá en tiempos de Kant estas metáforas estaban envestidas de gran dignidad); pero si me parece certero apuntar que estas metáforas aluden a formas de organización poco tolerantes, o que, en última instancia, hacen del hombre un bien que

debe ser administrado con cuidado, porque el "verdadero" dueño puede, cualquier día, pedirnos cuentas. Feinberg, en oposición a Kant, mantiene una concepción de la autonomía centrada en la noción de "soberanía personal", que plantea, en primer término, que cada persona tiene control completo de su propia vida, mediante el recurso de ejercer libremente su voluntad. Feinberg también señala como factores importantes de la autonomía la autenticidad de uno mismo, así como la capacidad para escoger, "sus gustos, opiniones, ideales, objetivos, valores o preferencias" (*ibid.* p. 32); otro factor, aunado a éstos, es la capacidad para someter a escrutinio crítico algún elemento de los señalados en la última serie, es decir, la capacidad para rechazar o replantear las creencias, gustos, opiniones, etc. (cfr. *ibidem* y ss.).

La concepción de Feinberg de la autonomía tiene como punto básico "el derecho para tomar elecciones y decisiones --cómo mover mi cuerpo a través del espacio público, como usar mis bienes y mis propiedades materiales, qué información personal negar a otros, qué información brindar, y más." (*ibid.*, p. 54)

Me parece que, con lo dicho hasta aquí, se ha desenmarañado lo suficiente el mechón del concepto de autonomía; por eso creo oportuno intentarlo ahora con el de paternalismo y, así, peinar una trenza con ambos mechones.

La noción de paternalismo no necesariamente mantiene con la noción de autonomía una relación especular. No se oponen punto a punto. Sin embargo, el ánimo que las impulsa puede, de una manera esquemática, polarizarse geométricamente. Los emblemas tradicionales para cada uno de los polos han sido, tradicionalmente, liberalidad para los defensores de la autonomía y conservadurismo para los paternalistas. Pero, con todo, me parece que en la práctica asumimos, en distintas circunstancias, actitudes de unos o de otros "seguidores": no permitimos todo, no creemos que cada cosa merezca la misma atención que cualquier otra, creemos razonable reprimir tales o cuales acciones,

mientras que fomentamos otras. Me parece que, socialmente, un buen ejemplo de este dinamismo lo ofrece el siempre vigente debate entre libertad de expresión y libertad para producir o consumir pornografía.

Respecto del suicidio el grupo de los conservadores más radicales puede asumir cualquiera de los siguientes dos puntos. Al citarlos me parece que se principia a esclarecer la noción de paternalismo. Los paternalistas son, entonces:

1. Aquellos que creen que darse muerte a sí mismo no es algo que una persona pueda pretender racionalmente; un individuo que actúa con tendencias suicidas debe estar psicológicamente perturbado, de aquí que la intervención para salvar su vida sea en el mejor interés de este individuo.
2. Aquellos que creen que el suicidio está simplemente mal, y que cualquiera que sea sorprendido intentando darse muerte a sí mismo debería ser rescatado de hacerlo, porque toda posibilidad de incurrir en pecado debería ser prevenida. (Falkstein, p. 159)

Los paternalistas son, entonces, más o menos, el *opus dei*. Pero ésta es una versión del paternalismo que, por ser tan radical, es casi una caricatura (aun cuando haya quien pueda asumir estos dos puntos --por eso los cito) poco útil para una discusión afortunada sobre el paternalismo. Estos puntos se descalifican, simplemente, con lo que se ha señalado ya respecto de la locura y el suicidio, así como las consideraciones sobre el papel de la irracionalidad en la toma de decisiones. De cara a estos paternalistas extremos (en otros tiempos y latitudes serían de "extrema derecha") probablemente la ética que he pretendido bosquejar con esta tesis sea completamente inútil, pero me parece que no es obligación de la ética provocar cismas descalificando dogmas, ni convencer a ultranza.

El otro lado de la moneda serían los liberales. Me parece que esta posición queda suficientemente ilustrada con lo que se ha dicho sobre la autonomía, especialmente los planteamientos de G. Dworkin y de Feinberg. Sin embargo, para conservar el orden simétrico, me parece que conviene decir brevemente cuales son los rasgos corrientes de la posición liberal:

[Un liberal]...cree que cada uno tiene el derecho de hacer con su cuerpo lo que le plazca, de aquí, por ejemplo, que una persona pueda escoger o rechazar atención médica o que

ningún tipo de tratamiento médico debería aplicársele forzosamente si va en contra de sus deseos. [Respecto al suicidio, los liberales extremos acusan que]... quien se ha embarcado en un curso de acciones autodestructivas tiene el derecho de permitírsele que muera, por parte de cualquiera que llegue hasta él. Consecuentemente, creen que nadie debería intervenir en los actos suicidas de otros. Por contraste, quienes ocupan una posición liberal menos extrema, creen que en ocasiones puede ser legítimo intervenir en los actos de un suicida, para determinar si está actuando autónomamente o no. Este punto de vista es el más común, dado que la mayoría de los liberales no creen tener el derecho de quitarse su propia vida, pero sí de hacerlo autónomamente. (*Ibid.*, p. 157-8)

Del mismo modo, entre los paternalistas hay lugar para distinguir entre extremos y moderados, o, como prefiere Feinberg, entre paternalistas suaves y duros, siendo estas voces las acepciones más comunes.

La forma más extrema del paternalismo la he señalado dos párrafos arriba, de una manera quizá un tanto exagerada. La expresión más adecuada de esta posición consiste en señalar que el paternalismo duro busca proteger a los adultos, aun en contra de su voluntad, de las consecuencias dañinas que sus acciones o compromisos pudieran acarrearles, aun cuando dichas acciones vinieran de deliberaciones plenamente conscientes y voluntarias (cfr. Feinberg, p. 12).

El paternalismo suave, por su parte, sostiene que la autodeterminación y la soberanía predominan por encima del propio bienestar, de modo que la intervención en las acciones y decisiones de otros sólo se justifican cuando es necesario asegurarse de la plena voluntariedad de las elecciones y del curso de las acciones elegidas por alguien; o, en otras palabras, para asegurarse de que se está plenamente seguro de querer hacer tal o cual, aun cuando hacerlo reporte algún tipo de peligro o sea muy riesgoso (cfr. *ibid.*, p. 61). El paternalismo suave justifica su intervención no sobre la base del riesgo, sino sobre la incertidumbre respecto de la racionalidad (que se elija algo irracionalmente²²) de quien se pone en peligro (cfr. *ibid.*, p. 103). Es

²² Este es el punto más complicado de la argumentación. El problema se deriva, como señalaba a propósito de fumar (v. p. 144), de que alguien pueda voluntaria y racionalmente escoger algo irracional (me parece que la distinción entre irracional y no-razonable contribuye a clarificar este aspecto). Los paternalistas duros asumirían que no puede ser esto. Mientras que los paternalistas suaves no encontrarían razones para intervenir, a menos, como diré en seguida, de que se dañe a terceros.

así que el paternalismo suave no justifica que se intervenga en aquellas acciones tomadas con plena certeza y voluntariedad por parte de alguien, aun cuando nosotros pensemos que estas acciones puedan ser tontas o sumamente imprudentes (cfr. *ibid.*, p. 26).

Un segundo grupo de situaciones en donde el paternalismo suave encuentra justificaciones para intervenir lo conforman aquellas donde las acciones de uno pueden poner en peligro a terceros. Estas situaciones se caracterizan con las fórmulas "principio de daño a otros" o "principio de daño a terceros"; ejemplo de éstas puede ser aquella situación en la que una persona, presa de la desesperación por llegar a tiempo de ver a su padre moribundo, conduce imprudentemente, arriesgando con ello la vida de transeúntes o de quien viaje con él. El paternalismo suave, apelando a este principio, justifica intervenir y detener las acciones de esta persona que pongan en peligro a otros (cfr. el ejemplo de Feinberg en la p. 138). Un punto de vista más amplio pudiera justificar a un paternalista suave de intervenir en situaciones no claras de daños a terceros. Me refiero a aquellas situaciones en que las acciones de uno no dañan a ningún tercero concreto, sino a todos en general, por ejemplo a través de los gastos que implican la reparación de sus daños sobre bienes comunes (caminos, calles, alumbrado, etc.), o el rescate de su cuerpo (que también puede implicar un tipo de daño psicológico a los rescatistas³³).

Como se ve, el paternalismo suave es una estrategia esencialmente liberal, que asume procedimientos racionales para descartar intervenir en

³³ Cada persona que decide quitarse la vida arrojándose al paso del metro de la ciudad de México interrumpe el servicio de 15 a 20 minutos, de manera que las 54 personas que, en 1995, se suicidaron o intentaron suicidarse en el metro (13 no murieron), sumaron 18 horas de servicio interrumpido, según nota del periódico *Reforma* (del 13 de enero de 1996); la nota no señala cuál es el costo económico de este tiempo para el metro, pero también podrían contabilizarse las millones de hora-hombre pérdidas en aquellas 18; o los daños emocionales sufridos por los rescatistas o testigos, por ejemplo, según el sensacionalista programa de televisión "Expediente 13/22:30", del canal 13, que el 25 de abril de 1995 abordó el tema del suicidio, mencionó que los conductores de los trenes del metro a cuyo paso se arroja una persona, sufren tal impacto emocional que recuperarse les toma meses (incluso con ayuda psicológica profesional), y que algunos no pueden volver a conducir ningún tren.

aquellas situaciones que el paternalismo duro usualmente impediría (cfr. *ibid.*, p. 12). La distinción importante entre ambas posiciones reside en que el paternalismo duro prohíbe definitivamente ciertas acciones, mediante la amenaza de castigos legales o de tipo penal; mientras que el paternalismo suave favorece las restricciones temporales o preventivas, en lo que se certifican las condiciones que justifican intervenir (*ibid.*, p. 105).

Sin embargo, en la cómoda tibieza del medio de las posiciones conservadoras y liberales, los defensores del paternalismo suave o de la liberalidad moderada tienden a confundirse. Esto hace un tanto irrelevante la distinción entre liberalismo y paternalismo suaves; con todo, la confusión no parte del propio centro simétrico, sino de los polos hacia el centro.³⁴

Suele aceptarse muy fácilmente que el seguidor del paternalismo duro intervendría en cualquier caso de suicidio. Pero me parece que antes debe responder a algunas cuestiones. La primera: tendría que probar que la muerte, por sí misma, es un daño o un mal que hay que evitar a toda costa. Podría probarlo siguiendo las inteligentes argumentaciones de Williams (1986) o de Nagel. Pero si con todo no pudiera probarse esto, entonces no tendría ninguna razón para intervenir en un suicidio que siguiera una estrategia de agonía indolora --caso, por cierto, muy común-- y ajena por completo al principio de daño a terceros. Una segunda dificultad que el paternalista extremo tendría que enfrentar, aun cuando tuviera razones para afirmar que la muerte es un

³⁴ Pero si uno es de los que no pueden conciliar el sueño sin saberse definido, puede emplear el caso del suicidio como *test* para determinar si marcha en el bando de los liberales o en el de los conservadores (cfr. Fairbairn, p. 159); o si decide quedarse en el cómodo centro (el matiz es un asunto de conciencia individual). Basta con imaginar que sorprendemos inconscientemente a un amigo nuestro, muy querido, que a pesar de ser una persona reputadamente racional y firmemente deliberativa, y que no suele tomar decisiones en estados mentales inconvenientes (drogado, borracho o dejado), ha tomado una sobredosis mortal de drogas o se ha cortado las venas, sin que tengamos conocimiento de que tiene algún motivo (incluso así sea sencillamente porque quiere, que solemos respetarle en muchas otras circunstancias). Para publicitarlo, ¿qué haríamos en esta circunstancia? ¿Permitiríamos que las acciones de nuestro amigo concluyeran por sí solas su curso? ¿Intervendríamos? Si decidimos intervenir cuáles serían nuestras razones para hacerlo? Las respuestas honestas a estas preguntas nos ubicarían automáticamente en la coordenada geométrica que merecemos.

mal, consiste en la ponderación de males, i.e., que una persona atravesara por circunstancias terribles, marcadamente indeseables. En este caso el paternalista radical deberá ofrecer una prueba de que la muerte es el peor de los males. Si su modo de vida implica que valora el sufrimiento y que éste debe aceptarse por alguna razón importante (p.e., fortalecer la templanza o por los méritos que sobrevienen con él⁹⁵), entonces quizá pueda fácilmente ofrecer esta prueba (aunque me parece que más bien tendría la forma de una revelación o de un dogma); pero si su modo de vida excluye este tipo de creencias, si por ejemplo es un utilitarista que no suscribe ninguna creencia en un mundo más allá de éste, entonces para él la prueba será muy ardua.

Quien propugne por un liberalismo extremo creo que también tendrá problemas de cara al "principio de daño a terceros". Tendrá que justificar, o bien que una persona puede ser dañada aun contra su voluntad para no interferir en las acciones de otra persona (evidentemente esto falta a un mero principio de simetría); o bien que es preciso intervenir en las acciones de una persona cuando con ellas daña a terceras personas. (En este caso bien puede uno manejar una noción muy amplia de daño). Si acepta este segundo punto entonces no será más un liberal extremo, sino uno moderado (e incluso un paternalista moderado).

Sin embargo, un giro interesante para el paternalismo extremo consiste en evitar, entre sus razones para intervenir con las acciones de alguien (especialmente cuando se trata de un suicida), su preocupación por el daño o por sufrir algún tipo de mal. En efecto, el paternalismo extremo bien puede

⁹⁵ Una línea de argumentos de Agustín de Hipona desarrolla esta concepción: de acuerdo con el siguiente resumen:

La verdadera alma noble, según él, deberá soportar cualquier sufrimiento; escapar, incluso cuando no hay ninguna razón para permanecer, es testimonio de debilidad. A esto debe añadirse la concepción de "esclavitud de Cristo", que le da un giro puramente religioso al estoicismo: los dolores que sufrimos no son nuestros, sino que caen bajo el servicio de Cristo, así sea directamente como mártires o en la medida en que somos parte del plan mediante el cual el mundo existe sólo para su eventual regeneración. (Fedden, p. 117)

defender la libertad extrema de cualquier persona; siendo así que la razón para intervenir en casos de suicidio (o de eutanasia) consiste en señalar que la muerte de la persona acaba por completo con su libertad, de manera que hay que evitar la muerte con miras a la libertad futura de dicha persona (cfr. Feinberg, p. 77). Sin embargo, como hemos visto, la noción de autonomía, por sí sola, garantiza que una persona pueda renunciar voluntariamente a su libertad. De manera que el suicidio, en tanto fruto de una decisión plenamente voluntaria, no puede ser impedido por un paternalista extremo que justifique su intervención en la defensa de la libertad.

Se ha señalado ya cómo, mediante el principio de autonomía, de la dignidad humana, del daño a terceros y de las posiciones paternalistas puede abordarse al suicidio. El juego interno de cada uno de estos momentos teóricos justifica o reprueba la decisión de suicidarse, según el estilo de vida personal de quien piense o aborde vitalmente el asunto del suicidio. Pero resta mencionar un último principio, importante para muchos, que también tiene su aplicación en el caso del suicidio.

Este principio es el llamado "principio teológico" (Beauchamp 1980, p. 82), el cual anula la permisibilidad moral del suicidio porque "viola el mandato directo de Dios que prohíbe atentar contra la vida humana" (*ibidem*), es decir, en la tradición judeocristiana, el quinto mandamiento;⁹⁶ sin

⁹⁶ Cfr. el artículo 2259 del Catecismo de la Iglesia Católica (CIC): De acuerdo con éste el hombre es libre y plenamente responsable de sus actos, pero también de "su vida delante de Dios que se la ha dado. El sigue siendo su soberano Señor" (CIC, 2250), de ahí la prohibición expresa y directa del suicidio (cfr. 2281). Sin embargo, el propio catecismo señala la inmensurabilidad de Dios para los hombres:

No se debe desesperar de la salvación eterna de aquellas personas que se han dado muerte. Dios puede haberles facilitado por caminos que Él solo conoce la ocasión de un arrepentimiento salvador. La Iglesia ora por las personas que han atentado contra su vida (2283).

Un artículo antes, el CIC, señala algunas condiciones atenuantes:

Trastornos psíquicos graves, la angustia, o el terror de la prueba, del sufrimiento o de la fortuna, pueden disminuir la responsabilidad del suicida. De tal manera que no parece que la posición oficial de la Iglesia Católica, al menos, es más penitente y flexible que las posiciones teóricas deontológicas a la manera de Kant.

embargo, otros cuerpos doctrinarios también han rechazado el suicidio por considerarlo una prohibición directa de Dios⁷⁷ o bien, una usurpación directa de una de las prerrogativas de Dios, como hemos visto, por ejemplo, en las razones de Sócrates en el *Fedón* para rechazar al suicidio. Sócrates y Platón desarrollan sus puntos de vista inscritos en la tradición órfico-pitagórica, para la cual el suicidio era una rebelión,

un desafío anárquico a un destino que nos es impuesto por poderes superiores. "Debemos aguardar", decían los pitagóricos, "a ser liberados en el tiempo señalado por Dios". La propia teoría de los números de Pitágoras reforzó posteriormente este sentimiento acerca de la incorrección del suicidio. Hay, según él, sólo determinadas almas disponibles en el mundo para cada momento dado. Mediante el suicidio trastornas la matemática espiritual, porque es bien conocido que ninguna otra alma estará lista para cubrir la brecha provocada en el mundo por tu salida precipitativa y arbitraria. (Fedden, p. 71)

Probablemente esta prohibición en tantas religiones refleje tabúes primitivos o el miedo al fantasma, como no deja de recordarnos el fantasma del rey de Dinamarca, en *Hamlet* (cfr. *ibid.*, p. 38). Sin embargo, es preciso considerar que el suicidio, en sentido estricto, es y siempre ha sido un acto privado, de manera que el miedo que reflejan las tremendas prohibiciones parezca, tal vez, desproporcionado, haciendo que la pregunta por el origen de este miedo sea muy oportuna (cfr. Alvarez, p. 66). Quizá la respuesta a esta pregunta consista en señalar, al modo en que insisten Guillon & Le Bonniec siguiendo a Foucault,⁷⁸ la libertad extrema que el suicidio supone; de este modo el suicidio representa el reto más fuerte y directo al poder, sobre todo en su faceta política, la cual se observa sobre todo en la insistencia en su prevención y tratamiento clínico (por ejemplo en acciones derivadas de planteamientos paternalistas duros, que pueden reflejar los tabúes primitivos). Así, el suicidio se prohíbe y reprime porque:

⁷⁷ Al parecer, el único mandato explícito en contra del suicidio lo expresa el Alcorán o Corán: "Oh creyentes, dice el profeta, no cometan suicidio... Quien hiciere este malévolo e incorrecto, lo arrojarémos al final al fuego". Los musulmanes, al parecer, han aceptado la vida de manera axiomática e incuestionable (cfr. Fedden, p. 64 y 163).

⁷⁸ Cfr. *supra*, p. 42 y nota 22.

...siendo el resultado de los deseos y acciones humanas, la prevención del suicidio es un acto político sobre la persona. En otras palabras, dado que el suicidio es un ejercicio y expresión de la libertad humana, puede ser prevenido sólo cortando la libertad humana. Es por esto que la privación de la libertad se ha vuelto, en las instituciones psiquiátricas, una forma de tratamiento (Szasz, p. 175-6).

Sin embargo, es preciso reconocer que no todos los cuerpos religiosos generaron prohibiciones explícitas o implícitas sobre el suicidio. En el propio cristianismo los argumentos en contra del suicidio de Agustín --con los que la Iglesia fijó su posición (cfr. Fedden, p. 169)-- son bastante tardíos y aparecen después de una tradición centenaria de mártires:

Lo que apremia a Agustín y a otros a condenar el suicidio fue la manía suicida de los primeros mártires cristianos y, en particular, de la legión de los Bonafistas, para quienes, valorando muy alto y verdaderamente el martirismo, el man acercado camino después del bautismo era preservar el cuerpo de gracia sin ningún momento de muerte inmediata, mediante el martirio en era posible. En el siglo tercero, mediante el suicidio. Fue en oposición a este que Agustín entendi la condena al suicidio como destrucción del plan de Dios y como rechazo del fin de la vida que Dios nos ha dado. (Kerleff, p. 120; cfr. también Alvarez, p. 69 y 70)

En otras religiones ha habido incluso divinidades favorables a los suicidas. Alvarez, citando a Frazer, recuerda a Odín, dios de los Colgados, al que "en su honor, animales y hombres le eran colgados de los árboles sagrados en los bosques de Upsala" (Alvarez, p. 72). El *Havamal*, continúa Alvarez, sugiere que el dios también muere en este ritual, en una suerte de sacrificio a sí mismo:

Sé que cuelgo del árbol descampado
Por nueve noches enteras,
Armado con el arpon, dedicado a Odín
Yo mismo a mí mismo... (ibidem).

Los propios mayas, al parecer, tenían una diosa para los suicidas:

Ixtab, diosa del Suicidio, está relacionada con la creencia en la vida póstuma paradisiaca. Aquellos suicidas que mueren por ahorcamiento reciben la protección de esta diosa cuyo nombre se traduce literalmente como "Ella de la Cuerda". Garantiza un paraíso a quienes se quitan la vida de esta manera. En el códice Dresde aparece pendiente del cielo por medio de una cuerda enrollada en el cuello, con los ojos cerrados por la muerte y un círculo negro en la mejilla, el cual puede interpretarse como un símbolo de descomposición. (Sodi, p. 131)

Pero esta interpretación del códice Dresde y aun la propia consignación de fray Diego de Landa no está exenta de controversia:

De acuerdo con Landa también, los suicidas iban a ese paraíso,⁹⁹ donde los conducía Ix Tab, "La de la Cuerda", con lo que designaba a una diosa de los ahorcados. Dudo que existiera una diosa con esa única función. Lo más probable es que la diosa lunar se encargara de ella, por las siguientes razones: en las tablas de eclipses del codice Dresde está representada una diosa con una cuerda en torno al cuello, y una diosa del ahorcamiento no tendría cabida aquí, mientras que la diosa lunar está perfectamente indicada en una tabla de eclipses. Hay pruebas de que en el Tlallocan de los mexicanos residía una diosa lunar equivalente, y la diosa lunar maya habitaba en el agua en conjunción, que es cuando ocurre el eclipse solar. (Thompson, p. 365)

Por supuesto este no es lugar para ventilar esta controversia, pero me pareció irresistible no mencionarla, al menos. Con todo, cuerpos doctrinarios como éstos, que no se han pronunciado en contra del suicidio, son poco significativas para nuestra tradición; su estudio, prácticamente, está reservado para "los amantes del género". Me interesa por ahora discutir algunas críticas que se han intentado a los argumentos teístas y, en este orden, el famoso artículo de



Ixtab, diosa maya del suicidio

⁹⁹ Fray Diego de Landa, cronista español del siglo XVII, radicado en Yucatán y primera fuente para los mayistas. Se refiere a un paraíso de leche y miel, cfr. p. 364-365 del autor citado aquí.

Hume sobre el suicidio y la revisión que de él hace Beauchamp.

He mencionado ya distintas premisas de los argumentos teístas para, en nuestra tradición, indicar que el suicidio no es permisible y, en consecuencia, que es moralmente reprobable.

Muchos argumentos teístas se apoyan, fundamentalmente, en una cierta concepción de la relación del hombre con Dios, la cual puede puntualizarse como una relación de dependencia respecto de algo más grande que uno mismo, de ser creado y estar hermanado con el resto de las criaturas, de no ser autónomo, sino dependiente de un orden mayor y divino (cfr. O'Keeffe, p. 121). Es en este contexto de creencias y sentimientos donde cobra sentido la premisa de tener a la vida propia como un regalo de Dios.

Pero esta premisa complica muchas otras situaciones que bien pueden ser afectadas por su rango discursivo. En otras palabras, si procedemos al modo en que lo hace el propio Hume en su ensayo sobre el suicidio, si llevamos esta premisa hasta sus últimas consecuencias prácticas, veremos que cualquiera de las situaciones en que se priva a alguien de la vida es inmediatamente problemática. Situaciones que actualmente se nos presentan poco o nada problemáticas cobrarían nuevamente espesor por las dificultades que encerrarían de cara a esta premisa, y las discusiones que se generarían serían comparables a las actuales sobre el aborto; esto incluiría a la guerra, al etnocidio, el homicidio en defensa personal, o la pena capital (si fuera el caso) (cfr. *ibid*, p. 122).

Claro, lo arduo y embrollado de las discusiones teístas sobre tal o cual problema no es razón ni suficiente ni necesaria para descalificarlas de antemano; sin embargo, es significativo cómo se ha repartido el recurso de apelar a esta premisa (u otras) teísta para enfrentar, p.e., el suicidio, el aborto o la contracepción, que son así tipificados como "pecados" (cfr. Szasz,

p. 171), mientras que los otros temas señalados (guerra, etnocidio, pena capital, etc.) raramente, o casi nunca, recurren a esta premisa. Por supuesto no puedo ahora explorar ni pretender probar mi última afirmación ni lo que voy a afirmar a continuación, pero me parece que, muy en la línea defendida por muchos "liberales", el aborto, la contracepción o el suicidio pertenecen al rango de las libertades individuales más extremas y, al mismo tiempo, más vulnerables; del mismo modo el segundo grupo de temas puede asociarse a aquellas prácticas que tienden a conservar un cierto estado de cosas que favorece a grupos sociales poderosos, con capacidad para dirigir a voluntad destinos nacionales. La historia exacta de los casos en que se han empleado las premisas teístas, o la relación sistemática de cómo se reparten los argumentos teístas y no-teístas para defender o atacar tales o cuales temas me parece que está por hacerse.

No obstante, me parece exagerado afirmar que fuera de los argumentos teístas realmente no hay objeción válida contra el suicidio (p.e. Gonsalves, p. 182). Esta afirmación descansa en una concepción extrema de la individualidad y la autonomía. Por el contrario, como he señalado ya, me parece que del "principio de daño a terceros" pueden derivarse planteamientos que, de cara a ciertas situaciones y consideraciones, podrían hacer moralmente reprobable al suicidio.

Hay lugar todavía para plantear un segundo grupo de argumentos teístas para descalificar al suicidio. Este grupo es, quizá, menos obvio que el primero en cuanto a su apelación a la prohibición ex profesa de Dios sobre el suicidio. Los argumentos de Kant pueden caer en este grupo; quizá su caracterización más precisa pueda encontrarse en Tomás de Aquino y formalmente sería como sigue:¹⁰⁰

¹⁰⁰ La argumentación del Aquinate en contra del suicidio está en *Sum Theo*, II-II, Q 64. De los tres argumentos ofrecidos por Tomás me concentré sólo en el primero, discutido posteriormente por

1. Es una ley natural que todo se ama y busca perpetuarse a sí mismo.
2. El suicidio es un acto contrario al amor a sí mismo y a la autopropagación.
3. Por lo tanto, el suicidio es contrario a la ley natural.
4. Cualquier cosa contraria a la ley natural es moralmente incorrecta.
5. Por lo tanto, el suicidio es moralmente incorrecto (Beauchamp 1980, p. 84).

En este grupo de premisas, la voluntad de Dios se esconde tras la noción de "ley natural". El suicidio es moralmente incorrecto porque contraviene la voluntad de Dios, quien ha decretado la ley expresada en la premisa 1.¹⁰¹ Por lo demás, es claro que todo este argumento está firmemente enraizado en el "principio teológico", según el cual cada vida humana es por sí misma valiosa, por el simple hecho de que así lo ha dispuesto Dios. Precisamente a este argumento buscó Hume responder con su ensayo sobre el suicidio.

En primer término es preciso señalar que Hume aceptó el supuesto teísta de estas premisas. Hume enfrentó este argumento aceptando el presupuesto de la existencia de Dios, pero buscando arribar a una consecuencia distinta, según la cual el suicidio no fuera reprobable moralmente. En lo que sigue no pretendo abordar con detalle el artículo de Hume, sino sólo su forma argumentativa.

Muy ilustradamente Hume pretendió, con su ensayo, argumentar en favor de la "libertad original" del hombre, pues, según él, el hombre vivía víctima de la tiranía combinada del horror a la muerte y la superstición en la religión, que privaba "a los hombres de todo poder sobre su propia vida" (Hume, p. 123¹⁰²). Así, la argumentación de Hume se enfrenta al siguiente silogismo, en el cual englobó las objeciones típicas contra el suicidio:

Hume. No cito directamente, sino sobre la reconstrucción de Beauchamp (1980), porque no me interesa tanto la fuente original, sino la forma completa del argumento.

¹⁰¹ A pesar de todo, cabe la posibilidad de faltar a esta ley, cuando Dios mismo lo manda, p.e., en atención a situaciones de doble efecto. Mediante esta posibilidad puede comprenderse y aceptarse el suicidio de Sansón (cfr. Beauchamp 1980 nota 22, p. 104).

¹⁰² Sigue la edición de Carlos Mellizo: Hume, D., *Sobre el suicidio y otros ensayos*. (Madrid: Alianza, 1985. Colec. "El libro de bolsillo", no. 1322).

- A. Si el suicidio es un crimen, entonces transgrede nuestros deberes para con Dios, nuestro prójimo o nosotros mismos. (cfr. *ibidem*)

Así, la argumentación de Hume contra el momento teísta de esta tesis es:

- B. La evidente simpatía, armonía y proporción que se observa entre el reino material y el animal (al cual pertenece el hombre) es testimonio de que han sido ordenados por una Suprema Sabiduría (cfr. p. 124).
- C. Es así evidente que esta Suprema Sabiduría, o Dios, o la Providencia, ha creado leyes generales e inmutables que rigen a toda la creación, ya sea en su orden material o en su orden animal (cfr. p. 124).
- D. El mundo animal se regula por poderes mentales y corporales, por sentidos, pasiones, memoria, hábitos y juicio (cfr. *ibidem*), de manera similar a como el mundo natural se regula por las leyes de la naturaleza.
- E. Sin embargo, los hombres sin libros de alcanzar por sí mismos el fin que la Providencia les ha asignado: procurarse bienestar y felicidad (cfr. p. 125). Si los hombres no fueran dignos y justos, en consecuencia, no fueran dueños de su vida, no tendría sentido adjudicar responsabilidad moral alguna a sus actos, y daría igual que fueran virtuosos que criminales, héroes que villanos. De esto se sigue que:
- F. La Providencia ha dado a los hombres el poder de escapar de los males cuando se presentan.
- G. Asimismo: todo lo que ocurre, en la naturaleza material o entre los animales, es acción del Todopoderoso, pero los acontecimientos proceden de esos poderes que Dios ha dado a sus criaturas (cfr. p. 124-5). "Nada sucede en la naturaleza sin el consentimiento y cooperación de la Providencia" (p. 126). En otras palabras: Nada puede afectar el orden universal ("Sería una blasfemia suponer que una sola criatura pueda afectar el orden universal", p. 131). De aquí que:
- H. Cada acción que el hombre emprende libremente está respaldada y anticipada por la Providencia. De modo que:
- I. El suicidio no es un crimen porque, aun cuando sea una decisión tomada libremente, cumple inevitablemente con las leyes de la Creación.

Por otra parte, los contraejemplos que Hume proporciona para descalificar su tesis A y reforzar la conclusión J, llevan hasta sus últimas consecuencias las implicaciones de cada una:

- J. Si el hombre no fuera libre ni pudiera disponer de su propia vida, y si hacerlo fuera prerrogativa Divina (de manera que la tesis A fuera cierta), entonces actuar para conservar o destruir la propia vida sería igualmente criminal (cfr. p. 127).
- K. También sería criminal afectar de cualquier modo el curso de la naturaleza, por ejemplo "alir flequeras, usar, arremeterse a atención médica para alterar el curso natural de una enfermedad, construir caminos, donar sangre o quitarse del camino de una piedra que amenaza con caernos encima (*ibidem*)".
- L. Pero también creer que el hombre pudiera ocupar un lugar especial en la creación, ajeno a las leyes universales, sería muy soberbio, porque, ante la magnitud de la Providencia y desde su punto de vista, todo tiene el mismo valor y está sujeto a las mismas determinaciones universales ("la vida de un hombre no tiene para el universo más importancia que la de una ostra", p. 127¹⁰³).

¹⁰³ Desde un punto de vista contemporáneo, mucho menos benigno que el sostenido por Hume, puede plantearse de modo diferente esta apreciación sobre el nivel y jerarquía de la vida humana:

Con su primera objeción al análisis del ensayo de Hume, Beauchamp concluye que el argumento no es convincente respecto de señalar que el hombre es dueño de su propia vida. Beauchamp considera que puede pensarse que las causas naturales que conducen a la muerte de una persona son elecciones hechas por Dios para tomar cualquier vida humana, porque las vidas humanas y la capacidad de tomarlas son por completo exclusivas de Dios. Y que, del mismo modo, poner la propia vida en situaciones de peligro equivaldría a especular con la voluntad de Dios (cfr. Beauchamp 1980, p. 86).

Como segunda objeción, Beauchamp indica que Hume no enfrenta la distinción tomista entre leyes de la naturaleza y leyes naturales (*laws of nature* y *natural laws*, respectivamente, cfr. p. 87 y ss). De acuerdo con Tomás, según Beauchamp, las leyes naturales no prescriben cómo debe ser la conducta humana, sino sólo delimitan la conducta natural moralmente apropiada para un ser humano. Esta distinción permite apreciar las diferencias entre desviar el curso de un río o el curso de la sangre por las venas. Las leyes de la naturaleza, en efecto, prescriben exactamente cuál será el curso de un río, la herencia genética de una especie o el curso de los planetas. Según el análisis ahora citado, el argumento de Hume sería correcto si ofreciera alguna prueba de que la libertad del hombre puede aplicarse arbitrariamente sobre la naturaleza, pero es evidente que la libertad humana, por sí sola, nada puede contra las leyes naturales y que, incluso en aquellos casos en que afecta a la naturaleza, debe seguir rigurosamente estas leyes. De manera que Hume, según este análisis, no podría probar que darse muerte a uno mismo está, en efecto, de acuerdo con el plan de la Providencia.

De hecho no podemos defraudar a Dios, pero tampoco nos está permitida intentar o tender a hacer aquello que podría defraudarlo, porque Él no está infinitamente más allá de cualquier posible daño. Dios nos permite destruir animales y plantas porque no son personas y porque se nos han dado para nuestro uso y consumo. La vida humana no está en el mismo nivel que otras vidas; la personalidad hace la diferencia (Gonsalves, p. 182). Las tesis de Hume son mucho más significativas para la ética práctica que ésta, aquí citada.

El tercer y último pero que el análisis de Beauchamp opone se dirige a la premisa E que presento arriba. En su trabajo Beauchamp señala que aun cuando fuéramos libres en medio de la determinación universal que regula al universo, de modo que pudiéramos elegir libremente el curso de nuestras acciones --y el suicidio entre ellas--, esto no implicaría que actuaríamos con la aprobación moral de Dios. Es decir, abría una brecha lógica entre asumir que somos libres aun cuando estemos inscritos en un orden legal universal y que todas nuestras acciones gozan de la aprobación de Dios. Así, aun cuando la premisa E: "los hombres son libres inscritos en el orden universal", fuera cierta, esto no implicaría que cada una de las acciones humanas fuera moralmente correcta, porque entonces la misma consideración que conduce a afirmar la libertad de los hombres sería falsa: los hombres son responsables de sus actos, de modo que son también responsables de actuar equivocadamente. En consecuencia, puede legítimamente pensarse que el suicidio puede ser un acto moralmente incorrecto (cfr. *ibid.*, p. 88).

Esta última objeción podría enfrentar la premisa F, pero tampoco ella garantiza que la elección final fuera moralmente correcta y así podría pensarse que habría situaciones en que es preferible soportar un mal que escapar a él.¹⁰⁴ Así, esta tercera objeción contra la argumentación de Hume me parece correcta e insalvable desde las premisas establecidas por Hume.

La primera objeción de Beauchamp me parece que le regatea mucho a la noción de libertad del argumento de Hume. Las premisas E, G y H sostienen adecuadamente la idea de que el hombre es libre y dueño de su propia vida, aun cuando esté sometido al orden universal. Sin embargo, como hemos visto en la

¹⁰⁴ La tradición se ha regodeado con el siguiente dilema teológico: ¿qué es preferible para una virgen que está a punto de ser violada violentamente a perder su castidad? ¿Darse muerte y conservar su castidad, o soportar el violento ultraje? Los mártires cristianos anteriores a Agustín, p.e., no dudaban en optar por conservar la castidad...

tercer objeción de Beauchamp, me parece correcto enfatizar que aun cuando el hombre sea libre de tomar cualquiera decisión (puesto que es dueño de su vida), esto no implica necesariamente la corrección moral de todas sus decisiones.

La certeza de la segunda consideración del análisis ahora discutido me parece que descansa en la corrección de la tercera objeción (que repetí en el párrafo precedente), pero me parece que la distinción entre "leyes de la naturaleza" y "leyes naturales" no es útil y, en sí misma, poco inteligible. Beauchamp especula con esta distinción con el sentido de "inclinación natural" (como impulso propio del hombre, pero de ningún modo condición natural, como la herencia, o el uso de razón), del hombre a actuar egoístamente, es decir, eludiendo aquellas situaciones de malestar y de sufrimiento. Según este planteamiento la inclinación natural no sería suficiente para garantizar la aprobación moral de nuestras acciones, aun cuando estuvieran inscritas en el orden legal de toda la naturaleza. Me parece que esta objeción y la distinción es, en este contexto, artificial, porque finalmente remite a la tercera objeción, que me parece así el punto lógico interesante en la argumentación de Hume.

Por mi parte creo que puede objetarse al punto E que, aun cuando el hombre sea libre y dueño de su propia vida, no es para nada evidente que Dios ha determinado que su finalidad se reduzca a la búsqueda del bienestar y de la felicidad. Si, en efecto, la felicidad y el bienestar no fueran la finalidad del hombre, creo que la permisibilidad moral del suicidio se mermaría drásticamente. En la tradición en la que argumentó Hume puede bien pensarse que no es ésta la finalidad de Dios para el hombre.

Beauchamp finalmente señala que una vez que cualquier argumento ha aceptado el supuesto fuerte de la existencia de Dios, "es virtualmente

imposible refutar o «falsear» una posición teológica desde una perspectiva filosófica" (*ibid.*, p. 90). Me parece que racionalmente es muy difícil afirmar o negar con sentido cualquier tesis que involucre a Dios, su naturaleza o sus intenciones. Creo que, cuando hacemos esto, cuando creemos afirmar algo así respecto de Dios, simplemente proyectamos aquello que, desde un cierto modo de vida, creemos como lo más razonable, como lo más benigno, o como lo más adecuado a la idea de Dios que sostengamos con nuestro modo de vida (cfr. Brandt, p. 190). En lo personal considero que los argumentos y las tesis moral y filosóficamente significativas respecto del suicidio deben buscarse fuera de la esfera de los presupuestos teístas; creo que los argumentos de corte teísta implican aquellos modos de hablar descalificados por las reflexiones de Wittgenstein que, para concluir este punto, presuponen que podemos hablar, desde nuestra inevitable y contingente condición, de lo absoluto.

Creo que esto da pie a tratar la especial "retórica" en la que frecuentemente se cae cuando se aborda el tema del suicidio. La dramática afirmación que hace del suicidio un gesto supremo de libertad o la afirmación más radical de nuestra voluntad, hacen del suicidio un gesto único y definitivo, pero, al mismo tiempo, hacen pensar que todo este dramatismo indica un fondo retórico que atraviesa al suicida en sus reflexiones, alterando el campo de sus percepciones y, probablemente, su mejor juicio (cfr. Oates, p. 208). ¿Pero esto es suficiente para descalificar al suicida que asume esta maquinaria dramática para justificar sus decisiones?

Una posible apreciación de la magnitud de esta situación puede correr más o menos así:

...más allá de las circunstancias que exigen la autodestrucción como el siguiente paso inevitable, la siguiente jugada necesaria que preservará la dignidad de uno, por sí mismo el acto del suicidio es una consecuencia del uso de falsas metáforas. Es una consecuencia del anquilosamiento de nuestra imaginación creativa: la falla de la imaginación, y no el estar confundido con gestos de libertad, originalidad o trascendencia. (Oates, p. 208)

Las personas con tendencias suicidas, según esta apreciación, cultivan incesantemente una serie de metáforas que los acercan cada vez más a tomar una decisión final definitiva y radical: el cumplimiento de sus deseos expresados en sus metáforas (*ibid.*, p. 212). No es extraño, ciertamente, constatar que la valoración de la posibilidad del suicidio "conduce a una cierta dignidad, a una ilusión de voluntad libre, a la cual uno avanza" (Fedden, p. 12).¹⁰⁵

Me parece que no hay poca razón en estas apreciaciones. Sin embargo, ¿por qué habrían de descalificarse las decisiones de una persona que se guiara por ampulosos tropos, o por sublimes ideales? Lo que mueve a muchas personas a vivir es la persecución de ideales de muy diversa índole y naturaleza, así que ¿cómo podríamos descalificar que ideales de similar naturaleza podrían llevar a otros a la muerte? Me parece que una argumentación de corte liberal-autónomo,¹⁰⁶ con todo lo que implica, que pretenda defender la permisibilidad moral y las restricciones del suicidio debe asumir esta trópica posibilidad como una condición real de las decisiones de muchas personas.

Otro aspecto no menos importante en relación con este tema es el ya indicado de la responsabilidad moral que implica el suicidio. Muertes autoinfligidas, producto de situaciones calificadas como "doble efecto" (como muchas huelgas de hambre e, incluso, como la muerte de Sócrates, cfr. Stern-

¹⁰⁵ Clínicamente, desde los marcos perceptuales de la psicología y del psicoanálisis, se ha caracterizado esta fascinación por la ilusión del suicidio del modo siguiente:

...la muerte tiene diversos sentidos: 1) Huida de una situación intolerable. En la muerte se vive una nueva vida, sin ninguna de las dificultades de la vida actual, con lo que la idea de muerte llega a ser una especie de juego. Hay una conexión íntima entre esta actitud psicológica y la que en fisiología animal se conoce como reflejo de muerte (de inmovilización). 2) Muerte puede significar un método para forzar a los otros a dar más amor del que hubiesen otorgado de otro modo. 3) Ser muerto puede ser equivalente de unión sexual en el coito. 4) Muerte puede significar la mayor perfección narcisista, que otorga al individuo una importancia permanente e inamovible. 5) La muerte satisface las tendencias masoquistas; es una idea de autocastigo, y, que perpetúa en la muerte el sufrimiento infligido en el autocastigo. La eternidad del fuego infernal refleja esta actitud psicológica. 6) Todos los instintos libidinales, todos los deseos de vida encuentran, de este modo, una expresión profunda en la idea de muerte. (Garma, p. 83-4).

¹⁰⁶ Me parece que ha quedado suficientemente preciso que otras posiciones, derivadas de otros principios éticos (y seguramente de otros estilos de vida), descalifican al suicidio en prácticamente cualquier circunstancia.

Gillet, p. 79) presuponen un uso retórico de la noción de "suicidio" que conduce a fines políticos. En cierto sentido, este uso sugiere recurrir a una suerte de chantaje político, en el cual, si no se cumplen tales o cuales demandas, entonces sobrevendrá la muerte del demandante a consecuencia de la sordera y falta de decisión de los demandados. En este caso se hablaría de "asesinato": a todos nos es conocida aquella anécdota que narra como Aristóteles decidió marcharse de Atenas antes de que ésta lo apresara y volviera a mancharse las manos con la sangre de un filósofo. En este sentido, la muerte autoinfligida, o, con más precisión, la amenaza de que se cometerá si no se conceden tales o cuales demandas, funciona legítimamente como una instancia de lucha política y, al mismo tiempo, cumple con aquella condición persuasiva o seductora característica de la retórica.

VII. ¿QUÉ ES UN PROBLEMA ÉTICO? CONCLUSIÓN

El problema del suicidio y el elusivo carácter de su definición arrojan mucha luz sobre la naturaleza de los problemas éticos y la relación entre teoría y práctica.

La definición del suicidio que secundo en esta tesis tiene como elemento principal la noción de intencionalidad; una definición como esta presenta diversas dificultades que hacen imposible un uso práctico eficaz de esta definición, pues hace del suicidio un problema íntimo y cerrado a cualquier observador. Pero me parece que, en el ánimo de la concepción ética derivada de las reflexiones de Wittgenstein, y del carácter personal e individual de los problemas éticos, este modo de abordar el suicidio es el más adecuado. Restaría considerar si puede extenderse este enfoque y concepción a otros problemas propios de la ética.

Uno de los puntos más interesantes que deseo considerar de cara a la relación entre teoría y práctica a la luz del suicidio consiste en señalar la discusión que se da entre distintos principios típicos de la teoría ética (principio de autonomía, del daño a terceros, teológico, del doble efecto, etc.) y, muchas veces, al interior de estos mismos principios y cómo, bajo estas discusiones, el problema del suicidio se aprecia bañado con distintas luces, que, en última instancia, determinan su apreciación moral.

Una primera respuesta que puede ofrecerse a la pregunta de qué es un problema ético consiste en apuntar que precisamente esta *fricción* que se observa entre las distintas "facciones" de la teoría, de cara a una situación cualquiera, es el problema ético (cfr. Beauchamp 1994, p. 3-4). En otras palabras, el suicidio, como cualquier situación, puede ser un fenómeno del mundo tan neutral como una ostra, la lluvia o los colmillos de los tiburones, pero en la medida en que distintas concepciones éticas aplican sobre él marcos teóricos que hacen significativa una situación, entonces adquiere algún significado ético; y cuando este significado se contrasta con otras concepciones éticas (otro principio, por ejemplo) entonces aquella situación

se torna en sí misma problemática. Frankena denunció precisamente esta situación, pero involucrando la noción de "deber": "la mayoría de los problemas morales se plantean en situaciones en las que se da un «conflicto de deberes», esto es, en las que un principio moral tira en un sentido, y otro en sentido contrario" (Frankena, p. 3).

De esta manera puede afirmarse que hay un estricto paralelismo entre los problemas éticos y los problema filosóficos. Un problema filosófico puede surgir del conflicto entre dos concepciones filosóficas opuestas: el mundo mismo se vuelve problemático, por ejemplo, cuando observamos el excluyente carácter que las concepciones del mundo de Heráclito o de Parménides guardan entre sí; aunque, como es evidente, al interior de cada una de estas concepciones el mundo no sea problemático, sino respuesta a otra serie de problemas.

Sin embargo, me parece que no puede detenerse aquí la respuesta por la pregunta sobre los problemas éticos. Brevemente he revisado que el suicidio, como la ética misma, recuerda la forma de una helice de dos aspas: lo social y lo individual. De esto se desprende, poco a poco, pero con cierta claridad, que "la habilidad para percibir problemas éticos depende, en gran medida, tanto de las circunstancias individuales como sociales" (Fisher, p. 66). Al mismo tiempo, esto mismo indica que los problemas éticos, a diferencia de los problemas filosóficos, tienen una importante base y fuente en el carácter público de la vida social. Es decir, los problemas éticos no solo surgen de la fricción entre teorías y concepciones éticas distintas, sino también de las condiciones reales de la gente en momentos muy precisos de la vida social. El suicidio, para no ir más lejos, durante 1995 fue uno de los temas más frecuentados por los medios masivos de comunicación en México, y de una manera

rotundamente incomparable con cualquier otro problema filosófico que hubiera sido ventilado en la Academia.¹⁰⁷

Esta situación pública, típica de la ética práctica, hace pensar en la naturaleza novedosa de este apartado de la filosofía:

Los teóricos tradicionales de la ética, buscando alcanzar el objetivo principal de constituir más teorías y principios, también lidiaban con cuestiones morales específicas. Pero estas cuestiones eran citadas como ejemplos o pruebas para las teorías bajo su consideración. Debido a este proceder indirecto en discusiones prácticas, las discusiones citadas por las teorías éticas tradicionales tienen un carácter relativamente abstracto, en apariencia lejano de la inmediatez de la vida diaria. Los ejemplos eran cuestiones abstractas, tales como el romper una promesa de honor que más tarde se resulta dañar a un tercero inocente, y las incuestionables afirmaciones respecto de lo incorrecto de la desonestidad, el robo o el asesinato. (Schwarz y Rosenthal, p. ix)¹⁰⁸

De aquí que la ética práctica, en atención a una de sus fuentes principales y a que la justeza y corrección de sus apreciaciones depende también de su eficacia para volver a esta fuente, debe ser plenamente inteligible para el hombre común (cfr. Palma --prácticamente todo su ensayo-- o Kutschera p. 59), tanto en su apreciación de los problemas como en su formulación conceptual y, si fuera posible, en la eficacia y oportunidad de sus soluciones y aportaciones. Así, en la medida en que podemos pensar a la ética práctica incluida en el cuerpo amorfo de la filosofía, es evidente que la filosofía misma se beneficia de los modos y alcances de este acercamiento al hombre común, a los problemas cotidianos de la vida habitual.

La vocación social de la ética aplicada, y la polifacética apariencia de la propia vida social, determinan también un rasgo extra de los problemas éticos más comunes ahora. En efecto, la pluralidad de la vida cultural debe sumarse también a la pluralidad teórica en la formulación de la naturaleza de

¹⁰⁷ De una manera que no estoy en condición de precisar creo que los motivos de esta tesis podrían buscarse en esta efervescencia.

¹⁰⁸ Cfr. también Beauchamp 1984, p. 523, donde se enfatiza que la filosofía social y política contemporáneas han profundizado más en la vida moral que todo lo que se había hecho en la ética tradicional.

los problemas éticos (cfr. Beauchamp 1994, p. 4). De este modo, muchos problemas éticos, en los tiempos actuales, surgen del enfrentamiento entre diversas culturas y los principios, valores e ideales que defienden. De lo que se trata, en última instancia, es de la fricción que se observa en el juego entre distintos modos de vida.

Todos estos rasgos generales se ven reflejados, según el énfasis o momento peculiares, en cinco maneras generales de abordar los problemas éticos, según Beauchamp. Al mismo tiempo, estos rasgos arrojan mucha luz sobre la comprensión de la relación entre filosofía y ética, desde un punto de vista que enfatiza el papel de la metodología, lo que conduce a sostener la naturaleza indudablemente filosófica de los problemas éticos:

1. Los problemas éticos requieren ser abordados con la mayor información posible. Esto garantizará puntos de vista más críticos y probablemente concertaciones más amplias entre los puntos e intereses involucrados.
2. Muchas veces las controversias pueden resolverse alcanzando acuerdos conceptuales o definicionales: es decir, aplicando los instrumentos filosóficos de clarificación y definición.
3. Una guía moral común, es decir, la adopción de un punto de vista teórico común, puede sanar las controversias y resolver los problemas éticos.¹⁰⁹
4. Otra herramienta propia de la filosofía que puede ser empleada en la precisión de los problemas éticos, y en la búsqueda de soluciones, es el recurrir a la oposición de ejemplos y contraejemplos.
5. El último rasgo filosófico que se utiliza para abordar los problemas éticos es el recurso de revisar y replantear argumentos, buscando desmenuzados falacias, supuestos indeseables, saltos lógicos, conclusiones que no se siguen de las premisas, etc. (cfr. *Ibid.*, p. 4-e)

Del primero de estos rasgos se desprende el temperamento interdisciplinario de la labor de la ética práctica. He señalado ya este rasgo en el modelo de teoría y práctica erigido por Brown (v. *supra*, p. 106 y ss). Pero ahora deseo

¹⁰⁹ Una precisión sobre este tercer rasgo puede indicar que muchas veces la solución de los problemas éticos depende de señalar la jerarquía de principios, es decir, al señalar qué principios éticos tienen prioridad sobre otros en una situación de conflicto (cfr. Frankena, p. 3). Por ejemplo, en el caso de la muerte de Sócrates citado, es claro que para él el principio de actuar siguiendo el mejor razonamiento --aquél que fuera verdadero-- tenía prioridad sobre cualquier otro principio de conducta.

puntualizarlo en la esfera privada de los problemas éticos, que también abrevan en una fuente interdisciplinaria (cfr. Beauchamp 1984, p. 522).¹¹⁰

Del modelo de Brown y de este llamado de atención sobre el carácter interdisciplinario de la ética, me parece que se desprende con naturalidad la afirmación de que la consideración y aportaciones de la filosofía y de los teóricos de la ética --o eticistas-- sobre los problemas éticos no serán más importantes que las de otros agentes involucrados y que, al mismo, sus enfoques y soluciones no podrán ser unilaterales, sino multidireccionales. El papel de los filósofos haciendo ética aplicada se ve así moldeado por este requisito, de manera que su papel será más bien el de consultantes éticos (Brown, p. 92), pero no en un sentido fuerte de la noción de experto, sino en uno más moderado de especialista de tiempo completo y conecedor de la tradición y de ciertas herramientas especializadas de análisis, al modo en que Singer lo refiere (cfr. *supra*, p. 91 y ss). Pero, como señala Singer, el papel de "experto en ética" no necesariamente es prerrogativa del filósofo; los requisitos bien pueden ser alcanzados por cualquier hombre con sentido común. Más adelante volveré a este punto.

Sin embargo, dentro de la discusión académica y con miras en la educación de nuevos filósofos, el papel del teórico es bien distinto y, al mismo tiempo, el papel de los problemas éticos; puede así sugerirse que los problemas éticos alteran su fisonomía en contextos académicos y educativos,

¹¹⁰ Incluso puede entenderse en un sentido muy amplio la interdisciplinariedad de la ética. El problema ético concierne a los grandes poderes: mágicos, míticos (y mitológicos), religiosos y (teológicos); poéticos y artísticos; políticos; filosóficos (metafísicos), científicos y técnicos (y tecnológicos). Concierne igualmente a las fuerzas elementales: del habla y del pensamiento; industriales y combativas (dominadoras); eróticas y mortuorias; lúdicas (pero no simplemente juveniles). (Axelos, p. 59.) Pero esta amplia concepción, por ser tan amplia, incluye todo y es así poco útil porque no da lugar a discernir las fronteras de la ética. No obstante, en la medida en que la ética es un discurso social, conviene tener presente esta agenda como horizonte del discurso ético.

adecuándose a los fines y necesidades específicas, de los modos que a continuación detallo.

Una de estas necesidades precisa que los problemas éticos deben ser reales para los estudiantes, de manera que puedan percibir que los conflictos entre deseos y creencias morales son ubicuos en cada momento de la vida y en distintos contextos sociales (cfr. Fisher, p. 68). Esto se traduce en que aquellos que diseñan los cursos de ética deban ser muy sensibles a los contextos específicos en los que los cursos se impartirán (cfr. *ibid*, p. 69). El riesgo de omitir estas consideraciones, por supuesto, conducirá a la ceguera de los estudiantes para apreciar los problemas éticos y la zona teórica en la que surgen. Esta necesidad puede también orillar a que, en atención a la enseñanza y la discusión académica, los problemas éticos puedan ser replanteados, destacándose ciertos aspectos u omitiendo otros. También puede ser útil la creación de problemas imaginarios, que contengan rasgos que puedan remitir a situaciones concretas y significativas para el contexto de discusión o de aprendizaje, aun cuando, de hecho, no se verifiquen en la realidad (cfr. Nesbitt, p. 27). Esto implica que la teoría puede "simular" problemas éticos, atendiendo a las condiciones formales de los verdaderos problemas éticos, aquellos que se generan en la propia teoría o aquellos que recoge de contextos reales. La capacidad de la teoría para "simular" situaciones de la vida cotidiana o real, me parece que conduce a importantes consideraciones sobre la naturaleza posible de la ética. En esta tesitura la ética puede parecer muy cercana a la literatura. Por ahora no me propongo profundizar en este aspecto de la teoría y los problemas éticos, sino meramente indicarlo.

Sin embargo, la realidad es suficientemente rica como para suministrar problemas adecuados a muchos fines. El criterio general más útil para selec-

cionar adecuadamente los problemas éticos señala simplemente que de éstos puedan derivarse principios éticos o reglas morales (cfr. Beauchamp 1984, p. 524). El suicidio, así, es ejemplar porque posibilita en su discusión la intervención de distintos principios éticos y puede también ser usado para ilustrar distintas posiciones teóricas.

La selección adecuada de problemas éticos y el diseño de cursos de ética sensibles a los contextos de los estudiantes son una garantía mínima de que, de cara al incesante juego de teorías, de conflictos de principios, de revisiones minuciosas de argumentos, los estudiantes no generen una suerte de "vacío moral" o de cinismo teórico y práctico, que están, al parecer, muy presentes en muchos estudiantes escépticos respecto del sentido último de la reflexión ética (cfr. Baier, p. 26-8). Este escepticismo y vacío moral presenta la siguiente forma: "Los estudiantes pueden llegar a pensar que absolutamente cualquier opinión moral puede encontrar alguna teoría moral para ser apoyada" (Hare 1988, p. 76). No puedo ofrecer ninguna prueba o argumentación para mostrar que no es deseable ni el escepticismo ni el cinismo en ética; pero mi intuición al respecto puede reflejarse parafraseando a Fernando Savater: no todo vale por igual, hay razones para preferir un tipo de actuación a otra (cfr. Savater 1986, p. 10). Me parece que solo con este horizonte es como puede forjarse entre los estudiantes un sentido de responsabilidad y preocupación por su profesión y, en concreto, por la ética (cfr. Brown, p. 87).

Ahora bien ¿es el suicidio un buen tema para ser discutido entre estudiantes de ética? A lo largo de estas páginas he señalado que el sentido de la vida --y por extensión, el de la muerte-- son preocupaciones muy comunes, que fácilmente pueden ser "provocadas" en cualquier persona; de manera que, sin caer en invitaciones al suicidio, me parece que se pueden muy

bien ventilar algunas de sus implicaciones relacionadas con el problema del sentido de la vida y, en seguida, traer a colación algunas de las discusiones que cabe plantear, por ejemplo a través de los principios éticos que discuto brevemente.

Deseo volver ahora a considerar el papel del experto en ética. He sugerido que no es obvio que este personaje deba encontrarse exclusivamente entre los filósofos; sin embargo, me parece que muchas de las consideraciones que he llevado a cabo en esta tesis, acerca del papel de la racionalidad y del lugar de la práctica en la teoría, de nuestro aberrecimiento de los conflictos y de las situaciones irresueltas (como la naturaleza de los problemas filosóficos y de la filosofía misma¹¹¹), pueden presentarse, bajo determinada luz, como un cierto tipo de ética normativa para filósofos. Sé que esto es un poco atrevido, pero me doy cuenta de que al realizarse este tipo de diagnósticos, se está realizando, al mismo tiempo, una suerte de llamada de atención para cambiar las prácticas de cómo hacer ética. Me doy cuenta de que no estoy descubriendo el hilo negro, pero, en lo personal, llegar a este tipo de conclusiones ha sido muy significativo, especialmente sobre mi comprensión de los distintos órdenes de la filosofía y de la manera en que acostumbramos pensarlos.

Así, si cabe hablar de un experto en ética que sea, además, filósofo, me parece que éste deberá estar muy atento a los contextos sociales reales donde sea requerido (lo que vale del mismo modo incluso si su actividad se reduce a los estrictos ámbitos académicos). También deberá jugar con la posibilidad de manejar posiciones casi inasibles, conflictos difícilmente resolubles (situación que a lo mejor podría desearse, como un buen augurio) y concepciones de racionalidad muy abiertos (en franca oposición al apretado corsé que es la

¹¹¹ Por supuesto, dicho aberrecimiento muchas veces se torna fascinación (no necesariamente morbida).

concepción racional de Sócrates o de Kant). Además, el filósofo experto en ética --el eticista-- deberá estar muy atento al par de modelos de ética que he esbozado, con Wittgenstein, de infranqueable corte individual, y con Sócrates (y con la mayoría de los teóricos de la ética práctica), de irrenunciable corte social; no sé exactamente cómo pueda lograrse la síntesis entre ambos, ni cómo puedan convivir en cada uno de los postulantes, pero me parece que, según se destaca del problema ético del suicidio, es necesario (en el sentido de inevitable) considerar ambos polos, ambas caras de la moneda. Por último, me parece que la conclusión parcial respecto de la disolución de la distinción (o mejor comprensión de la relación) entre teoría y práctica --al modo del modelo de Beauchamp y los autores con que lo redondeo-- es también muy útil para valorar el papel del filósofo involucrado en la reflexión ética. En esta dimensión es importante que el filósofo pueda hacer brillar bajo la luz de la práctica el grueso de sus reflexiones teóricas, destacadamente mediante la aplicación de las herramientas típicas y la maquinaria conceptual que la filosofía emplea y desarrolla.

En el tratamiento del problema del suicidio, como asunto destacadamente práctico, ha sido muy notable cómo puede ayudar a la comprensión de la mayoría de los principios éticos en boga. Al mismo tiempo, estos principios pueden aportar mucho a la comprensión del suicidio, p.e., clarificando las situaciones morales sobre las que puede incidir. El filósofo experto en ética es, entonces, un especialista adecuado para traer a colación los principios de la ética sobre un problema concreto y, retroactivamente, para valorar el efecto de situaciones concretas sobre los principios.

Ahora bien, de cara a los problemas éticos, ¿de qué manera afecta esta situación encontrada de lo social con lo individual a nuestra comprensión de un problema ético? El suicidio, hilo conductor de mi investigación, ayuda a

indicar el rumbo de la respuesta. La decisión del suicidio, una vez que consideramos el papel de la intencionalidad como primordial y la relevancia de una posición moderada del principio de autonomía,¹¹² se nos presenta como un problema destacadamente individual, pero que no deja de tener considerable resonancia social (sobre todo en atención al principio de daño a terceros y en ciertos casos donde la doctrina o principio del doble efecto es pertinente). De manera que la valía moral del suicidio, como problema susceptible de ser abordado por la ética, presupone también un cierto comercio entre las esferas individuales y sociales.

Realmente no estoy en condición de generalizar esta afirmación que, en lo particular, parece válida para el suicidio. Sin embargo, presumo que la situación es similar, en lo formal, para el resto de los problemas concretos susceptibles de ser considerados por la teoría. Así, un problema ético, cuando no se presenta exclusivamente como la fricción del movimiento de distintos elementos teóricos, o cuando no es producido por la teoría para ilustrar o perseguir tal o cual fin, tiene, en consecuencia, vital relevancia para cualquier situación concreta que quepa concebir como problemática, ya sea porque presente conflictos diversos (de intereses, de principios, de deberes, etc.) o porque represente un obstáculo para la vida de alguien (por ejemplo, la situación que puede llevar a alguien a la posibilidad de suicidarse o abortar), o porque hunda en perplejidades diversas a cualquier persona (por ejemplo que alguien se cuestione respecto de los alcances efectivos de su voluntad o su libertad, o porque le preocupe, de cara a cualquier situación

¹¹² Me gustaría poder precisar de qué modo puede, desde una posición moderadamente autónoma, o desde el paternalismo suave, plantearse adecuadamente y significativamente el caso del dilema citado de la Detrich. Habría que ver cómo hacer y cuáles serían las preguntas que plantear para diagnosticar la situación de que ella es emblema (sin faltar el principio de autonomía que defiende); y también habría que precisar un rango muy amplio (pero no tanto) para el tipo de respuestas que seríamos capaces de aceptar --de modo que pudiéramos adoptar o no una política de laissez-faire que no sea reprochable éticamente y sin caer en las posiciones extremas del paternalismo o del liberalismo.

social, cuáles son sus derechos o sus obligaciones). En todos estos casos lo que está en juego, lo que determina la presencia de un problema ético, es la necesidad de una persona concreta de tomar una decisión, de cambiar su actitud hacia tal o cual, o de comprometerse con tal o cual curso del mundo, en un momento y situación concreta. Es así que los problemas éticos, en este sentido más amplio, están más allá del concurso de los filósofos profesionales, pero no más acá de las personas comunes y corrientes en situaciones que podemos calificar con los mismos adjetivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, M., "El suicidio. Enfoque psicoanalítica", en Abadi, et. al. p. 115-126.
- Abadi, M., Garma, A., et. al., *La fascinación de la muerte: panorama, dinamismo y prevención del suicidio*. Bs. As.: Paidós, 1973.
- Almeder, R., *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*. Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield, 1989.
- Alvarez, A., *The Savage God: A Study of Suicide*. London: Weindenfeld and Nicolson, 1971.
- Axelos, K., *Hacia una ética problemática*. Tr. M. A. Abad. Madrid: Taurus, 1972.
- Baier, A., "Theory and Reflective Practices", en Rosenthal & Shehadi, p. 25-49.
- Baker, G. & Hacker, M. S., *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- Barret, C., *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Bau, W., *Ludwing Wittgenstein. Vida y obra*. Tr. Jordi Ibáñez. Madrid: Alizanza, 1988.
- Beauchamp, Tom L. y Walters, Leroy (eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*. 4th ed. Belmont: Wadsworth Publishing Co. 1994. ("Part I: Introduction to Ethics", por Beauchamp).
- Beauchamp, Tom L., "On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory", en *The Monist*, vol. 67, No. 4, 1984.
- Beauchamp, Tom L., "Suicide", en Tom Regan (ed.), *Matters of Life and Death*. New York: Random House, 1980.
- Becker, L. y Becker C. (eds.), *Enciclopedia of Ethics*. New York: Garland Publishing, 1992. 2 vols.
- Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Tr. B. Urrutia. Madrid: Alianza 1988. (Colec. Alianza Universidad).
- Berlin, I., *Conceptos y categorías: Ensayos y categorías*. México, FCE: 1983.
- Bouveresse, Jacques, *El filósofo entre los autófalos. Una visión crítica de las corrientes actuales de la filosofía francesa*. Tr. Adriana Valadés de Moulines. México: FCE, 1989.
- Brandt, R., "The Morality of Suicide", en Donnelly, p. 185-200.
- Brown, J. M., "On Applying Ethics", en *Philosophy*, Supplement No. 22, 1987: "Moral Philosophy and Contemporary Problems", ed. por J. D. Evans.
- Camus, A., *El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo*. 10a ed. Tr. L. Echavarrí. Bs. As.: Losada, 1980.
- Cornman, Lehrer y Pappas, *Introducción a los problemas filosóficos*. Tr. G. Castillo, E. Corral y C. Martínez. México: UNAM-IIF, 1990.
- Cortina, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. 2a. ed. Madrid: Tecnos, 1989.
- Crocker, L. G., "The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century", en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 13, No. 1-2, Jan. 1952.

- Daube, D., "The Linguistic of Suicide", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, No. 4, 1972.
- Davson-Galle, P., "Applied Ethics and Meta-Philosophy", en *Philosophy in Context*, vol. 20, 1990.
- Deleuze, G. y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Tr. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1993.
- Devine, P., *The Ethics of Homicide*. 2d. ed. Notre Dame: UNDP, 1990.
- Donnelly, J. (ed.), *Suicide, Right or Wrong?* Buffalo: Prometheus Books, 1990 (Colec. "Contemporary Issues").
- Dostoyevski, F. M., *Los demonios*. Ed. y tr. J. López-Morillas. Madrid: Alianza, 1984. (Colec. "El libro de bolsillo", 1006 y 1007).
- Durkheim, E., *El suicidio, estudio de sociología*. 2a. ed. México: Premia, 1987.
- Dworkin, G. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Dworkin, R., *Los derechos en serio*. Tr. Marta Guastavino. Barcelona: Planeta-Agostini, 1983. (Colec. "Obras maestras del pensamiento contemporáneo", 40).
- Epicuro, "Carta a Meneceo", en *Obras*. Ed. y tr. de Montserrat Jufresa. Barcelona: Altalaya, 1994. (Colec. "Grandes obras del pensamiento").
- Fairbairn, G. J., *Contemplating Suicide. The Language and Ethics of Self Harm*. New York: Routledge, 1995.
- Fann, K. T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Berkeley University Press, 1969.
- Fedden, H. R., *Suicide: A Social and Historical Study*. London: Peter Davis, 1980.
- Feinberg, Joel, *The Moral Limits of the Criminal Law. Vol. 3. Harm to Self*. Oxford University Press, 1989.
- Fisher, D., "Applied Ethics in Postmodern Perspective", en *Philosophy in Context*, vol. 17, 1987.
- Fletcher, J., "Attitudes toward Suicide", en Donnelly, p. 61-73.
- Flyvberg, B., "Aristotle, Foucault and Progressive Phronesis: Outline of an Applied Ethics for Sustainable Development", en Winkler y Coombs, p. 11-27.
- Fox, R., "Can the Philosopher Return to the Cave?", en *Philosophy in Context*, vol. 17, 1987.
- Frankena, W., *Ética*. Tr. Carlos Gerhard. México: UTEHA, 1965.
- Frey, R., "Did Socrates Commit Suicide?", en Donnelly, p. 57-59.
- Frey, R., "Suicide and Self-Inflicted Death", en Donnelly, p. 105-116.
- Garma, A., "Los suicidios", en Abadi, et. al. p. 63-104.
- Gazzano, A., "Clínica y terapéutica del suicidio", en Abadi, et. al. p. 193-206.
- Gert, B., "Moral Theory and Applied Ethics", en *The Monist*, vol. 67, No. 4, Oct. 1984.
- Gonsalves, M., "Theistic and Nontheistic Arguments", en Donnelly, p. 179-184.

- González, J., *Ética y Libertad*. México: FFyL-UNAM, 1989.
- Graber, G., "Mastering the Concept of Suicide", en Donnelly, p. 135-149.
- Guillon & Le Bonniec, *Suicidio. Manual de uso*. Tr. Lluís Massanet. Barcelona: Tempestad, 1991.
- Guisán, E., *Razón y pasión en ética: los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Hacker, P. M. S., *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Hare, R. M., *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Hare, R. M., *Why do Applied Ethics?*, en Rosenthal & Shehadi, p. 71-83.
- Hare, R. M., *El lenguaje de la moral*. Tr. Génaro R. Carrió y Eduardo A. Rabo-si. México: IIF-UNAM, 1975.
- Harris, R., *Language, Saussure and Wittgenstein. How to play games with words*. New York: Routledge, 1988.
- Humphry, D. y A. Wickett, *The Right to Die. Understanding Euthanasia*. Eugene, Cal.: The Hemlock Society, 1990.
- Hurtado, G., "La vida y sus sentidos", en *Diánoia/Anuario de Filosofía*, vol. XXXIX, No. 29, 1993.
- Jamieson, D., "Is Applied Ethics Worth Doing?" en Rosenthal & Shehadi, p. 116-138.
- Jonhston, Paul, *Wittgenstein and Moral Philosophy*. London: Routledge, 1989.
- Kamm, F., "Ethics, Applied Ethics Worth Doing?" en Rosenthal & Shehadi, p. 161-191.
- Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Moral*. Ed. y tr. de H. J. Paton. London: Hutchinson & Co. Ltd., 1948, Reprinted 1978. (Versión al español de: Manuel García Morente, México: Porrúa, 1972).
- Kant, *Lecciones de ética*. Tr. R. Rodríguez A. y C. Roldán P. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1988.
- Klibansky, R., E. Pónafsky, E y F. Saxl., *Saturno y la melancolía: Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*. Tr. María Luisa Balseiro. Madrid: Alianza, 1991. (Colec. "Alianza Forma").
- Le Roy Finch, H., *Wittgenstein. The Latter Philosophy. An Exposition of the Philosophical Investigations*. Atlantic City: Humanities Press, 1977.
- MacIntyre, A., "Does Applied Ethics Rest on a Mistake?", en *The Monist*, vol. 67, No. 4, 1984.
- MacIntyre, A., *Historia de la ética*. Bs. As.: Paidós, 1970.
- MacKlin, R., "Theoretical and Applied Ethics: A Reply to the Skeptics", en Rosenthal & Shehadi, p. 50-70.
- Mondolfo, R., *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. 2a. ed. Bs. As.: EUDEBA, 1986.
- Morgan, H. G., *¿Deseos de muerte? Entendimiento y manejo del daño deliberadamente auto-infligido*. Tr. de M. Caso. México: FCE, 1983.
- Moron, Pierre, *El suicidio*. Tr. J. C. Cruz. México: Publicaciones Cruz O. S. A., 1992. (Colec. "¿Qué sé"?).

- Nagel, Thomas, "La muerte", en *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*. Tr. C. Valdés. México: FCE, 1981. P. 19-32.
- Nagel, Thomas, "El absurdo", en *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*. Tr. C. Valdés. México: FCE, 1981. P. 33-50.
- Narveson, J., "Is There a Problem about "Applied" Ethics?", en Rosenthal & Shehadi, p. 100-115.
- Nesbitt, W., "Should Philosophy be Applied?", en *Philosophy in Context*, vol. 20, 1990.
- Nuño, J., *El pensamiento de Platón*. México: FCE, 1988.
- O'Keefe, T., "Suicide and Self-Starvation", en Donnelly, p. 117-134.
- Oates, J., "The Art of Suicide", en Donnelly, p. 207-212.
- Palma, A. B., "Philosophing", en *Philosophy*, vol. 66, No. 225, Jan. 1991.
- Prentice, A., *Suicide: A Selective Bibliography of Over 2,200 Items*. Metuchen: The Scavcrow Press, 1974.
- Rachels, J., "Can Ethics Provide Answers?", en Rosenthal & Shehadi, p. 3-24.
- Rachels, J., "Moral Philosophy as a Subversive Activity", en Winkler y Coombs, p. 110-130.
- Reyes, Alfonso, *El plano oblicuo; el cazador; el suicida; etc.* México: FCE, 1956 (vol. 3 de las OC).
- Rodríguez Sala, M., *Suicidios y suicidas en la sociedad mexicana*. México: IIS-UNAM, 1974.
- Roochnik, D., "Applied Ethics: Some Platonic Questions", en *Philosophy in Context*, vol. 17, 1987.
- Rosenthal, David, M. and Fadlou Shehadi (eds.), *Applied Ethics and Ethical Theory*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.
- Sádaba, Javier, "Ética Analítica", en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética contemporánea*, vol. 3. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1988.
- Salmeron, F., *Ensayos Filosóficos (antología)*. México: SEP, 1985 (Colec. "Lecturas Mexicanas").
- Savater, F., *Ética como amor propio*. Madrid: Mondadori, 1988.
- Savater, F., *Invitación a la ética*. 4a. ed. Barcelona: ed. Anagrama, 1986.
- Shneidman, E., "Preventing Suicide", en Donnelly, p. 153-164.
- Singel, Peter, "Ethical Experts in a Democracy", en Rosenthal & Shehadi, p. 149-161.
- Singer, Peter, *Ethics*. Oxford University Press, 1994.
- Singer, Peter (ed.), *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press 1986.
- Sprott, S. E., *The English Debate on Suicide: From Donne to Hume*. La Salle: Open Court Publishing Company, 1961.
- Sodi, Demetrio, "Religión maya", en Sodi, et. al., *Los mayas. El tiempo capturado*. México: Bancomer S.A., 1980.
- Stengel, E., *Psicología del suicidio y los intentos suicidas*. Tr. E. Daro. Bs. As.: Hormé, 1965.
- Stern-Gillet, S., "The Rethoric of Suicide", en Donnelly, p. 93-103.

- Stohs, M., "Applied Ethics and Philosophy", en *Philosophy in Context*, vol. 18, 1988.
- Szasz, T., "The Ethics of Suicide", en Donnelly, p. 165-177.
- Tolhurst, W., "Suicide, Self-Sacrifice and Coercion", en Donnelly, p. 77-92.
- Tomasini, A., "El sentido de la vida: Problema existencia y confusión conceptual" en *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, vol. 18, núm. monográfico, 1992. p. 5-23.
- Tomasini, A., *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*. México: Interlinea y CNCA-INBA, 1994.
- Thompson, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*. 9a. ed. Tr. Félix Blanco, México: Siglo XXI, 1991).
- Toulmin, S., *El puesto de la razón en la ética*. Tr. I. F. Ariza. Madrid: Alianza, 1979.
- Tugendhat, Ernest *Problemas de la ética*. Tr. Jorge Vigil, Barcelona: Ed. Crítica 1988, 198 pp.
- Villoro, Luis, "Lo indecible en el Tractatus", en *Crítica*, vol. VII, no. 19, 1975.
- Williams, B., *Introducción a la ética*. Tr. M. Jimenez. Madrid: Cátedra, 1982.
- Williams, B., *Problemas del Yo*. Tr. J. M. G. Holguera. México: IIF-UNAM, 1986.
- Winkler, E. y J. Coombs (eds.), *Applied Ethics: A Reader*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Wittgenstein, L., *Notebooks 1914-1916*. Ed. por G. H. von Wright y G. E. Anscombe; tr. al inglés de G. E. M. Anscombe. New York: Harper Torchbooks, 1969.
- _____, "My world and its value". Ed. por J. Confield, New York: Garland, 1986.
- _____, *Investigaciones filosóficas*. Tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: IIF-UNAM y Crítica, 1988.
- _____, *Gramática filosófica*. Tr. L. F. Segura. México: IIF-UNAM, 1992.
- _____, *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. 2a. ed. Tr. de Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1990.
- _____, *Tractatus logico-philosophicus*. Tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1989.
- Wolff, R. P., *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. New York: Harper Torchbooks, 1973.