



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Defensa de una caracterización comprehensiva de
mejoramiento moral

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

LUIS FERNANDO TABOADA HERNÁNDEZ

NOMBRE DEL TUTOR

DR. FERNANDO RUDY HILLER

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Ciudad Universitaria, CD. MX., enero de 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

Agradecimientos	4
Introducción.....	5
Capítulo 1. Defensa de una caracterización de mejoramiento moral	11
1.1. Presentación y defensa de la caracterización de puente.....	11
1.1.1. Dos tipos de caracterizaciones de tecnología y mejoramiento moral	11
1.1.2. Detalles de la caracterización de puente.....	19
1.1.3. Una explicación de la distancia psicología-ideal	24
1.2. Determinación de los rasgos a mejorar	33
1.3. Hacia una revisión histórica de los planes de mejoramiento.....	41
1.4. Conclusión del capítulo.....	44
Capítulo 2. Una interpretación del plan aristotélico de mejoramiento moral	46
2.1. El aprendizaje de la virtud aristotélica.....	47
2.2. Tipos de caracteres y la descripción de punto de partida.....	48
2.3. Ideal moral y comparación de descripciones	53
2.4. Plan de mejoramiento moral e importancia de la educación moral temprana.....	57
2.4.1. Educación musical.....	58
2.4.2. Habitación	61
2.4.3. Asistencia a espectáculos dramáticos.....	64
2.4.4. Amistad	66
2.5. Conclusiones del capítulo	68
Capítulo 3: Una interpretación del plan epicúreo de mejoramiento moral.....	70
3.1. Optimismo sobre la psicología moral.....	70
3.2. El ideal de serenidad: la sabiduría epicúrea	74
3.3. Tecnologías morales epicúreas.....	78
3.3.1. Argumentos terapéuticos.....	78
3.3.2. Memorización.....	80
3.3.3. Seguir el ejemplo.....	81
3.3.4. Amistad y crítica franca	87
3.3.5. Rememoración	88
3.3.6. Inscripción.....	89
3.4. Conclusiones del capítulo	90
Capítulo 4: Una interpretación del plan kantiano de mejoramiento moral.....	93

4.1. Descripción del punto de partida.....	93
4.2. El ideal moral kantiano.....	98
4.3. Vías kantianas de mejoramiento moral.....	103
4.3.1. Didáctica ética: catecismo, instrucción y diálogo.....	105
4.3.2. Didáctica ética: discusión de ejemplos y función de los ejemplares	109
4.3.3. Ascética ética: gimnástica	113
4.3.4. Ascética ética: la práctica de los deberes	114
4.3.5. La comunidad ética.....	123
4.4. Conclusiones del capítulo	127
Conclusiones	130
Referencias bibliográficas	135

Agradecimientos

Me gustaría expresar mi más sincera gratitud a todas las personas e instituciones que contribuyeron a la realización de esta tesis. Su apoyo fue fundamental para llevar a buen término este proyecto de investigación. En primer lugar, deseo agradecer a mi mamá y a mis hermanos por creer en mí en cada paso de este viaje. Sus palabras de aliento han sido una fuente constante de motivación para mí. También quiero agradecer a mis amigos, Alberto, Guadalupe y Jorge por sus conversaciones, cariño, consejos y por su invaluable apoyo emocional. Les agradezco por estar conmigo en cada momento de mi vida, por escucharme y por acompañarme en cada decisión.

Agradezco profundamente a mi tutor de tesis, el Dr. Fernando Rudy Hiller, por su orientación, paciencia y motivación a lo largo de este proceso, le agradezco que haya creído en mí desde el inicio. Sus conocimientos y observaciones fueron esenciales para dar forma a esta investigación y para mi crecimiento académico en general. Gracias a sus clases y sugerencias pude darle forma a las preocupaciones y múltiples ideas en torno a este tema.

Mi agradecimiento se extiende a los participantes al Taller de tesis, especialmente a su organizadora, la Dra. Faviola Rivera Castro. El taller fue una oportunidad inestimable para la presentación, discusión y corrección de mi trabajo y sin él no habría podido desarrollar tan bien mis ideas. Les agradezco a los Dres. Moisés Vaca y Juan Espíndola quienes, a la postre, se convirtieron en sinodales de este trabajo, y a mis colegas Jorge Omar Rodríguez, Roberto Gutiérrez y Alan Avena, todos brindaron valiosas aportaciones que enriquecieron significativamente mi trabajo. Le agradezco mucho al Dr. Pau Luque por sus comentarios y la discusión sobre aspectos e implicaciones que no había visto y que nutrieron mi perspectiva sobre el tema.

No puedo pasar por alto la contribución del Programa de Estudiantes Asociados del Instituto de Investigaciones Filosóficas, en el que tuve la oportunidad de presentar y desarrollar las ideas que aquí presento con un grupo de amables y agudos colegas. Especialmente estimo las réplicas y comentarios de Axel Fernández y Julián Palomino. Por último, pero no menos importante, agradezco el apoyo financiero de la beca Conahcyt (Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías) sin el cual este trabajo no habría sido posible. De corazón a todos, mi estima infinita.

Introducción

La última década ha visto una creciente literatura con propuestas de mecanismos innovadores cuyo fin es el mejoramiento de las capacidades morales humanas, mayormente mediante la intervención en los aspectos profundos de la psicología moral. Estos mecanismos son denominados “tecnologías morales”. Por ejemplo, Klincewicz (2019) propone el uso de robots que impulsen el comportamiento moral de los individuos, Persson y Savulescu (2012: 118) sugieren el uso de *sprays* con oxitocina para incrementar la empatía, Crockett et al., (2010) intentan promover la moralidad mediante el aumento de serotonina o Walker (2010) propone un Programa de Virtud Genética, una forma de incrementar genéticamente la moralidad.

Estas propuestas, en su mayoría especulativas, están motivadas por un optimismo sobre el aprovechamiento de los más recientes avances en las ciencias del comportamiento, la neurología, la farmacología o la genética, así como por una preocupación ante los fenómenos que pueden afectar las vidas de millones de personas, tales como una nueva crisis geopolítica o el cambio climático (Persson & Savulescu, 2012: 46-9; 73-6). Aunque, en principio, no parece discutible si debemos mejorar moralmente o no, el debate sobre cómo hay que hacerlo y con qué justificación se muestra como un tema rico para la discusión filosófica e interdisciplinaria. Sin embargo, hay un problema que debe atenderse antes de pasar a esas preguntas, a saber, ¿cómo entender el mejoramiento moral y los medios que conducen a él?

Las propuestas como las de arriba a menudo se enfrentan con el reto de caracterizar qué debe entenderse por “mejorar” moralmente a través de los mecanismos que sugieren, así como qué debe contar, y qué no, como una tecnología moral. Es común encontrar caracterizaciones como las siguientes: “[el neuromejoramiento moral es] cualquier cambio en un agente moral *A* efectuado o facilitado de alguna manera significativa por la aplicación de una neurotecnología, que da como resultado, o razonablemente se espera que dé como resultado, que *A* sea un agente moralmente mejor” (Earp et al., 2017: 168). Desde este punto de vista, el mejoramiento moral está limitado a las modificaciones que puedan realizarse a nivel cerebral, y los únicos medios válidos son los neurológicos. Otra ejemplo es: “el mejoramiento moral requeriría el fortalecimiento o fomento de 'capacidades morales', esto es: las

capacidades cognitivas, afectivas y motivacionales necesarias para la toma de decisiones y el comportamiento morales” (Focquaert & Schermer, 2015: 142). En este caso, el mejoramiento moral es entendido como el fomento de ciertas capacidades, y queda más abierta la cuestión de qué medios cuentan como tecnologías morales.

El enfoque de ese tipo de caracterizaciones es muy atractivo porque, en primer lugar, pretende ser neutral, lo que significaría que no tiene compromisos con alguna teoría ética en particular. Esta es una virtud para una sociedad liberal que da cabida, usando el lenguaje de Rawls, a múltiples concepciones del bien. En segundo lugar, porque este enfoque parte de los progresos en la ciencia y en la comprensión de la conducta humana, en particular la moral. En los últimos años ha habido un incremento notable en el conocimiento de lo que influye en nuestro comportamiento, y la idea de influir en la gente para que tome mejores decisiones, para sí y para los demás, promete buenos resultados.

A pesar de lo anterior, la presente investigación parte de la observación de que esas caracterizaciones, y el enfoque general del neuro o biomejoramiento moral, tienen al menos dos problemas. El primero es que las caracterizaciones no son suficientemente claras en lo que pretenden obtener. Aunque digan sobre qué se debe incidir para mejorar moralmente, a saber, el cerebro o algunas capacidades concretas, no es claro a dónde pretenden llegar, o cómo podría determinarse que ha habido un avance. No es claro, pues, si aspiran a un particular estado de cosas, es decir si la concepción que tienen es teleológica, o si la idea de mejorar debe mantenerse suficientemente vaga para incluir cualquier posible modificación “positiva” de la moralidad. El segundo problema es que al restringir el dominio de los medios de mejoramiento a sólo aquellos que incidan subrepticamente en la psicología moral agudizan el optimismo tecnológico y, con ello, la desconfianza o el abandono de los medios ya existentes de mejoramiento moral, tal como lo han criticado Harris (2011) o Zarpentine (2013).

Dado lo anterior, la pregunta que se busca responder es: ¿cuál es la caracterización de mejoramiento moral que permite capturar más apropiadamente el fenómeno del mejoramiento y sus muy diversas propuestas? Para responder, se defenderá que la mejor caracterización, a diferencia de la mayoría de las caracterizaciones recientes, es abiertamente teleológica. Para esta el mejoramiento moral no consiste en mejorar, entendido vagamente,

las capacidades morales de los individuos, sino en el proceso de pasar de un estado actual individual a uno ideal. Asimismo, sostiene que el dominio de las tecnologías morales debe ser más amplio si lo que se busca es la aplicación de ellas y no la mera especulación.

El objetivo general de esta investigación es argumentar que la que denominaré como la “caracterización de puente”, construida a partir de la de Alfano (2013: 9), es conceptualmente mejor que otras. Dicha caracterización, como se verá en la sección 1.1.2, es la siguiente:

El mejoramiento moral intencional consiste en tender un puente en la brecha entre, por un lado, una descripción de cómo son y cómo actúan los agentes morales y, por otro, la descripción del ideal moral de alguna teoría ética. Las tecnologías morales son cualquier medio, permitido por esa teoría, para producir dicho mejoramiento; ellas buscan guiar lo que somos y hacemos desde un punto de vista moral.

Esta investigación busca: primero, defender esta caracterización en contraste con aquellas concentradas en incidir en los mecanismos subyacentes de la psicología moral. Segundo, se aspira a mostrar que las caracterizaciones recientes de mejoramiento no incluyen los medios de mejoramiento suficientes para atender los problemas morales reales, debido a que la mayoría son especulativos.

Tercero, se pretende desarrollar, a partir de la caracterización de puente, un modelo que permita la interpretación de diversos planes de mejoramiento moral y, de esta manera, pueda comparárseles y evaluar sus tecnologías morales. Dicho modelo deberá responder a las preguntas más acuciantes en torno al mejoramiento: ¿a quién hay que mejorar? ¿Qué se debe mejorar? ¿Cómo puede medirse el progreso en el mejoramiento? ¿Qué medios utilizar? Finalmente, cuarto, esta investigación aplicará ese modelo. Pero, para que dicha aplicación sea suficientemente ilustrativa será necesario abordar diversos planes de mejoramiento moral: unos moderados y otros exigentes, unos con valores morales distintos (por ejemplo, antiguos vs modernos), unos con aplicación real y otros con planteamientos meramente teóricos, etc. De no hacerlo así, el argumento no será suficientemente fuerte para establecer que la caracterización y su modelo son, efectivamente, comprensivos. En consecuencia, la aplicación se hará sobre tres teorías éticas variadas.

Se espera que las interpretaciones de tres teorías éticas brinden una nueva visión sobre la historia de la filosofía moral, a saber, en clave de tecnologías morales, lo cual tiene su propio

valor filosófico. En la literatura hay trabajos que abordan, por ejemplo, la pedagogía moral aristotélica o la kantiana poniendo especial énfasis en las etapas de desarrollo moral o en la justificación de ellas. El enfoque propuesto aquí da lugar a un modelo en el que, para analizar un plan de mejoramiento, hay que tener a la vista los rasgos de un ideal moral y preguntarse cómo las tecnologías morales colaboran en la obtención de ellos a partir de cómo son de hecho las personas. Esta aportación se refleja también en las tres interpretaciones particulares hechas de las teorías éticas revisadas; por ejemplo, en la pedagogía moral aristotélica no se ha puesto suficiente atención al papel de la tragedia en el desarrollo y reflexión moral de los individuos, o, en el caso de Epicuro, ha habido pocos esfuerzos por describir los múltiples mecanismos de cultivo de la moralidad.

Esta investigación es, asimismo, filosóficamente relevante porque a pesar de que hay una creciente literatura con propuestas de mejoramiento no hay, en mi opinión, una conceptualización adecuada de lo que es el mejoramiento moral ni qué tanto puede considerarse como una tecnología moral. El optimismo tecnológico fácilmente puede convertirse en autoengaño si no hay claridad conceptual. Por ello, no deja de ser contradictorio que, aunque se habla de una urgencia por promover el mejoramiento moral (Persson & Savulescu, 2012: 106), las propuestas están llenas de especulación sobre los progresos de la ciencia. Mirar los medios de mejoramiento moral de hecho disponibles sería más coherente con ese objetivo. La caracterización aquí defendida aspira a ser más incluyente sobre las formas en que una persona puede mejorar y, de hecho, pretende capturar la estructura de todos los planes de mejoramiento moral para que se presenten en el mismo lenguaje.

En relación con los límites de esta investigación, todo lo que se ofrece es un modelo para plantear planes de mejoramiento: no se propondrá un plan general de mejoramiento moral, cuyos valores puedan ser aplicados en todas las sociedades liberales contemporáneas. Una labor de ese tipo exige una metodología y argumentación muy distintas a las hechas aquí, concretamente es una discusión que debe abordarse desde la ética normativa. Queda también fuera la justificación propia del mejoramiento moral, esto es, no se discutirá si hay razones a favor o en contra de ser moralmente mejores, como se ha debatido a partir del trabajo de Wolf (1982) sobre los santos morales. En ese texto, ella sostiene que ser como los ideales propuestos por las éticas kantiana y utilitarista no es tan atractivo como parece en un principio

y, por lo tanto, no es claro inmediatamente por qué debería defenderse el mejoramiento moral. En este trabajo se asumirá que efectivamente hay buenas razones, objetivas y subjetivas, para mejorar moralmente.

En el primer capítulo se presentará la discusión y la defensa de la caracterización de puente, primero, argumentando a favor de ella y en contra de las caracterizaciones de los medios subyacentes; a continuación, se desarrollarán más detalles sobre ella a partir de la reflexión sobre las relaciones entre la psicología moral y la ética. Por último, se sugerirá la noción de “distancia psicología-ideal”, una forma metafórica de hablar del grado de conexión entre los dominios de la psicología moral y de la ética, y se explicará su repercusión en el planteamiento o interpretación de los planes de mejoramiento moral. En la segunda parte de este primer capítulo, se planteará el problema de los rasgos a mejorar y de cómo la caracterización de puente ofrece un procedimiento para identificarlos. En la tercera parte, se darán razones de por qué es importante aplicar el modelo de la caracterización de puente y, especialmente, hacerlo con teorías éticas históricas, tales como la aristotélica, la epicúrea y la kantiana.

Las tres interpretaciones en las que aplicaré el modelo seguirán una estructura similar: primero se presentarán los conceptos más importantes de cada teoría ética, luego su descripción de cómo son, para cada una, los agentes morales. A continuación, se hará una reconstrucción de cómo es cada ideal moral y, finalmente, se explicarán las tecnologías morales propuestas por cada una. Así, en el segundo capítulo, se ofrecerá una interpretación del plan aristotélico de mejoramiento moral. Para Aristóteles, como se verá, el individuo común es una mezcla de continencia e incontinencia, que actúa virtuosamente de forma ocasional, sin disposiciones desarrolladas. El ideal de virtud es, por su parte, el de una persona que disfruta la excelencia y, por ello, tiene disposiciones hacia ella. Para ser como él, Aristóteles propuso al menos cuatro tecnologías morales: 1) una educación infantil que fomentara la habituación en la moderación, por ejemplo, a través de la enseñanza musical; 2) la práctica permanente, desde la juventud hasta la muerte, de la virtud; 3) la exposición a fuentes artísticas que permitieran la reflexión y la afectación morales, por ejemplo, con la tragedia; y, finalmente, 4) la amistad con personas virtuosas y la corrección moral que estas pueden brindar.

En el tercer capítulo, se interpretará la teoría epicúrea y se argumentará que es la que presenta el menor grado de exigencia en su plan de mejoramiento. Para empezar, esta teoría es optimista sobre la tendencia del ser humano a buscar la felicidad, sólo atribuye errores de cálculo en la búsqueda de ese fin. El ideal moral es el de una persona sabia que busca disfrutar de su vida tanto como pueda en compañía de amigos y actuando prudentemente. Las tecnologías morales que componen su plan son la memorización de argumentos terapéuticos para cuando los individuos los necesitan; el uso de ejemplares morales para aspirar al ideal de serenidad; la amistad y la crítica amable, como una herramienta para la corrección del comportamiento y las actitudes; la vivencia y rememoración de momentos agradables para el mayor disfrute y satisfacción de la vida y, por último, el uso de recordatorios morales para no olvidar nunca la manera de ser feliz.

Finalmente, en el último capítulo, se interpretará el plan kantiano de mejoramiento moral, y se enfatizará que es uno de los más ambiciosos. La razón de ello es la exigencia de su ideal moral y la tendencia que su autor atribuye en los seres humanos a la inmoralidad. Para abordar estas dificultades, Kant propuso el desarrollo infantil y juvenil de capacidades de razonamiento moral y de elevación del corazón mediante un catecismo moral, la discusión de ejemplos y la educación formal centrada en su teoría ética. En la vida adulta propuso un régimen en el que se desarrollaran ciertas actitudes morales y se practicaran los deberes para desarrollar una disposición a hacer siempre lo correcto.

El argumento más fuerte y el más extenso en favor de la caracterización de puente es, como se ve, ostensivo: mediante la aplicación del modelo buscaré mostrar que la caracterización es apropiada para plantear planes de mejoramiento moral, y para rescatar las tecnologías morales del pasado. Si la caracterización de puente gana aceptación en el debate contemporáneo, las diversas propuestas podrán conectarse con las propuestas históricas al hablar un lenguaje común. Aspiro a que ello permita plantear de manera más eficaz y clara la forma real de progresar moralmente como individuos.

Capítulo 1. Defensa de una caracterización de mejoramiento moral

A grandes rasgos, la expresión “tecnología moral” se refiere a los medios mediante los cuales se busca producir el mejoramiento moral de una persona. La discusión reciente en torno a este último se ha centrado en la especulación sobre el uso de recursos neurológicos, conductuales o farmacológicos para modificar a los individuos. Una caracterización particular que vincule ambos fenómenos, mejoramiento y tecnologías morales, permitiría, entre otras cosas, dar un lenguaje común a los diversos planes de mejoramiento moral y ver en la historia de la filosofía un potencial que ha sido pasado por alto en esa discusión.

En este capítulo defenderé: a) una caracterización que delimita qué entender por mejoramiento moral y que es más incluyente sobre lo que cuenta como tecnología moral; esta caracterización contrasta con otras que, por ejemplo, incluyen solamente aquellos medios que operan sobre los mecanismos psicológicos subyacentes al comportamiento moral (sección 1.1.1); b) la caracterización que definiendo puede aplicarse a cualquier teoría ética y permite explicar por qué la exigencia de los planes de mejoramiento moral varía en función de la “distancia” entre los componentes de las teorías éticas (secciones 1.1.2 y 1.1.3); c) uno de los objetivos principales de las tecnologías morales es desarrollar los rasgos psicológicos relevantes para la agencia moral, la caracterización defendida aquí ofrece un procedimiento para determinar los rasgos que hay que mejorar (sección 1.2); finalmente, argumentaré que para reforzar la defensa de mi caracterización d) hay que hacer una revisión de la historia de las teorías éticas concentrándose en sus planes de mejoramiento moral; esta revisión mostraría, entre otras cosas, una variación en su grado de exigencia así como ejemplos más aplicables de tecnologías morales que los ofrecidos por las caracterizaciones de mecanismos subyacentes (sección 1.3).

1.1. Presentación y defensa de la caracterización de puente

1.1.1. Dos tipos de caracterizaciones de tecnología y mejoramiento moral

En la actualidad los progresos en la comprensión del comportamiento humano y en la tecnología permiten imaginar, con cierto grado de aproximación, escenarios futuristas que podrían incluir mejoras ambientales sutiles o el uso de fármacos para mejorar, a grandes

rasgos, la moralidad de las personas. Por ejemplo, Frank (2020: 370) imagina el siguiente escenario:

Tu alarma usa una luz sutil y olores ambientales para despertarte gradualmente, poniéndote en un ánimo de apertura a nuevas experiencias y dándote un panorama optimista. Tu desayuno es vegano, de fuentes sustentables, y producido bajo condiciones justas de trabajo. Después de someterte a varios tratamientos, has perdido tu gusto por los productos de origen animal y otros alimentos con una alta huella de carbono. Además, aunque la comida con un alto impacto ambiental está disponible, está puesta en los anaqueles más bajos de la tienda y los más sustentables están de inmediato a la vista, a manera de que puedas tomarlos muy fácilmente. Enciendes la televisión, te recuerdan que hubo un terremoto en Indonesia. Es esencial combatir la indiferencia—el “adormecimiento psíquico”—sentida hacia los grandes números de víctimas y la preferencia que la gente tiene a unas cuantas que son identificables. Por lo tanto, tomas tu dosis diaria de Empathico. Empathico es un fármaco personalizado que mejora la capacidad para superar la indiferencia a los números grandes de víctimas y los sentimientos de “fatiga de la compasión”, permitiéndote imaginar vívidamente a cada una de ellas como individuos [...].¹

En este ejemplo se plantean múltiples recursos para fomentar el comportamiento, las creencias y la motivación morales de las personas: desde la influencia ambiental en el estado de ánimo hasta el consumo de fármacos para modificar el nivel de ciertas hormonas involucradas en la empatía. Estos recursos se valen del conocimiento más avanzado en psicología, psiquiatría, neurociencias, economía del comportamiento, etc. Puede decirse, entonces, que son la aplicación del conocimiento de todas esas disciplinas y por eso se les denomina “tecnologías morales”.

Para Frank (2020: 371), cualquier tecnología es moral si comparte el objetivo de mejorar la moralidad, pero no ahonda en que quiere decir con “mejorar”. Christen et al. (2020) son más específicos en su caracterización y sugieren que hablar de tecnologías morales es

hablar de intervenciones cuyo objetivo sea mejorar la toma de decisiones morales y la acción moral en una manera no explícita - i. e., que no se dirija a la deliberación, sino a los procesos

¹ Las traducciones son más.

neurológicos o psicológicos *subyacentes*, o que operan como mediadores tecnológicos de la interacción social humana” (1-2, el énfasis es mío).

En esta caracterización el objetivo sigue siendo el mejoramiento moral, entendido de forma ligeramente menos abierta que Franck, lo que cambia son los medios para hacerlo, a saber, aquello que modifique o incida en el funcionamiento profundo de la psicología moral de las personas; sólo esto es considerado una tecnología moral. Una idea similar es sugerida por Earp et al. (2017) al indicar en qué consiste para ellos el neuromejoramiento moral: “la idea es, primero, identificar una función psicológica o neurológica *subyacente* que esté involucrada en el razonamiento moral, la toma de decisiones, el comportamiento, etc. [...] y, entonces, intervenir en ella ‘beneficiosamente’ [...]” (168. El énfasis es mío). En este último caso, no solo cambia el dominio de lo que se puede considerar una tecnología moral, también cambia qué se entiende por mejoramiento moral, esto es: sólo aquellos cambios en esas funciones neurológicas subyacentes.

La narración inicial ilustra este enfoque: el individuo es conducido, casi sin hacer algún esfuerzo reflexivo, a tomar mejores decisiones morales, modificando su estado de ánimo con olores, respondiendo a sus posibles sesgos en la pantalla de noticias, haciendo más difícil una decisión inmoral, tomando un fármaco que incrementa la empatía en cierta circunstancia, etc.

Puede pensarse que estos ejemplos suenan demasiado especulativos para ser aplicables. Hay otros más prácticos que también entran en estas caracterizaciones de tecnología moral: la señalización social (Sarkissian, 2010) y la virtud facticia (Alfano, 2013). La base teórica de ellos es el situacionismo moral, que sostiene que el comportamiento moral puede estar enormemente influido por factores sutiles y moralmente irrelevantes de la situación en la que se encuentren los individuos. La influencia puede ser tanta que, por ejemplo, encontrar una moneda o tener prisa pueden prácticamente determinar si uno ayuda o no a alguien que lo necesita (Darley y Batson, 1973; Isen y Levin, 1972).

Sarkissian (2010) propone que, tomando en cuenta el papel tan importante que pueden jugar los factores sutiles del ambiente, uno debe no solo buscar estar en situaciones que incrementen la probabilidad de comportarse moralmente, sino que también uno debería influir en el ambiente social—a través de gestos de buen humor, una adecuada elección de palabras, expresiones faciales amables, postura, tono de voz simpático, entre otros—con el

fin de cambiar positivamente el ánimo de las demás personas e, indirectamente, el propio. Estos detalles pueden influir, subrepticamente, en el ánimo y comportamiento de los demás y son, en conjunto, lo que Sarkissian llama “señalizaciones sociales” (2010: 7-10).

Por su parte, Alfano (2013) propone, como una solución conciliadora entre la ética de la virtud y el situacionismo, que, aunque no sea posible formar rasgos globales de carácter, sí se pueden fomentar comportamientos a partir del elogio. Por ejemplo, cuando alguien actúa generosa o amablemente, se puede encomiar a esa persona con expresiones como “¡qué amable eres!”, “¡Eres una persona muy generosa!”. Según esta propuesta, la persona asimilará la etiqueta de la virtud a su identidad y se comportará de forma semejante en las mismas circunstancias, creando así un rasgo local y artificial de carácter o, como Alfano lo llama, una “virtud facticia”.

A pesar de lo llamativo de todos esos ejemplos, especulativos o aplicables, hay otra caracterización de tecnología moral que no se concentra en los procesos o mecanismos subyacentes al comportamiento moral, sino que es más amplia en cuanto a su objetivo. Alfano (2013) originalmente caracterizó la tecnología moral de la siguiente manera:

La tecnología moral intenta tender un puente en la brecha entre la psicología moral y la teoría normativa al proponer maneras en las que podamos, partiendo de cómo la psicología moral nos describe, ser más como deberíamos ser, es decir tal como la teoría normativa nos prescribe que seamos. [...] La tecnología moral no es sobre describir, explicar o predecir lo que somos y hacemos desde un punto de vista moral, sino sobre *controlar* o *guiar* lo que somos y hacemos desde un punto de vista moral (2013: 9).

En esta caracterización, que a partir de aquí identificaré como la “caracterización de puente”, se distinguen tres partes de una teoría ética²: el punto de partida, el destino y el puente que media entre ambos. Respectivamente se trata de la psicología moral, la teoría normativa (esto es, la ética) y lo que aquí Alfano llama “tecnología moral”.

Vale la pena matizar que, aunque Alfano denomina “tecnología moral” al puente entre la psicología moral y la ética, esta caracterización, con algunas modificaciones, es mucho más

² Utilizaré la expresión “teoría ética” para referirme a una teoría general que integra una psicología moral, una ética (no uso el término “ética normativa”, pues así puedo incluir las éticas de la Antigüedad) y lo que las conecta.

apta para hablar del fenómeno del mejoramiento moral. Puesto así, el puente es el mejoramiento moral, mientras que las tecnologías morales son *lo que permite* construir ese puente. El razonamiento para ilustrar esta sutil distinción es el siguiente: ¿cómo puedo pasar de cómo soy a cómo debería ser? Mejorando moralmente. ¿Cómo consigo eso? Utilizando tecnologías morales. Entonces, el mejoramiento moral debería entenderse como el resultado de aplicar múltiples tecnologías morales para pasar de cómo soy a cómo debería ser. Aunque el mejoramiento y las tecnologías morales sean fenómenos que van de la mano, no hay que perder de vista que son conceptos diferentes. El fin de la tecnología moral es producir mejoramiento moral, y el fin de este en la caracterización de puente es alcanzar el ideal moral que promueve alguna ética.

Obsérvese también que mientras que las caracterizaciones de los mecanismos subyacentes no dicen mucho sobre qué incluye el mejoramiento moral – aunque sí sobre qué medios cuentan como tecnologías morales – en esta es al revés: hay más especificidad sobre lo que significa el mejoramiento, pero más generalidad sobre lo que cuenta como una tecnología moral. El mejoramiento moral es el paso de un estado inicial a otro final, ambos delimitados por la psicología moral y alguna ética, respectivamente. Las tecnologías morales, por su parte, ya no son sólo aquellas que se enfocan en ciertos procesos subyacentes, sino todos aquellos medios que contribuyan al mejoramiento.

Además de una mayor inclusión de aquello que se puede considerar como una tecnología moral, hay varias razones por las cuales es preferible tomar la caracterización de puente en lugar de las de los mecanismos subyacentes. Primero, en contra de estas últimas, si el objetivo fuera atender *únicamente* los mecanismos subyacentes de la psicología moral, presumiblemente no conscientes, habría no sólo el riesgo de que las tecnologías morales funcionen y la persona no se dé cuenta (lo cual es una forma sospechosa de hablar de mejoramiento moral individual), sino que podría suceder que de hecho no funcionen precisamente porque falta que el individuo internalice y pueda describir esos cambios desde una narrativa personal (Focquaert y Schermer, 2015: 146). Es decir, además de que puede haber un conflicto ético por no asegurar el consentimiento informado, hay un probable problema de eficiencia. La caracterización de puente, por su parte, hace necesaria la anuencia del individuo y su convencimiento de lo correcto del ideal moral, lo que anula el riesgo de

manipulación y armoniza los intereses de la persona con los objetivos de las tecnologías morales.

Segundo, las caracterizaciones de los mecanismos subyacentes están muy vinculadas con la idea de que el mejoramiento de esos mecanismos o capacidades subyacentes no requiere un compromiso con alguna teoría ética o con algún contenido moral particular. Por ejemplo, Persson y Savulescu (2008) sostienen que detrás de la moralidad hay un núcleo biológico que consiste en al menos dos disposiciones compartidas con otras especies: una al altruismo y otra a la justicia. Dado su origen, estarían universalmente distribuidas en todas las culturas humanas, por lo que serían un común denominador de muchas o de todas las teorías éticas (Persson y Savulescu, 2008: 168). De esta forma, aducen, mejorar esas disposiciones a través de fármacos u otras vías produciría un mejoramiento en la moralidad independientemente de cualquier ética particular.

Esta postura es polémica por múltiples razones, una de las cuales es que aunque es verdad que cierta disposición al altruismo y al sentido de la justicia son pilares biológicos de la moralidad, esta, tal como se le entiende hoy en día, es también de modo prominente el resultado de un proceso de evolución cultural (*vid*, Buchanan y Powell, 2018; Kitcher, 2014; Kumar y Campbell, 2022). De esta manera, ni la moralidad como fenómeno, ni menos aún su contenido, pueden reducirse a sus bases biológicas. Además, incluso aunque incidir en las bases biológicas funcionara, sería difícil predecir el efecto, dada la complejidad de la moralidad actual.

En cambio, una de las ventajas de tomar la caracterización de puente es que permite ver el mejoramiento moral como parte del plan de una teoría ética, en la que, evidentemente, sí hay compromisos con ciertas ideas morales. Así, esta caracterización implica que decidir qué ideal moral se quiere alcanzar es una pieza importante, si no fundamental, del planteamiento y puesta en marcha de un conjunto de tecnologías morales (Jotterand, 2011; Pacholczyk, 2011).³ Podría pensarse que este compromiso implica que antes de aplicar una tecnología moral hay que dirimir qué ética es la correcta, pero no es necesario concluir esto, por un lado,

³ A pesar de que la caracterización de puente es más incluyente en un sentido, en otro también limita qué puede considerarse como una tecnología moral, a saber, aquello que no pertenezca a una teoría ética (compuesto por una psicología moral y una ética). ¿Excluiría entonces a las neurotecnologías morales? No, más bien les cuestionaría a dónde quieren llevar las capacidades morales que dicen que mejoran, o qué tipo de persona quieren formar.

porque las éticas pueden tener una base común⁴ y, por otro, porque el compromiso con valores concretos solamente implica que hay que tenerlos en cuenta al plantear un plan de mejoramiento moral y sus respectivas tecnologías morales. De esta forma, según la caracterización de puente, al hablar de mejoramiento y tecnologías morales, el contenido moral no es algo que se pueda eludir.

Tercero, algunos de los enfoques recientes en neuromejoramiento (Earp et al., 2017; Jebari, 2014: 254) se inclinan por considerar las intervenciones mediante neurotecnologías morales como *catalizadores* más que como determinantes del mejoramiento moral. Lo que tienen en mente es que, por poner un ejemplo, el consumo de oxitocina, psilocibina o algún fármaco puede usarse como un catalizador para el mejoramiento producido por medios “tradicionales” (como la crianza moral, la educación o la reflexión), como el que de hecho se ha dado en ciertos rituales que buscan un aprendizaje moral (Earp et al., 2017: 175).⁵ Ahora, si se reconoce la importancia de los medios tradicionales en el mejoramiento que se sirve de neurotecnologías, ¿por qué no considerarlos también a ellos mismos como tecnologías morales? ¿Por qué no ponerles igual o más atención a los medios “tradicionales” que a los llamados “catalizadores” en la discusión sobre las tecnologías morales? Es decir, ¿por qué no ser más incluyentes en la discusión sobre los medios que producen mejoramiento moral? A diferencia de la caracterización de los mecanismos subyacentes, la caracterización de puente los considera a ambos como tecnologías morales. Dado que los medios tradicionales y los que inciden en los procesos subyacentes tienen el mismo objetivo, identificarlos con la misma etiqueta permitiría integrar u homologar la discusión actual y la que se ha dado en la historia de la filosofía moral e incluso de la pedagogía.

Cuarto, en el enfoque de los mecanismos subyacentes es usual que cada propuesta de tecnología moral tenga que plantearse nuevamente la cuestión de qué es mejoramiento y qué cuenta como tecnología moral,⁶ lo que dificulta pensar, primero, en una comparación de

⁴ Ahlskog (2017), por ejemplo, sugiere un interés prosocial como un común denominador de las éticas. El altruismo y el sentido de justicia que recomiendan Persson y Savulescu (2008), pienso, podría contar también en la medida en que sean considerados como concepciones y no como meras bases biológicas de la moralidad.

⁵ Haidt (2019) menciona el uso de hongos con psilocibina (*teonanacátl*) entre los mexicanos. Otros ejemplos son los rituales del paso de la adolescencia a la edad adulta entre los aborígenes de la región central del desierto en Australia, los indios Chumash de California, o entre los tsonga shangaan en Mozambique, de acuerdo con Grob y Dobkin de Rios (1994).

⁶ Véanse, por ejemplo, Ahlskog, 2017: 364; Earp et al., 2017: 168; Focquaert & Schermer, 2015: 142; Pacholczyk, 2011: 252-254.

planes de mejoramiento moral y, segundo, en una forma de complementar sus tecnologías morales. En contraste, la caracterización de puente, por su generalidad, permite plantear un modelo para comparar los planes de mejoramiento, así como sus tecnologías morales, de diversas teorías éticas, recientes y antiguas. En esta investigación ahondaré en esta ventaja.

Con todo, se puede objetar que el uso de la etiqueta “tecnología moral” es anacrónico para aplicarse a los medios tradicionales y a todos aquellos sugeridos en la historia de la filosofía moral. El término es nuevo, diría la objeción, y se refiere a esas tecnologías que inciden subrepticamente en el individuo, por lo que aplicarlo a otras cosas haría que se perdiera su sentido. Decir “tecnología moral”, además, parece aludir a algo negativo, un producto de la modernidad. Por lo menos no suena apropiado aplicarlo, por ejemplo, a un fenómeno de la filosofía antigua.

Mi respuesta es que, en primer lugar, no soy el primero en usar la palabra “tecnologías” para hablar de los medios de mejoramiento planteados en la historia de la filosofía. Michel Foucault (1990) denominó “tecnologías del yo” a las prácticas mediante las cuales una persona, sola o con ayuda de otros, puede transformar sus pensamientos o conducta para “alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (1990: 48). Él utiliza este concepto para hablar de las prácticas, sobre todo confesionales, de la Antigüedad y del cristianismo primitivo. Así, que hay aquí al menos un antecedente del uso de la palabra para ese fin.

En segundo lugar, si actualmente hay una discusión viva sobre cómo mejorar moralmente a las personas, esta no debería concentrarse solamente en los mecanismos subyacentes, sino también en las capacidades y los medios en los que, de hecho, la historia de la filosofía moral ha prestado mucha atención. Cualquier medio que pueda producir mejoramiento moral puede ser valioso. La pregunta por el mejoramiento moral y sus medios ha estado presente siempre en las preocupaciones de los filósofos morales y sus respuestas pueden aportar mucho a lo que se discute actualmente, por eso es tan importante usar el mismo término: para no pensar que se trata de discusiones diferentes. En esta tesis, de hecho, mostraré que es fructífero ver la historia de la filosofía en clave de tecnologías morales. Si estos puntos son correctos, entonces hay buenas razones para preferir la caracterización del puente y es a partir de ella

que desarrollaré un modelo para entender tanto el mejoramiento moral como los medios que conducen a él.

1.1.2. Detalles de la caracterización de puente

La caracterización de puente integra dos ámbitos de una teoría ética: el de la psicología moral y el de la teoría normativa. ¿A qué se refiere cada uno de ellos? El propio Alfano (2013: 8) sugiere que la psicología moral “explica y predice cómo los agentes de hecho se conducen en el dominio moral, lo que incluye cómo perciben, interpretan, sienten, piensan, deliberan, desean, actúan, se contienen de actuar y fallan en actuar”. Involucra, así, los aspectos internos y externos del comportamiento moral, pero también sus interacciones. Por su parte, la teoría normativa es entendida como aquella que “identifica lo que sería bueno o malo, correcto o incorrecto, justificado o injustificado. Nos dice lo que puede y debería suceder y [...] por qué” (Christen et al., 2020: 2).

Por otro lado, Alfano indica que la tecnología moral no busca describir o predecir el comportamiento, sino guiarlo. Quisiera añadir algo a esta caracterización. Sugiero que la caracterización de puente sería más detallada si, en lugar de hablar de establecer un puente entre la psicología moral y la ética, puestas como dos disciplinas o partes de una teoría ética, se habla de descripciones brindadas por ellas. Por un lado, cómo es, de hecho, una persona común y, por otro, cómo debería ser. Hacerlo de esta manera permite personificar los conceptos morales de la ética y los rasgos de la psicología moral en modelos de individuos.

Una descripción de la psicología moral sería, así, la descripción de cómo es y cómo actúa un individuo (incluyendo diversos rasgos: sus capacidades, cómo “percibe, interpreta, siente, piensa, delibera, desea, actúa, etc.”, citando a Alfano); y una descripción de la ética sería la descripción de cómo debería ser y actuar ese individuo. Podría pensarse este último como un ideal moral, alguien que encarna los conceptos o principios morales de la ética en cuestión.⁷ Tomar en cuenta las descripciones, en mi opinión, permite pensar no sólo en descripciones prototípicas de los individuos, sino, eventualmente, en personas concretas, que es a quienes se dirigen las tecnologías morales en última instancia. Tomando en cuenta lo anterior, la versión definitiva de la caracterización de puente sería la siguiente:

⁷ Zagzebski (2017: 21-23) hace un ejercicio teórico parecido de conexión entre los conceptos y los individuos, pero en sentido inverso: ella define conceptos éticos en términos de ejemplares morales particulares.

El mejoramiento moral intencional consiste en tender un puente en la brecha entre, por un lado, una descripción de cómo son y cómo actúan los agentes morales y, por otro, la descripción del ideal moral de alguna teoría ética. Las tecnologías morales son cualquier medio, permitido por esa teoría, para producir dicho mejoramiento; ellas buscan guiar lo que somos y hacemos desde un punto de vista moral.

Vale la pena hacer un paréntesis sobre la particularidad de los individuos y el nivel de detalle de una descripción. Si el punto de partida es la descripción de la psicología moral de un individuo (de cómo es y cómo actúa), en algún punto, para hacer más eficiente el mejoramiento moral, habrá que incluir también las circunstancias sociales, económicas, históricas, geográficas, su clase social, religión, residencia y más. La formación moral de una persona es muy compleja. Evidentemente, no son iguales un ateniense del siglo III a. C. que un habitante de la Ciudad de México hoy en día. Sería ingenuo pensar que esos factores son despreciables, aunque la discusión contemporánea sobre bio o neuro mejoramiento frecuentemente pasa por alto esta consideración. Más adelante (en la sección 2), indicaré qué puede decir la caracterización de puente al respecto.

Ahora bien, para explicar mejor cómo las tecnologías morales pueden construir un puente entre cómo somos y cómo debemos ser, me gustaría presentar un modelo de las posibles relaciones entre las descripciones de la psicología moral y de la ética, dado que son los componentes de la caracterización de mejoramiento que estoy defendiendo. Entonces, sugiero representar como dos conjuntos en un diagrama de Venn las descripciones de cómo es y actúa típicamente una persona (sus rasgos y acciones moralmente relevantes) y de cómo debería ser y actuar según alguna ética. Planteados así, los dominios pueden estar separados, superpuestos o tener alguna intersección.

Primer caso: intersección nula

En una teoría ética x , cuando los conjuntos de descripciones están separados por completo significa que la descripción del ideal moral no tiene nada que ver con la de la psicología moral, esto es, nada de lo que la ética



Diagrama 1. 1

exige es realizable ni realizado por personas como las descritas por la psicología moral. Hay un conflicto porque no hay intersección entre los conjuntos, lo que se traduce en una ética impracticable.

¿Hay alguna ética que pida imposibles, como la señalada por esa posibilidad? Según el reto situacionista en filosofía moral, tal como lo defiende Doris (2002) o Harman (1999), sí la hay. De acuerdo con este reto, la psicología social muestra que los rasgos globales de carácter (tales como ser una persona valiente, generosa o prudente en cualquier contexto) no existen realmente. Sin embargo, la ética de la virtud se basa en la idea de que se pueden formar este tipo de rasgos virtuosos por medio del hábito. Luego, si el situacionismo moral es el caso (algo discutible desde diversos puntos de vista, pero, en todo caso, posible), entonces los individuos no pueden cumplir las exigencias de la ética de la virtud, lo cual implica que habría una brecha insalvable entre la psicología moral y la ética de la virtud. Otra forma de plantearlo es afirmando que no hay manera de ser como el ideal, pues este tiene rasgos globales de carácter y nosotros no podemos tenerlos.

Segundo caso: intersección total

En la segunda posibilidad, todo o la mayoría de lo que exige la ética coincide con lo que dice la psicología moral; este modelo significa que la ética es simplemente una descripción del comportamiento y forma de ser de las personas. En términos de esa ética haría falta poco o nada para comportarnos moralmente.

Dicha ética sería innecesaria por ser redundante.

Un ejemplo de este tipo lo constituye, como lo observó Taylor (1975: 35), la conjunción entre el egoísmo psicológico y cierto egoísmo ético. El primero significa que todas las acciones de los individuos están motivadas por el interés propio (Rachels, 2014: 111). La versión normativa del egoísmo indica que incluso si las motivaciones altruistas fueran posibles, las personas deberían moralmente comportarse siguiendo su propio interés (Rachels, 2014: 130). En esta conjunción de egoísmos, el resultado es que, si los sujetos ya actúan por su propio interés, entonces están haciendo moralmente lo correcto.

Podría, por el contrario, señalarse que la coincidencia entre lo que se hace y lo que se debe hacer es realmente muy poco común. Por ejemplo, Joseph Butler (1726/2019: 41) señalaba

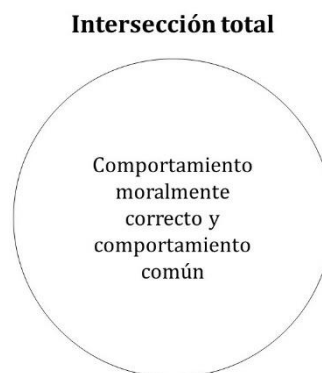


Diagrama 1. 2

que el problema con el egoísta común no es que actúe según su propio interés, sino que a menudo no lo hace suficientemente. El egoísta psicológico no necesariamente actúa en su propio interés cuando se deja llevar por lo que desea y lo beneficia en el momento, lo que implica que puede haber, y de hecho hay, una separación entre lo que objetivamente va en favor de su interés y lo que cree que le conviene o lo que desea (Rachels, 2014: 132)

No obstante, incluso si una ética normativa nos dice que debemos actuar justo como de hecho actuamos, es posible reconocer lo problemático de llamar “ética” a una teoría así (McConnell, 1978), pues normalmente se concibe a la ética como una guía para la acción o un conjunto de principios de evaluación de la acción, no como una descripción o racionalización de lo que ya hacemos. De cualquier manera, aunque este planteamiento sea cuestionable, es una relación posible entre las descripciones de una ética (si es que lo es) y la psicología moral.

Tercer caso: intersección parcial

Finalmente en la tercera posibilidad, todo lo que exige la ética es realizable, pero no todo es realizado. Este parece ser el caso para la mayoría de las teorías éticas. La intersección parcial significa que no somos ni

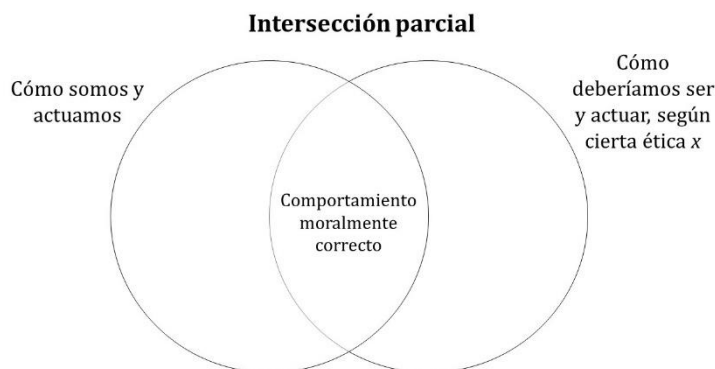


Diagrama 1.3

actuamos igual que el ideal moral de la ética *x*, pero sí compartimos algunos rasgos y comportamientos con él. En la medida en la que hay una separación entre ambas descripciones puede decirse que alcanzar ese ideal requiere cierto esfuerzo. A la vez, esa separación es el fundamento mismo de la ética en tanto guía de la acción.

Si esta forma de presentar las relaciones entre ética y psicología moral, además de sus descripciones, suena razonable, entonces se aceptará que de estos tres casos dos son conflictivos desde el punto de vista de la ética: la intersección nula y la intersección parcial. Entendidas como las herramientas para construir el puente entre ética y psicología moral, las tecnologías morales son la forma de responder a esos conflictos: el de intersección nula es un problema de los conceptos de la ética en cuestión, porque no conectan con cómo son los individuos a los que pretenden guiar. En relación con este conflicto, Alfano sugiere que la

psicología moral debería informar a la ética qué conceptos son realizables y, como consecuencia, que se modifique la teoría normativa y, correspondientemente, su ideal. Este es el único sentido en el que la tecnología moral es una cuestión conceptual más que práctica. El puente va en dirección de la psicología moral a la ética: le dice qué conceptos morales modificar.⁸

En cambio, el conflicto de intersección parcial puede entenderse principalmente como la necesidad del mejoramiento de los rasgos psicológico-morales individuales, en el cual el puente va en dirección de la ética a la psicología moral: aquella le dice a esta qué modificar en los individuos. Debido a que el conflicto de intersección nula es poco común,⁹ me centraré en la pregunta de cómo acercar las descripciones de la psicología moral y de la ética cuando hay intersección parcial. Esto es, en la cuestión del mejoramiento moral individual.

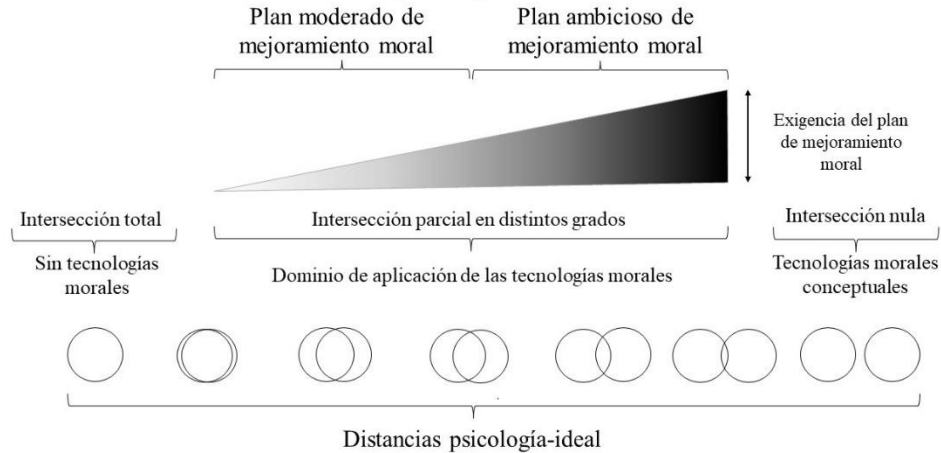
Las tecnologías morales pueden pensarse como los recursos o herramientas que buscan unir en alguna forma esas dos descripciones. En la intersección total ni siquiera juegan un papel, porque la labor de unión ya está hecha. En cambio, en la intersección nula la tecnología moral busca unir las descripciones modificando tanto la descripción psicológica como el ideal, lo que sea que permita primero una intersección parcial y, posteriormente, una unión completa.

Por último, en la intersección parcial la tecnología moral busca acercar todo lo que se pueda ambas descripciones, pero es posible que estas se encuentren a diferentes “distancias” dependiendo de cada teoría ética. Uno de los resultados de este modelo es que puede haber diferentes distancias entre la descripción de la psicología moral y los diversos ideales morales, ya sea una abismal, como en la intersección nula, o en diversos grados, como en la intersección parcial. Esta variación en lo que a partir de aquí denominaré “distancia psicología-ideal” implica una variación en la exigencia del puente de mejoramiento moral que deben tender las tecnologías morales: desde un plan moderado hasta uno ambicioso, como se ve en el siguiente un esquema:

⁸ Alfano (2013) propone, como mencioné arriba, la “virtud facticia”, un concepto normativo modificado de virtud, para responder al reto situacionista, un caso de lo que acabo de identificar como el conflicto de intersección nula. La otra posible respuesta al reto es, como propone Doris (2002), rechazar la ética de la virtud.

⁹ Podría añadirse que el hecho de que la caracterización de puente contemple la posibilidad de casos de intersección nula y qué se puede hacer en esos casos es una ventaja adicional en comparación con las caracterizaciones de los mecanismos subyacentes.

Exigencia del plan de mejoramiento moral a partir de la distancia psicología-ideal



Esquema 1. 1

A partir de lo anterior, uno podría preguntarse: ¿cómo se traduce la distancia psicología-ideal en el planteamiento de un plan de mejoramiento moral¹⁰, y sus tecnologías morales? La respuesta del enfoque de la caracterización de puente es que el plan de mejoramiento moral de una teoría ética es más ambicioso en la medida en que la distancia entre una descripción de la psicología moral y un ideal moral es más grande, en esos casos se requerirán más medios y de mayor complejidad para alcanzar el ideal. Y, al contrario, el plan es más moderado cuando esa distancia es menor.

Sin embargo, este planteamiento involucra una explicación de esa distancia. Mi sugerencia es que ella depende no sólo de la exigencia del ideal moral, sino también de una evaluación de las capacidades psicológico-morales de los individuos. Específicamente, la distancia psicología-ideal puede incrementarse o reducirse también debido a la actitud pesimista u optimista sobre qué tan aptas somos las personas para ser efectivamente morales, como explicaré en la siguiente sección.

1.1.3. Una explicación de la distancia psicología-ideal

De acuerdo con la sección anterior, al comparar diversas teorías éticas podría observarse que cuanto más exigente es un ideal moral, más ambicioso es el plan de mejoramiento moral necesario para alcanzarlo. O, lo que es lo mismo, en el análisis de una teoría ética según la

¹⁰ Un plan de mejoramiento es el planteamiento de la lista de las tecnologías morales necesarias (ya sea en un orden específico o no) para pasar del punto de partida, cómo es el individuo, al destino, cómo debería ser.

caracterización de puente, hay una relación de proporcionalidad entre, por un lado, la distancia que separa una descripción de la psicología moral y un ideal moral y, por otro, el grado de exigencia del mejoramiento moral que media entre ambos.

Si una teoría ética requiere un plan muy ambicioso para alcanzar su ideal moral, tiene sentido suponer que necesita más tecnologías morales o tecnologías morales muy eficientes para conseguir su cometido. Para llegar a ello, primero es necesario comprender qué hay detrás de los diversos grados de exigencia de los planes de mejoramiento moral. En esta sección quiero ofrecer detalles sobre cómo explicar la diversidad de esas distancias entre las teorías éticas.

Supóngase que se ha hecho un análisis y comparación de múltiples teorías éticas. Se tienen sus distancias psicología-ideal y hay unas grandes y otras pequeñas, la pregunta es: ¿cómo explicar que unas sean grandes y otras pequeñas? La respuesta que daré aquí es *a priori*, así que se presentan las siguientes tres posibles explicaciones. La primera es que las distancias sean más grandes o más pequeñas debido solamente a que unos ideales son más exigentes que otros. La segunda es que las distancias varíen debido a que en la medida en que un ideal es exigente, su psicología moral es pesimista, como si hubiera retroalimentación entre ambas. Si un ideal es exigente, entonces su psicología moral será pesimista; si es moderado, su psicología moral será optimista. Por último, la tercer posible explicación es que tanto los ideales como las descripciones de la psicología moral varíen independientemente. Me inclinaré en favor de esta última posibilidad, así que paso a desarrollar estas posibles explicaciones.

Explicación 1 (variación únicamente del ideal): según esta posible explicación, hay solo una descripción de la psicología moral y lo único que varía de una teoría ética a otra es cuán exigente es cada ideal moral. Además, si la exigencia del plan de mejoramiento moral es proporcional a la distancia psicología-ideal (y es razonable pensar que así es), entonces el plan de mejoramiento moral es más ambicioso en la medida en la que el ideal moral es más exigente. Podría ilustrarse como en el diagrama 1.4: en el lado izquierdo el ideal moral de la teoría ética T_1 es exigente y, consecuentemente, el plan de mejoramiento moral para alcanzarlo es ambicioso; del lado derecho, el ideal moral de T_2 es menos exigente y su plan también lo es. En pocas palabras, que un plan de mejoramiento sea ambicioso o moderado

depende *exclusivamente* de la exigencia del ideal moral, y no influye en absoluto la descripción de la psicología moral.

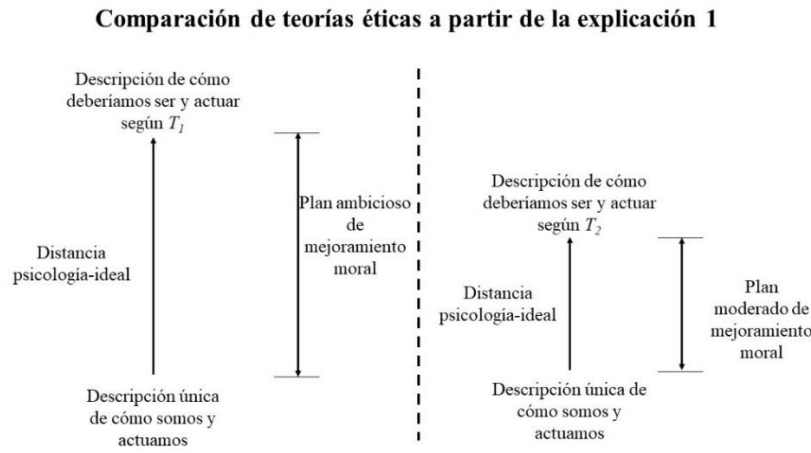


Diagrama 1. 4

Gráficamente, como indiqué más arriba, la distancia psicología-ideal es proporcional a la exigencia del plan de mejoramiento moral. Esta explicación indica que cuando se comparan, por ejemplo, la ética platónica y la aristotélica, se encontraría que, en relación con la distancia psicología-ideal, sólo se distinguen en que el ideal de una es más exigente que el de la otra.

No obstante, propongo considerar algo más. Al comparar diversas teorías éticas, aunque evidentemente difieren en la exigencia de su ideal moral, también es relevante para la determinación de su distancia psicología-ideal qué actitud tienen hacia la capacidad humana para alcanzar ese ideal. Es plausible afirmar que las teorías éticas realizan un diagnóstico de los obstáculos que nos impiden la felicidad (para las éticas antiguas, principalmente) o la moralidad (para las éticas modernas). Este diagnóstico, en mi opinión, puede ser optimista o pesimista y puede establecerse a partir de al menos dos criterios:

1. La tendencia que la teoría ética les atribuye a los seres humanos hacia la moralidad, la felicidad, la inmoralidad o la infelicidad.
2. La capacidad de cambio que la teoría ética les atribuye a los seres humanos respecto a su forma de ser, su comportamiento o las disposiciones a ser o comportarse. Este

criterio puede entenderse como la capacidad para modificar la tendencia atribuida en el criterio 1.¹¹

A partir de estos criterios pueden establecerse las siguientes combinaciones para el diagnóstico de una teoría ética:

	Posibilidad de cambio	Imposibilidad de cambio
Tendencia a la moralidad / felicidad	Optimismo moderado	Optimismo radical
Tendencia a la inmoralidad / sufrimiento	Pesimismo moderado	Pesimismo radical

Cuadro 1. 1

Para efectos prácticos, en este capítulo se considerará únicamente si la teoría es optimista o pesimista, el segundo criterio será tomado en cuenta hasta los siguientes capítulos. Con esta adición serán comprensibles las siguientes dos explicaciones.

Explicación 2 (retroalimentación): si se admite una diversidad de descripciones de la psicología moral y que un factor en el que difieren es en su grado de pesimismo u optimismo, entonces, en la comparación de teorías éticas, se observará un patrón de retroalimentación entre la exigencia de cada ideal moral y el diagnóstico de la psicología moral de esa teoría ética. La idea es que cuanto más alta es la vara con la que se formula un ideal en una teoría ética, es posible que al mirar alrededor se considere, por contraste con ese ideal, que el ser humano común es demasiado imperfecto para alcanzarlo. Si es así, entonces entre más ambicioso es un ideal, la descripción de la psicología moral es más pesimista; entre menos lo es, más optimista es su descripción de la psicología moral. En consecuencia, si el plan de mejoramiento moral era ya ambicioso con un ideal exigente aceptando la explicación 1, en esta explicación será todavía más ambicioso. Considérense los diagramas 1.5 y 1.6:

¹¹ Este criterio involucra las consideraciones de la teoría ética en relación con el problema de la libertad y la responsabilidad moral. Es suficiente con que se atribuya una capacidad para modificar el comportamiento prospectivamente, de modo que incluso una teoría que niega la libertad y la responsabilidad retrospectiva, como la de Pereboom (2014), puede ser optimista de acuerdo con el criterio 2.

Distancia psicología-ideal según la explicación 2

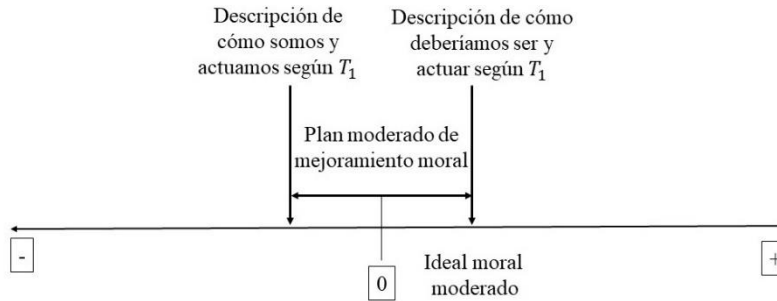


Diagrama 1. 5

Distancia psicología-ideal según la explicación 2

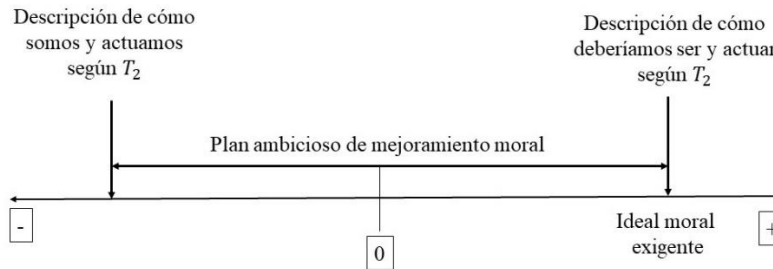


Diagrama 1. 6

En este diagrama, si la psicología moral está más a la izquierda, significa que es pesimista respecto a qué tan aptas son los sujetos para alcanzar el ideal moral: diría algo así como que los seres humanos están corrompidos, son crueles, egoístas, tienden al sufrimiento o cosas parecidas. Si está más a la derecha sin rebasar el 0, el cual funge como la división entre el ser y el deber ser, entonces significa que es optimista: diría que somos muy aptos para ser buenos, porque somos a menudo altruistas, honestos, etc. En esta segunda explicación posible, entre más exigente sea el ideal más pesimista será la descripción de la psicología moral, lo cual sugiere una retroalimentación entre la exigencia y la descripción de la psicología moral.¹²

¹² Se podría objetar que entre más elevado sea el ideal, de hecho, la descripción de la psicología moral tendría que ser más optimista, no más pesimista. El razonamiento es: “si el ideal es muy exigente, ¿no tendría que ser muy optimista como para pensar que voy a alcanzarlo? Un ideal exigente en realidad implica una descripción optimista de la psicología moral”. Me parece que en esos casos el optimismo aplica sobre el ideal más que sobre la descripción de la psicología moral.

Ahora bien, desde la perspectiva de quien compara las diferentes teorías éticas, la distancia psicología-ideal incrementará en la medida en que el ideal moral sea más exigente. Las otras dos partes de la teoría ética, psicología y mejoramiento morales, variarán en función del ideal moral. Si esta explicación de un patrón de retroalimentación es correcta, entonces hay también solamente dos resultados para la exigencia del plan de mejoramiento moral:

- Ideal moral moderado → psicología moral optimista → plan moderado de mejoramiento moral
- Ideal moral exigente → psicología moral pesimista → plan ambicioso de mejoramiento moral

La única diferencia en relación con la explicación 1 es que la distancia psicología-ideal sería mayor si se toma en cuenta el diagnóstico de la descripción de la psicología moral.

Explicación 3 (variación independiente): a diferencia de la explicación 2, esta explicación no considera que haya un patrón de retroalimentación, lo que significa que el diagnóstico de la descripción de la psicología moral y la exigencia del ideal moral son independientes. La distancia psicología-ideal y, por lo tanto, lo ambicioso del plan de mejoramiento moral se establecen caso por caso. Así, podrían plantearse las siguientes posibilidades:

	Ideal moral moderado	Ideal moral exigente
Descripción optimista de la psicología moral	Plan moderado de mejoramiento moral	Plan ambicioso de mejoramiento moral
Descripción pesimista psicología moral	Plan ambicioso de mejoramiento moral	Plan <i>muy</i> ambicioso de mejoramiento moral

Cuadro 1. 2

De las cuatro, la combinación de una psicología moral optimista con un ideal moderado requerirá el plan de mejoramiento moral menos exigente y la combinación de una psicología moral pesimista con el ideal exigente necesitará el plan más ambicioso. Hay que aclarar que este cuadro busca representar los dos factores que influyen en la distancia psicología-ideal, pero no expresa la distancia en sí. Por ejemplo, la combinación más ambiciosa es la de un ideal moral exigente y una descripción pesimista, pero su distancia psicología-ideal podría ser, de hecho, menor a la de una combinación de un ideal moral muy exigente con una descripción optimista de la psicología. El utilitarismo, por ejemplo, es considerado como una

teoría ética superdemandante (Ackeren y Sticker, 2018), pero lo es más por su ideal que por su descripción de la psicología moral, presumiblemente optimista.

Con todo, la ventaja de las explicaciones 2 y 3 sobre la 1 es que reconocen la diversidad de descripciones filosóficas de la psicología moral: aunque la psicología moral humana sea una, las diferentes teorías éticas han hecho diversas descripciones de ella. Por otro lado, la ventaja de las explicaciones 1 y 2 sobre la 3 es que establecen una relación de dependencia entre la descripción de la psicología moral y el ideal, lo que permite encontrar un patrón en la exigencia de los planes de mejoramiento moral.

Ahora, si se acepta que hay más de una descripción de la psicología moral, y es bastante razonable hacerlo, quedará por decidir entre las explicaciones 2 y 3. En principio, la explicación 3 es más probable, debido a que es la expresión del espacio de posibilidades en las que pueden relacionarse los ideales morales y las descripciones de la psicología moral en cuanto a su distancia, mientras que 2 es sólo uno de los patrones que puede encontrarse dentro de ese espacio de posibilidades. Si se encuentra una teoría ética que no cumpla con ese patrón, es decir un contraejemplo, entonces se descartará la explicación 2 y quedará la 3. A menos que haya otro posible patrón, la explicación que considera todo el espacio de posibilidades es la más apropiada.

El contraejemplo para 2 debe ser una teoría ética cuyo ideal sea exigente, pero cuya descripción de la psicología moral no tenga una actitud correspondientemente pesimista, o al revés. Esto es, una teoría ética en donde la distancia psicología-ideal no tenga retroalimentación. Este contraejemplo puede ser la teoría ética de Spinoza, pues ofrece una descripción razonablemente optimista de la psicología moral, pero su ideal es muy exigente. Para Spinoza, los seres humanos formamos parte de un universo ordenado, la sustancia, y no somos imperfectos o corruptos sino simplemente modos de ser de esa sustancia. Si bien no los seres humanos no son libres, tampoco hay un impedimento para se comporten o se sientan bien, pues no hay una tendencia negativa predefinida. En cambio, el ideal moral consiste en tener conocimiento y control total sobre las afecciones,¹³ en particular sobre las emociones, y en disfrutar de un conocimiento creciente, aunque siempre incompleto (dadas sus dimensiones), de la naturaleza del mundo, así que es más un objetivo en el horizonte que algo

¹³ Véase la *Ética*, Parte 5, escolio a la proposición 20.

que de hecho se pueda alcanzar.¹⁴ La explicación 2 predice que en el análisis de una teoría ética un ideal moral muy exigente deberá tener un diagnóstico pesimista de la aptitud humana para ser morales o felices, pero la teoría ética spinoziana no cumple con esta condición. Por lo tanto, es más apropiado aceptar la explicación 3.

Ahora, mi posición es que cualquier teoría ética puede analizarse a partir del modelo ofrecido por la caracterización de puente, así que podría enmarcarse dentro de las combinaciones del cuadro 1.2. Pueden pensarse más distinciones posibles, pero estas serían las bases, o la estructura general. Muestro a continuación una sugerencia de qué teorías éticas podrían entrar en ese cuadro:

	Ideal moral moderado	Ideal moral exigente
Descripción optimista de la psicología moral	Plan moderado. Por ejemplo: epicureísmo	Plan ambicioso. Por ejemplo: utilitarismo de Bentham, Spinoza, Aristóteles
Descripción pesimista de la psicología moral	Plan ambicioso. Por ejemplo: estoicismo, Hobbes	Plan <i>muy</i> ambicioso. Por ejemplo: Platón, Kant, Schopenhauer

Cuadro 1. 3

La explicación de la distancia psicología-ideal hasta este punto ha dado al menos dos criterios para determinar el diagnóstico de la descripción de la psicología moral. ¿Podría decirse algo similar acerca de la exigencia de los ideales morales? Pienso que sí. Hay un factor que me parece que históricamente, en Occidente al menos, ha impactado notablemente en la exigencia de los ideales morales: la expansión del círculo de consideración moral.

No es lo mismo tener deberes morales hacia los amigos, la familia o la ciudad, que tenerlos hacia la humanidad entera o hacia otros seres sintientes. Este es un factor que repercute en la exigencia de los planes de mejoramiento moral, por ello no es sorprendente que las teorías éticas que incluyo en la categoría de los ideales morales moderados sean precisamente de la Antigüedad helenística. Con esto quiero decir que el ideal moral en esos contextos era menos

¹⁴ Parte 5, proposición 14

exigente, pues consistía fundamentalmente en alcanzar la felicidad, en contraste con los ideales más exigentes de la Modernidad. Esto no significa que la tendencia histórica (si tal cosa existe) sea que los ideales morales se vuelvan más exigentes. Hay también factores que disminuyen esa exigencia, como la “desmoralización apropiada” (Buchanan y Powell, 2018), entendida como un proceso en el que un comportamiento pasa de ser considerado moralmente prohibido a considerarse permitido. Es decir, ciertos aspectos de la vida comunitaria y personal dejan de moralizarse. Algunos ejemplos son los matrimonios interraciales, las relaciones del mismo sexo, la masturbación, algunos casos de desobediencia civil, etc. (2018: 56).

Un factor más que puede repercutir en la exigencia de un ideal moral, independiente del anterior, es la disposición interna del individuo. El utilitarismo, por ejemplo, no exige que los individuos tengan alguna motivación particular al actuar moralmente, pero, por ejemplo, la ética de la virtud o la ética kantiana sí.

En resumen, a partir de lo anterior, puede decirse que por lo menos los siguientes factores son relevantes para determinar el grado de exigencia de un plan de mejoramiento moral. En relación con el diagnóstico de la psicología moral:

1. Atribución de una tendencia moralmente relevante del comportamiento humano; y
2. Atribución de la capacidad de modificar esa tendencia

En relación con la exigencia del ideal moral:

1. Amplitud del círculo de consideración moral de la teoría normativa; o
2. Relevancia que la teoría normativa le atribuye a un tipo particular de motivación en el comportamiento moral

Finalmente, con lo dicho en esta sección, se mantiene que, en el análisis de una teoría ética, hay una relación de proporcionalidad entre la distancia psicología-ideal y la exigencia del plan de mejoramiento moral de la teoría ética. Sin embargo, se ha identificado que esa distancia puede ser más grande en la medida en que el ideal es más exigente (por ejemplo, cuando la ética considera un dominio más amplio de seres hacia los cuales hay deberes morales), así como por el diagnóstico en la descripción de la psicología moral (que puede ser pesimista u optimista). Queda por ver ahora qué rasgos de la descripción de la psicología

moral pueden ser objeto de la intervención de las tecnologías morales para acercar al individuo al ideal moral.

1.2. Determinación de los rasgos a mejorar

He sostenido que la mejor forma de entender las tecnologías morales es pensándolas como aquellos medios que tienden el puente de mejoramiento moral entre dos descripciones. Con ellas se busca modificar ciertos rasgos de la psicología moral y el comportamiento de una persona, de manera que se asemejen a los rasgos y el comportamiento del ideal moral de alguna teoría ética. Vale preguntarse, ¿qué rasgos habría que ver como objetivos de mejoramiento? En esta sección presentaré dos formas de responder a esta pregunta, a saber, por un lado, la respuesta de las caracterizaciones de los mecanismos subyacentes y, por otro, la de la caracterización de puente.

Los enfoques de los mecanismos subyacentes dan respuestas específicas de objetivos de mejoramiento por cada propuesta de tecnología moral. Además, a menudo la pregunta para ellos no sólo es qué rasgos son susceptibles de ser mejorados, sino cuál haría que el mejoramiento sea más eficiente o, dicho de otra manera, mediante la modificación de qué rasgo es más probable el comportamiento moral sostenido. Presento a continuación algunos ejemplos de estas propuestas, y sus posibles vínculos con teorías éticas de la historia de la filosofía moral.

Comiencese considerando tres posibles objetivos: comportamiento, emociones y disposiciones, pues son las respuestas más recurrentes (Jebari, 2014). Cuando se piensa en modificar directamente el comportamiento se puede tener en mente una modificación drástica, o bien una más sutil. Lo primero puede asociarse con el condicionamiento clásico, al estilo de la intervención del personaje principal de *La naranja mecánica*, o con implantes cerebrales que impiden o mueven a la persona a actuar de cierta forma (Jebari, 2014: 255). Suponiendo que fuera efectivo concentrarse en el comportamiento de esa manera, es cuestionable si esos medios son éticos. ¿Quién se implantaría voluntariamente un chip cerebral para portarse mejor? Y si no fuera voluntario, como a veces se ha llegado a sugerir (Focquaert y Schermer, 2015: 144), ¿por qué ir contra el consentimiento de las personas?

Una forma más aceptable de intervenir meramente en el comportamiento de alguien es por medio de estrategias que sugieran o promuevan una conducta sin imponerla, como en las modificaciones del comportamiento al estilo de *nudges*, o “pequeños empujones” (Thaler y Sunstein, 2017). Por ejemplo, Ariely (2012: 198) menciona un estudio en el que una ligera modificación en el ambiente produjo cambios en la conducta moral. En la cocina de la universidad donde se hizo el estudio había un letrero recordando que quienes consumían algo debían contribuir a la “caja de la honestidad”. Durante diez semanas el letrero estuvo decorado con flores o con unos ojos que “miraban” a quien leía el letrero. En las cinco semanas que hubo un decorado de flores hubo algunas contribuciones, mientras que en las cinco en que se mostraron los ojos las contribuciones se triplicaron. La idea es que este tipo de cambios en el ambiente puede producir un incremento en la conducta moral.

Sin embargo, las intervenciones centradas en el comportamiento tienen al menos tres problemas: primero, la gente se vuelve más “honesta” sólo en cada situación particular, pero no hay seguridad de que sean más honestas en un contexto distinto.¹⁵ Segundo, con el tiempo la intervención podría perder efectividad, pues la gente se puede acostumbrar a ver, por ejemplo, un decorado de ojos. Tercero, y quizá más importante, no es claro si habría un mejoramiento moral del agente; en los términos en que lo he puesto, puede que cambie solamente cómo *actúa*, pero no cómo *es*.

Con todo, hay teorías éticas que también han considerado el comportamiento como un objetivo serio de mejoramiento. Arriba mencioné que el situacionismo moral les da mucho peso a las circunstancias en la determinación del comportamiento moral, así que tiene mucho sentido que sus tecnologías morales busquen incidir en el comportamiento a través de las circunstancias en las que se desenvuelve el sujeto moral. Ejemplos de ello son, como expuse arriba, la virtud facticia de Alfano y la señalización social de Sarkissian. Alfano, en particular, podría defender que la intervención en el comportamiento, aunque no cree rasgos globales de carácter, sí puede incidir en cómo *es* una persona, pues las etiquetas de virtud terminan formando un rasgo local de carácter.

¹⁵ Añádase también que, al menos para intervenciones como las de la caja, el efecto de los ojos que observan ha tenido problemas para replicarse (Matsugasaki et al., 2015).

En segundo lugar, después del comportamiento, puede pensarse que las emociones podrían ser el rasgo psicológico más eficiente para producir mejoramiento moral, ya sea que se busque incrementar la tendencia, o la intensidad, a sentir ciertas emociones morales (Persson y Savulescu, 2012: 118) o que se busque la reducción de emociones asociadas con actos moralmente incorrectos, como las que median en los prejuicios (Douglas, 2013). Sin embargo, el argumento clásico para oponerse a la mera modificación de las emociones es que es muy cuestionable si sería deseable que seamos más compasivos o menos agresivos *en general*, pues las emociones son útiles en contextos diferentes de la vida de una persona. Por ejemplo, sentir un exceso de compasión o de empatía pueden impedir que un médico, o un bombero, actúe cuando debe.

Posiblemente una de las teorías éticas con más visibilidad en relación con la intervención en las emociones es la de los estoicos. Aunque Douglas, por ejemplo, no sugiere que su propuesta de reducir las emociones involucradas en los prejuicios y la violencia discriminatoria esté inspirada en el estoicismo, un antecedente valioso de ello son las sugerencias que hace Séneca, en *Sobre la ira*, de limitar una emoción tan intensa como el enojo.

Por otra parte, luego del comportamiento y las emociones, el mejoramiento de las disposiciones ha recibido más atención (Earp et al., 2014; Earp et al., 2017). Jebari (2014), por ejemplo, sostiene que lo que hay que modificar es la disposición a sentirse de diversas maneras. La empatía permite sentir conscientemente las emociones de otras personas, sólo que para él no es una emoción como tal, sino “una capacidad para identificar emociones y una disposición para responder a ellas” (256). La empatía motiva el comportamiento altruista en la medida en que reaccionamos a lo que otros sienten, por eso valdría la pena incrementarla. Jebari piensa que podría mejorarse incidiendo en “los genes que regulan los receptores de los neuropéptidos oxitocina y vasopresina, pues parece que afectan el comportamiento social” (256) (una opinión similar se encuentra en Persson y Savulescu (2012): 118).

El problema con propuestas como la de Jebari reside en que la empatía, especialmente al asociarla con el incremento de oxitocina, es muy limitada: las personas se vuelven más empáticas sólo con la gente a la que identifican como parte de su mismo grupo. Por ello, él

mismo sugiere que, para evitar ese resultado, se amplíe el círculo de consideración moral a través de medios tradicionales de educación y exposición a la diversidad cultural.

En la tradición ética, la teoría que por excelencia se concentró en las disposiciones intelectuales y morales es la aristotélica. En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles, desde luego, no tenía en mente la empatía, pero sí era consciente de la importancia de tener una disposición para sentir adecuadamente las pasiones, de tal modo que estas no dominen a los individuos. Sólo a través de una disposición adecuada se puede alcanzar el término medio entre dos pasiones extremas.

Considérense ahora otros objetivos de mejoramiento. Earp et al., (2017: 169) hacen una distinción entre dos tipos de capacidades: de primer y segundo orden. Las primeras incluyen emociones, motivos y decisiones, mientras que las segundas son las que regulan las primeras. Para estos autores, mejorar una capacidad de segundo orden consiste en hacer que una persona pueda controlar cuándo siente alguna emoción o motivo, a partir de una cierta flexibilidad ante la diversidad de circunstancias. En su opinión estas son las capacidades que se deben aumentar. De acuerdo con ellos, los agentes morales necesitan cierta flexibilidad para poner en práctica sus capacidades morales de primer orden, como la de empatizar, para que puedan responder apropiadamente a razones que justifiquen lo que deberían hacer. Esto es más que más empatía se requiere más control empático de segundo orden: una capacidad para saber en qué circunstancias es apropiado sentir empatía y de hecho sentirla (2017: 170). Su enfoque particular es que las capacidades de segundo orden como esa pueden desarrollarse mejor por medio de la conjunción de medios tradicionales y “catalizadores” en forma de fármacos. Los medios tradicionales incluyen técnicas de meditación, de “habitación aristotélica”, el estudio de lógica y argumentación y la práctica del diálogo con otros (2017: 173).

Lo que estos autores tienen en mente es una forma de autocontrol, una de las capacidades más importantes en la tradición ética. Aristóteles y los estoicos nuevamente representan el mejor ejemplo de la importancia que se le daba al dominio de las pasiones. Mientras que el primero sugería el entrenamiento en el control de las pasiones desde temprana edad (*Política*, VIII), los estoicos promovían un tipo de acción más desapegada, pero igualmente efectiva:

para ellos no es necesario verse movido por una emoción para sentirse suficientemente motivado a actuar.

Ahora, hasta este punto el mejoramiento brindado por alguna tecnología moral es entendido principalmente como el aumento de algún rasgo de la psicología moral. Ahlskog (2017), por su parte, propone que no hay que aumentar ciertas capacidades, sino reducir ciertas motivaciones. En su opinión lo que hay que resolver es cómo el individuo distribuye unos recursos cognitivos y motivacionales limitados en tres rubros: sus propios intereses, los de las personas cercanas a él y las de otras personas desconocidas. Dado que, en su opinión, un común denominador de todas las éticas es la consideración de los intereses de otros, el mejoramiento moral consiste en hacer más probable la consideración del bienestar de otros en una situación sin que sea menos probable que esa consideración exista en otras situaciones (2017: 364). Esto es, el punto es incrementar a lo largo del tiempo el interés prosocial, no que aumente un día y al siguiente se reduzca.

El medio para obtener ese interés es saber distribuir los recursos cognitivos limitados que tenemos. Una solución ya explorada sobre la motivación es el aumento de empatía. Como se vio, el incremento de empatía suscita un incremento de una motivación prosocial, pero de corto alcance. En términos de Ahlskog los recursos del agente se concentran en ese segundo rubro disminuyendo, en el tercer rubro, el del interés por gente desconocida. La solución no explorada, y que propone este autor, es la reducción de la motivación de interés propio para que la motivación se distribuya en los dos rubros prosociales.

En favor de esta respuesta hay evidencia de cómo la reducción del “sentido del yo” está correlacionada con motivos y comportamientos prosociales en experimentos que involucran la práctica de la meditación, otros experimentos incluyen el uso de psilocibina, LSD y DMT y otro más involucra la exposición a imágenes asociadas con la belleza natural (2017: 368). Este último estudio consistió en evaluar las motivaciones prosociales de un grupo de individuos después de ser expuestos durante unos minutos a un paisaje con árboles de gran altitud, ya que estos suelen producir un sentimiento de sobrecogimiento (“*awe*” en inglés). El resultado fue un incremento significativo de la generosidad y una reducción del sentido del yo (Piff et al., 2015: 893).

Vale mencionar también que la reducción del sentido del yo, así como la meditación, es fundamental en la práctica budista, por lo que tiene sentido y antecedentes la asociación entre esta disminución y el comportamiento moral. Bloom (2018: 151) enumera varias investigaciones sobre la relación entre la meditación entre monjes budistas y la reducción de un tipo de empatía emocional, pero el incremento de otra de tipo más cognitivo (desapegada, pero efectiva para la acción).

Como señalé, en la discusión sobre biomejoramiento la pregunta “¿qué mejorar?” se entiende como “¿qué rasgo es el que haría más eficiente el mejoramiento?”. En esta sección expuse algunas propuestas y, como se ve, cada una busca argumentar en favor de un rasgo particular y, a veces, en contra de los otros. Sin embargo, cabe cuestionar si es correcto suponer que hay algún rasgo con esa cualidad. Como he insistido, la psicología moral es muy compleja y es razonable pensar que los rasgos que he mencionado están muy interconectados. Es posible que no haya sólo uno que haga más probable el mejoramiento moral en general y, si lo hay, puede que la ventaja de concentrarse en él no sea tan grande como lo sería ponerles atención a todos los demás rasgos también.

El enfoque de la caracterización de puente no se posiciona respecto a ese problema y no tiene compromisos particulares con ninguna de esas respuestas. Para él, no hay razón para no aceptar una concepción pluralista sobre los objetivos de mejoramiento. De hecho, la caracterización de puente permite ofrecer un procedimiento para obtener los rasgos que hay que modificar para mejorar moralmente a una persona: la comparación entre las dos descripciones involucradas, la de cómo es y de cómo debe ser una persona.

Piénsese a las descripciones como listas de características: la primera incluiría elementos tales como “actúa correctamente a veces”, “en ocasiones, no hace lo que debe”, “se deja llevar por sus emociones”, “tiene prejuicios hacia cierto grupo”, etc. La descripción del ideal podría incluir “siente placer al hacer lo correcto”, “tiene contención sobre sus emociones en *x* circunstancia”, entre otras. Puede presentarse gráficamente de la siguiente manera:

Comparación de descripciones

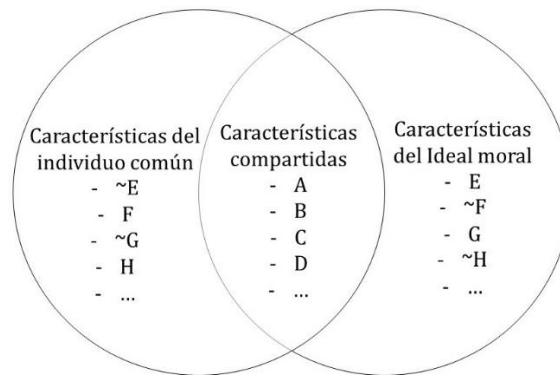


Diagrama 1. 7

De acuerdo con este diagrama, hay características que ambas descripciones comparten y otras que no. Las que sí comparten se hallan en la intersección de ambos conjuntos y constituyen el comportamiento moralmente correcto que, de hecho, practica el individuo común. Las características que no comparten son aquello que separa al individuo, tal como es, del ideal moral. De este procedimiento comparativo se sigue que las características en las que difieren ideal e individuo son los objetivos o *targets* de posibles tecnologías morales, esto es son los objetivos que hay que mejorar. Una observación atenta de lo anterior permite ver que por cada objetivo de mejoramiento se puede plantear una cantidad indefinida de tecnologías morales, pues el límite en su número depende de la creatividad y el conocimiento del individuo en cuestión.

El análisis de las teorías éticas, como señalé en la sección 1.2, permite obtener descripciones de individuos prototípicos, pero entre más detalles haya sobre la descripción habrá más especificación sobre lo que separa a un individuo concreto del ideal moral de una teoría ética. Esto quiere decir que el procedimiento de comparación de descripciones sugiere el paso que hay que dar para transitar del individuo prototípico al individuo concreto y de ahí a la práctica real del mejoramiento moral.

Por ejemplo, si el objetivo de mejoramiento es “el individuo *x* se enoja con facilidad” y se sabe que el individuo concreto *Francisco* es susceptible de mejorar mediante la exposición a argumentos, entonces una tecnología moral posible y aplicable para que *Francisco* deje de ser iracundo (según el ideal moral de alguna teoría ética) es el convencimiento a través de la argumentación. En cambio, si es más probable que *Francisco* modifique esa tendencia a la

ira mediante algún fármaco novedoso (y permisible por la teoría ética en cuestión), entonces sería más adecuado, en principio, usar esa tecnología moral.

Este enfoque ofrece, además, un modo general de medir el progreso en el mejoramiento moral. Como resultado de la comparación de descripciones se obtiene una lista de rasgos y comportamientos que se deben modificar. El progreso puede medirse, en principio, a partir de la adquisición o el abandono de los rasgos obtenidos en la comparación, o también no en términos absolutos, sino de la probabilidad de tener ciertos rasgos o comportamiento cercanos al ideal moral. Por ejemplo, si se trata del rasgo “no actuar con ira en el trato con los demás” como un objetivo de mejoramiento, el individuo progresa si de hecho hace de este rasgo una disposición, o también si es más probable que actúe de esa manera en las interacciones que tenemos con los demás.

La caracterización de puente, pues, responde a la pregunta “¿qué hay que mejorar?” con un procedimiento aplicable a cualquier teoría ética, incluso aunque sea verdad que cada una de ellas considera algún rasgo como el más importantes, por ejemplo: la razón (en forma de prudencia para Aristóteles), las emociones (como el factor que hay que controlar, para los estoicos), el comportamiento (para el situacionismo), la reducción del sentido del yo (para cierto budismo), etc. En lugar de concentrarse únicamente en un rasgo como el más eficiente, la comparación de descripciones produce una lista de rasgos y comportamientos para los cuales se pueden plantear y diseñar diversas tecnologías morales, lo que sugiere a primera vista un enfoque mucho más integral del mejoramiento moral que el ofrecido por las caracterizaciones de los mecanismos subyacentes.

El problema con esos enfoques, desde mi punto de vista, es que por concentrarse demasiado en la evidencia empírica que respalda su idea de qué rasgo es mejor fomentar dejan de considerar otras opciones. En cada caso tienen que volver una y otra vez a la cuestión de en qué consiste mejorar y cómo hacerlo. La caracterización de puente es más completa y no por ello menos orientada a buscar evidencia empírica que apoye el diseño de tecnologías morales de los diversos planes de mejoramiento moral. Al establecer los rasgos que distinguen a las dos descripciones en juego, puede buscar información que indique cuál es la mejor forma de mejorar esos rasgos o comportamientos en modelos más y más cercanos a los individuos reales. Esta labor hace del mejoramiento moral una tarea interdisciplinaria: se buscaría

aprovechar, ahora sí, todo lo que los progresos en las diversas disciplinas en torno al comportamiento pueden decir, especialmente al tomar en cuenta los diversos perfiles de los sujetos concretos.

1.3. Hacia una revisión histórica de los planes de mejoramiento

Hasta ahora he sostenido que a partir de la caracterización de puente se puede elaborar un modelo útil para plantear y desarrollar planes de mejoramiento moral. He ofrecido razones en favor de la caracterización de puente, sin embargo, posiblemente el mejor argumento consista en mostrar que puede ponerse en práctica y, dado que tres ejemplos son una cantidad a menudo suficiente para ilustrar un punto, presentaré tres ejemplos de aplicación del modelo. En esta última sección quiero dar razones de por qué es buena idea elegir ejemplos de teorías éticas de la historia de la filosofía.

Primero, revisar ejemplos históricos de planes de mejoramiento moral y sus tecnologías morales puede facilitar el reconocimiento del valor de estas últimas, pues ha habido cierto pesimismo sobre la efectividad de los medios “tradicionales” entre algunos defensores del biomejoramiento moral. Persson y Savulescu (2008), por ejemplo, señalan lo siguiente:

Es obvio que el mejoramiento moral por medios tradicionales o culturales—i. e. a través de la transmisión de conocimiento e instrucción moral desde generaciones pasadas a las siguientes—no ha sido en absoluto tan efectiva y rápida como el mejoramiento cognitivo por estos medios. Una razón para esto es que, contrario a lo que se atribuye que Sócrates pensaba, no necesariamente hacemos lo que es correcto y bueno tan pronto como obtenemos conocimiento de ello. (168)

La preocupación que expresan es que el progreso científico y tecnológico ha sido mucho más rápido que el progreso moral necesario para usar adecuadamente la ciencia y la tecnología; un buen ejemplo de este desfase puede ser la amenaza constante que hubo de una guerra nuclear durante la Crisis de los misiles. Estos autores se refieren fundamentalmente a los medios de educación moral de hecho empleados por las personas para educar a sus hijos. Sin embargo, el pesimismo hacia los medios tradicionales va un poco más lejos en otro fragmento, en donde se menciona a los “grandes maestros de la moralidad”. Interpreto que, al referirse a ellos, se refieren también a las tradiciones filosóficas morales que representan y que influyeron en otras posteriores, así que la crítica cambiaría de objetivo:

Debería cuestionarse hasta qué punto este mejoramiento moral puede conseguirse por métodos tradicionales de educación moral. [...] Pero una base para sospechar que mediante esas medidas el mejoramiento moral no podría lograrse suficientemente a tiempo para evitar los malos usos de la tecnología moderna es que el grado de desarrollo moral en los 2,500 años que han transcurrido desde la aparición de los primeros grandes maestros de la moralidad no se acerca por mucho al grado de progreso tecnológico durante el mismo periodo (Persson y Savulescu, 2012: 106).

Como indiqué, a diferencia del fragmento anterior, la acusación no es solamente contra la educación moral ordinaria, con todos los obstáculos y complicaciones que involucra, sino contra la tradición filosófica también. El cuestionamiento que plantean alude a una falta de influencia de la filosofía moral en el desarrollo moral real de la mayoría de las personas, aunque ello no implica una falta de preocupación hacia ese problema por parte de la filosofía.

En un contexto de propuestas de neuromejoramiento moral, podría parecer que la mejor vía de mejorar moralmente a los individuos es por medio de métodos innovadores, sutiles y casi inconscientes, como si la historia de la filosofía moral hubiera sido indiferente a la forma en la que las personas pueden mejorar, esto es, como si centrarse en el mejoramiento moral fuera algo nuevo.

Mi opinión es que, tal como lo he caracterizado, el mejoramiento y lo que hoy denominamos “tecnologías morales” son un fenómeno presente en toda la historia de la filosofía moral y valdría la pena revisar qué propuestas concretas se han sugerido. El enfoque que defiende pretende alcanzar una visión integral, como las de Aristóteles, Epicuro o Kant, sobre las formas en las que se puede mejorar moralmente a las personas. Estos filósofos no solo tomaban en cuenta los mecanismos subyacentes al comportamiento moral, sino también las capacidades reflexivas de los individuos. Una revisión de sus planes de mejoramiento moral permitiría ver, asimismo, sus errores y sus aciertos. Estos se pueden convertir en objetos de análisis de lo que sí funciona y que puede retomarse. Pretendo mostrar, a su vez, que esos ejemplos dan cuenta de que a los filósofos les ha importado esta cuestión.

Además, como mencioné en la sección 1.1, si varios autores se inclinan por considerar las neurotecnologías como catalizadores o facilitadores del mejoramiento moral en conjunción con medios tradicionales (educación, literatura, religión y aprendizaje moral), entonces hay

buenas razones para tomar en cuenta esos medios tradicionales y revisarlos (Earp et al., 2017; Jebari, 2014: 254). Insisto, la caracterización de puente busca ser lo más incluyente posible en relación con las tecnologías morales, para ello es importante mirar atrás y considerar en qué consisten los medios tradicionales.

Segundo, vale la pena revisar casos históricos porque no sólo presentaré algunas tecnologías morales del pasado, sino también mostraré qué papeles juegan dentro de los diversos planes de mejoramiento moral que planteé en el cuadro 1.3. Al analizar diversas teorías éticas se ofrecerá una interpretación sobre cómo aplican en ellas los criterios que ofrecí sobre la determinación de la distancia psicología-ideal. La discusión sobre qué tan exigentes son los planes de mejoramiento moral y por qué sería un campo interesante de discusión filosófica.

Tercero, vale la pena estudiar teorías éticas históricas porque puede verse que las tecnologías morales del pasado pueden ser útiles actualmente. Un ejemplo es la señalización social de Sarkissian (2010), mencionada en la sección 1. Esta tecnología moral está muy inspirada en la importancia que Confucio le atribuía a las maneras en que las personas se presentaban ante los demás. Su modelo de virtud moral, el caballero, tiene ciertos rasgos de comportamiento que buscan influir en los demás, a modo de carisma moral. Confucio no era un situacionista ni necesitaba serlo para darse cuenta del efecto que podía tener el carisma en el comportamiento moral de los individuos.

Cuarto, las teorías éticas tienen más desarrolladas las descripciones que componen sus planes de mejoramiento moral. He criticado que algunas propuestas de tecnologías morales actuales no tienen claridad sobre el tipo de persona que buscan formar, el ideal moral en esos casos es una cuestión pendiente. Revisar ejemplos históricos es, pues, más fácil que especular sobre las propuestas más recientes.

Finalmente, sugiero que el modelo que presenté ofrece una forma novedosa de ver la historia de la filosofía moral en clave de tecnología moral. Al revisar algunos ejemplos de esta historia mostraré que hubo un cambio entre las éticas antiguas y las de la modernidad. Aunque es evidente que las exigencias contemporáneas son diferentes a las antiguas, lo que quiero sugerir es que debe considerarse ese cambio en la exigencia de los ideales morales y los medios requeridos para cumplirlos, es decir, que los planes modernos de mejoramiento moral

son ambiciosos, por decir lo menos. Dejo fuera de los límites de mi investigación si es deseable de hecho que todos seamos tan morales como podamos serlo (Wolf, 1982).

Si todas estas razones son convincentes, entonces efectivamente habría que revisar la historia de la filosofía moral poniendo atención a los diversos planes de mejoramiento moral y las tecnologías morales que los componen. Dado que tres es un número suficiente para mostrar la plausibilidad de una idea, en los siguientes capítulos ofreceré una interpretación de tres teorías éticas para mostrar la aplicación del modelo de la caracterización de puente y para ofrecer una lista de tecnologías morales aplicables en la actualidad. Dos de ellas son de enorme relevancia actual y de dos momentos históricos muy distintos, la ética aristotélica y la kantiana, lo que aspiro a que muestre la flexibilidad o generalidad de la caracterización de puente para adaptarse a valores tan distintos. El último ejemplo, el epicureísmo, es de una teoría ética que, aunque hay menos conocimiento de sus pormenores teóricos, fue efectivamente practicada durante siglos. Así, pretendo mostrar que la caracterización de puente permite analizar diversas teorías éticas, compararlas y obtener sus tecnologías morales. La ganancia de esta investigación es, como se ve, no sólo teórica, sino también práctica.

1.4. Conclusión del capítulo

En este capítulo presenté dos tipos de caracterizaciones de mejoramiento moral: una centrada en los mecanismos subyacentes y otra que denominé “de puente”. Ambos se insertan en la discusión contemporánea sobre este fenómeno, pero el primero es especialmente defendido en muchos enfoques de neuromejoramiento. Sostuve que hay buenas razones para preferir la caracterización de puente y, a partir de ella, elaboré un modelo que vincula las partes de una teoría ética con el grado de exigencia del mejoramiento moral y lo que este requiere, a saber, las tecnologías morales. Aunque la caracterización de puente originalmente es presentada por Alfano (2013), en este capítulo aporté un desarrollo y defensa de esta caracterización.

Posteriormente presenté algunos de los rasgos psicológicos que se proponen como mejores objetivos de mejoramiento: el comportamiento, las emociones, las disposiciones, el autocontrol y las motivaciones. El enfoque de la caracterización de puente no se compromete con ningún rasgo en particular; de hecho, admite un pluralismo de rasgos a modificar. Una de las ventajas de este modelo es que ofrece un procedimiento para determinar los rasgos en

los que hay que concentrarse para mejorar moralmente a una persona: la comparación de descripciones. Gracias a esta identificar qué rasgos o comportamientos hay que modificar es tan fácil como compararse con el ideal moral y una vez identificados los objetivos de mejoramiento, el modelo sugiere que puede haber múltiples tecnologías morales para atenderlos. Los límites son lo que la teoría ética permita (como que no haya manipulación) y la creatividad para plantear una tecnología moral que modifique ese rasgo o comportamiento.

Con lo anterior, el modelo de la caracterización de puente se establece como un modelo formal que exige que cualquier propuesta de tecnología moral se inserte en un plan de mejoramiento enmarcado en una teoría ética, por lo que no puede haber planes neutrales de mejoramiento. Asimismo, este modelo responde a las siguientes preguntas: ¿Qué mejorar? Aquellos rasgos que el individuo no comparta con el ideal. ¿Qué tecnologías morales usar? Las que estén permitidas por la teoría ética y que modifiquen de la mejor manera para el individuo en particular cada rasgo o comportamiento considerado. ¿Cómo se mide el progreso en el mejoramiento? Identificando los rasgos que ya se han modificado de la lista producida por la comparación de descripciones.

Finalmente, ofrecí razones para revisar teorías éticas de la historia de la filosofía, una de las más importantes es que la indagación histórica permite responder a la crítica sobre el poco progreso de la filosofía moral para proponer tecnologías morales eficaces: ¿es verdad que ha habido desinterés de la filosofía por el mejoramiento o se ha puesto poca atención a la historia de las tecnologías morales? Esta revisión permite obtener un catálogo de tecnologías morales y permite también mostrar la flexibilidad del modelo de la caracterización de puente. La interpretación de los planes de mejoramiento moral de tres teorías éticas, aunada a los argumentos de este capítulo, constituye mi defensa de una caracterización comprehensiva del mejoramiento moral.

Capítulo 2. Una interpretación del plan aristotélico de mejoramiento moral

En el capítulo anterior defendí un modelo según el cual todo plan de mejoramiento moral puede plantearse a partir una descripción de cómo es el individuo al que se pretende mejorar, así como de una descripción de cómo debería ser idealmente. Al comparar ambas descripciones, se verá que hay rasgos que comparten y otros en los que difieren. Estos últimos son aquellos en lo que el plan en cuestión debe enfocarse y debe atender mediante tecnologías morales. Si esta propuesta es correcta, entonces cualquier teoría ética debería de poder plantearse en esos términos y esta presentación haría más fácil ver cómo alcanzar el respectivo ideal moral. Esto sería verdad también para las propuestas contemporáneas de mejoramiento moral.

En este capítulo sostendré que, como lo propuse en el [cuadro 1.3](#), la ética aristotélica tiene un ideal moral exigente y una descripción optimista de la psicología moral, por lo que su plan de mejoramiento moral es, hasta cierto punto, ambicioso y las tecnologías morales han de corresponder con esa exigencia. A partir de la presentación de este ejemplo mostraré la aplicación de la caracterización de puente y obtendré conclusiones sobre el fenómeno del mejoramiento moral. En primer lugar, haré una breve presentación de la ética aristotélica (sección 2.1), luego, partiré de la clasificación aristotélica de tipos de carácter de *EN VII.1* y me centraré en los que pueden considerarse como el punto de partida del plan aristotélico de mejoramiento moral (sección 2.2). En seguida, ofreceré una comparación entre la descripción de punto de partida a la que más se apega el individuo común y la descripción de la persona virtuosa; de ese contraste se verán los rasgos que hay que modificar para tender un puente entre ambas descripciones (sección 2.3). Finalmente, expondré el plan de mejoramiento moral y las tecnologías morales aristotélicas que lo construyen: la educación musical como paradigma del desarrollo moderado de carácter en la infancia, la habituación en la práctica de la virtud, la asistencia a espectáculos dramáticos y la amistad (sección 2.4).

2.1. El aprendizaje de la virtud aristotélica

La ética aristotélica es una teoría teleológica, lo que significa que considera que los seres humanos persiguen con sus acciones un fin, específicamente la *eudaimonía*, concepto traducido como “felicidad”, “bienestar” o “florecimiento”. Para Aristóteles, la eudaimonía es una actividad que se practica con el ejercicio de las virtudes, que son un conjunto de disposiciones excelentes sobre el pensamiento, la afectividad y el comportamiento. La excelencia para él, y para los griegos de su tiempo, consiste en alcanzar el término medio entre dos extremos (*EN*, II.8, 1108b5-15), así que una persona excelente es aquella que en todos los aspectos de su vida piensa, siente y actúa sin caer en ningún exceso. Gracias a la práctica constante, la excelencia se vuelve una costumbre muy firme.

El florecimiento de una persona se da cuando esta se desenvuelve, a lo largo de su vida, en actividades que corresponden a sus fines, gustos, talentos y particularidades propias, así como al disfrutar de la excelencia de la moderación, y al desplegar sus capacidades racionales y políticas en una comunidad de personas tan virtuosas como él.

La ética aristotélica, así, rescata la aspiración comúnmente admitida de la búsqueda de la felicidad, la importancia de la moderación, el desenvolvimiento de los talentos propios y el disfrute especial que puede dar la virtud. El concepto clave para entender la conexión de todos estos aspectos es el de “disposición”, un rasgo psicológico que explica por qué las personas tienden a comportarse de una manera y por qué esa tendencia es parte de la forma de ser de alguien. Para Aristóteles las disposiciones son hasta cierto punto maleables, así que también lo es la forma de ser (*EN* II.1 1103b10-25). Así, cuando una persona elige informadamente un plan de vida y ordena sus acciones de acuerdo con él, elige también las acciones que lo conducirán en esa dirección, y la práctica constante de esas acciones llevadas a cabo de forma virtuosa permite que la costumbre, o disposición, se convierta en carácter. Para Aristóteles, a la gente sólo se le puede evaluar moralmente a partir de algo que pueda modificar, y las disposiciones, de hecho, se modifican con la práctica de acciones elegidas (*EN*, II.5, 1105b20-30). Una persona puede tener una disposición a robar si después de varios intentos se acostumbra a actuar así. Las primeras veces puede costarle trabajo, puede ponerse nerviosa, pero con el tiempo dejará de pensar si lo que hace es correcto o no y también se desenvolverá con más confianza y eficiencia. En casos como este, no sólo la acción particular

de robo es cuestionable, también lo es la persona que ha adquirido la disposición a hurtar. De este modo, tanto la disposición al vicio como a la virtud se obtienen mediante la práctica hasta que se convierten en rasgos de carácter (*EN*, II.1, 1103a30-b1).

Tan importante como el tipo de acciones que se eligen es el modo en que se realizan. Haciendo las mismas cosas uno puede hacerse, por ejemplo, mal o buen guitarrista, lo que cambia es si se hace bien o mal desde el principio y si se sigue haciendo así (*EN* I.7 1098a10-20). Lo mismo podría decirse de la virtud (*EN*, II.1, 1103b5-10): lo que distingue al valiente del cobarde es cómo llevan a cabo la misma acción, no sólo en la ejecución, sino en la disposición psicológica al realizarla: si se hace con seguridad y confianza en uno mismo, o si se hace con temor o con rechazo.

Para esta ética, la evaluación moral de una acción no depende únicamente de la acción misma y sus consecuencias, también depende de quién la realiza y de sus motivaciones. De esta manera, si cada decisión modifica gradualmente las disposiciones y estas componen el carácter del individuo, entonces importa saber qué tipos de carácter se pueden formar, como se verá a continuación.

2.2. Tipos de caracteres y la descripción de punto de partida

Para analizar el plan de mejoramiento moral de una teoría ética es necesario identificar una descripción de cómo considera la teoría que son los seres humanos en general. En Aristóteles hay, efectivamente, tal descripción, pero no escapó a su observación que, de hecho, hay en el mundo gente más virtuosa que otra. Así, propuso una clasificación de seis tipos de carácter, todos con un nivel distinto de cercanía con el comportamiento ideal. Esta clasificación puede tomarse en cierta forma también como una escala de etapas hacia la virtud, como suele presentarse en la bibliografía sobre desarrollo moral en Aristóteles (Curzer, 2002; Kristjánsson, 2012; Sanderse, 2015).¹⁶

¹⁶ En la bibliografía sobre desarrollo moral en Aristóteles se habla de un grupo más, el de “los muchos” (*hoi polloi*), o el vulgo. Sanderse (2015) lo identifica con una etapa de indiferencia moral, mientras que Curzer (2002) lo ve como inexperiencia moral. No incluyo este grupo, porque Aristóteles no lo incluye en la lista de *EN* VII.1 y porque bien puede incluirse en el grupo de la continencia o la incontinencia, como se verá más adelante, o de la infancia. Además, es una etiqueta peyorativa más que informativa, ya que no es claro qué caracteriza a ese grupo.

Los seis tipos de carácter incluyen: la brutalidad, el vicio, la incontinencia, la continencia, la virtud adquirida y la virtud sobrehumana (*EN VII.1, 1145a15-20*). En primer lugar, la brutalidad podría ser considerada como una forma de inclinación natural al vicio, pues se trata de una condición con la que un individuo nace y que lo lleva a practicar acciones consideradas como incorrectas, pero sin que pueda atribuírsele plena responsabilidad. Aristóteles creía que eran casos raros que se daban sobre todo entre bárbaros, o como consecuencia de enfermedades o mutilaciones (*EN, VII.1, 114530-35*). Posiblemente, hoy podrían incluirse algunos casos de psicopatía, en los que hay una condición fisiológica natural donde el daño a otras personas no causa una reacción emocional en el individuo y, en consecuencia, no hay límite para la instrumentalización de los demás (May, 2018: 40-2).

Por otro lado, el segundo tipo de carácter, el del individuo vicioso, es resultado de la práctica constante y deliberada de acciones, formas de pensar, sentir y reaccionar que tienden a extremos. Puede pensarse, a manera de ejemplo, en una persona que desde joven experimenta emociones arrebatadas que lo llevan a actuar impulsivamente: come sin control, se obsesiona en sus relaciones románticas, abusa del alcohol, responde con ira cuando algo le molesta, etc. Lo más característico del vicioso, como de su contraparte virtuosa, es la unidad psicológica entre lo que quiere y lo que hace: el vicioso se siente dichoso actuando como actúa y sintiéndose como se siente (Cummings, 2022: 76; Sanderson, 2015: 391). Por esta razón, no tiene motivos para cambiar.

En cambio, el incontinente difiere del vicioso en la falta de unidad psicológica entre lo que quiere y lo que hace, pues, aunque tiende a practicar el vicio, y se ha acostumbrado a eso, no se siente tranquilo ni bien al practicarlo, es muy frecuente que se sienta arrepentido después de alguna acción equivocada. Aunque desea comportarse de un modo distinto, más moderado y excelente, en ocasiones, o muy a menudo, falla en su intención (*EN VII.8 1150b25-1151a10*). El placer de la práctica del vicio lo mueve lo suficiente como para no poder llevar a cabo la acción que resulta de sus razonamientos prácticos. En contraste, el individuo continente practica la excelencia en su comportamiento, pero no se siente completamente convencido y dichoso de lo que hace. La fragmentación psicológica caracteriza a estos dos tipos de carácter.

Ahora, la virtud adquirida es resultado de la costumbre de actuar deliberadamente de forma excelente; ese comportamiento es fruto de la moderación en la forma de sentir, pensar y reaccionar del individuo. El virtuoso está tan acostumbrado a actuar excelentemente que no se sentiría cómodo actuando de otro modo a como lo hace: la virtud está tan afianzada en él que es altamente estable. Lo que distingue al virtuoso del continente es la conexión entre placer y razón, entre lo que quiere y lo que hace.¹⁷ Esto no significa que los virtuosos sientan más placer ni que actúen para sentir placer: simplemente lo sienten porque disfrutan hacer lo correcto (Sanderse, 2015: 12). El último carácter es el de la virtud natural, divina o sobrehumana, la contraparte de la brutalidad. El virtuoso natural no puede actuar intencionalmente de otro modo que siendo virtuoso; los ejemplos que piensa Aristóteles son principalmente héroes mitológicos, como Héctor en la *Ilíada*. Ambos tipos de virtud podrían considerarse como casos de santidad moral, aunque uno es más elevado que el otro debido a su escasez y cercanía con la divinidad (*EN VII.1 1145a15-20*).

Finalmente, aunque escapa de la clasificación explícita de Aristóteles, vale la pena señalar un último grupo relevante, que podría incluirse entre los caracteres susceptibles de mejoramiento: el de los niños que, por su edad y falta de desarrollo, pueden tener en potencia cualquiera de los demás caracteres mencionados. Todas estas descripciones podrían representarse mediante un diagrama como los que presenté en el capítulo anterior, aunque debido al número de descripciones involucradas tendrá más complejidad:

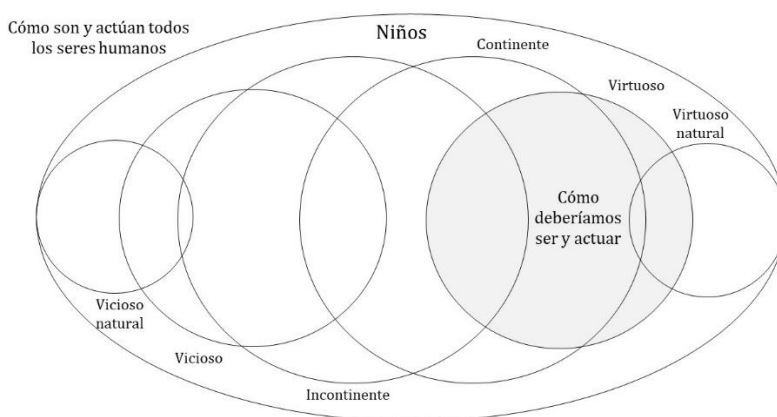


Diagrama 2. 1 Descripciones sincrónicas del carácter

¹⁷ Curzer (2002), no obstante, se opone a la idea de que el virtuoso siempre actúe placenteramente al actuar virtuosamente. En su opinión, tanto la virtud como el camino que conduce a ella son dolorosos.

El diagrama 2.1 representa las descripciones de todos los individuos, porque Aristóteles reconoce que entre toda la gente hay personas más cercanas o más alejadas de la virtud. Hay gente efectivamente virtuosa y es a la que hay que dirigir la atención cuando se necesita determinar si algo es correcto o no. Dentro del universo del diagrama de Venn están los conjuntos de las descripciones de los seis tipos de carácter y fuera de ellos están las de los que no se apegan a ellas, a saber, las de los niños, que eventualmente se definirán como parte de alguno. La razón de los empalmes entre los conjuntos de tipos de carácter es que hay elementos compartidos por esas descripciones. Por ejemplo, “responder a un hecho injustificadamente con mucha ira” es un elemento que pueden compartir las descripciones del vicioso natural, del vicioso y del incontinente. “Asesinar a alguien” lo pueden compartir el vicioso y el vicioso natural, aunque probablemente no el incontinente, y así sucesivamente. Además, hay áreas libres de intersección que corresponden con elementos distintivos de cada tipo de carácter, como el del virtuoso que podría contener “tener siempre razonamientos prácticos efectivos” (es decir, que como resultado de su razonamiento se produzca la acción), un rasgo que no comparte ni con el continente ni con el virtuoso natural, dado que este no necesita ningún razonamiento o intercambio de razones.

Vale la pena indicar que, de esos siete grupos, tres no son susceptibles del mejoramiento moral: el vicioso natural, el virtuoso natural y el virtuoso. En el caso de los primeros dos el impedimento es su naturaleza: no pueden cambiar ni para bien ni para mal, y en el caso de la virtud adquirida no hay nada que cambiar, pues ese es el estado ideal. En cambio, los viciosos, los incontinentes, los continentes y los niños se encuentran a diferentes distancias del ideal de virtud y, en consecuencia, se necesitan diferentes estrategias para conducirlos a él, lo que sugiere distintos planes de mejoramiento y distintas tecnologías morales para cambiarlos. Aquí me centraré en los incontinentes, los continentes y los niños, pues para Aristóteles los viciosos son muy difíciles de cambiar, lo único que se puede hacer con ellos es contenerlos con la fuerza de la ley y el miedo al castigo (EN, 1104b15-20).¹⁸

Ahora bien, el diagrama 2.1 se puede simplificar para concentrarse en la descripción a la que se apega, razonablemente, la mayoría de las personas. Así, el individuo prototípico que

¹⁸ Ramos Umaña (2019) discute la cuestión del cambio de carácter, en especial en los viciosos, y su conclusión es que el cambio debe ser primero externo, y con cierta anuencia del individuo. Kristjánsson (2014) también es cuidadosamente optimista en la reforma del vicioso incluso a partir de la iniciativa del propio individuo.

fungirá como punto de partida en esta interpretación del plan aristotélico de mejoramiento moral consiste en la unión de las descripciones del continente y el incontinente. Hay por lo menos dos formas de pensar esta unión. Cummings (2022: 5-6; 76), por ejemplo, considera que la continencia y la incontinencia no son, de hecho, dos tipos de carácter, más bien son un espectro que va de lo más a lo menos continente, en donde la incontinencia es meramente un fallo en la continencia, particularmente en la referida a los placeres corporales.

La segunda forma de entender esa unión es en términos de la continuidad temporal de las descripciones de los tipos de carácter. Las descripciones del continente y del incontinente tienen asociadas adverbios temporales: “a veces”, “ocasionalmente”, “frecuentemente”, etc. Una misma persona puede ser continente un día e incontinente otro, así que esa persona puede ser descrita de esas dos formas, pero en diferentes momentos; sin embargo, el análisis de los tipos de carácter ha de ser diacrónico y no sincrónico, porque lo que se quiere capturar son las disposiciones del carácter que, por definición, se dan a través del tiempo. Aunque es posible que haya continentes e incontinentes bien definidos, personas que hagan siempre lo correcto con pesar y otros que nunca hagan lo correcto y se arrepientan de ello, es muy razonable afirmar que la mayoría de las personas tiende a comportarse de ambas maneras. Luego, si se considera una descripción diacrónica que incluya todas estas descripciones, entonces no se hablaría de dos tipos de carácter, sino de uno.

Ya sea tomando el enfoque de Cummings o el mío, tomaré la unión continente-incontinente como la descripción de punto de partida para el plan aristotélico de mejoramiento moral, por lo que, para abreviar en su denominación, será la descripción del “semicontinente”. De esa manera, el semicontinente es una persona que a veces se deja llevar por sus impulsos y después se arrepiente de lo que hizo; en otras ocasiones mantiene el autocontrol y actúa como debe. Como mostré en el diagrama 2.1 hay intersecciones con las descripciones del vicioso y el virtuoso, pues el semicontinente a veces actúa como ellos y de la forma en que ellos lo hacen: cabe la posibilidad de que también sea plenamente virtuoso o vicioso ocasionalmente.

El problema con el semicontinente es que después de haber elegido un plan de vida virtuoso no es capaz de seguir lo que ese plan requiere. Su voluntad se divide entre lo que gusta hacer y lo que *realmente* quiere; pero de esta fragmentación de su voluntad el resultado es la acción viciosa unas veces y el arrepentimiento o la vergüenza que sigue a esta acción. El

semicontinente no tiene desarrollada la prudencia, la virtud intelectual que conecta los razonamientos prácticos con la acción (*EN* VI.5 1140b15-25). Una persona así conoce lo correcto sin haberlo asimilado del todo.

En el capítulo 1 sugerí dos criterios para determinar si la descripción de la psicología moral de una teoría ética es pesimista u optimista. El primero de ellos consistía en observar si la descripción atribuye una tendencia a la infelicidad o la inmoralidad en el individuo prototípico. La respuesta que aquí se puede dar a ese criterio es que si bien Aristóteles admite la posibilidad de que haya personas con tendencias naturales tanto al vicio como hacia la virtud, el semicontinente no es así. Este es más bien el caso de una persona que, aunque quiere el fin, se equivoca frecuentemente en los medios: todos desean ser felices, pero para hacerlo hay que ser virtuosos. Fallar en la virtud, y en todo lo que implica, es el error que comete el semicontinente. Este no tiene una tendencia a la virtud, aunque sí a la felicidad, y esta divergencia en sus deseos y en su comprensión de lo que implica la felicidad, además de una falta de control sobre sus pasiones, es lo que lo hace fallar.

Afortunadamente, y en respuesta al segundo criterio, referente a la capacidad de cambio, el semicontinente puede modificar su tendencia al error. Mediante la elección constante de acciones virtuosas, el individuo puede producir hábitos virtuosos, o al menos es lo que piensa Aristóteles. De esta forma, aunque hay una tendencia al error, lo que hace de esta una teoría pesimista, también hay una capacidad de cambiarla. Como lo sugerí en el cuadro 1.3, la ética aristotélica tiene una descripción moderadamente pesimista de la psicología moral del semicontinente.

2.3. Ideal moral y comparación de descripciones

Para Aristóteles, como para la mayoría de las éticas de la Grecia Antigua, el ideal moral consiste en un individuo que practica la virtud y en ese ejercicio es dichoso. Dado que la virtud heroica o divina es muy escasa y probablemente se dé sólo de forma natural, no puede constituir el ideal aristotélico, pues este debe ser realizable por personas comunes. El ideal de virtud consiste, en su lugar, en una persona que tiene una disposición adquirida para el control razonable sobre sus pasiones: no se deja llevar por ellas y sabe equilibrarlas (*EN*, VII.1, 1145b5-15). Es también una persona que siente gusto al actuar de acuerdo con el término medio en cada situación y le disgusta no actuar así. Esta persona tiene un plan de

vida adecuado para sus talentos y gustos, y ordena sus acciones y pasiones a partir de ese plan. Esta persona juzga adecuadamente los mejores medios para sus acciones y tiene deseos orientados a su florecimiento además de coherentes con su plan de vida, de tal modo que actúa a partir de ellos (*EN*, VI.5, 1140a23-30).

Como puede colegirse, el ideal aristotélico es exigente porque demanda adecuación sincrónica y diacrónica: no basta con actuar correctamente una vez, uno debe elegir constantemente las acciones correctas hechas correctamente para que se conviertan en hábito y, con el tiempo, se conviertan en rasgos estables de carácter. Sólo así una persona se vuelve virtuosa.

De los diversos ámbitos de la vida de una persona en la que puede desenvolverse virtuosamente, Aristóteles identificó al menos doce. Así, en su visión el ideal moral tiene las siguientes características: es valiente, moderado respecto a los placeres corporales, gasta en una cantidad razonable sin ser avaro ni derrochador; en proporción a sus ingresos, gasta en bienes comunitarios, reconoce lo que merece y no pide menos ni más, tiene ambiciones moderadas de honor, no reacciona con ira ni con indiferencia, se desenvuelve con soltura y cortesía en sociedad, es cuidadosamente sincero, tiene un buen sentido del humor, es cuidadoso con las acciones que podrían provocarle vergüenza y es, sobre todo, justo.¹⁹

Ahora, el ideal de virtud no consiste en una descripción uniforme para todos. No todos tienen las mismas capacidades, los mismos talentos, las mismas aspiraciones o los mismos gustos, y la virtud forma parte de todos estos aspectos, y más, de la vida de una persona. El ideal consiste en alcanzar la mejor versión de cada uno de acuerdo con su naturaleza: sus capacidades, temperamento, metas, etc. Esto último aplica para los dos modelos de vida feliz que Aristóteles plantea en la *Ética Nicomaquea*: la vida contemplativa y la vida política. Si se toma en cuenta el carácter político de la naturaleza humana, se dirá que la persona virtuosa participa o busca también el florecimiento de su comunidad. Si, en cambio, se toma en cuenta su carácter racional, se apuntará al ideal contemplativo, un estado casi divino del uso de la razón (*EN*, X.7, 1177a15-25). En este último tipo de vida, la persona tiene todas sus necesidades cubiertas y solo se dedica al ocio, esto es, a realizar actividades sin otro fin que ellas mismas. Ya que este modelo de vida es más cercano a las aspiraciones aristocráticas del

¹⁹ Esta somera descripción está elaborada a partir de *EN* III.10-IV.9 y *EE* III.1.

filósofo antiguo y más lejanas del individuo contemporáneo, me centraré en el modo de vida político.

Ahora bien, con las dos descripciones, la del punto de partida y la del destino, se puede hacer el ejercicio de comparación, cuya finalidad es obtener los rasgos en los que un plan de mejoramiento moral se tiene que concentrar. Una comparación de este tipo para el caso de la ética aristotélica debe incluir por lo menos lo siguiente: primero, la diferencia en el comportamiento. El semicontinente *no siempre* hace lo correcto, mientras que el virtuoso sí. Insisto en la frecuencia, porque la cuestión temporal está asociada con la estabilidad de una disposición en el carácter de una persona. En el semicontinente no hay rasgos de carácter plenamente virtuosos, no hay una disposición a actuar de la misma forma en circunstancias semejantes, las acciones están desconectadas o sueltas.

Segundo, cuando el semicontinente sí hace lo correcto, no siempre lo hace con placer, de hecho, pocas veces es así; en cambio, el virtuoso siempre que actúa correctamente lo disfruta, por lo que el placer y su razón están alineados, lo cual muestra que hay unidad psicológica. Tercero, la posesión concreta de las diversas virtudes. Si bien puede haber más o menos virtudes de las que enlista Aristóteles, es claro que muchas de ellas siguen siendo relevantes: la valentía, la templanza, la justicia, etc. Cuarto, si se toma en cuenta el carácter político del individuo virtuoso, tendría que añadirse que mientras que este participa y se desenvuelve en un ambiente político tan virtuoso como él, el semicontinente no, ya sea porque hay un defecto en él o porque hay un defecto en el sistema político en el que vive.

Esos contrastes entre ambas descripciones apuntan a su vez a las razones por las que es difícil implementar la ética aristotélica o, como lo denominé en el capítulo anterior, sugieren un cierto grado de exigencia del ideal moral. En primer lugar, el ideal aristotélico es difícil de alcanzar porque parece requerir en alguna medida la práctica de la virtud de los ciudadanos de la *polis* a la que uno pertenece. Aunque no va tan lejos como Platón en la exigencia de un Estado ordenado y armónico, en analogía con la constitución buena del alma, para alcanzar la virtud individual, parece evidente que una persona no puede desplegar su naturaleza política bajo un régimen defectuoso. En otras palabras, parece que es necesario hasta cierto punto un régimen virtuoso para que pueda decirse que una persona es plenamente virtuosa en un sentido político.

Esta es la respuesta al criterio 1 que sugerí para determinar la exigencia del ideal, que versa sobre el círculo de consideración moral. El sentido más intuitivo de este criterio es que entre más seres se consideren dentro de ese círculo, es decir que haya más seres hacia las que el individuo considera que tiene deberes morales, el ideal moral será más y más exigente. No obstante, hay también un sentido cualitativo del criterio. Puede que no haya tantos individuos hacia los que el ideal tiene deberes, pero sí que tenga deberes más fuertes con ellos: el individuo aristotélico debe tener un interés en el buen funcionamiento de la *polis* y sus integrantes, en su mejoramiento moral y felicidad.

En segundo lugar, y quizá más importante, el ideal es difícil de alcanzar debido a que deben desarrollarse disposiciones afectivas para desear actuar de acuerdo con el término medio. Se trata de una dificultad psicológica nada pequeña: hay que hacer que lo bueno (virtuoso) resulte placentero y lo malo (vicioso) resulte doloroso. Este es el segundo criterio para considerar exigente un ideal moral: el ideal no sólo debe realizar ciertas acciones, debe tener la motivación adecuada al realizarlas, y en este caso, esa motivación debe ser resultado de una disposición excelente del carácter.

El siguiente diagrama presenta la comparación de descripciones:

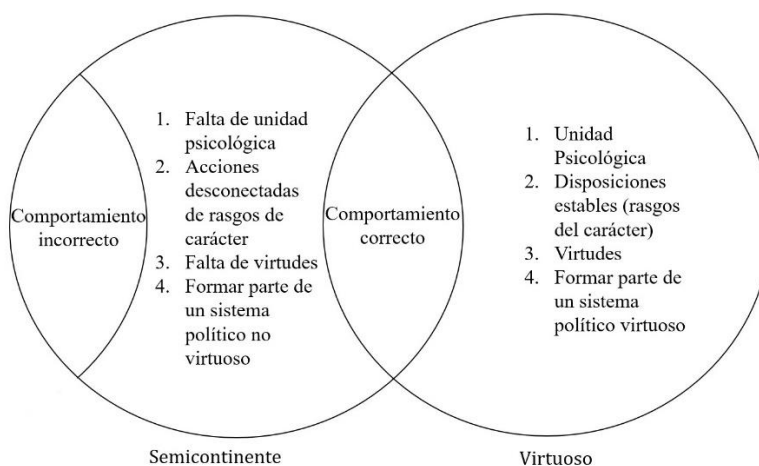


Diagrama 2. 2. Comparación de las descripciones diacrónicas del carácter

En este diagrama, cada conjunto contiene los elementos de cada descripción en los que difieren ambos tipos de individuos. Esos son los principales elementos que hay que modificar en el semicontinente para que se vuelva virtuoso. Así, el puente que tiende el mejoramiento moral entre el punto de partida y el ideal moral debe involucrar la falta de unidad psicológica,

la adecuación diacrónica al ideal, el desarrollo de múltiples virtudes morales y el desenvolvimiento en un ambiente político adecuado; las tecnologías morales deberán atender esos aspectos. En la siguiente sección presentaré los elementos del plan aristotélico de mejoramiento moral y lo conectaré con estos rasgos. Dicho de forma breve: ¿cómo atender la fragmentación psicológica? Mediante la educación moral infantil. ¿Cómo atender la adecuación diacrónica? Mediante el hábito y la previa resolución de la fragmentación psicológica. ¿Cómo atender la cuestión política? Mediante tecnologías políticas (excluidas de la obra restante de Aristóteles), pero posiblemente ayude la práctica de una amistad cívica y la unión por medio de actividades comunitarias, como el teatro.

2.4. Plan de mejoramiento moral e importancia de la educación moral temprana

He sostenido que alcanzar el ideal de virtud es difícil, porque exige la práctica constante de ciertas acciones y, más importante, la unidad psicológica entre lo que se hace y lo que se desea hacer. Para conseguir un objetivo tan grande, hace falta por lo menos una habituación temprana: “el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total” (*EN* II.1 1103b20-25). Ramos-Umaña (2015) sostiene que la pedagogía moral aristotélica, lo que aquí llamo el plan de mejoramiento moral, se divide en tres etapas: infancia, adolescencia y edad adulta. En la primera se busca inculcar hábitos éticos mediante la coacción, en la segunda justificar dichos hábitos y en la tercera practicar el bien hasta que sea placentero hacerlo (Ramos-Umaña, 2015: 19).

No obstante, estar acostumbrado a algo no necesariamente hace que uno lo disfrute. Para fomentar el placer por la virtud hace falta más que la mera repetición temprana, se requiere una educación moral infantil que facilite la conexión entre virtud y placer y la inserte en la habituación a actuar de cierta forma. Fomentar el gusto por la virtud y la moderación es la forma de solucionar el problema de la fragmentación psicológica (el primer rasgo en que se separan los semicontinentes de los virtuosos), pero también tiene el efecto de facilitar la habituación en acciones virtuosas en las siguientes etapas de la vida (el segundo rasgo de diferencia). Si uno experimenta placer al actuar virtuosamente, será más probable actuar de esa forma después, lo que afianzará el rasgo de carácter en cuestión. La afirmación contraria es razonable: no fomentar el gusto por la virtud en la infancia dificulta la habituación en la práctica de la virtud.

En mi interpretación y siguiendo a Kristjánsson (2014: 475-7), planteo una diferencia entre quienes reciben una adecuada educación moral en la infancia y quienes no. Esto representa una diferencia de énfasis respecto a la división de Ramos-Umaña, pues sostengo que el gusto por la virtud debe cultivarse desde el principio, no al final. De no haber una educación temprana en el placer de la virtud, es muy difícil que el individuo, aunque se acostumbre a hacer lo correcto, se sienta movido a actuar gustosamente así. Si esta interpretación es correcta, la semicontinencia en la vida adulta puede tener como origen una inadecuada o nula educación moral infantil, porque estos individuos, aunque pueden hacer lo correcto, no se sienten del todo a gusto haciéndolo, lo que dificulta el mantenimiento de la disposición.

La educación moral en la infancia es determinante para acercar a alguien a la virtud, porque pone la base para la moderación de las pasiones y para adquirir un gusto en actuar correctamente. Lo que separa a una persona semicontinente de una virtuosa es el gusto por hacer lo correcto del modo correcto en las condiciones correctas y esto se da más fácilmente si la persona fue habituada desde la infancia a sentir placer por el término medio y si tiene un control razonable sobre sus pasiones. Un ideal moral más accesible para quienes carecieron de la educación infantil no sería la virtud, sino un carácter mayormente continente.

Tomando en cuenta lo anterior, en la primera etapa, la infancia, Aristóteles busca el entrenamiento de la parte no racional del alma con dos objetivos: 1) que el niño se acostumbre al control de sus pasiones; y 2) que, mediante la habituación, sienta placer por lo correcto y desagrado con lo incorrecto. La idea es que conforme el niño crezca se acostumbrará a disfrutar de lo correcto y se sentirá bien haciéndolo. En la segunda etapa y la tercera, una vez que tenga desarrollada su razón, será momento de cultivar la virtud por medio del entrenamiento en el término medio de sus pasiones y acciones. A la vez, tendrá que establecer un plan de vida que le dará forma a las acciones y decisiones que tome. Presumiblemente si es un ciudadano, este plan de vida incluirá su participación política. En la siguiente sección, diré un poco más sobre el medio que recomienda el estagirita para fomentar la moderación en la infancia.

2.4.1. Educación musical

Como adelanté, la educación moral infantil es la herramienta principal para producir la alineación entre la razón (encarnada en las acciones que los padres y maestros enseñan como

virtuosas) y la pasión (principalmente las emociones y deseos del niño). Para Aristóteles, el político tiene como una de sus funciones más importantes el mejoramiento moral de los ciudadanos a los que gobierna. Esta labor consiste en la legislación de una política educativa integral e igual para todos, que comienza con un currículo que incluye la lectura, la escritura, la gimnasia, la música y el dibujo. De todas estas disciplinas, la *Política* aborda con detalle la música. Aristóteles ofrece una justificación de por qué incluirla en la educación de los jóvenes: porque es una actividad placentera (*Pol.* 1339b10-30), porque tiene un valor de formación moral (*Pol.* 1340a1-25) y porque prepara a la persona para las actividades de ocio de las que disfrutará después (*Pol.* 1339a25-30). De estos tres objetivos, el segundo es el más relevante aquí, ya que, sostengo, la educación musical es una instancia del entrenamiento temprano en la moderación.

Aristóteles sugiere un plan de educación musical dividido en dos partes: exposición e interpretación. En la infancia, la educación se da en casa y lo que se busca es exponer al niño a buenos ejemplos y a un arte moderado, o no escandaloso (*Pol.* 1340a33-37), los pequeños deben vivir aislados de un lenguaje soez, o de música que fomente el arrebató de las pasiones.

Una vez que el niño alcanza los siete años, llegaría el momento de entrar en la educación pública y aprender aquello que será útil para su vida. En particular, Aristóteles considera que la apreciación de la música no es completa sino hasta que uno puede interpretarla, de modo que es hasta la educación en la juventud que uno puede captar intelectualmente la música (*Pol.* 1340b20-25). La recomendación consiste en la ejecución de algún instrumento musical que no requiera demasiada técnica y mediante el cual se aprendan los fundamentos de la música (*Pol.* 1340b30). Presumiblemente, la música que se interpreta en esta etapa es igual de moderada que aquella a la que ha estado expuesto previamente el joven.

Aristóteles señala que el modo musical adecuado a la moderación es el modo dorio (*Pol.* 1342a25-30), pero no hay más información sobre él. Lo único que se sabe es que tenía las melodías más graves, lo que hacía de él el más “viril” (*Pol.* 1342b10-20). Lo que desaconseja es el aprendizaje de la flauta, debido a que al tocarla no se puede hablar, lo que supone un obstáculo al *logos*; también desaconseja la música en modos como el frigio, ya que tiene melodías más agudas y con ritmos más rápidos, presumiblemente más arrebatados (*Pol.* 1342a30-b5).

Vale la pena preguntarse cómo influye estar expuesto e interpretar música en modo dorio para el fomento de un carácter moderado. A primera vista, no es evidente cómo escuchar cierta música contribuye al autocontrol. Suñol (2017: 149) señala que el principio de semejanza actúa en la apreciación musical: la música reproduce melodías que se asemejan a las pasiones humanas. El objetivo, pues, es que el niño obtenga control de sus pasiones y es razonable pensar que es más fácil controlar pasiones moderadas, como las que reproduce esa música, que pasiones violentas. Así, la exposición al modo dorio fomenta una moderación en las pasiones y, probablemente, también fomenta un gusto por la moderación.

Puede decirse, además, que el ejemplo de la música da la pauta para entender la importancia de la exposición a la moderación en otros contextos. Supóngase que desde pequeños se nos acostumbra a comer moderadamente, o a beber, a jugar, a quejarnos, a discutir, todo moderadamente: no comer por puro antojo sino por hambre y sanamente, jugar un tiempo adecuado y bajo ciertas reglas, quejarnos de un modo apropiado y en una cantidad adecuada (señalada por los padres), etc. La idea es que, si se aprende la moderación en todos los aspectos posibles de la vida, gracias a la educación familiar, resultará chocante después no ser moderado. En pocas palabras, probablemente, la educación musical es la puerta a más propuestas del fomento de la moderación en la infancia.

Como indiqué arriba, para Ramos-Umaña (2015) la habituación en la infancia se da mediante la coacción de los padres: un niño puede rechazar comer verduras, pero si sus padres lo obligan a comerlas frecuentemente, supuestamente el niño terminará comiendo sus verduras con gusto. El propio Aristóteles consideraba que la repetición termina convirtiéndose en gusto (*EN 1179b25-30*). Sin embargo, considero que eso no es suficiente para el objetivo que busca la educación infantil de alinear la razón y el placer. Una estrategia diferente y que se puede agregar a la forma de enseñanza de la moderación es que, aunque se puede hacer que el niño coma frecuentemente verduras, la clave para que le parezcan apetitosas no es necesariamente la obligación repetida, sino que sus padres hagan atractivo este hábito.²⁰ En otras palabras, el gusto por ciertas cosas correctas se da, más que mediante la repetición, haciendo que esas cosas luzcan y sean atractivas. Sobre todo, cuando se trata de ciertos

²⁰ Wansink (2013), por ejemplo, recomienda el enfoque CAN para la alimentación de niños y adultos: hacer que un alimento sea Conveniente (saludable y presentado de forma sencilla), Atractivo y Normativo (que sea común entre la gente que rodea al individuo).

comportamientos, el hecho de que los padres los presenten como atractivos puede ser un incentivo poderoso para los niños.

Así, el hecho de que la música sea una actividad agradable, tanto al escucharla como al interpretarla, y que sea una entre otras estrategias del cultivo de la moderación, es la clave para conectar el autocontrol, el placer y la habituación en el plan aristotélico de educación moral. Como he insistido, esto es fundamental para producir la unidad psicológica de la persona virtuosa en la vida adulta. En la siguiente etapa del desarrollo, en la adolescencia, la comprensión y justificación de los hábitos y la moderación ya adquiridos ganan más fuerza en el modo de ser del individuo.

Cabe, por último, preguntarse si la educación musical podría ser útil para una persona adulta semicontinente. Aristóteles no dice algo al respecto, pero parece que sí. Uno mismo podría buscar música y arte moderados, así como convivir con personas que lo sean también, todo ello con el fin de fomentar la moderación en uno mismo. Es razonable afirmar que es más probable que las personas con vicios recaigan si conviven en ambientes que fomentan estos: un fumador probablemente no pueda dejar su hábito si vive cerca de tiendas que venden cigarros o si convive con otros fumadores.²¹ La búsqueda de ambientes diferentes, donde se fomente un estilo de vida más moderado o con una tendencia al término medio sería una opción para el semicontinente. Curiosamente, en este ejercicio se estaría usando ya cierta capacidad de autocontrol, que es justo la que se pretende fomentar.

2.4.2. Habituación

Según Curzer (2002: 141), la persona virtuosa tiene cinco cualidades: a) identifica qué actos son virtuosos; b) sabe por qué esos actos son virtuosos; c) desea esos actos por sí mismos; d) tiene disposiciones para actuar virtuosamente; y e) tiene disposiciones virtuosas para sus pasiones. Las cualidades (a) y (b) se obtienen mediante la instrucción formal pública en la juventud con el apoyo de algún educador. La cualidad (e) se obtiene mediante la habituación infantil en la moderación, donde se ha desarrollado el control y el gusto por pasiones moderadas.

²¹ Puede verse Heath & Heath (2011: cap. 8) sobre la influencia del ambiente para el cambio o mantenimiento de ciertos hábitos.

Burnyeat (1980) y Jimenez (2021: 62-4) coinciden en que las cualidades (c) y (d) se obtienen mediante la práctica de actos virtuosos, con la guía al inicio de alguien que oriente la actividad: elogiando al aprendiz cuando actúa bien y avergonzándolo cuando no (*EN* IV.9 1128b10-20). Asimismo, (c) se fomenta en la propia educación infantil; como sugerí, es probable que les ayude a los niños que sus padres hagan que los actos virtuosos luzcan y sean atractivos.²²

Si es correcto que la habituación infantil en la moderación es una condición necesaria, o por lo menos una enorme facilitadora de la virtud, entonces la habituación desde la juventud hasta el final de la vida puede traer consigo o bien la continencia, para quien no está habituado a la moderación, o bien la virtud, para quien sí. Suponiendo que ha habido una habituación temprana, en la juventud el aprendiz será guiado a practicar la virtud. Cuando esta persona actúa de acuerdo con el término medio en la misma circunstancia, o semejante, en cierto ámbito (en relación con la valentía, con el gasto, con el deseo de honor, etc.), entonces se desarrolla una costumbre de actuar así en la misma circunstancia. Así como la gente desarrolla, por ejemplo, la costumbre de despertar a cierta hora, o de comer de cierta forma y ciertas cosas, así también, piensa Aristóteles, se puede desarrollar la costumbre de actuar de cierta manera: valientemente, honorablemente, moderadamente, etc. Dado que las costumbres suelen afianzarse, incluso al grado de ser difíciles de cambiar, entonces las virtudes, en tanto costumbres, también se volverían duraderas: se vuelven parte de la forma de ser.

Si la práctica es atractiva para los aprendices y se les enseña que esos actos son nobles y valiosos, entonces se desarrolla en ellos una inclinación a disfrutarlos, de modo que hay tanto autosatisfacción por lograr actuar así, como gusto por la acción virtuosa misma (Burnyeat, 1980: 76-8; *EN* I.8 1099a10-20). Este proceso se retroalimenta, además, como resultado de la práctica de más y más virtudes, fortaleciendo la virtud más importante: la prudencia.

²² Hay una discusión particular sobre qué puede conseguir la habituación por sí misma. Curzer (2002: 147), por ejemplo, argumenta que la habituación no puede producir el deseo de actos virtuosos (la cualidad c). Para mi interpretación es suficiente con que contribuya a ello.

Gracias a esta se elige mejor y se afianzan todas las virtudes y ella misma, en un círculo virtuoso.²³

Para Aristóteles, la explicación sobre la adquisición de las disposiciones virtuosas es, a su vez, un conjunto de recomendaciones para adquirir la virtud. Él dedica una sección del libro II a ofrecer tres recomendaciones para alcanzar el término medio. La primera es ser conscientes de que “es tarea difícil ser bueno [...] por eso el bien es raro, laudable y hermoso” (*EN* 1109a25-30). Esta es una forma de motivar la práctica de la virtud viendo a esta como un bien escaso, hermoso y, en esa medida, de incalculable valor. En cierta forma es una motivación para mantenerse practicando. La segunda recomendación es que al intentar alcanzar el término medio uno se aleje del extremo al que tiende más (*EN* 1109a30-35). Si el carácter de alguien es más cobarde que valiente, Aristóteles recomendaría que, para salir de ese hábito de cobardía, la persona sea más temeraria en algunas ocasiones, para que con el tiempo module sus pasiones y acciones a un término medio más adecuado.

La tercera recomendación es que, al practicar el término medio, uno sea más cuidadoso con el extremo más placentero que con el más doloroso, pues el placer obnubila el juicio (*EN* 1109b5-15). Dado que, en su opinión, uno tiende más a buscar lo más placentero, tiene sentido que la gente tienda al vicio que más le genera placer y, por ello, Aristóteles recomienda alejarse de ese extremo. Además de estas reglas, la indagación en los detalles de las diversas virtudes en los libros III, IV y V favorecen su puesta en marcha en la vida práctica.

La práctica de las virtudes es un ejercicio personal de florecimiento en el que uno puede usar las recomendaciones aristotélicas como guías. Si uno ha desarrollado el control de sus pasiones, puede esperarse que la práctica de las virtudes siga un camino progresivo en la vida adulta. En caso de no contar con ese control la práctica costará más trabajo.

La práctica de la virtud es la tecnología moral que se enfoca en la alineación diacrónica de las acciones del individuo para integrarlas en rasgos estables de carácter, pero plausiblemente también pueden aportar a este fin, en cierta medida, la unidad psicológica entre razón y placer, así como una mayor comprensión cognitiva y afectiva de la virtud. En esta línea de

²³ Curzer (2002) difiere de este análisis. Para él, esta imagen es ingenua sobre la psicología humana y sobre la propia idea de virtud. La práctica de la virtud se parece al aprendizaje de tocar un instrumento musical: la práctica no es placentera, sino dolorosa. Para él, se fomenta mejor gracias al castigo y a la internalización de este.

comprensión, o profundización, se coloca la siguiente tecnología moral: la asistencia a espectáculos dramáticos.

2.4.3. Asistencia a espectáculos dramáticos

Además de la educación musical y la habituación, no hay otros medios claramente sugeridos por Aristóteles para desarrollar la virtud. En estas dos últimas secciones propondré dos tecnologías morales en el plan aristotélico de mejoramiento moral que, aunque no tienen un efecto tan fuerte ni determinante como la educación temprana y la habituación, tienen mucho valor: la tragedia, como una instancia de la reflexión moral que puede producir la experiencia estética, y la amistad.

El teatro antiguo era una actividad gratuita patrocinada por algún personaje rico de la ciudad que, entre otras cosas, reunía a la población en un mismo espacio cultural: todos conocían el trasfondo de los relatos que les presentaban y a su vez compartían la experiencia como parte de los lazos que los unían como ciudad (Rorty, 1991: 67-8). En la medida en que había un componente cívico, es posible pensar a la tragedia como un mecanismo de unión comunitaria y una de las formas en que podía fomentarse el desarrollo de una ciudad más virtuosa, lo cual corresponde al último de los rasgos en que se diferencian el semicontinente y el virtuoso. Pero, aunque este efecto es mínimo, la reflexión que puede producir la tragedia a nivel personal sí puede ser mayor.

La tragedia antigua era un espectáculo en el que un mito era representado en compañía de cantos y música, además de otros recursos escenográficos.²⁴ Como indiqué arriba, para el estagirita, la música no sólo tiene la cualidad de imitar una emoción, sino que también la puede reproducir en el oyente. Cuando la reproducción musical de las pasiones se une al tejido argumental de una tragedia, el efecto es más fuerte en el espectador que si sólo se presentara la música o el argumento por separado (Rorty, 1991: 58). Las tragedias tenían el efecto de suscitar la reflexión en el espectador por medio de la catarsis. Esta puede entenderse como el reordenamiento de las pasiones y las creencias para el buen funcionamiento del alma

²⁴ Por ejemplo, el *mechané*, una especie de grúa para levantar a ciertos personajes, principalmente dioses, que intervenían en el drama y se retiraban en escena (Ashby, 1999: cap. 6). Entre los dramas que famosamente lo utilizaron se incluyen *Filoctetes* de Sófocles y *Medea* de Eurípides.

(Rorty, 1991: 65), aunque también se le interpreta como una reflexión sobre la identidad propia (Nussbaum, 2017: 482).

De forma similar a como ocurrió con la educación musical, sugiero que la asistencia a espectáculos dramáticos es sólo una instancia de las formas de profundizar en la comprensión de la virtud. Esto es, no pretendo afirmar que, para Aristóteles, la virtud se alcanza meramente escuchando música tranquila o yendo a obras de teatro. Más bien, la tragedia es un ejemplo de los medios, presumiblemente artísticos, que pueden producir una experiencia de reflexión moral: también podría incluirse la lectura o la contemplación de pinturas y esculturas.

Particularmente la tragedia llamó la atención de Aristóteles por su forma de impactar en el espectador. En ella, se imita y representa la acción de un personaje noble o mejor que la mayoría (*Poet.*, 1454b5-10). Este héroe desenvuelve con claridad su carácter a través de sus decisiones y en ellas plasma su virtud, lo que suscita emociones de simpatía y admiración, pero también incertidumbre por las consecuencias de esas decisiones. La compasión por la suerte del protagonista y el miedo de que a uno mismo le ocurra algo así desencadenan la catarsis en el espectador. Este no puede más que identificarse, sufrir o alegrarse por la suerte de los personajes.

Los héroes trágicos enfrentan dilemas y situaciones moralmente complejas que involucran el destino y la incertidumbre, por ello la representación es una oportunidad para el espectador de meditar sobre estas cuestiones e involucrarlas en su vida. Piénsese en un ejemplo paradigmático de la tragedia griega, *Edipo rey* de Sófocles. En este drama, Edipo se enfrenta gradualmente al reconocimiento de la verdad de los oráculos de Apolo: su origen, el asesinato por obra suya de su padre y el matrimonio con su madre. Aunque el héroe podría haber ignorado la verdad elige conocer, sin considerar las consecuencias fatales de esta decisión. Como en otras tragedias, esta muestra cómo la virtud en un aspecto puede desembocar en arrogancia: Edipo duda y piensa mal de las intenciones del adivino Tiresias y su cuñado Creonte, los ataca como si la verdad que proclaman fuera un plan para hacerle daño.

A pesar de ello, una persona más prudente que Edipo no habría matado a Layo, su padre, ni se habría casado con Yocasta, pero tampoco habría podido vencer a la Esfinge o gobernar Tebas como lo hizo él. Sin virtud Edipo no habría conseguido lo que consiguió, pero tampoco habría desembocado en su tragedia (Rorty, 1991: 69). Esto se expresa en el siguiente diálogo:

Edipo: Échame en cara, precisamente aquello en lo que me encuentras grande.

Tiresias: Esa fortuna, sin embargo, te hizo perecer (Edipo Rey, 440-445).

El ingenio de Edipo, y también su virtud, fueron al mismo tiempo la causa de su fortuna y actos heroicos, pero asimismo de su perdición. La suerte, las decisiones y el carácter de los personajes mueven la sensibilidad y las creencias que los espectadores tienen sobre la virtud de personajes como Edipo, Antígona, Orestes o Electra.

La tragedia no tiene la intención de moralizar, pero sin duda tiene el efecto de mover en el espectador sus emociones y sus juicios morales. Si la tragedia, o cualquier otro recurso semejante, puede mover al individuo a la reflexión y la comprensión sobre la virtud, no hay razón para no considerarla una tecnología moral, especialmente si el espectador tiene la intención de verlo así.

2.4.4. Amistad

Aunque los amigos son valiosos por sí mismos, puede hablarse también sin contradicción de un valor instrumental en ellos (Kristjánsson, 2020: 350). En particular, los amigos pueden ayudarnos a mejorar moralmente en al menos dos formas: al corregirnos y al motivarnos. Por un lado, entre los amigos puede haber una invitación a la admiración y a la motivación para ser mejores; por otro, entre los amigos hay una confianza suficiente como para comunicar aquello que se oculta al resto de la gente. El amigo puede conocer aquello en lo que uno se equivoca y comunicarlo con el fin de que se corrijan los errores: “los amigos ayudan a los jóvenes a guardarse del error [...] con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar” (EN,1155a10-15).²⁵

Aunque esta concepción de la amistad es bastante intuitiva, se podría cuestionar en qué sentido los amigos pueden ser tecnologías morales. Primero, en realidad los amigos rara vez se corrigen entre sí, precisamente para evitar lastimarse o para evitar conflictos. Incluso podría añadirse que es común que la gente sienta envidia en lugar de admiración cuando sus amigos progresan. Segundo, Aristóteles sostiene que una condición indispensable para la amistad es que haya igualdad entre los individuos (EN, VIII.51157b30-35) y, si es así,

²⁵ Kristjánsson (2020: 358-60) distingue tres mecanismos de aprendizaje moral de los amigos: uno emocional (al desarrollar la confianza mutua), uno cognitivo-lingüístico (al fomentar el diálogo) y uno epistemológico (al promover el autoconocimiento producido por el reflejo de uno mismo en los amigos).

entonces uno no puede ser amigo de personas muy virtuosas y, por lo tanto, no se podría beneficiar de ellos para mejorar. En consecuencia, ¿qué tanto podría uno mejorar con personas que son semejantes en virtud o peores?

En respuesta a la primera crítica se podría responder que en la ética aristotélica la amistad es la virtud de desear y procurar el bien del otro cuando esta preocupación es recíproca (*EN*, VIII.5 1158b1-5). Este interés se pone en práctica observando a los amigos y corrigiéndolos con sinceridad cuando es necesario. En la medida en que es una disposición ideal, no es problemático que la gente no se comporte así siempre. En cualquier caso, tiene que reconocerse que los buenos amigos sí se corrigen ocasionalmente.

En segundo lugar, es verdad que para Aristóteles la amistad se da entre personas iguales, lo que implica, efectivamente, que uno sólo se hará amigo de alguien semejante en virtud, o que sea más virtuosa, pero no demasiado pues de otro modo se rompería la condición de igualdad. Tomando un ejemplo del propio Aristóteles, piénsese en dos amigos de la infancia que al crecer toman caminos distintos, uno se vuelve virtuoso y el otro no, incluso toma el camino del vicio. Años después se reencuentran y notan que no tienen los mismos intereses ni comportamientos. En un caso como este ya no podría haber amistad (*EN*, 1165b15-20). Aun así, es más probable que uno mejore si está rodeado de personas más virtuosas, aunque no necesariamente sean dechados de virtudes (Cooper, 1977: 628). Asimismo, hay gente que puede aconsejar y corregir, aunque no aplique sus propias sugerencias.

De acuerdo con lo anterior, sería erróneo pensar que la amistad sólo es una de las recompensas de la vida virtuosa, ya que también es parte del viaje en el camino a la virtud (*EN* 1159b1-5), por ello es tan importante fomentarla desde la infancia en los niños y a lo largo de la vida. De los rasgos que distinguen al semicontinente y el virtuoso, la amistad complementa la habituación en la práctica de la virtud. Como indiqué, lo hace a través del acompañamiento, la motivación y la corrección, así como al hacer que la virtud sea placentera. Durante la habituación en las diversas virtudes, el amigo puede ofrecer sus comentarios e invitar a seguir mejorando, pues la convivencia con personas valiosas es un aliciente para corresponder con las bondades que uno recibe (Jacquette, 2001: 387).

2.5. Conclusiones del capítulo

Hay varias razones por las que la ética aristotélica es un buen ejemplo para ilustrar el modelo de la caracterización de puente. Primero, porque es una de las éticas más influyentes en la historia de la filosofía moral; segundo, porque la obra restante de Aristóteles es suficientemente extensa como para identificar algunas partes de su plan de mejoramiento moral; tercero, porque es un ejemplo de la Antigüedad, por lo que los valores son distintos hasta cierto punto de los actuales, lo que permite ver la adaptación del modelo a teorías diversas éticas.

Identifiqué cuatro grandes tecnologías morales en la teoría ética aristotélica, a saber, la educación musical en la infancia, las recomendaciones y práctica del término medio a través de la habituación, la asistencia a espectáculos dramáticos y la amistad. Ellas tienen como objetivo modificar los rasgos obtenidos por la comparación de descripciones entre el semicontinente y el virtuoso. Se podría cuestionar si estas tecnologías morales están a la altura de la exigencia que le atribuyo a su plan de mejoramiento. Dejando de lado el hecho de que parte de la obra del estagirita está perdida, se puede decir que esas cuatro tecnologías morales son suficiente en la medida en la que son principalmente esbozos. Como sostuve, la educación musical y la asistencia a espectáculos dramáticos son ejemplos paradigmáticos de habituación temprana y mejoramiento a través del arte. La amistad y la habituación también están esbozados, por lo que los detalles probablemente tendrían que puntualizarse en la práctica.

Ahora bien, en este plan de mejoramiento moral la habituación infantil tiene una importancia fundamental como la base para el desarrollo de las virtudes en el resto de la vida. El niño sería habituado a la moderación en los diversos aspectos de su vida, fomentando el gusto por lo bueno y el rechazo por lo malo. Al crecer, el joven recibiría instrucción sobre por qué lo moderado es virtuoso y por qué la virtud es clave para la felicidad.

Aunque no está conservado, es muy probable que el plan aristotélico de formación ciudadana se desarrollara en el resto del libro VIII de la *Política* y quizá posteriores. Explicué que la educación musical es una forma de desarrollar el gusto y la disposición por la moderación de las pasiones y también sugerí que esta y otras formas de fomento de la moderación son fundamentales para el logro de disposiciones excelentes en la vida adulta. De otro modo, en

mi opinión, es difícil ver cómo una persona puede alcanzar el grado de virtud que Aristóteles le atribuye a su ideal teniendo en cuenta que pretende ser un modelo realizable por seres humanos. Posiblemente otro de los factores que favorecen el gusto y la práctica de la moderación de las pasiones y deseos, pero mucho más difícil de conseguir, es el correcto funcionamiento de las leyes de la *polis*, así como la concordia de sus integrantes. No es fácil determinar, sin el resto de su obra, cuán necesario consideraba Aristóteles que era este factor para alcanzar el ideal de virtud. Dejé fuera de este análisis la tecnología política que permitiría resolver el sistema político favorable para el desenvolvimiento de la virtud, sólo sugerí el posible papel de las actividades comunitarias en fortalecer la unión de los integrantes de una ciudad.

Ahora bien, aun si una persona está en el espectro entre la incontinencia y la continencia, en su vida adulta puede practicar la habituación para alcanzar el término medio en sus pasiones, deseos y acciones, pero con las limitaciones que impone la falta de habituación temprana. Sugerí también que la asistencia a espectáculos dramáticos puede considerarse como una tecnología moral más, cuyo fin es ahondar en la comprensión de la virtud. Además, por su carácter comunitario, fomenta la concordia entre los habitantes de la *polis*, lo que contribuye al desenvolvimiento de la persona en un ambiente político más virtuoso. En la misma línea, presenté a la amistad como un medio para la corrección y la motivación en el camino hacia la virtud. Su objetivo es fomentar los diversos rasgos virtuosos, colaborando con la habituación.

Tanto drama como amistad forman parte, de una u otra manera, de la vida diaria de las personas y es posible verlas como posibles tecnologías morales de diversos planes de mejoramiento moral, no sólo del aristotélico. Esta consideración también es una invitación para tomar en cuenta el papel que la amistad y el arte en general puede tener en el florecimiento propio. Una de las ideas que se repetirá en este y los siguientes capítulos es que el poder de algunas tecnologías morales radica de modo importante en el papel que el propio individuo les atribuye dentro de su vida.

Capítulo 3: Una interpretación del plan epicúreo de mejoramiento moral

Posiblemente la teoría ética con la menor distancia psicología-ideal es el epicureísmo, una de las filosofías más influyentes del periodo helenístico. La razón por la que vale la pena tomar esta teoría ética como uno de los ejemplos de aplicación del modelo de la caracterización de puente es que esta ética fue efectivamente aplicada durante al menos tres siglos. Sin duda esta presencia habla bien de la propia teoría, pero probablemente dice también algo importante sobre sus prácticas. En este capítulo haré una interpretación de su plan de mejoramiento moral; primero, hablaré de la psicología moral epicúrea, lo que supondrá hablar de sus nociones de placer y de dolor, la distinción entre tipos de deseos y las causas generales de sufrimiento (sección 3.1). Segundo, a partir de esa exposición presentaré la descripción de punto de partida, de cómo es de hecho el individuo, y en seguida la descripción del ideal moral (sección 3.2). Ambas descripciones permitirán realizar el procedimiento de comparación, del cual se obtendrán los rasgos susceptibles de mejoramiento moral y en los que se centrarán sus tecnologías morales (sección 3.3).²⁶

3.1. Optimismo sobre la psicología moral

El primer paso en la obtención del plan de mejoramiento moral es comprender las ideas básicas de la teoría ética. El epicureísmo, junto con el estoicismo, el cinismo y el escepticismo, germinó en un momento de grave inestabilidad política y social en la Antigua Grecia. El objetivo de todas estas escuelas consistió, de una u otra manera, en hacer de la filosofía un ejercicio que brindara alivio a los individuos y, al igual que en Aristóteles, los acercara a la *eudaimonía*. Para el epicureísmo, en particular, el fin al que deben orientarse todas las acciones de una persona, y que lo harán dichoso, es el placer.

²⁶ Para la citación de las obras de Epicuro utilizaré las siguientes abreviaturas: *CM* = *Carta a Meneceo*; *KD* = *Máximas capitales (Kyriai Doxai)*; *GV* = *Sentencias vaticanas (Gnomologio Vaticano)*. Para la de otros textos relevantes: *DL* = Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*; *DRN* = Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas (De rerum natura)*; *FC* = Filodemo, *Sobre la crítica franca*; *De fin.* = Cicerón, *De finibus bonorum et malorum, Del supremo bien y el supremo mal*.

En el epicureísmo, en contraste con otros hedonismos, el placer y el dolor son entendidos como afecciones contrapuestas: el aumento del primero es la reducción del segundo y viceversa. Esta comprensión de ellos hace imposible una afección neutra entre ambos, porque, por ejemplo, incluso no tener dolor es una forma de sentir placer. Asimismo, aunque se reconoce una distinción entre afecciones de carácter mental y corporal, no hay una preferencia absoluta por alguno de los dos (CM, 131).²⁷ Ambos tipos de afecciones, no obstante, pueden influirse entre sí: un dolor mental puede reducir el placer corporal (como cuando el miedo a morir limita el disfrute del momento presente) o un placer mental puede influir en la sensación de dolor corporal (como los recuerdos de buenos momentos al sentir algún dolor) (DL, X, 22).²⁸

Íntimamente ligados con el placer están los deseos, que Epicuro clasificó de la siguiente manera: hay deseos naturales y no naturales y, de ellos, los primeros se dividen en necesarios y no necesarios (CM, 127). Para referirme a ellos usaré los nombres que utiliza Austin (2023: § 4): los deseos naturales y necesarios son sólo “necesarios”, los naturales y no necesarios, “extravagantes” y los no naturales, “corrosivos”. Los primeros incluyen comer, beber, no tener frío, descansar, tener amigos y tener una comprensión del mundo natural y social. Los deseos extravagantes, por su parte, incluyen cualquier cosa placentera, pero que no sea necesaria y no cause dolor si no se obtiene, como una comida suntuosa, el amor, vestimenta lujosa, entre otras. Por último, los deseos corrosivos son deseos de algo que puede no tener fin, como el dinero, la fama, la belleza, la vida eterna o el poder; estos deseos son una gran fuente de insatisfacción y sufrimiento.

De acuerdo con Epicuro, si el placer se define en contraposición con el dolor, entonces el límite del placer es la ausencia de todo dolor (KD 3). La ausencia de dolor (esto es, el límite del placer) es el estado de bienestar corporal (*aponía*) y serenidad mental (*ataraxia*) que

²⁷ Puede pensarse un contraste con los cirenaicos, que defendieron que sólo los placeres del cuerpo eran valiosos (Tsouna, 2020), o con J. S. Mill, quien famosamente sostuvo que los placeres de la mente son mejores que los del cuerpo (2014 [1861]: 55).

²⁸ Para autoras como Nussbaum (2003) o Tsouna (2009) sería relevante también la distinción entre placeres dinámicos y estáticos, presente en Diógenes Laercio (X.136) y en Cicerón (*De fin.* II.16). Los placeres estáticos serían aquellos que se dan en un estado “neutro”, en el que no se siente sufrimiento (como el alivio o la tranquilidad), mientras que los placeres dinámicos son los que se dan “positivamente”, los que elevan la alegría. En la lectura que hago de Epicuro, siguiendo a Gosling y Taylor (1982), no tendré en cuenta esa distinción debido a sus implicaciones ascéticas, que reducen notablemente el atractivo y plausibilidad de la filosofía epicúrea.

Epicuro consideraba como la *eudaimonía*. La serenidad es, entre otras cosas, satisfacción, así que desear lo necesario, disfrutar de vez en cuando de lo extravagante y evitar lo corrosivo son claves para vivir felizmente. No obstante, Epicuro sostuvo que, además de los deseos corrosivos, una de las cosas que impide la serenidad es el miedo a los dioses, a la muerte o al destino. El miedo es una emoción fundamental para la supervivencia, pero cuando está injustificado provoca ansiedad e insatisfacción innecesarias.

Ahora bien, en el capítulo anterior, al revisar la ética aristotélica, se observó que Aristóteles no ofrece un diagnóstico general sobre la aptitud de la psicología moral individual para alcanzar el ideal moral; el estagirita, en su lugar, planteó una escala de caracteres virtuosos y otros no virtuosos. En el caso de Epicuro, aunque probablemente reconocería el hecho de que hay gente más cercana o más lejana a la serenidad, sí hay una opinión sobre la naturaleza humana en general. La teoría ética epicúrea ofrece un diagnóstico moderadamente optimista sobre la aptitud de la psicología moral para alcanzar el ideal: la teoría admite una cierta tendencia a alejarse del ideal de serenidad, pero también una capacidad para cambiar esa tendencia y vivir felizmente en cualquier momento de la vida. Para entender por qué, hay que observar lo siguiente.

En la cosmovisión epicúrea el universo es infinito y está compuesto por materia y vacío; el movimiento de los átomos y sus choques han producido los cuerpos celestes y la Tierra. A lo largo del tiempo, la casualidad produjo que los átomos se ordenaran de múltiples formas, una de ellas fueron los animales y, con el tiempo, los seres humanos (*DRNV*, 840-930). Se admite, asimismo, apelando la infinitud del universo, que haya seres cuya composición material los hace inmunes a las enfermedades y la muerte, estos seres son siempre dichosos y es a quienes mejor se les puede considerar como dioses (Spinelli & Verde, 2020).

En la Tierra, la mente y el cuerpo de los seres humanos son materiales también, pero corruptibles, por lo que al morir termina toda la posible existencia de una persona. La vida, para los epicúreos, es la única forma de existencia que conocen los seres humanos y la naturaleza ofrece todo lo necesario para disfrutarla. Como productos de la naturaleza, hay cosas afines y cosas que no lo son; las primeras son reconocibles gracias a la sensación de placer y las segundas por la sensación de dolor. Estas dos afecciones son la guía para transitar

por el mundo durante la vida y, por experiencia, los individuos reconocen que es mejor no sentir dolor.

Epicuro fue un hedonista psicológico, pues pensaba que lo que orienta todas las acciones es la búsqueda de placer, incluso aquellas que causan pesar, pues al realizarlas uno tiene en cuenta, o eso cree, un placer mayor a largo plazo (CM, 129). Asimismo, Epicuro fue un hedonista normativo, ya que defendía que el fin de las acciones individuales debe ser el placer. A pesar de que la conexión conceptual entre ambas posturas no es clara en los textos disponibles, es razonable suponer que apelaba a una premisa naturalista, muy presente en la filosofía helenística y en Aristóteles (Annas, 1988: 136). Para que el argumento fuera válido la premisa debió de ser algo así: “lo bueno para un ser humano es aquello que por naturaleza persigue”. Si el placer es lo que persigue por naturaleza, entonces ese es su bien.²⁹

Para Epicuro, los seres humanos ya son hedonistas, el problema es que la mayoría de las veces no lo reconocen y, por lo tanto, no saben orientar sus esfuerzos hacia la vida feliz. Lo que deben hacer es relativamente simple, aunque no necesariamente sencillo³⁰: reconocer que lo que está detrás (como motivo) y delante (como objetivo) de sus acciones es el placer. Para alcanzarlo, es necesario practicar y perfeccionar los cálculos hedonistas (CM, 129). El hecho de que la teoría atribuya una tendencia a buscar el bien que es más afín a la naturaleza, aunque los individuos suelen fallar en el intento, se ajusta al primero de los criterios para considerar optimista a una teoría ética, como señalé en el capítulo 1, sección 1.1.2: que el diagnóstico de la teoría ética sea que hay una tendencia a la inmoralidad, la infelicidad, la felicidad o la moralidad.

En relación con el segundo criterio, que tiene que ver con la capacidad de modificar esa tendencia, para Epicuro, dada su física, los seres humanos no son seres especiales en la naturaleza, no tienen ningún destino y no hay una providencia que se encargue de premiarlos o castigarlos. Tampoco hay nada malo en ellos de forma originaria. Epicuro reconoció probablemente una influencia del medio social en la reproducción de vicios y miedos, pero

²⁹ En *De fin.* I.29-31 se defiende que los bebés y los animales, carentes de toda influencia social, persiguen el placer. La discusión del diálogo es normativa, así que la evidencia de los bebés y los animales tiene sentido sólo si se le da importancia a la verdad del hedonismo psicológico y este es relevante sólo si se admite además una premisa naturalista que dé por resultado la conclusión normativa.

³⁰ Para ilustrar esta distinción considérese este ejemplo: para un fumador, dejar de fumar es algo *simple* (no necesita, en principio, una gran cantidad de pasos o planes complejos), pero no es nada *sencillo*.

afirmaba la posibilidad de cambio afianzada en la libertad (*GV* 9, 47).³¹ Así que, si esta teoría ética les atribuye a las personas una tendencia a la felicidad, aunque obstaculizada por fallos en el cálculo hedonista, y también atribuye una capacidad de cambiar la tendencia particular, especialmente si va en dirección opuesta a la felicidad, entonces la teoría es optimista. No hay un impedimento interno serio para que un individuo común pueda alcanzar el ideal moral. Esto no quiere decir que sea fácil alcanzar la serenidad y el disfrute de la vida, pero la teoría, plausible en general, ve simple la labor.

En resumen, la descripción del punto de partida, de cómo es el individuo común, según el epicureísmo es la siguiente. Los seres humanos son organismos naturales, producto de un proceso de evolución. Tienen una tendencia natural a buscar el placer, o reducir el dolor, pero muchas veces fallan en alcanzar este objetivo, en parte porque no lo reconocen. La presencia de miedos, supersticiones y deseos corrosivos impide que disfruten la vida y, de hecho, estos conducen al sufrimiento de diversas formas, pues no sólo les privan del placer, sino que también los individuos les hacen daño a otros en la búsqueda de poder, dinero, seguridad o fama. Además, a pesar de tener una cosmovisión materialista, para Epicuro un ligero y espontáneo movimiento de los átomos permite la libertad humana, por lo que las personas pueden sobreponerse hasta cierto punto al azar y ser responsables de sus acciones; son libres de cambiar la dirección errónea de sus vidas y dirigirse, con mucho o poco trabajo, hacia la serenidad (*CM*, 133; *SV*, 47).

3.2. El ideal de serenidad: la sabiduría epicúrea

Diógenes Laercio (X.121) señala que los epicúreos distinguían dos tipos de serenidad: la más alta, que es la que rodea a la divinidad y no conoce variación; y otra que varía con la adquisición y pérdida de placeres. Esta última es propia de los seres humanos, seres que envejecen y enferman.

El sabio es quien practica la serenidad y a quien se ha de considerar como el ideal moral epicúreo. La serenidad, como se adelantó en la sección anterior, no significa aislamiento del mundo, ausencia de deseos, contemplación, concentración en placeres mentales o un estado neutro entre el placer y el dolor. En pocas palabras, el sabio no es un asceta. Más bien, el

³¹ La libertad se da dentro de la física materialista de Epicuro gracias al “giro” o “clinamen” de los átomos, un movimiento aleatorio y muy sutil que impide que el determinismo sea verdadero (*DRN* II, 251-294).

sabio epicúreo tiene una adecuada actitud hacia la muerte y los dioses, pues no les teme ni lo intranquilizan. Esta actitud deriva de la comprensión que tiene sobre la naturaleza del alma y del mundo. No teme un castigo posterior a la muerte, porque piensa que su consciencia es resultado de la unión de un alma y un cuerpo materiales; al morir, esa conexión se disuelve y, con ella, su consciencia. Tampoco teme morir, porque la muerte es la ausencia de sensibilidad (*KD 2*), ni siquiera sufre con la idea de que en algún momento la muerte llegará, porque lo que no afecta con su presencia no tiene por qué afectar con su inminencia (*CM*, 125).

Los dioses no suponen preocupación tampoco para él o ella, porque está consciente de que la naturaleza divina es la dicha y la inmortalidad, y quien es dichoso no tiene preocupaciones ni las provoca a otro (*KD 1*). El ideal sabe, asimismo, que los fenómenos naturales no son obra de los dioses, sino que tienen una explicación natural. En ausencia de estas supersticiones, el sabio no ve nublados sus placeres.

Este individuo es resistente a las vicisitudes de lo que ocurre a su alrededor (*DL X.117*), pero no es imperturbable, en el sentido estricto de la palabra. Al saber que es vulnerable, construye con sus amigos una red de apoyo social que le brinda seguridad emocional y material. A diferencia del sabio estoico, el sabio epicúreo siente abiertamente dolor y sufre (*DL X.118,120*), pero no lo hace solo. Cuando se enfrenta a problemas en su vida recurre a sus amigos para buscar consuelo y ayuda (Austin, 2023: §15).

La persona sabia disfruta de los placeres de la vida cotidiana de acuerdo con un razonado cálculo hedonista: cubre sus necesidades de alimentación, techo, amistad y curiosidad, y se siente satisfecho con ello; otros placeres los recibe con los brazos abiertos, considerándolos como adornos o variaciones del placer de su satisfacción. El sabio epicúreo vive lo que cualquiera: puede tener una familia, irse de fiesta e, incluso, equivocarse (*DL X.119*). Dado su interés por el mantenimiento de su estado de seguridad, es cuidadoso con sus bienes teniendo en cuenta las contingencias del azar. Asimismo, no tiene deseos corrosivos de fama, poder o dinero y, en esta medida, trata de mantenerse alejado de la política, a menos que sea conveniente o necesario para el bienestar de su comunidad de amigos.³² Esta podría ser la

³² A pesar de ello, Aoiz & Boeri (2022: 175) observan que hay evidencia epigráfica de que los epicúreos romanos tuvieron presencia política, además de que el propio Epicuro fue muy apreciado en Atenas.

respuesta a uno de los criterios de exigencia de un ideal moral, según lo anotado en la sección 1.1.2: el alcance del círculo de consideración moral. El epicureísmo no exige hacer el bien a todo el mundo, ni mejorar o hacer feliz a la comunidad. Uno tiene que empezar por no mismo y por sus amigos, lo demás es materia de justicia.

Dado que una persona dichosa no es molesta ni para sí ni para otros (*SV* 79), el sabio no causa perturbaciones en el ánimo de los demás, de hecho, promueve el bienestar de sus amigos y la gente externa a ese círculo, pues “no hay una vida gozosa sin una sensata, bella y justa” (*KD* 5). Asimismo, es consciente de que la justicia es un acuerdo entre las personas de no hacerse daño los unos a los otros (*KD* 33), y de que quien comete una injusticia nunca puede estar seguro de eludir sus consecuencias (*KD* 17, 35). La serenidad asegura dicha al individuo y, hasta cierto punto, a quienes lo rodean.

Con todo lo anterior, es muy razonable decir que el ideal moral epicúreo es muy poco exigente, o mucho menos que el ideal aristotélico, que es el otro caso que se ha visto. El ideal de sabiduría no depende del origen noble, de la clase social o del sexo³³; el Jardín, el sitio de reunión de los epicúreos en Atenas, en su momento estuvo abierto para quien quisiera unirse a él. Esto significa que desde sus inicios se tuvo claro que cualquier persona puede alcanzar la serenidad epicúrea. En contraste con otras escuelas que defienden que el valor de la virtud radica en su rareza (como Aristóteles o los estoicos); el epicureísmo afirma que la eudaimonía está al alcance de todos y que de nada sirve una filosofía que no le permite a cualquiera vivir una vida placentera. Este ideal es poco exigente posiblemente, porque ofrece una conexión fuerte con el origen de las motivaciones de las personas. Esto es, no hace falta desarrollar una enorme fuerza de voluntad para, por ejemplo, practicar la virtud. Epicuro consideraba que la motivación para vivir gozosamente ya está en todos, sólo es necesario acercarse más a esa inclinación natural. Por lo tanto, de acuerdo con el segundo criterio de exigencia del ideal moral, el epicureísmo tampoco exige motivaciones extraordinarias para la acción, así que su ideal es moderado según el modelo de la caracterización de puente. Finalmente, el ejercicio de comparación de ambas descripciones podría plantearse de la siguiente manera:

³³ La única limitación según Diógenes Laercio era ser griego, pero es discutible que todos los epicúreos lo consideraran así, dado que había una intención de universalidad en la difusión de la doctrina a lo largo del mundo antiguo, basta mencionar su presencia en la cultura romana. El carácter universalista está más presente todavía en Diógenes de Enoanda.

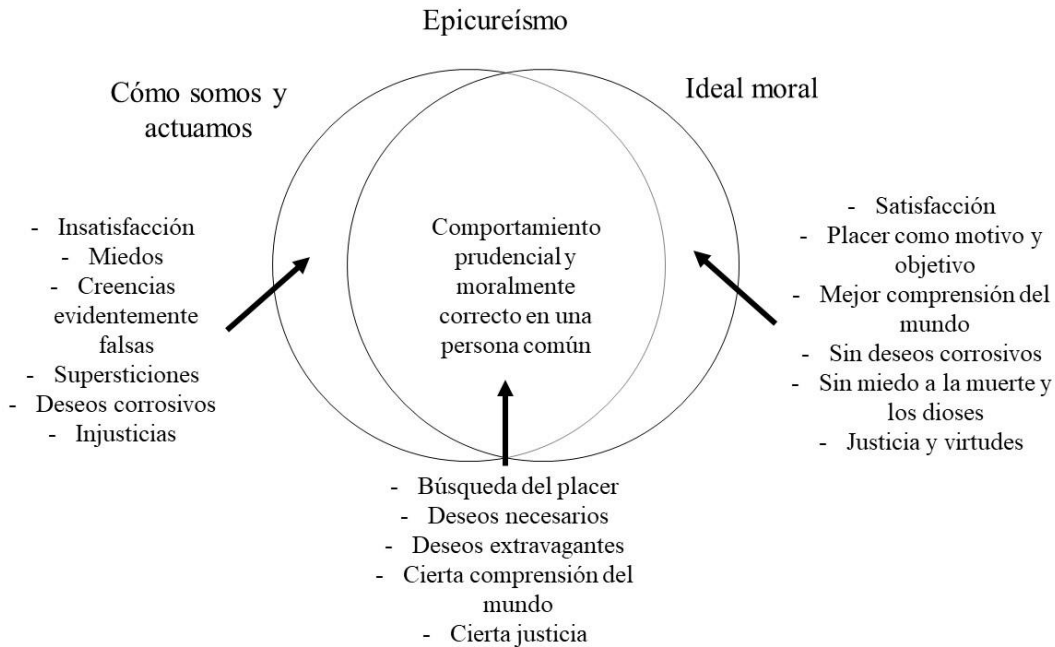


Diagrama 3. 1. Comparación de descripciones

En el diagrama 3.1 se muestran algunas características relevantes de la descripción que funge como punto de partida y de la que funge como el destino, así como de la intersección entre ambas. Primero, el individuo comparte, en general, con el ideal el hecho de actuar buscando placer, como motivo, pues no hay otro modo de actuar para los seres humanos dado el hedonismo psicológico. Además, las personas satisfacen sus deseos necesarios y algunos extravagantes, y tienen ciertas creencias más o menos sistematizadas sobre el mundo. Segundo, las características que el sujeto común no comparte con el ideal son los miedos a la muerte y a los dioses, en muchos casos motivados por creencias falsas, por ejemplo, sobre la naturaleza de las divinidades. Otra característica es la presencia de deseos corrosivos que producen una permanente insatisfacción. Estos deseos frecuentemente conducen a la injusticia: en aras de obtener esos objetos interminables (dinero, poder, fama, etc.) las personas pasan por encima de otros engañando e incumpliendo acuerdos. Tercero, las características del ideal que le faltan al individuo prototípico incluyen la aceptación del hedonismo normativo y la correspondiente práctica del cálculo de placeres; la integración de la comprensión del mundo en relación con la eliminación de las supersticiones; la ausencia del miedo a la muerte y a los dioses, así como la ausencia de deseos corrosivos; y, finalmente, la práctica de las virtudes, especialmente la justicia. Estos rasgos son los objetivos de las tecnologías morales epicúreas.

3.3. Tecnologías morales epicúreas

Se puede colegir de las dos secciones anteriores que la serenidad epicúrea se consigue al sortear al menos tres obstáculos: 1) errores en el cálculo hedonista; 2) miedos que nublan los placeres de los que podemos disfrutar en la vida diaria (de los que destacan dos: el miedo a la muerte y el temor a la influencia de los dioses la vida de la gente); 3) deseos corrosivos, pues no sólo impiden el disfrute de los placeres cotidianos, sino que se convierten en una fuente inagotable de insatisfacción. Las tecnologías morales que plantearé a continuación tienen el objetivo de superar uno o varios de esos obstáculos.

A diferencia del plan aristotélico, en el epicureísmo no es necesario planificar el desarrollo moral de los niños. Epicuro piensa que cualquier persona puede alcanzar el ideal moral, así que no importa si una persona comienza a practicar su filosofía en la juventud o en la vejez, “pues no hay nadie que no haya alcanzado ni a quien se le haya pasado el momento para la salud del alma” (CM, 122).

3.3.1. Argumentos terapéuticos

En *La terapia del deseo* (2003), Martha Nussbaum plantea que el epicureísmo, junto a otras éticas helenísticas, se sirvió de la analogía médica entre la salud del cuerpo y la salud del alma para desarrollar lo que ella llama “argumentos terapéuticos”. Así como al cuerpo se le pueden dar medicinas para curar las enfermedades, al alma se le pueden ofrecer remedios para aliviar sus tribulaciones. Los argumentos terapéuticos se caracterizan por su intención de reducir el sufrimiento, por apelar a ciertos valores o deseos del individuo al que se le aplican y por responder a problemas particulares de la persona (Nussbaum, 2003: 72). En otras palabras, era una práctica terapéutica ajustada a cada individuo. Nussbaum considera que estos argumentos tenían una finalidad práctica bien definida: mejorar la salud espiritual del individuo, y para ello se servían de recursos retóricos particulares y probablemente se practicaban al interior del Jardín. De acuerdo con la analogía médica, un miembro más avanzado en la doctrina podía ofrecer la argumentación terapéutica a uno inexperto que sufriera por alguna de las razones que el epicureísmo reconocía (Nussbaum, 2003: 156-160).

Una forma muy peculiar de presentar un conjunto de argumentos terapéuticos es el poema de Tito Lucrecio Caro *Sobre la naturaleza de las cosas*. Con él, el poeta busca explicarle al lector (particularmente a su mecenas, Cayo Memio) la física epicúrea para que deje de sufrir

con supersticiones o deseos corrosivos. A lo largo de sus páginas desfilan argumentos que sostienen que la muerte no representa un problema para el ser humano (*DRN* III, 830-977), que los dioses no explican ni tienen injerencia en el mundo (II 1090-1104), que el alma no es inmortal (III, 548-668), que los sueños no son proféticos (IV 907-961), que el amor se debe disfrutar como un deseo extravagante, (IV, 1058-1191) o que los terremotos no son castigos divinos (VI, 535-610). Lucrecio consideraba que la forma poética permitía “endulzar” los argumentos:

tal como los médicos, cuando intentan suministrarle repulsivo ajeno a un niño, untan previamente la redonda boca de un vaso con dulce y rubio licor de miel a fin de que el niño con la poca malicia de sus años quede burlado sólo en los labios, y de paso vaya sorbiendo la amarga leche del ajeno y, aunque caiga en la trampa no caiga enfermo sino que con tal operación más bien se restablezca y sane, así yo ahora, puesto que con mucha frecuencia esta doctrina parece repugnarles un tanto a quienes no tienen trato con ella, y ante ella se echa atrás espantada la gente decidí exponerte nuestra doctrina en dulcísimo verso de Pieria y untarla por así decirlo con la grata miel de las Musas, a ver si acaso de ese modo alcanzaba a mantenerte atento a nuestros versos en tanto que examinas la naturaleza toda de los seres, en qué forma se arma y va configurando (*DRN*, I, 935-950).

Lucrecio es consciente de lo poco popular de algunas de las ideas epicúreas, pero confía en el poder suavizador de sus versos. El poema está escrito al modo de la *Ilíada* o la *Odisea*, con un ritmo de seis acentos en cada verso, esto es en hexámetro dactílico, y recuerda el género épico, pero aplicado al estudio de la naturaleza de las cosas.

Los argumentos terapéuticos eran un recurso racional, pero sobre todo emocional para solucionar problemas prácticos particulares de los miembros de la escuela, buscaban reducir las tribulaciones que dificultaban o impedían el disfrute de la vida, que es el ideal epicúreo. Si se admite que el poema de Lucrecio es una forma de extender la práctica del argumento terapéutico (con la consecuente pérdida de recursos retóricos que sí tiene la conversación presencial), entonces puede aceptarse también que las cartas del propio Epicuro son una forma de esta tecnología moral.

Epicuro consideraba que los miedos a la muerte y a los dioses estaban muy extendidos y provocaban un permanente sufrimiento en la sociedad de su tiempo. Por ello, la fuerza de estos argumentos no radicaba únicamente en su solidez, también en la meditación constante

sobre ellos (Hadot, 2006: 32; Rosenbaum, 1986). Así, el miedo a la muerte no desaparecerá cuando el sujeto lea la *Carta a Meneceo* por primera vez, y probablemente tampoco si un epicúreo avanzado le presenta los argumentos relevantes. Estos están ahí para ser meditados, cuestionados si es necesario y después asimilados.

Los argumentos terapéuticos, en sus diversas presentaciones, abordan los tres obstáculos principales para la vida feliz, al menos en los escritos que quedan: los miedos a la muerte y a los dioses son abordados en la *Carta a Meneceo*, las creencias sobre el mundo y las supersticiones se abordan en la *Carta a Herodoto* y a *Pítocles* de Epicuro y en *De rerum natura* de Lucrecio, los deseos corrosivos y la satisfacción sólo se mencionan tanto en la *Carta a Meneceo* y las *Máximas capitales*, las injusticias apenas se mencionan en las *Máximas capitales*.

3.3.2. Memorización

Cicerón atestigua que, entre los epicúreos romanos, y probablemente también entre los más antiguos, se acostumbraba la memorización de las cuarenta máximas capitales de Epicuro, una presentación resumida de su ética (Cicerón, *De fin.*, II, 20). Esto se debe a que la memorización tenía un carácter pedagógico (Asmis, 2001), pues la doctrina se enseñaba ofreciendo, primero, una visión general de la cosmovisión epicúrea, para después profundizar en los detalles:

Hay que añadir, en efecto, a aquellos (principios básicos) de continuo, y hay que fijarlos en la memoria hasta el punto de obtener, a partir de su recuerdo, la comprensión más fundamental de los sucesos reales. Así también se podrá alcanzar cualquier precisión del detalle en cualquier tema, al haber aprendido bien y retener de memoria los esquemas más generales. Pues incluso en el estudioso muy avanzado esa resulta la mejor garantía de precisión: el ser capaz de recurrir con presteza a la conexión con los principios generales refiriéndolo todo a elementos simples y a expresiones sencillas. (*Carta a Heródoto*, 36)

La práctica diaria que se recomienda al final de la *Carta a Meneceo* es también una invitación a la memorización de los contenidos que Epicuro intencionalmente resumía y difundía por medio de cartas breves: “así pues, practica día y noche estas enseñanzas y las afines a estas contigo mismo y con el que sea igual que tú, y jamás, ni en la vida real ni en los sueños, estarás preocupado, sino que vivirás como un dios entre los hombres” (CM, 134). En este

caso la recomendación no es sólo por memorizar la carta, sino también para meditar su contenido diariamente, solo o acompañado.

Mediante el recuerdo constante de la doctrina epicúrea se buscaba internalizar y aplicar los razonamientos cuando la situación lo requería. Las primeras cuatro máximas capitales, con el tiempo, se simplificaron y obtuvieron el apelativo de “cuádruple remedio” o *tetrafármaco*: “no temas a los dioses, no te preocupes por la muerte; lo que es bueno es fácil de conseguir, lo que es terrible es fácil de soportar” (Giovacchini, 2019). El tetrafármaco no es solo una fórmula para evitar el dolor, es también un ejercicio de razonamiento que puede servir para alejar miedos y ansiedades. Nuevamente, no debe pensarse que la fórmula servía como un mantra o un enunciado que servía meramente para su repetición, por el contrario, es un recordatorio de los argumentos que Epicuro da y que buscan tener un efecto en la vida diaria.

La memorización es razonablemente una extensión de los argumentos terapéuticos. Si el argumento terapéutico practicado en el Jardín con un epicúreo avanzado es la forma más eficaz para incidir en una persona y acercarlo al ideal moral, puede pensarse en estos argumentos escritos como una primera extensión, primero en poesía (para conservar algo de la retórica) y luego en cartas que por el medio de transmisión pierde efectividad (se sabe que el estilo de Epicuro era plano, así que también, en principio, menos efectivo). La siguiente extensión es la memorización de esos textos, que tiene la ventaja sobre el argumento escrito de que al ser voluntario permite ser meditado y practicado gracias al convencimiento del individuo. La memorización sería una tecnología moral por ser un modo de presentación de los argumentos terapéuticos, en esta medida tiene como objetivos todos los rasgos de diferencia entre la descripción del individuo y el ideal moral: los miedos, las creencias sobre el mundo, la distinción entre deseos, el cálculo hedonista, la satisfacción y la justicia.

3.3.3. Seguir el ejemplo

Los epicúreos tuvieron muy presente el valor de la ejemplaridad, como parte de las formas en que podían mejorar y acercarse más a su ideal de sabiduría, y la expresaron de varias maneras. Dorandi (2020) señala que el Jardín de Epicuro – un huerto dentro de la propiedad de Epicuro en Atenas en el que se reunían los miembros de la escuela – se sostenía sobre principios de conmemoración e imitación de sus miembros más sobresalientes. Recuérdese que hay dos tipos de individuos serenos: los dioses y las personas sabias.

La serenidad de los dioses es especial debido a que ellos son inmortales. En un universo infinito, en opinión de Epicuro, cabe la posibilidad de que en algún mundo haya seres con una composición material que los haga incorruptibles: sus átomos se mantienen siempre ordenados sin importar lo que les pasa. Como resultado esos seres no temen a la muerte, porque no enferman ni envejecen, y tampoco sienten dolor, viven en un permanente estado de dicha. Alguien en tales condiciones no tendría interés por los asuntos ajenos, menos aún por los de los seres humanos, así que ni puede ni está interesado en influir en las vidas de estos.

Reid (2020) sostiene que los dioses eran modelos para la educación epicúrea. La idea tiene cierto atractivo por ser el ideal de dicha, pero es problemática debido a la distinción natural entre dioses y humanos. Semejantes a los virtuosos naturales aristotélicos, los dioses epicúreos son dichosos por naturaleza, así que, ¿en qué sentido podrían los humanos ser semejantes a ellos cuando estos no enferman, sufren ni mueren? A pesar de ello, Epicuro pensaba que cuando una persona alcanza la serenidad no es, en ese aspecto, diferente de un dios (GV 33).

Con todo, los dioses no eran el único modelo a seguir. En el Jardín se fomentó la emulación de los miembros más destacados, por ejemplo, de sus cuatro fundadores: Epicuro, Metrodoro, Hermarco y Polieno (Dorandi, 2020: 82). Probablemente, la práctica consistía en imitar las actitudes y comportamientos a partir del propio consejo de los ejemplares morales facilitado por la convivencia, o a través del testimonio que ellos plasmaban en biografías, como los cinco libros que, según Diógenes Laercio, escribió Epicuro sobre Metrodoro (DL X.28). De ser cierta esta hipótesis, habría sido un antecedente de la práctica de la inspiración ejemplar por medio del relato biográfico, muy popular en Roma durante los tiempos de la República, por ejemplo, con Cornelio Nepote y más tarde, en el Imperio, con Plutarco.

Al pensar en seguir el ejemplo de alguien es posible contemplar dos formas de seguir esa instrucción: emulando, como ya se vio que hacían los miembros del Jardín, o actuando como uno cree que actuaría esa persona. Dado que Epicuro era escéptico de la idea de que hubiera un mismo bien para todos, esto es, un mismo tipo de vida que hiciera felices a todos, la segunda opción se convierte en “actúa como si el maestro te observara”, es decir, actuar

buscando el camino propio, pero teniendo en cuenta las enseñanzas de los miembros más aventajados del Jardín.

Lo anterior no es muy lejano de lo que, en una de las célebres *Epístolas morales a Lucilio*, Séneca recomienda:

«Realiza todos tus actos como si Epicuro te observase». Aprovecha, sin duda, imponerse un guardián y tener a quien dirijas la mirada, a quien juzgues que está presente en tus pensamientos. Por supuesto, es mucho más honroso vivir como a la vista de algún varón virtuoso siempre presente en nosotros; pero a mí me basta sólo con que realices cuanto vayas a realizar como si alguien te contemplase; todos los males nos los inspira la soledad (III.25, 5-6).

En este fragmento hay dos ideas inspiradas por la frase referente a Epicuro. La primera es la que ya sugerí sobre tener en cuenta cómo actuaríamos en presencia de un ejemplar moral. La segunda hace referencia a que solemos actuar mejor cuando sentimos que hay alguien observándonos. Esta idea se ha hecho popular actualmente en economía del comportamiento, como señalé en el capítulo 1, gracias a experimentos que muestran la efectividad de cómo tener imágenes de ojos o de alguien mirando puede reducir la cantidad de personas que hacen trampa en sus exámenes (Ariely, 2012).

Diógenes Laercio señala que, como una muestra de aprecio al líder del Jardín, se erigieron veinte estatuas de bronce en Atenas (X.9). En cierta forma es más fácil aplicar el consejo que recuerda Séneca, obrar como si Epicuro estuviera observando, si una estatua de él está cerca. No obstante, las estatuas no fueron el único medio de difundir la imagen de Epicuro y ese homenaje no se dio únicamente entre los miembros de la comunidad de Atenas. Al menos dos siglos después, los epicúreos romanos tenían la costumbre de llevar diferentes artículos con su imagen, como lo presenta Cicerón en uno de sus diálogos:

«Pues yo —dijo Pomponio— a quien vosotros soléis hostigar como entregado a Epicuro, paso, como sabéis, mucho tiempo con Fedro, a quien quiero singularmente, en los jardines de Epicuro, por delante de los cuales pasábamos hace un momento; pero siguiendo el viejo proverbio, me acuerdo de los vivos; no podría, sin embargo, aunque quisiera, olvidarme de Epicuro, *cuyo retrato tienen nuestros amigos no sólo en cuadros, sino también en copas y anillos.*» (*De fin.* V 1,3, el énfasis es mío)

Hasta este punto, la difusión de los epicúreos podría ser sencillamente un homenaje. Mi propuesta es que también había una intención de recordatorio de la doctrina y del ideal moral, es decir, que, al mirar el cuadro en su hogar, o el anillo al salir, o las copas al comer y departir con amigos se buscaba recordar que el fin de las acciones es el placer, como lo ejemplificó Epicuro.

Esta sugerencia tiene más sentido al considerar que las imágenes de Epicuro no buscaban meramente representarlo. Bernard Frischer (1983) defiende que esas imágenes tenían una carga simbólica que pretendía hacer atractiva la figura de este sabio para personas ajenas a la comunidad epicúrea, pero que podían integrarse a ella. Frischer se pregunta de qué manera el epicureísmo reclutaba nuevos miembros a su escuela y plantea dos posibilidades: mediante el adoctrinamiento de los hijos de los miembros o atrayendo gente del exterior. Si bien no hay mucha información de que los hijos de algunos epicúreos hayan sido ellos mismos epicúreos, sí hay noticia de que la escuela recibía constantemente miembros externos. El problema práctico de concentrarse (si es que fue lo que pasó) en atraer desconocidos, es que el porcentaje de reclutamiento de desconocidos suele ser muy bajo (Frischer, 1983: 248).

Suponiendo que los epicúreos se concentraron en atraer gente externa, Frischer recuerda que, según cuenta Diógenes Laercio (IX.112), Jerónimo el peripatético planteó que en la Antigüedad hubo dos modos de hacerlo, mediante el reclutamiento activo y el pasivo. El primero consistía en hablar en espacios públicos o escribir y difundir libros; el segundo, en crear una imagen de misterio o fascinación en torno al maestro de la escuela en cuestión, como lo hiciera en su momento Pirrón, el escéptico.

Frischer sugiere que Epicuro siguió esta ruta. La forma en la que Epicuro habría llegado a otras partes del mundo antiguo habría sido mediante retratos, esculturas, anillos y los resúmenes de su doctrina en forma de cartas. Según el análisis de Frischer, hay ciertos rasgos del retrato de Epicuro que servían para llamar la atención de la gente: la mirada comprensiva o simpática, que comparte con la escultura de Asclepio, o el estar sentado en un trono, lo cual lo divinizaba. Que estos rasgos fueron relevantes para la fabricación de los retratos lo demuestra el hecho de que esos mismos atributos fueron puestos en retratos o esculturas hechos por diferentes personas de diferentes lugares y tradiciones artísticas. En este sentido,

no buscaban ser meras representaciones del maestro, sino que tenían una intención simbólica (Frischer, 1983: 257).

La idea de incluir los retratos como una tecnología moral es que son recordatorios, pero no se trata simplemente de que uno recuerde el nombre o una de las máximas capitales. Si el análisis de Frischer es correcto, entonces las expresiones o los agregados a la figura de Epicuro en sus representaciones buscaban ser en algún sentido alegóricas, se buscaba que transmitieran algo más que lo que estaban presentando. En otras palabras, las representaciones de Epicuro, Hermarco o Metrodoro, buscaban incitar en quien las viera afecciones que los motivaran a mantener su estilo de vida epicúreo, o también buscaban motivar en un no epicúreo una emoción de curiosidad, o incluso de respeto.

Tampoco es casualidad que los bustos de los cuatro maestros tuvieran un estilo similar: con barba, cabello corto y expresiones faciales similares. Curiosamente, las representaciones de Lucrecio le atribuyen un aspecto parecido, aunque no correspondiera con la moda de su tiempo (los bustos de Julio César y Cicerón, contemporáneos del poeta, por ejemplo, no tienen barba). Aunque bien pudieron haber mantenido un estilo parecido entre ellos, también cabe la posibilidad de que hubiera una intención de representarlos de modo semejante, como ilustrando su afinidad como amigos y como miembros de la misma escuela.

Con todo, no hay evidencia concluyente que muestre que los epicúreos usaron la imagen de Epicuro como un recordatorio de la práctica de su filosofía. Si así fue, el hecho de que mantuvieron la costumbre de portar su retrato hablaría bien de esa práctica como un medio de mejoramiento. Si no lo fue, queda la sugerencia de usar un recurso similar como una tecnología moral. Hay que tener en cuenta que la eficacia del objeto como recordatorio no depende tanto del objeto mismo como de los individuos que lo ven como tal. Hay muchos artículos simbólicos que pueden perder con el tiempo significatividad para los individuos. Usar un anillo como recordatorio solo es una tecnología moral si una persona lo usa de esa manera.

Puede establecerse una similitud entre estos “recordatorios morales” epicúreos y algunos recordatorios basados en *nudges* en la investigación contemporánea. Por ejemplo, Akin y von Schuckmann (2023) investigaron la influencia de recordatorios éticos en el comportamiento de individuos en redes sociales, especialmente cuando hay una desensibilización por la

exposición a *selfies* en desastres humanitarios. Se les mostró a dos grupos (uno de control y otro de evaluación) un *feed* de Instagram con 19 posts y se les pidió después que evaluaran la probabilidad de darle *me gusta* a cada post. Había posts moralmente ambiguos (con gente tomándose *selfies* en lugares donde había ocurrido algún desastre, como la casa donde fue asesinada Sharon Tate, Chernóbil, o el memorial del 9/11). Al grupo de evaluación se les mostró un post del Museo de Auschwitz que fungió como recordatorio ético y que redujo la probabilidad de dar *me gusta* a los posts moralmente ambiguos.

Hay algunas diferencias destacables entre ambos tipos de recordatorio ético. Primero, en el caso de los epicúreos parece fundamental que los individuos reconozcan el objeto como recordatorio para que cumpla su función, mientras que en el caso de los *nudges* la influencia razonablemente debe ser subrepticia, dadas las premisas del paternalismo libertario (Thaler & Sunstein, 2017: 113). Segundo, los recordatorios morales de los *nudges* se usan para evitar o prevenir comportamientos moralmente incorrectos,³⁴ mientras que los epicúreos tienen un objetivo no sólo negativo (prevenir la inmoralidad), sino también positivo (promover la felicidad).

Por último, en esta subsección primero hablé sobre todo de los objetos como detonantes y como recordatorios. Los primeros, las estatuas y retratos, consisten en que, en presencia de una imagen, los individuos se comportan mejor. Los segundos (las copas y anillos) consisten en que al observar o tener contacto con un objeto alusivo a la doctrina, las personas recuerdan el contenido de esta, mediten por al menos un momento y apliquen su contenido. ¿Qué rasgo se pretende mejorar? Los objetos como detonantes (la estatua o el retrato de Epicuro), principalmente el comportamiento. El objeto como recordatorio, puede hacer presente cualquier argumento: las pinturas y esculturas pueden recordar la ejemplaridad del ideal, los anillos pueden ser útiles al tratar con otras personas y ser justos en el trato con ellos, al hacer acuerdos o al hacer política. Las copas pueden recordar la importancia de disfrutar de los placeres de la comida, la bebida y la amistad. El rasgo que queda posiblemente fuera es el

³⁴ Otro ejemplo es el de Mazar et al. (2008), en el que se analizó la influencia, nuevamente subrepticia, de recordatorios religiosos-morales (recitar los Diez Mandamientos) y de honor (firmar una hoja con el código de honor de la institución educativa de pertenencia) en la probabilidad de hacer trampa en una prueba matemática. Ariely (2012) recuerda que en el Talmud (Menajot 44a) hay una historia sobre un hombre religioso que planea tener relaciones sexuales con una prostituta y al desnudarse choca con su *tzitzit*, una prenda con nudos, y recuerda ciertos preceptos religiosos, por lo que desiste en su intención y se va.

conocimiento del mundo, pues no es evidente cómo los objetos mencionados en esta sección pueden recordar el estudio de la naturaleza o la epistemología epicúrea.

3.3.4. Amistad y crítica franca

Después de nuestros padres y familiares, probablemente quienes más tienen un interés en nuestro bienestar y mejoramiento son nuestros amigos. Para los epicúreos los amigos juegan un papel muy relevante en la teoría moral, pues son una de las fuentes más importantes de bienestar, seguridad y alegría. En esta interpretación son también tecnologías morales.

Los epicúreos consideraban que los buenos amigos pueden mejorar el carácter de los otros. Cuando alguien tiene buenas cualidades, por ejemplo, inspira a sus amigos a imitarle o a elogiarle; cuando, por el contrario, exhibe malas cualidades, los amigos sienten simpatía y nace en ellos la voluntad de ayudar (FC: 43). De ambas formas nace en el amigo el deseo o la intención de mejorar.

Los buenos amigos (y los epicúreos procuraban serlo) son aquellos con los que uno puede ser sincero sobre sus equivocaciones sabiendo que, a pesar de la censura, encontrará apoyo (FC 28, 49). Filodemo de Gádara escribe que entre los epicúreos se practicaba la crítica franca, un ejercicio de comunicación sobre los errores que un amigo encontraba en otro. En esta práctica, buscaban ser muy amables y desapasionados, al ser conscientes del dolor o incomodidad que puede generar la crítica en sí y más la crítica hecha sin cuidado (FC 48).

Consideraban que, si uno encuentra una falta en su amigo, lo apropiado sería comunicárselo personalmente y en privado. No hacerlo implicaría encubrir la falta o evitarle el beneficio de ser corregido (FC 41, 45). El interés que tienen es en corregir y lo hacen de una manera amable, pues están interesados genuinamente en que la persona deje de sufrir y disfrute su vida.

El propio Séneca sugiere que lo que hizo de algunos miembros del Jardín personas ejemplares fue la convivencia con Epicuro; a través del ejemplo y de la crítica franca es más fácil para los amigos el mejoramiento de los otros.³⁵ Dado el papel que jugaban los amigos en la filosofía epicúrea es razonable pensar que había mucho interés en el desarrollo de la crítica franca como medio de mejoramiento mutuo (Dorandi, 2020).

³⁵ Véanse las *Epístolas morales a Lucilio*, I, 6.

Respecto a qué rasgos tiene la amistad como objetivo de mejoramiento en tanto tecnología moral, su objetivo es identificar y corregir defectos en los amigos. Básicamente podría entrar cualquier comportamiento que se desvíe del ideal: que la persona muestre su miedo a la muerte o a los dioses, alguna superstición, un deseo corrosivo o que se comporte injustamente.

3.3.5. Rememoración

De acuerdo con Diógenes Laercio, en sus últimos momentos, y sufriendo grandes dolores por enfermedad renal, Epicuro escribió lo siguiente a su amigo Idomeneo:

Al tiempo que pasa este feliz y a la vez último día de mi vida te escribo estas líneas. Me siguen acompañando los dolores de la vejiga y del vientre, que no disminuyen el rigor extremo de sus embates. Pero contra todos ellos se despliega el gozo del alma, fundado en el recuerdo de las conversaciones que hemos tenido (X, 22).

Como indiqué arriba, los dolores del cuerpo pueden ser contrarrestados hasta cierto punto con los placeres del alma. A diferencia de los cirenaicos, que consideraban que los únicos placeres son corporales, y estos son siempre presentes, Epicuro sostenía la importancia de los placeres mentales, pues estos no solo son presentes. Uno puede vivir un momento agradable en el presente, puede recordarlo posteriormente o anticiparlo.

Los recuerdos más memorables son, de hecho, aquellos en los que compartimos nuestro tiempo con seres queridos, por ello no sorprende la inclinación que había en el Jardín por celebrar los cumpleaños o reunirse el día 20 de cada mes para comer y pasar un rato agradable (DL X.18).

Crear buenos recuerdos es una de las formas que tienen los epicúreos para enfrentar la adversidad. Si bien es cierto que el sabio no sufre ansiedad por su propia muerte, eso no quiere decir que sea indolente ante la muerte de alguien a quien quiere. No hay conflicto entre la doctrina y el sufrimiento asociado con la muerte de otros. Lo que hace el epicúreo es acudir a sus amigos, quienes lo entienden y lo apoyan. Austin (2023: §15, §21) considera que entre los miembros de esta escuela se hacía uso de la rememoración de momentos agradables pasados al lado de la persona fallecida, así como otros recuerdos agradables, para enfrentar una pérdida.

Los epicúreos también recomendaban la rememoración diaria de momentos placenteros con la finalidad de sentir satisfacción al final del día. Epicuro consideraba que el arte de aprender a vivir es también el arte de aprender a morir, por ello el ejercicio de rememoración permite ser diariamente conscientes de las cosas agradables que uno ha vivido para que, como decía Thoreau, uno no sienta en el momento de morir que no ha vivido. El ejercicio de rememoración también sugiere buscar hacer cosas memorables diariamente, y las más memorables suelen ser las que se viven con la gente a la que uno aprecia. La rememoración es una tecnología moral porque ayuda a paliar el sufrimiento, pero también ayuda a disfrutar del placer y la satisfacción cotidianas, lo que permite acercarse y vivir la serenidad.

¿Cuál es el rasgo de la descripción del individuo común que tiene como objetivo la rememoración en tanto tecnología moral? Probablemente la satisfacción. Gracias al recuerdo de momentos agradables se alcanzan dos objetivos: en primer lugar, se logra cierto grado de bienestar y de serenidad del individuo; en segundo, se atiende indirectamente a los demás rasgos. Si una persona es consciente de lo agradable que han sido ciertos momentos de su vida, puede sentirse más satisfecho y, en consecuencia, tendrá menos necesidad de tener deseos corrosivos, incluyendo el deseo de vivir un tiempo indefinido (*KD 19*), reduciendo así su miedo a la muerte. Quien se percibe y es dichoso, además, no tiene necesidad de actuar injustamente, y tiene claro cuál es el objetivo, así que calcula mejor lo que lo conduce en esa dirección.

3.3.6. Inscripción

Según las estimaciones de M. F. Smith, a mediados del siglo II d.C. se construyó en el pueblo de Enoanda en la región de Licia, hoy Turquía, un muro con sillares cuidadosamente tallados que contenían una inscripción. El muro, de noventa metros de largo por tres de alto, contenía las cartas de un filósofo epicúreo de esa región, un hombre llamado Diógenes. Las letras de la parte superior eran más grandes que las de abajo, con la intención de que su lectura fuera más sencilla para el caminante que pudiera y se acercara a leer (Gual, 2016).

La inscripción contiene también un conjunto de cartas y las máximas capitales de Epicuro. Su estilo es personal, como el que tendría alguien con un amigo, pero la intención de Diógenes, como la de Lucrecio con su poema, es de un alcance universal. Se dirigió a quien

podiera leer la inscripción, en un pueblo que era punto de intercambio entre Oriente y Occidente, como se lee en este fragmento:

Y no pensamos que [esta inscripción] vaya a ser útil para algunos de vosotros, sino que lo es para todos. Porque para aquellos de vosotros que sean jóvenes, en los preámbulos de su vida e indecisos como ante una encrucijada, preocupados de qué camino emprender, no vaya a ser uno áspero y tortuoso, nosotros los encaminamos a una calzada despejada; y a los que no son viejos, pero ya tampoco jóvenes, apartándolos del camino engañoso de las opiniones erráticas, les haremos vivir el tiempo aún restante de su vida rectamente; y a los ya envejecidos que vivan felices todo cuanto todavía les queda por vivir. (Inscripción, frag. 28)

Sostengo que esta inscripción fue un intento de Diógenes por acercar a sus conciudadanos, y también a los extranjeros, al ideal de vida epicúrea. Aunque Diógenes no fue el primero en tratar de utilizar una inscripción con fines moralizantes – un antecedente es la inscripción en Delfos con las máximas de los Siete Sabios (Petzl, 2017) – la inscripción de Enoanda pretende dar argumentos en favor de sus afirmaciones (frag. 30).

Aunque en parte el muro es un caso de exposición y tecnología moral de recomendación, el medio que usa tiene un efecto similar al que tenían las estatuas de Epicuro en Atenas: pueden tener un efecto recordatorio de ejemplaridad. En otro sentido, eran uno de los medios más excelentes para la difusión de los textos epicúreos, pues cualquier persona podía copiar lo que ahí estaba escrito. Diógenes buscaba hacer accesible la filosofía de Epicuro a los conciudadanos de Enoanda y a los visitantes extranjeros (Dorandi, 2020: 73).

3.4. Conclusiones del capítulo

En el epicureísmo encontré seis ejemplos de tecnología moral: los argumentos terapéuticos, la memorización, el ejemplarismo, la amistad, la rememoración y la inscripción de Enoanda. Como lo hice en el caso de Aristóteles, conviene pensar en el papel que esas herramientas pueden jugar en el plan epicúreo de mejoramiento moral, su posible papel en otros planes de mejoramiento, su adaptación a la actualidad o sus posibles variaciones.

Como he insistido, Epicuro consideraba que nunca es tarde para el inicio de la práctica de su filosofía, así que la educación infantil (específicamente epicúrea) no es tan necesaria para alcanzar el ideal, como sí parece serlo en Aristóteles, pues los seres humanos desde los más jóvenes hasta los más viejos buscan el placer. Sin embargo, el estudio de su doctrina sí tenía

un orden. Al inicio, había que familiarizarse con su canon de la verdad, luego con su física y al final con su ética; este proceso se daba en dos fases, una superficial y otra de profundización. Epicuro insistía en tener una visión de conjunto, por eso presentaba su teoría como un mapa que uno explora para después sumergirse en sus detalles. Así pues, puede decirse que la memorización era la primera herramienta en ser utilizada. Los argumentos terapéuticos, dado que forman parte de la doctrina, eran parte también de la educación básica epicúrea (Asmis, 2001: 220-2). El individuo los descubre, los discute y finalmente los internaliza, a la vez que les da sentido al meditarlos diariamente. Filodemo señala que, en la educación dentro del Jardín, un miembro más avanzado dirigía a uno más nuevo. En el progreso de este había un ejercicio de crítica franca, en el que se observaba la forma de reaccionar del individuo, ya sea con gracia o con incomodidad (FC 75, 88). Razonablemente, de esta manera los propios estudiantes podían aprender de qué manera se critica con suavidad y benevolencia.

A lo largo del proceso de aprendizaje, los estudiantes adquieren consciencia de la facilidad de alcanzar la serenidad y ven en Epicuro y en el resto de fundadores un ejemplo de ello. La imagen del filósofo de Samos se convierte en un símbolo de la serenidad libre de supersticiones y llena de gozo. Las estatuas, los anillos, las copas y los retratos se vuelven homenajes y, como sugerí, recordatorios. Durante sus celebraciones mensuales, los epicúreos disfrutaban y tienen en cuenta los momentos memorables, los atesoran y los recuerdan diariamente y sobre todo cuando la adversidad los toca.

Al igual que con Aristóteles, ninguna de estas herramientas es exclusivamente epicúrea, todas pueden tener una aplicación en otras teorías éticas. Los argumentos terapéuticos, con sus diferencias, fueron practicados por el resto de filosofías helenísticas. La memorización, las cartas y las imágenes están muy presentes en la educación y práctica religiosas, particularmente en el catolicismo. Nuevamente insisto en que, al pensar en las imágenes, las inscripciones o la memorización de máximas, el mayor efecto depende del papel que le atribuya el propio individuo. Plausiblemente en el epicureísmo funcionaban mejor porque consideraba que la motivación para el placer ya estaba ahí, así que los recursos externos solo la activaban.

Finalmente, en este capítulo presente mi interpretación del plan de mejoramiento moral de la ética epicúrea. Presenté los rasgos psicológicos susceptibles de modificación para el mejoramiento: creencias sobre el mundo, insatisfacción, deseos corrosivos, miedos, aceptación del placer como objetivo. Luego, presenté su diagnóstico: Epicuro piensa que el ser humano en general puede cambiar y acercarse a la serenidad.

Identifiqué seis tecnologías morales: los argumentos terapéuticos, la memorización de la doctrina epicúrea, el uso de la imagen de Epicuro para motivar la aplicación de la teoría moral, la amistad junto al uso de la crítica franca, la rememoración y la divulgación de ideas a través de su inscripción en un muro. Sostuve que su ideal moral era muy accesible y que Epicuro era optimista sobre las posibilidades de cualquier persona para alcanzarlo. A diferencia de Aristóteles, las tecnologías morales de Epicuro son más que suficientes para alcanzar el ideal de sabiduría.

Esta interpretación del plan epicúreo de mejoramiento moral es la aplicación del modelo de la caracterización de puente, y permitió identificar tanto los rasgos de mejoramiento relevantes para alcanzar el ideal epicúreo de serenidad como algunos de los medios conocidos y practicados para conseguir ese objetivo. Dichos medios, sus tecnologías morales, están al alcance de cualquier persona que tenga la intención de poner en práctica esta teoría ética.

Capítulo 4: Una interpretación del plan kantiano de mejoramiento moral

En este capítulo interpretaré el plan kantiano de mejoramiento moral con dos objetivos. Por un lado, busco mostrar, como en los capítulos anteriores, que este plan puede expresarse en los términos de la caracterización de puente y además que esta presentación es ventajosa por su claridad y compacidad. Por otro, pretendo argumentar la postura que le atribuí a la teoría kantiana en el [cuadro 1.3](#) del capítulo 1, a saber, que es una teoría con una gran distancia psicología-ideal y, en consecuencia, que necesita un plan ambicioso de mejoramiento moral. Primero, presentaré la descripción de punto de partida y la psicología moral kantiana (sección 4.1). Luego, ofreceré la descripción del ideal moral (sección 4.2). Ambas descripciones permitirán hacer una comparación, de la cual se obtendrán los rasgos susceptibles de mejoramiento moral y en los que se centrarán las que considero como sus tecnologías morales: el catecismo moral, la ejemplificación, la gimnasia ética, la amistad y la comunidad ética (sección 4.3).

4.1. Descripción del punto de partida

La ética kantiana es una de las teorías morales más influyentes y aplicadas en la actualidad. En ella se desarrollan algunas de las intuiciones más importantes sobre la moralidad: la autonomía, la igualdad entre todas las personas, la dignidad humana como valor supremo e irrenunciable, el compromiso con los principios morales o la integridad moral. Uno de los compromisos más fuertes de Kant es que la moralidad no puede depender, para su justificación, de elementos empíricos: ha de ser justificada *a priori*. Además, a diferencia de las teorías éticas revisadas en los dos capítulos anteriores, esta pone el énfasis de la evaluación moral en los principios a partir de los cuales actúa un individuo, más que en cómo son los propios individuos.

A primera vista, parece que la teoría kantiana sólo está interesada en cómo *actúa* el individuo y no en cómo *es*, cómo siente y cuáles son sus disposiciones.³⁶ Aunque esta impresión es

³⁶ Anscombe (2006), por ejemplo, famosamente criticó la presunta falta de atención de Kant y del utilitarismo a la psicología moral humana

plausible para quien tiene en cuenta la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (FMC) o la *Crítica de la razón práctica* (C2), pierde fuerza al considerar el resto de su obra sobre filosofía moral.³⁷ El proyecto kantiano no se detiene en la justificación de los principios de la moralidad, sino que continúa en la indagación sobre cómo esos principios pueden ponerse en práctica en individuos sometidos a las contingencias del mundo empírico. Esta segunda faceta de la obra kantiana es la más relevante para presentar su plan de mejoramiento moral.

Como he recalcado, de acuerdo con el modelo de la caracterización de puente, un primer paso para plantear un plan de mejoramiento es tener una descripción de cómo es el individuo prototípico para la teoría ética y determinar qué factores psicológicos, según ella, intervienen en el comportamiento moral. En el caso de la teoría kantiana, los elementos psicológicos más importantes, en principio, por ser los objetos principales de evaluación moral, son la máxima de acción de una persona al actuar y sus motivos, pero también son relevantes, como se verá más adelante, el carácter, la sensibilidad moral o el compromiso con la virtud (Rivera, 2014: 263).

Para Kant los seres humanos, y en general los seres racionales, actúan por medio de la representación de máximas de acción. Estas están constituidas por la referencia a un acto y a un propósito de ese acto, por ejemplo “servirse un vaso de agua para saciar la sed”, “leer un libro para entretenerse”, “hacer ejercicio para mantener la salud”. El propósito está asociado con algún deseo del individuo, así que en los ejemplos anteriores los propósitos son “saciar la sed”, “entretenerse” y “mantener la salud”, respectivamente. Las máximas de acción son moralmente correctas cuando hay una armonía entre el acto y el propósito, esto es, cuando no sólo el contenido es adecuado sino también la forma. Considérense como ejemplos las siguientes tres máximas:

- (1) Prestar dinero para cobrar un interés excesivo
- (2) Prestar dinero para que mi amigo salga de un apuro
- (3) Falsificar un documento para que mi amigo salga de un apuro

³⁷ Especialmente los Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud de la *Metafísica de las costumbres* (PMDV) y la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (R).

En los ejemplos (1) y (2) el acto es el mismo, pero cambia el propósito de una máxima a otra. En (1) la máxima es egoísta, porque con el acto se busca obtener un beneficio personal a costa de otra persona, en cambio en (2) el propósito es bienintencionado. Como se ve, importa el propósito por el que se hace algo, el acto por sí mismo es insuficiente para determinar si la acción es moral. Por otro lado, (2) y (3) comparten un propósito bienintencionado, pero mientras que el acto de (2) es admisible, el de (3) supone hacer algo inmoral. Entonces, el puro propósito tampoco es suficiente para determinar si la máxima de una acción es moralmente correcta; debe haber tanto un acto correcto como un propósito correcto para que la máxima sea moralmente permisible.³⁸

Para Kant, hay un procedimiento para evaluar si las máximas tienen valor moral: el imperativo categórico. Este ilustra, en sus diversas formulaciones, los valores de la ética moderna: un ser racional ha de querer que la máxima de su acción sea universalizable (*FMC*, A 52), porque la ética aplica a todos por igual, sin excepciones. Una persona debe tratarse a sí mismo y a los demás siempre como un fin y nunca como mero medio (*FMC*, A 66), porque los seres morales son la fuente de un valor inconmensurable que debe ser reconocido en todo momento. Una persona es libre cuando determina por sí misma lo que hará, no cuando se ve influida por factores contingentes, esto es, un individuo debe buscar que las máximas de sus acciones sean tales que se elijan como leyes que uno se da a sí mismo (*FMC*, A 70). Finalmente, un ser moral ha de buscar que las máximas de sus acciones puedan ser parte de un orden en el que participen otros seres racionales, a manera de un estado ideal al que puede aspirar la ética (*FMC*, A 75).

En la medida en la que las máximas de acción son las razones por las que de hecho actúan las personas, se puede decir que son principios subjetivos. Kant consideraba que las máximas son objetiva y moralmente correctas cuando su forma es correcta, tal que es válida o aceptable, lo cual se determina mediante el imperativo categórico. La acción tiene, además, valor moral si el motivo para realizar la acción es hacer lo correcto, esto es, el respeto a la moralidad (*FMC*, A15-6). En casos como este las máximas son principios tanto subjetivos como objetivos de acción, de modo que una persona actúa moralmente cuando hace de un

³⁸ Tomo esta forma de presentar las máximas y lo que las hace correctas de Korsgaard (2000: 138), aunque con un ejemplo mío.

principio objetivo el principio subjetivo de su acción. En otras palabras, cuando la persona realiza su acción porque es lo que la razón determina como correcto está actuando moralmente bien. De este modo, que el agente actúe porque es lo correcto muestra su compromiso con la moralidad y esto hace valiosa su acción.

Hay varios motivos por los que las personas normalmente actúan con benevolencia: para tener buena reputación, por el placer que provoca hacer algo bueno o sencillamente porque es lo que se debe hacer. Para Kant sólo en el último caso la acción tiene un propósito puramente moral y, en esta medida, es moralmente valiosa (R: 38-9). En opinión de Kant, este es el motivo cuyo valor es genuinamente moral, pues es el menos sujeto a contingencias. Si la razón es objetiva y la moralidad depende de ella y ha de ser objetiva también, entonces esta no puede depender de un deseo subjetivo a tener buena reputación o de un gusto por ayudar, tiene que ser algo que valga para todos por igual. Ese motivo es el respeto a la ley moral, es decir el reconocimiento de la objetividad de las máximas avaladas por el imperativo categórico (*FMC*, A 17; C2 A 151). Que este sea el único motivo moralmente válido explica por qué para esta teoría ética, tal como son las personas, el compromiso puro con la moralidad sea considerado como realmente muy escaso.

Para Kant la moralidad no tiene que ver con realizar hazañas o acciones heroicas (C2, A276), y tampoco se reduce a la benevolencia con los demás. Uno no necesita salvarle la vida a otra persona para actuar moralmente. La moralidad predominantemente está en las acciones pequeñas y cotidianas que se deben hacer: ser justos con las decisiones y el trato con los semejantes, respetar a los demás y a uno mismo, no pasar por encima de las reglas, etc. A pesar de eso, normalmente los individuos se guían por otras consideraciones: al presentarse un estímulo tienen la oportunidad de decidir si actúan siguiendo sus inclinaciones o si eligen hacer lo correcto, y la mayoría de las veces eligen lo primero. Pero incluso aunque no actúen en contra del deber, los individuos eligen actuar por los motivos equivocados, como hacer el bien por conveniencia o gusto en lugar de hacerlo fundamentalmente por respeto a la moralidad.

Una vez presentada la psicología moral del individuo de acuerdo con la visión kantiana, conviene, para definir la descripción de punto de partida, presentar su visión sobre cómo es la gente en su comportamiento común y cuán difícil es que se asemeje al ideal moral. Esta

descripción halla su mejor expresión en la exposición de los vicios que se contraponen al cumplimiento de los deberes éticos en los *Principios Metafísicos de la Doctrina de la virtud (PMDV)*.

En primer lugar, por el lado más negativo de la descripción del individuo prototípico, las personas mienten y tratan de justificarse consigo mismas y con los demás si es necesario, por lo que van en contra del deber moral de sinceridad, viéndose como excepciones a la regla de no mentir (*PMDV* 429-37). También se comparan con frecuencia con los demás para sentirse superiores, buscan un trato prioritario cada vez que pueden y se burlan de los demás cuando es posible, yendo en contra del respeto y la consideración de que todas las personas tienen el mismo valor. Para Kant, también es el caso que mucha gente actúa servilmente para ganarse el favor de gente con más dinero o más poder (*PMDV* 434-7), o permiten y se aprovechan de condiciones injustas para otras personas, como si estas valieran menos. En relación con el respeto que uno debe tener consigo mismo, Kant observa que los individuos disfrutan de placeres efímeros y, de esta forma, descuidan su cuerpo y sus facultades, por ejemplo: fuman, beben hasta emborracharse, comen aun estando satisfechos, llevan una vida sedentaria o no cultivan sus talentos (*PMDV* 427-8).

En segundo lugar, por un lado un poco menos negativo, los individuos ayudan a las personas, aunque normalmente cuando hay un afecto de por medio o si pueden obtener algo a cambio (*FMC* A 8-9). También, es común que las personas actúen con nepotismo o se beneficien de él, pasando por encima de las reglas y los procedimientos justos. Cuando hacen una buena acción, se ensoberbecen y quieren que la gente a su alrededor se entere y los felicite. De este modo, incluso sus buenas acciones están marcadas por una tendencia a fomentar sus inclinaciones y no el respeto a la ley moral.

En el [cuadro 1.3](#), del primer capítulo, le atribuí a la ética kantiana una descripción moderadamente pesimista sobre la psicología moral del individuo prototípico. Como se recordará, hay dos criterios para determinar un resultado como este. El primero es la tendencia a la moralidad o la inmoralidad que la teoría ética le atribuye a las personas. Evidentemente, la ética kantiana considera que las personas se alejan de la moralidad en dos sentidos. En el sentido externo (o del comportamiento observable), no actúan como deberían: mienten, se comparan, se burlan de los demás o son serviles. En el sentido interno, cuando

actúan bien, no lo hacen de la forma correcta: los propósitos de sus acciones son diferentes al propósito de hacer lo correcto porque es lo correcto. En breve, los actos o los propósitos de sus máximas no suelen ser correctos y por ello tienden a actuar de forma no moral, por lo que la descripción de punto de partida del plan kantiano de mejoramiento moral es pesimista. Como se verá más adelante, al presentar la comunidad ética, una de las razones principales por las que, según Kant, los individuos deciden no actuar como deberían es la influencia social, pues por mucho que una persona cambie para bien le será muy difícil progresar si tiene una constante comparación con personas que eligen algo diferente a la ley moral (R, I: 94).

El segundo criterio para evaluar si una teoría ética es optimista respecto al potencial del individuo común de alcanzar el ideal moral consiste en identificar si la teoría atribuye a los individuos la capacidad de modificar la tendencia (positiva o negativa) obtenida en el primer criterio. Esto es, si una teoría es pesimista según el primer criterio, esta actitud puede ser moderada si se les atribuye a las personas la capacidad de cambiar, mediante decisiones, su tendencia a la inmoralidad o la infelicidad. Para Kant, en tanto defensor de una ética de la autonomía, las personas son libres en todo momento de elegir las máximas de sus acciones: en cada acción eligen o reafirman su compromiso ya sea con la moralidad o con otro principio, como el de su propio interés. Si bien la respuesta de Kant al problema de la libertad y la responsabilidad es compleja, basta aquí con señalar su compromiso con la capacidad de modificar prospectivamente la tendencia de cómo ha actuado uno. Si Kant defiende que el ser humano es libre en cualquier momento de su vida, es decir, de formar la intención de comportarse moralmente y ser consecuente con ella, entonces debe afirmarse que su pesimismo es moderado, no radical (como lo sería negar la capacidad de cambio de la tendencia a la inmoralidad). En la tercera sección ahondaré en las formas en que puede fortalecerse esa intención de ser y comportarse moralmente. Antes de ello, es necesario profundizar en las características de la segunda descripción del plan kantiano de mejoramiento: la del ideal moral.

4.2. El ideal moral kantiano

En la Antigüedad, la moralidad y la felicidad se implicaban mutuamente. En concepciones como las revisadas en los capítulos anteriores, una persona no podía ser feliz siendo inmoral

y una persona moral era necesariamente una persona feliz. Sin duda, parte del atractivo de esos ideales morales es la armonía entre el bienestar del individuo y el cumplimiento de la moralidad. Sin embargo, para Kant hay una escisión entre ambos conceptos, desde su perspectiva, sí es posible que alguien feliz no sea necesariamente moral y viceversa. En este sentido, la moralidad no puede prometer la felicidad: a lo mucho puede prometer la dignidad de ser feliz (*FMC*, A 104; C2: A198).

Para Kant, lo correcto está establecido por la razón y, dado que todas las personas comparten esta capacidad racional, todas pueden llegar a las mismas conclusiones sobre lo que es correcto. Esto quiere decir que el ideal moral no se debe buscar fuera de uno mismo; cualquier persona podría, mediante la reflexión, determinar cuáles son las exigencias de la razón y, en consecuencia, cuáles son las características del ideal moral (R: 67).

La principal cualidad del ideal moral kantiano es una “buena voluntad” (*FMC*, A1), la cual es valiosa por sí misma y no por sus consecuencias, además de que está asociada con un buen carácter (Harbison, 1980). Dado que el valor moral reside en las máximas de las acciones, puede decirse que una persona con buena voluntad es aquella que tiene buenas máximas, no sólo en un momento puntual, sino en general a lo largo del tiempo. Se puede añadir que alguien así está comprometido plenamente con la moralidad y, por lo tanto, hace lo correcto aun por encima de los obstáculos que impongan las circunstancias: actúa porque lo debe hacer sin importar las circunstancias.

En el capítulo 2 se vio que en Aristóteles hay dos formas del ideal de virtud: por un lado, el de la virtud adquirida y, por otro, el de la virtud natural; en Epicuro hubo también dos formas de serenidad, la de los dioses y la de los sabios. En Kant hay también dos formas de pensar una buena voluntad: la voluntad santa y la que obra por deber (*FMC*, A 39; C2 A 57). En términos de comportamiento son iguales, pero cambian en sus motivaciones. La distinción es muy similar a la de los otros dos filósofos: una voluntad santa no tiene conflicto entre lo que quiere y lo que debe hacer, pues es completamente racional: es una voluntad que no se deja dominar nunca por sus inclinaciones (presumiblemente ni siquiera las tiene). En la voluntad que obra por deber, en cambio, sí hay conflicto, pero la persona se sobrepone a sus inclinaciones de manera que siempre, o la mayoría de las veces, triunfa su compromiso

moral; este es el ideal al que una persona limitada o finita puede acceder y en el que hay que centrarse aquí.

Quien tiene una voluntad que obra por deber tiene constantemente en cuenta que sus acciones y sus propósitos, esto es sus máximas, pueden y deben evaluarse con el imperativo categórico. Así que en cada ocasión en que lo considere pertinente evaluará si la máxima de su acción puede universalizarse (pues no se siente con un derecho a ser la excepción a la ley moral) y si esa acción tiene en cuenta la humanidad de las personas involucradas (incluyéndose a sí mismo), consideradas siempre como un fin y nunca meramente como un medio. Cuando esta persona actúa siguiendo esta legislación moral, la de máximas que un ser racional querría que fueran leyes universales, está dándose una ley que pone el fundamento de sus elecciones en la racionalidad y no en la contingencia de sus inclinaciones, esto es, actúa con autonomía.

No obstante, la descripción del ideal moral no se reduce meramente a la aplicación continua del imperativo categórico. Kant se preocupó por la forma en la que los seres finitos pueden practicar la moralidad. En la ya mencionada *Doctrina de la virtud*, elaboró una clasificación de los deberes morales que las personas tienen en atención a la humanidad en ellas mismas y en los demás. Así que, atendiendo a la humanidad en sí mismo, el ideal, en primer lugar, cuida su salud: no se hace daño, come sanamente, no se emborracha ni hace algo que reduzca su capacidad para actuar conscientemente, además de que trata de mejorar sus capacidades cognitivas y corporales, pues de esta forma le será más fácil cumplir sus fines a futuro (*PMDV* 422-8).

El ideal moral, asimismo, reconoce en sí cierta nobleza que le da la ley moral, así que evita reducirla por medio de la mentira, la avaricia o el servilismo. Una persona que miente para obtener un beneficio o sacrifica el cumplimiento de la moralidad con el fin de satisfacer alguna inclinación suya es, en opinión de Kant, innoble. Lo mismo sucede cuando acumula excesivamente la riqueza o cuando se da menos valor del que tiene (*PMDV* 429-37). Este ideal, además, constantemente examina su interior y busca formas de purificar sus intenciones morales en una búsqueda de mejoramiento moral, esto es trata de hacer lo correcto porque es correcto (*PMDV* 438-40).

En relación con la humanidad de los demás, el ideal ayuda a otras personas en los fines que se proponen, respetando su autonomía y no tratando de beneficiarlos paternalistamente, a la vez que es agradecido por la ayuda que otros le prestan en la realización de sus propios fines (*PMDV* 452-5). Esta persona también tiene inclinaciones y sentimientos, así que se opone a las primeras cuando son contrarias al deber y desarrolla los segundos para ser sensible a las circunstancias que ameritan una acción moral. Entre los sentimientos morales que más ha cultivado se encuentran el amor moral, que le permite no excluir en principio a ninguna persona como candidata a una posible beneficencia; el respeto, que limita sus acciones a partir de lo que puede afectar a los demás, y la simpatía, que le ayuda a percibir rasgos moralmente relevantes del mundo (Rivera, 2014: 269-70; *PMDV* 456-7). Finalmente, este individuo tiene buenos amigos y busca formar una comunidad con personas que tienen un compromiso moral semejante al suyo (R: 98).

En el capítulo 1 sugerí dos criterios para determinar el grado de exigencia del ideal moral en una teoría ética. El primero fue la amplitud del círculo de consideración moral. Este criterio puede ser cuantitativo (un ideal puede ser exigente en función del número de individuos por los cuales hay que tener consideración moral) o, como se vio en el caso de Aristóteles, cualitativo (un ideal puede ser exigente en función del grado de preocupación que se debe tener hacia los miembros de cierto círculo de consideración moral). Considero que el ideal kantiano no es exigente según este criterio. La moral, para Kant, no exige que se ayude a todos los seres humanos hasta que uno mismo necesite ayuda, sólo exige que no se excluya arbitrariamente a alguien de una posible ayuda (Rivera, 2014: 268). La ética tampoco exige como un deber el perfeccionamiento moral de los demás, porque el compromiso con la moralidad debe ser una decisión personal en la que el individuo ejerce su autonomía, a nadie se le puede obligar a ser moral o a tener ciertas motivaciones (Rivera, 2014: 261-2).

En cambio, la teoría ética kantiana es muy demandante según el segundo criterio, que consiste en tener un cierto tipo de motivación para que la acción de una persona tenga valor moral. En esta teoría, se exige del individuo que actúe con el deber como su motivo principal y se resista constantemente a actuar de acuerdo con sus inclinaciones cuando estas son contrarias a él. No hay, como en Aristóteles o Epicuro, garantía de que una persona pueda dejar de experimentar el conflicto interno entre lo que desea y lo que debe hacer, incluso el

supuesto de Kant es que el conflicto estará presente permanentemente. Por esta razón, puede afirmarse que el ideal moral kantiano es muy exigente. Si esta valoración es correcta, y si también lo es la de la descripción de punto de partida, entonces el plan de mejoramiento moral tendrá que ser ambicioso para salvar esta distancia psicología-ideal. Propongo a continuación una representación de la comparación de descripciones, que, como en los capítulos anteriores, permiten ver los objetivos a los que estarán dirigidas las tecnologías morales del plan kantiano de mejoramiento moral.

Comparación de descripciones kantianas

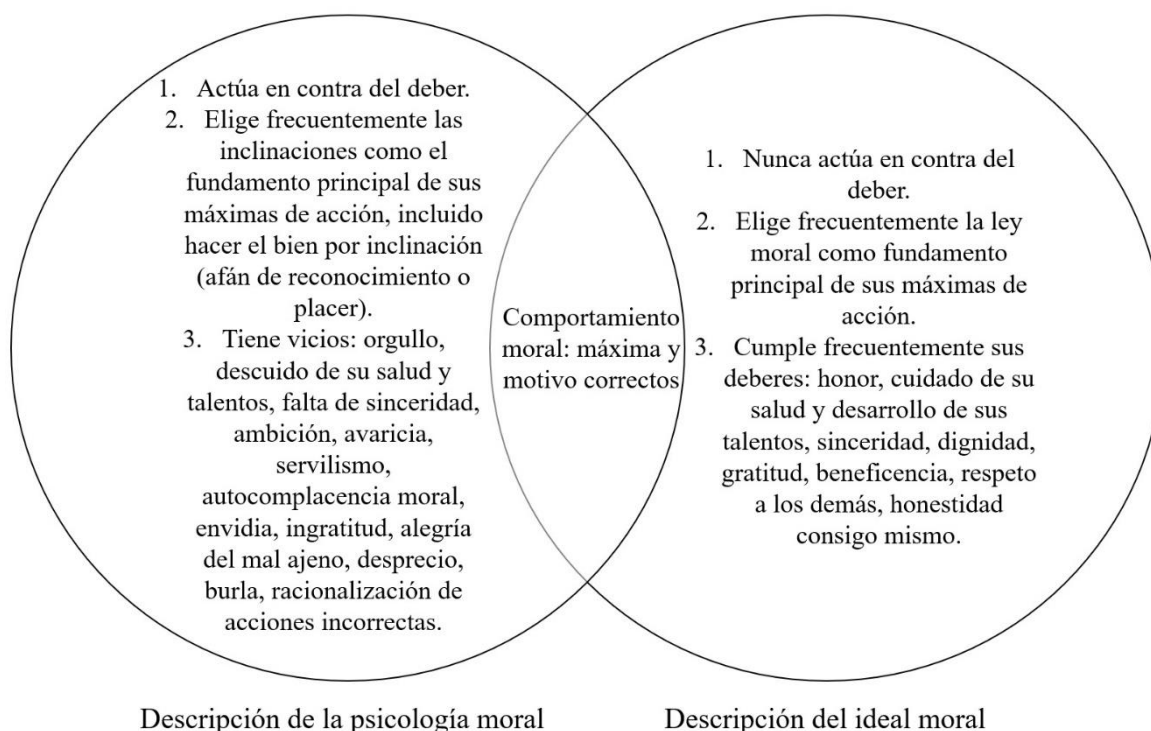


Diagrama 4. 1

En este diagrama, presento, como en los capítulos precedentes, la comparación de descripciones entre el individuo prototípico según la teoría kantiana y la de alguien cuya voluntad obra por deber, es decir el ideal menos exigente que el de la voluntad santa. En el área libre de intersección de ambos conjuntos hay un primer punto de diferencia entre las descripciones: mientras que el ideal nunca haría algo contrario al deber, el individuo prototípico sí. El siguiente punto es sobre la diferencia interna entre una acción hecha *conforme* al deber, como la que a menudo realiza el individuo prototípico, y la acción hecha *por* deber. Al final, en el tercer punto, hay una especificación de los deberes y vicios que

distinguen al ideal moral y al individuo común, según Kant. El objetivo de plantear esta comparación es ver que las tecnologías morales presentes en la obra kantiana tienen la tarea de centrarse o bien en la diferencia en el comportamiento externo, o bien en el interno, o bien en la diversidad de deberes.

4.3. Vías kantianas de mejoramiento moral

Si se viera al mejoramiento moral como un problema, cuya pregunta es “¿cómo mejorar moralmente a una persona para que sea como el ideal moral?”, puede decirse que para la filosofía moral kantiana hay más de una respuesta. Una de ellas es la del progreso al infinito:

[L]a ley moral presenta la intención moral en su plena perfección tal como, en cuanto un ideal de santidad, es inalcanzable por ninguna criatura, constituyendo sin embargo el arquetipo al que debemos tender a aproximarnos o igualarnos en un progreso ininterrumpido pero infinito (CRPr, A149).

La voluntad santa, la que tiene una completa armonía entre lo que quiere y lo que debe hacer, se presenta ante la razón humana como un ideal perfecto e inalcanzable para un ser finito, pero realizable para uno infinito. Para Kant esa era una razón práctica para admitir la inmortalidad del alma (CRPr, A220-1), en la medida en la que creer en ella es una forma de concebir el cumplimiento del deber de perfeccionamiento moral total. Puesto así, una persona tendría que esforzarse todos los días, durante un tiempo infinito, para volver santa su voluntad en una santa. Aunque esta respuesta dice mucho sobre la enorme exigencia del ideal moral, dice muy poco sobre cómo conseguirlo. Sin duda, en un tiempo infinito una persona podría encontrar e intentar infinitas maneras para alinear su voluntad con la moralidad, pero hace falta decir más.

La segunda respuesta al problema, en cambio, es más informativa para los seres finitos. Si el ideal de buena voluntad tiene dos formas y la voluntad santa se obtiene solamente en un progreso al infinito, entonces la voluntad que obra por deber es el ideal moral al que pueden aspirar los seres humanos. En esta solución la clave es la virtud, entendida como la disposición adquirida a priorizar la moralidad constantemente a lo largo de la vida por encima de las inclinaciones (*PMDV*, 477). La virtud para Kant, en un contraste notable con las éticas de la virtud, es una lucha o resistencia ante las influencias de las inclinaciones contrarias al cumplimiento de la moralidad (*PMDV*, 380). La práctica constante de esta resistencia

permitiría, por ejemplo, desarrollar la sensibilidad moral a las necesidades de los demás y la autosatisfacción al cumplir con el deber (C2, 212). Así, para Kant el mejoramiento moral, al igual que para las otras teorías éticas revisadas, consiste en modificar cómo actúa, pero también cómo *es* el individuo.

De esta segunda solución al problema hay una división en dos etapas. En la primera, denominada “didáctica ética”, Kant sugirió una forma de educación temprana cuyo fin es el desarrollo del razonamiento moral. No es claro si, como en Aristóteles, esta educación es necesaria para el desarrollo pleno de la virtud en la vida adulta o si es meramente un complemento para la práctica de los deberes. En la segunda etapa, llamada “ascética ética”, se busca el entrenamiento constante de los deberes morales a partir de una decisión comprometida de hacer del principio moral el fundamento de las acciones a lo largo de la vida.

Una última solución es el establecimiento de una comunidad ética en la que se reúna un grupo de personas comprometidas con la moralidad que busque el fomento de relaciones sociales sanas, y donde se evite la promoción de las inclinaciones por encima del principio moral (R., 99-103). Esta comunidad no es incompatible con el plan de la segunda solución, e incluso parece el resultado de la aplicación de este a muchos individuos. Podría decirse que, si una persona naciera y creciera al interior de esta comunidad, le sería mucho más fácil vivir éticamente. La comunidad ética, así, podría verse a la vez como un fin a largo plazo del mejoramiento moral individual y como un medio colectivo para el mejoramiento moral de futuras generaciones. Estas tres soluciones, no necesariamente excluyentes entre sí, pueden representarse con el siguiente diagrama:

Propuestas de mejoramiento moral en la teoría ética kantiana



Diagrama 4. 2

A la izquierda de este diagrama se ubica la descripción del individuo común, a la derecha el ideal moral de la buena voluntad en sus dos formas y en medio los caminos mediante los cuales se puede alcanzar esos ideales. Las flechas con líneas punteadas indican la posibilidad de pasar de un punto al otro. Así, en principio, una persona puede intentar el progreso al infinito, suponiendo que haya almas inmortales, y esto lo conducirá a una voluntad santa. El plan individual de la segunda solución puede desembocar tanto en el progreso al infinito como, con el tiempo y la organización, en una comunidad ética y esta, a su vez, con el tiempo puede desembocar en voluntades santas. Los caminos seguros y afirmados por Kant son los que están señalados con líneas continuas. A continuación, presento los detalles de la solución del mejoramiento individual y del colectivo.

4.3.1. Didáctica ética: catecismo, instrucción y diálogo

En la *Doctrina ética del método*, Kant plantea un plan de adquisición de la virtud compuesto por dos etapas: una en la que deben aprenderse los elementos fundamentales de la doctrina ética, esto es, una “didáctica ética”, y otra en la que se deben poner en práctica esas enseñanzas para fortalecer la virtud, es decir una “ascética ética” (*PMDV*, §49: 477). La primera tiene como fin inculcar en el individuo una comprensión de los contenidos de la ética e involucra tres mecanismos pedagógicos, esto es tres tecnologías morales: a) un catecismo moral, 2) la instrucción por medio de clases dadas por un profesor y 3) la práctica del diálogo (*PMDV*, §50: 478). Aunque Kant no señala explícitamente que los tres deban componer la

didáctica ética, es plausible que considerara que podían ser adecuados para diferentes etapas en el desarrollo moral de un individuo.³⁹

Para quien ha tenido cierto acercamiento a la ética kantiana, puede resultar sorprendente que el primer mecanismo pedagógico recomendado en la educación moral sea un catecismo. El diccionario de la RAE define “catecismo” como una “obra que, redactada frecuentemente en preguntas y respuestas, contiene la exposición sucinta de alguna ciencia o arte”. El catecismo de Kant está planteado como un diálogo simulado entre un niño y un profesor y está diseñado para ser memorizado y recitado. Muestro a continuación un fragmento:

3. El maestro. Si tuvieras en tus manos toda la felicidad (que es posible en el mundo), ¿te la guardarías toda para ti o la compartirías también con tus semejantes?

El alumno. La compartiría, haría también a los demás felices y satisfechos.

4. El maestro. Esto prueba que tienes bastante buen corazón; a ver si muestras también en esto buen entendimiento.— ¿Darías al holgazán blandos cojines para que pase su vida en dulce ociosidad? ¿O no permitirías que el borracho careciera de vino y de lo que es necesario para emborracharse? ¿Darías al embustero una forma y unas maneras agradables para engañar a otro, o al violento audacia y un puño fuerte para poder vencer a los demás? Porque éstos son otros tantos medios que cada uno desea para ser feliz a su modo.

El alumno. No, eso no.

5. El maestro. Ves, pues, que si tuvieras en tus manos toda la felicidad y la mejor voluntad para ello, no la entregarías sin reflexionar a todo el que se presente, sino que primero investigarías hasta qué punto cada uno es digno de la felicidad (*PMDV*: §52, 480-1).

En función de su contenido, el catecismo tiene como objetivo introducir algunas ideas básicas de la moralidad: que los fundamentos de esta están en la razón, que actuar moralmente hace a una persona digna de ser feliz, que el motivo para actuar tiene que ser el deber, etc. (*PMDV*, 480-2). En función de su metodología, hay varias hipótesis sobre la eficacia de este método y la coherencia de la memorización con la ética de la autonomía. Vale la pena preguntarse: si

³⁹ Estrictamente, Kant sólo menciona los otros métodos para descartarlos en favor del catecismo (*PMDV*, A478). Considero plausible, no obstante, pensar que los tres métodos forman parte de diferentes etapas de la didáctica ética. Aunque la bibliografía reconoce que el diálogo es parte del plan de Kant, se suele dejar fuera la instrucción tradicional, probablemente por considerarla obvia. Morris (2021: 6), admite la instrucción, pero ordena de modo diferente estas etapas: instrucción, catecismo y diálogo.

el objetivo de la educación moral kantiana es fomentar en última instancia la autonomía de un individuo, esto es, que el individuo piense por sí mismo y tome libremente sus decisiones morales, ¿de qué manera puede la memorización de un catecismo contribuir a ese fin?

La forma más sencilla de resolver este aparente conflicto sería pensar que la ética fue formulada en una etapa del pensamiento kantiano y el catecismo en otra, pero esto deja de lado el hecho de que Kant tuvo una amplia experiencia docente, así que su postura sobre el catecismo no podía ser ingenua (Moran, 2009: 480).

Otra posible solución es sostener que en el momento del desarrollo moral infantil en el que el catecismo se aplica no es problemático que haya uso de la memorización, porque la disposición relevante a actuar autónomamente mediante la virtud se adquiere hasta una fase posterior, a saber, la de la ascética (Surprenant, 2010: 166). En la didáctica sólo se busca que el niño tenga un acercamiento y comprensión de los principios morales. El catecismo simplemente ayudaría a guiar a la razón en su desarrollo temprano, pues el niño no sabe todavía cómo formular preguntas morales ni seguir apropiadamente razonamientos en esta materia. Al memorizar un ejemplo de preguntas y respuestas, y posteriormente recitarlas con un profesor, los niños se prepararían para el diálogo moral, la tercera de las etapas en la didáctica ética (2010: 171).

Esta última consideración hace relevante formular otra cuestión: ¿por qué es tan importante que los niños se preparen en el arte de preguntar y responder? Morris (2021: 7) sostiene que la dinámica de preguntas y respuestas tiene mucho valor para la ética: no es casualidad, por ejemplo, que, en los cuatro ejemplos de la *Fundamentación*, el individuo *se pregunte* y *averigüe* si la máxima de su acción se puede universalizar. La reflexión ética es un ejercicio de preguntas y respuestas, por ello es tan importante que el niño pronto sepa identificar y formular buenas preguntas. El catecismo es una buena opción, porque es un ejercicio controlado en el que no hay respuestas erróneas a las preguntas planteadas. El niño puede equivocarse en la recitación, pero no en el contenido de las preguntas y las respuestas, porque este ya está preestablecido (2021: 7).

Ahora bien, una argumentación aún más interesante de por qué la memorización del catecismo está justificada consiste en sostener, como lo hace Morris (2021), que el objetivo propiamente metodológico es inculcar dos convicciones: a) que la razón práctica es confiable

y eficaz y b) que debe haber primacía del uso práctico sobre el uso teórico de la razón. Esta última significa que una persona puede ser consciente de que la razón tiene limitaciones en su uso teórico (por ejemplo, al tratar de resolver cuestiones metafísicas) y, sin embargo, confiar en que la razón es capaz de determinar sus deberes y de motivarla a llevarlos a cabo (Morris, 2021: 12). Una persona así confía en que la razón siempre podrá responder sin contradicción a las cuestiones prácticas, aunque no pueda hacerlo con las teóricas. La idea del argumento es que, si estas convicciones (a y b) son fundamentales para el desarrollo moral inicial del niño y si el catecismo moral las fomenta mejor que los otros dos mecanismos pedagógicos, entonces su uso está justificado para la educación moral de la ética de la autonomía.

El argumento de Morris es en gran medida por eliminación, esto es, sostiene que hay razones para pensar que ni el diálogo ni la instrucción son medidas adecuadas para sembrar esas dos convicciones. Primero, Kant era cuidadoso sobre la efectividad y adecuación del diálogo socrático para la educación moral. El problema con él es que puede conducir o bien al escepticismo, pues puede llevar a la conclusión de que es imposible saber algo, o bien al cinismo, porque podría concluirse que cualquier punto de vista se puede defender (Morris, 2021: 11). Para evitar que se dé alguno de esos resultados el diálogo requiere que la persona ya tenga las convicciones a y b de confianza en la razón. Así que el diálogo no es el mecanismo adecuado para cultivarlas, pues las presupone.

Segundo, si bien la instrucción evita la duda en la razón, tampoco ofrece una forma más dinámica de participación como la que se da en el ejercicio de preguntar y responder, tan necesario para la ética; puede decirse que su función es principalmente informativa. En consecuencia, dado que el catecismo evita la duda, fomenta de forma controlada el diálogo en preguntas y respuestas, da un primer acercamiento a los principios morales y entrena en el razonamiento moral en virtud de la tendencia infantil a la imitación (Louden, 1992: 311), se sigue que su uso está justificado para ser el primer mecanismo en la educación moral para la autonomía.

Sin embargo, a pesar de la elegancia de un argumento como el anterior, puede seguir pareciendo que la recitación de un catecismo memorizado es una práctica muy mecánica como para surtir efecto en un niño o, en general, en cualquier persona. En respuesta, es

posible que la manera de llevar a cabo las sesiones haga una importante diferencia en el resultado. En primer lugar, Kant pretendía que fueran sesiones personalizadas, que atendieran "a la edad, el sexo y la posición" del aprendiz (*PMDV*, 483). Asimismo, en cada sesión, recomienda presentar algunas cuestiones casuísticas para probar el entendimiento de las lecciones, de tal modo que se les pregunta capciosamente a los niños cómo resolver cierta situación (*PMDV*, 483-4). Al final de la lección, Kant proponía, se debe hacer al niño un recuento de sus deberes y, luego, recordarle que todos los males que lleguen por cumplir el deber no pueden robarle la conciencia de estar por encima de ellos (*PMDV*, §52: 483-4). Todo lo anterior está lleno de recurso retóricos que pretenden influir en el ánimo del niño (Stroud, 2011).

Ahora bien, la segunda etapa de la didáctica ética, y sobre la que no hay detalles, salvo los apuntes de sus propias lecciones, es la instrucción que ofrece un profesor ante una clase. Su objetivo es la profundización en los conceptos morales y, al igual que con el catecismo, es probable que hubiera recursos retóricos que motivaran un interés moral en los estudiantes. De ser así, se explicaría el testimonio de Jachmann, un alumno de Kant:

«¡Cuán a menudo nos conmovía hasta hacernos saltar las lágrimas, con cuánta frecuencia lograba estremecer nuestro corazón, de forma que tanto nuestro espíritu como nuestro sentimiento se veían liberados de las cadenas del eudemonismo egoísta y elevados hasta la autoconciencia de la voluntad libre! Kant nos parecía entonces inspirado por una fuerza celestial que sabía contagiar a quienes le escuchábamos llenos de admiración. En verdad, nadie salía de sus clases sobre ética sin haber mejorado su talante moral». [Citado en Rodríguez Aramayo, 2002]

4.3.2. Didáctica ética: discusión de ejemplos y función de los ejemplares

El tercer y último mecanismo de la didáctica ética es el diálogo. Probablemente lo recomendable para su aplicación sea que el individuo ya tenga consolidada su confianza en la razón práctica, que conozca los detalles de los conceptos éticos y que ya hubiera experimentado la elevación de su ánimo.

Kant no ahonda en cómo llevar a la práctica el ejercicio dialógico, pero tenía en mente algo parecido a la mayéutica socrática (*PMDV*, §50, 478). Con todo, es posible que incluyera el uso de ejemplos, que propone como una de las formas para desarrollar el razonamiento moral

y, en especial, para cultivar la disposición moral (C2, A272; Louden, 1992: 309).⁴⁰ Con esta práctica se buscan dos cosas: 1) desarrollar y entrenar la capacidad específica del individuo para evaluar las máximas de acción y los motivos que mueven a una persona a actuar moralmente, al mismo tiempo que promover en él un interés en la moralidad; y 2) inculcar en el sujeto la convicción de que la ética es, efectivamente, realizable, a la vez que se le expone a la bondad del género humano (C2, A283; Ware, 2009: 679).

Sugiero que estos dos objetivos se corresponden con la distinción que puede hacerse entre ejemplos y ejemplares.⁴¹ En primer lugar, los ejemplos son casos que ilustran algo. Kant se dio cuenta de que en las conversaciones cotidianas la gente pone mucho empeño en discutir acerca del valor moral de las acciones y el carácter de otros, y pensó que este ejercicio podía tener potencial para la educación moral (C2, A275). La sugerencia de Kant es servirse de este interés y aprovecharlo para desarrollar las capacidades del juicio y el razonamiento morales.

La idea es presentar ejemplos históricos⁴² y contemporáneos de acciones cuyas máximas y motivos puedan evaluarse en un intercambio de razones, donde el fin no es necesariamente llegar a resultados incuestionables, sino desenvolver y entrenar la capacidad para evaluar el comportamiento ajeno y el propio, de tal modo que este ejercicio se vuelva más fácil con el tiempo (Bacin, 2010: 211). Este ejercicio involucra aplicar los principios morales deductivamente a casos particulares, por ejemplo, para juzgar si una acción fue o no correcta, pero también involucra el ejercicio de preguntarse si un caso concreto es instancia de algún concepto moral (Louden, 1992: 312). Así, se le presenta al aprendiz varios ejemplos y se le preguntan cosas como: ¿cuál consideras que fue la máxima de la acción? ¿Puede universalizarse? ¿Es una acción obligatoria? ¿Es un deber perfecto o imperfecto? A continuación, se le invita a especular sobre el motivo de la acción, y evaluarlo: ¿la acción se hizo por respeto a la ley moral o por qué otro motivo? (C2, A275, A277, A284-5). Kant creía

⁴⁰ Kant tenía múltiples recelos sobre el uso de ejemplos para la educación moral (C2, A276). Aquí sólo me concentraré en los usos positivos de ellos.

⁴¹ Aunque sí se ha hecho la distinción entre ejemplos y ejemplares (Louden, 1992; Stroud, 2011), no se les vincula con los dos ejercicios que plantea Kant en la *Metodología de la razón pura práctica*, a saber, la discusión de casos y el ejercicio de afirmación de que la moralidad es realizable.

⁴² Posiblemente Kant tenía en mente la discusión de ejemplares morales como los exhibidos en la tradición religiosa en las vidas de los santos, o en la tradición romana con las biografías de personajes históricos notables (por ejemplo, en autores como Plutarco, Salustio o Valerio Máximo) (C2, A275). Él, por ejemplo, menciona el caso de Ana Bolena (C2, A277), y un fragmento de Juvenal (C2, A283).

que el continuo ejercicio de evaluación con el tiempo produciría un interés intelectual cada vez mayor en el comportamiento moral, de la misma manera en la que nace en un científico un creciente interés luego de la exposición continua con su objeto de estudio (C2, 285). Este interés después se volvería más profundo gracias a los ejercicios dialógicos subsecuentes.

Por otra parte, en segundo lugar, los ejemplares son individuos que exhiben algún tipo de excelencia. Hay dos tipos a considerar para la educación moral: el primero es el profesor, porque debe mostrar la forma correcta de evaluar el comportamiento ajeno y propio, esto es, debe convertirse en un modelo de buen razonamiento evaluativo (C2, §52, 479; Louden, 1992: 312). El segundo tipo relevante son los ejemplares morales hipotéticos, cuyas motivaciones son, por definición, conocidas. El objetivo pedagógico moral de presentarlos, no obstante, no es evaluarlos, pues se asume que sus máximas y motivos son correctos, sino demostrar que dicha excelencia es posible, lo que hace más fácil motivarse para actuar de ese modo.

El ejercicio de presentar ejemplares hipotéticos consiste en “hacer notar la pureza de la voluntad al presentar con viveza ejemplos de intención moral” (C2, A286-7). En ellos resaltan las acciones y el carácter moral por la firmeza en la disposición y determinación a hacer lo correcto. Los ejemplares hipotéticos están diseñados para exhibir un compromiso firme con la moralidad, pero para que este resalte es necesario contrastarlo haciendo que vaya a contracorriente con el resto de sus motivos: debe mostrársele en situaciones extremas, en donde tenga que hacer sacrificios grandes y en donde, a pesar de ello, no ceje en hacer lo correcto (C2, A279). La presentación de estos casos se sirve de recursos retóricos, entre los que se incluye la gradación desde un sacrificio simple hasta uno más y más fuerte (Stroud, 2011). Kant, por ejemplo, propone el siguiente caso: un sujeto al que quieren convencer de que testifique calumnias sobre alguien. Primero, le ofrecen ganancias y el individuo las rechaza. Luego, pierde el apoyo de sus amigos; en seguida, lo amenazan con cosas horribles para él, después con perjuicios a su familia. Pese a todos los miedos y conflictos que tiene, se mantiene firme en su rectitud (C2, 277-8). Un ejemplo similar es el de una persona infortunada que sólo ve en la muerte una solución a sus sufrimientos, pero que se mantiene viva por respeto a la humanidad que hay en él (FMC, A53).

En opinión de Kant, cuando una persona, especialmente una joven, está expuesta a ejemplares hipotéticos como estos y le son presentados de manera atractiva, adquiere consciencia de que la moralidad sí se puede practicar y que quien lo hace ejerce del modo más eminente su libertad (C2, A283-4, A286-7). Como se ve, a diferencia de otras formas de ejemplarismo como en Aristóteles y la filosofía helenística, la intención de Kant no es que el aprendiz imite al ejemplar moral. La función del ejemplar debe ser meramente demostrativa, ya que el ideal al que cada uno debe aspirar se encuentra exclusivamente en la razón (Louden, 1992: 316-7).

Con este ejercicio, el joven oyente, o el adulto posiblemente también, “se verá elevado gradualmente desde la simple aprobación hacia una enorme admiración” (C2, A278), luego al asombro, luego la veneración y, finalmente, al deseo de tener un compromiso moral como el de él. Asimismo, se le permite al estudiante acceder de forma muy clara a la bondad que hay en la humanidad, en contraste con la constante exposición que tiene a los ejemplos de maldad: no sólo los comportamientos inmorales históricos y recientes, también los casos de voluntades con motivos impuros (Ware, 2009: 679). Así, en los ejemplares la propensión al bien, en otros casos oculta y a menudo mezclada con otras motivaciones, reluce por mostrarse en su modo más puro. Es importante resaltar que la admiración no está basada en pensar que la acción en cuestión es meritoria: la acción es en todo momento obligatoria (R, 57), así que lo admirable es el compromiso del personaje del ejemplo. El uso de ejemplos puede expresarse con el siguiente diagrama:

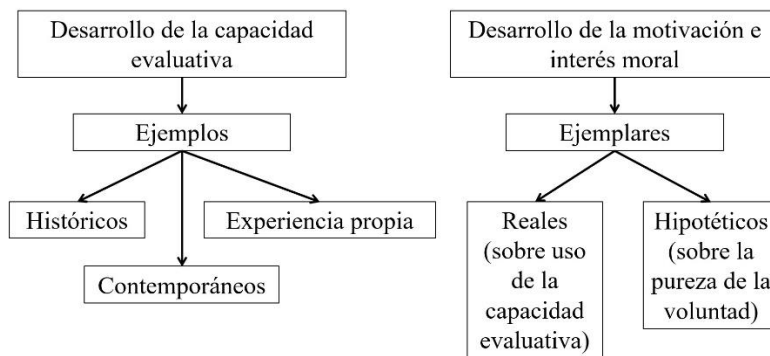


Diagrama 4. 3

Las tres etapas de la didáctica ética, como se ve, no se reducen a la mera enseñanza de conceptos. La finalidad y justificación del catecismo, la instrucción y la presentación y

discusión de ejemplos son coherentes dentro del sistema kantiano, a pesar de los aparentes conflictos con la ética de la autonomía. Detrás de esta propuesta hay una teoría del desarrollo moral, aunque no es del todo claro si cada mecanismo pedagógico es condición necesaria para el desenvolvimiento de las capacidades del mecanismo siguiente (como en su caso lo fue la habituación en el plan aristotélico). De tal modo que queda abierta la posibilidad de que Kant pensara que, por ejemplo, la confianza en la razón fuera necesaria para poder después profundizar en los conceptos y luego para poder entrar en la discusión moral. Sin embargo, dado el carácter libre que se asume siempre en los seres humanos, también es cierto que se debe mantener la posibilidad de que incluso aunque una persona no haya recibido una buena educación moral, o no la haya recibido en absoluto, tiene siempre la capacidad de desarrollar un carácter moral. Este individuo podría desarrollar las habilidades de la didáctica de una manera diferente y centrarse en los ejercicios de la ascética ética, los cuales se verán a continuación.

4.3.3. Ascética ética: gimnástica

La ascética ética es un régimen bajo el cual una persona busca desarrollar su sensibilidad moral, la disposición que tiene a actuar moralmente, y, en general, su carácter. Dado que el ser humano vive en un constante conflicto entre lo que exige la razón y la dirección de sus inclinaciones, la ascética es el modo de vida en el cual se entrenan la resistencia a ellas y el esfuerzo por actuar moralmente. Esta parte del plan kantiano de mejoramiento moral involucra, en mi interpretación, al menos dos prácticas: la gimnástica ética y el cumplimiento de ciertos deberes morales.

El cumplimiento de la moralidad puede traer incomodidades consigo. La ética kantiana busca evitar que debido a ellas las personas adquieran un odio secreto hacia la moral, por no permitirles acceder a aquello a lo que apuntan sus inclinaciones. Así, en contraste con un régimen monástico, en el que el cumplimiento del deber es tortuoso y donde las faltas deben expiarse por medio de penitencias (*PMDV*, A 485), la primera práctica de la ascética, la gimnástica ética, pretende hacer llevadero e incluso disfrutable el cumplimiento de la moralidad. En mi opinión, esto es lo más cercano en Kant a un intento por alinear lo que el individuo desea y siente con lo que debe hacer y sentir.

La gimnástica consiste en el fomento diario de dos disposiciones del ánimo frente a la vida moral: el coraje estoico y la alegría epicúrea. Quien se entrena en la práctica de la virtud kantiana necesita la valentía y fortaleza estoicas de mantenerse firme ante las tentaciones de sus inclinaciones, pues estas pueden inducirlo a actuar de acuerdo con máximas equivocadas o a actuar por los motivos incorrectos. Esta actitud invita al individuo a soportar las adversidades de la vida y los resultados incómodos que puede traer actuar correctamente. El principio de esta actitud es: "acostúmbrate a soportar los males contingentes de la vida y también a abstenerte de los deleites superfluos" (*PMDV*, §53: 484). Este principio hace de la vida moral algo soportable.

Sin embargo, no sufrir no es suficiente. Una vida moral también necesita la calidez que ofrece una actitud alegre, como la defendida siglos atrás por Epicuro. Una persona virtuosa (esto es, que cumple sus deberes) necesita de la alegría epicúrea para mantenerse motivada y serena, pues, para Kant, el cumplimiento del deber puede producir satisfacción y alegría con uno mismo. El principio de esta actitud es: "ser consciente de no haber transgredido deliberadamente el deber y estar seguro de no caer en ello da motivos para tener un ánimo alegre y convertirlo en habitual" (*PMDV*, §53: 484). Este principio hace de la vida moral algo disfrutable.

Kant no ahonda en la manera de fomentar estas dos actitudes, pero es posible que al apelar a esas dos escuelas helenísticas haya pensado en aplicar sus respectivos métodos de autocultivo moral siempre que fueran consistentes con su propia teoría ética. En el estoicismo, por ejemplo, destacó la práctica del autoexamen diario y la gestión emocional para mantenerse firmes y alerta ante la posible caída en el vicio (Graver, 2021: 4.7). En el epicureísmo, por otra parte, como se vio en el capítulo anterior, la rememoración y la convivencia con amigos son ejercicios de mejoramiento y también fuentes de satisfacción y alegría. Puede añadirse la repetición diaria y constante de los dos principios de la gimnástica ética para mantenerlos presentes en la práctica moral.

4.3.4. Ascética ética: la práctica de los deberes

La segunda práctica de la ascética ética es el cumplimiento de los deberes morales, uno de cuyos resultados es el desarrollo de la motivación y la sensibilidad moral. Puede asumirse que, para este punto, el individuo tiene confianza en la efectividad de la razón práctica y ha

elevado su corazón gracias a los ejemplos y cierto cultivo de las actitudes apropiadas de la gimnástica. De los múltiples deberes que Kant plantea en la *Doctrina de la virtud*, me concentraré sólo en aquellos en los que, para su cumplimiento, es más clara la práctica de ejercicios, es decir, tecnologías morales, cuyo fin es el mejoramiento del individuo.

Deberes de autoconocimiento

Kant denomina “primer mandato de los deberes hacia uno mismo” al deber de autoconocerse (*PMDV*, §14: 441). Este deber tiene sentido sólo si el autoconocimiento no es algo dado. Es decir, si una persona ya tuviera conocimiento completo de sí misma, entonces no tendría caso exigirle que haga el esfuerzo por conocerse, porque sería redundante (Ware, 2009: 671). Sin embargo, Kant famosamente defendió que los motivos de una persona son opacos para ella misma: esta no puede afirmar que conoce sus disposiciones, sus motivos, su carácter, porque siempre existe el riesgo de que se autoengañe y se vea con una mejor imagen de la que realmente tiene (*FMC*, A26)

Hay dos tipos de conocimiento moralmente relevante que una persona puede tener de sí: uno genérico y otro particular. El primero es sobre lo bueno y lo malo que hay en uno mismo en tanto ser humano. El conocimiento de lo malo se revela en cada acto inmoral observado o llevado a cabo por motivos incorrectos por el ser humano a lo largo de su historia: es algo tan ordinario, o evidente, que no tiene mucho sentido que el deber de autoconocimiento se centre en él (R, 1: 30, 41-3). Esto se manifiesta en la tendencia a hacer lo contrario a la ley moral, en la impureza de los motivos para hacer lo correcto o mezclando el respeto a la moralidad con otros motivos (R, 1: 38-9).

En cambio, la bondad atribuible al género humano sí se puede exigir como un deber, porque no es inmediatamente obvia (2009: 677). Conocer lo bueno que hay en uno mismo en tanto ser humano es, para Kant, un antídoto contra la misantropía, porque brinda optimismo para hacerle frente a la tendencia observable del ser humano a la inmoralidad. Asimismo, es una fuente de respeto propio y ajeno, porque permite ver la nobleza inherente en nuestra especie (*PMDV*, A 441). Luego, el deber de autoconocimiento genérico es el de conocer la nobleza moral que hay en uno mismo en tanto ser humano; puede agregarse que gracias a él puede ser más fácil estar motivado para practicar los demás deberes hacia uno mismo y posiblemente también hacia los demás. El ejercicio para fomentar este autoconocimiento,

además de la apercepción de la nobleza inherente a la naturaleza humana, es probablemente la presentación de los ejemplares morales de la didáctica ética.

El segundo tipo de autoconocimiento es el de lo bueno y lo malo en uno mismo en particular: en las disposiciones, emociones, carácter y motivos. El obstáculo, sin embargo, es la amenaza de la opacidad: por mucho que una persona se quiera evaluar objetivamente siempre existe el peligro de que sea más indulgente de lo que debería para llegar a conclusiones acertadas; de este modo, en las autoevaluaciones hay una tendencia a engrandecer lo bueno y a empequeñecer lo malo.

Pare cumplir con este deber se sugiere el uso de dos tipos de autoexamen: uno interno y otro externo.⁴³ El primero se puede utilizar, principalmente, para la evaluación sobre los defectos y acciones que, a primera vista, se juzguen como incorrectos. En este autoexamen se plantea figurativamente un juicio en el que uno honestamente presenta pruebas en su favor, pero confía en la decisión del juez, que en este caso es la razón. Kant era consciente de que en este ejercicio la opacidad amenaza con adulterar las pruebas que el individuo ofrece para defenderse: este podría justificar sus defectos o malas acciones apelando, por ejemplo, a las circunstancias. Si esto ocurre y se engaña a la razón, entonces el autoexamen no serviría de nada.

Sin embargo, es importante destacar que aunque la opacidad podría hacer defectuosas las pruebas que el acusado ofrece lo que no puede ponerse en duda es la intención del individuo de ofrecer sinceramente esas pruebas (Ware, 2009: 695-6). Lo que salva al autoexamen es que, a pesar de la opacidad, lo que sí puede ser transparente es la intención de ofrecer pruebas para que sean juzgadas y de someterse al veredicto inapelable de la razón. Si este es favorable al individuo, entonces este estará libre de culpa (*PMDV*, §13: 440) y si no, tendrá que aceptarlo y buscar la forma de mejorar o, en su caso, de reparar el daño.

El segundo tipo de autoexamen, el externo, se practica para adquirir un conocimiento sobre el progreso de uno mismo en la práctica de la virtud. La revisión interna de motivos es insuficiente para determinar si, efectivamente, hay progreso en el cambio en la intención

⁴³ En sentido estricto, Kant sólo habla de una forma de autoexamen aplicado tanto al conocimiento de lo bueno como de lo malo en uno mismo. Considero que dividirlos para atender de modo diferente lo bueno o lo malo, dado que tienen diferentes grados de opacidad, puede facilitar el ejercicio de autoexaminación.

moral,⁴⁴ porque el autoengaño puede crear la apariencia de que tal cambio se ha dado. Conviene, por tanto, que el individuo se evalúe a partir de las acciones que, de hecho, lleva a cabo, como si tuviera que evaluar a un tercero (Ware, 2009: 686). Ya no se trata de que justifique sus acciones a partir de lo que sentía o vivía en el momento, sino de que infiera a partir de sus actos si se ha llevado a cabo un cambio en sus disposiciones, sensibilidad e intención morales.

Este ejercicio se practica luego de que el individuo ha decidido que quiere cambiar y practicar la virtud. El autoexamen puede mejorarse si se toman en cuenta no sólo las acciones posteriores al cambio en la intención de ser virtuoso, sino también las acciones previas. Así, la evaluación puede ser más completa y los cambios pueden ser más fáciles de identificar (2009: 688-9). Si en el pasado el individuo se dejaba llevar por sus impulsos y en el presente ya no, es más sencillo evaluar esa modificación en su comportamiento e intenciones.

Deberes de autoperfeccionamiento

Los seres humanos tienen la capacidad de proponerse una gran variedad de fines y para ser capaces de perseguirlos es necesario que estén dotados de ciertas capacidades (lo cual depende de la naturaleza), pero también que estas estén suficientemente desarrolladas (lo cual depende mayormente de la decisión libre del individuo). Así que para que los agentes puedan realizar los fines que se proponen, incluidos los morales, y para que sean miembros participativos de la sociedad, es un deber para ellos el cultivar sus talentos (*FMC*, A55), sus capacidades físicas y sus capacidades mentales (*PMDV*, 391-2; §19: 444).

Kant tiene en mente el cultivo de tres tipos de capacidades, dos de carácter mental y uno físico. En primer lugar, se encuentran las capacidades que requieren el uso más abstracto de la razón, como las vinculadas con el aprendizaje y práctica de las matemáticas, de la lógica y de la ciencia (§19: 445). Para su ejercicio, muy probablemente se requiere una educación formal y la práctica, ya sea intensiva o no, en función de la necesidad del individuo a partir de los fines que se proponga. El siguiente tipo de capacidades es el de las mentales en las que interviene la experiencia y, por ello, que son menos abstractas. Incluyen la memoria, la

⁴⁴ La intención es entendida como el principio elegido libremente que da sentido a las máximas del individuo. Puede ser moral si exhibe un compromiso con la moralidad o no moral si admite el amor propio y el disfrute de las inclinaciones como el principio de las máximas de acción (R, 34).

imaginación (§19: 445) y, probablemente, ciertos tipos de razonamiento, como el inductivo o el analógico. Para su cultivo, igualmente se requiere cierta educación formal, pero también otros ejercicios vinculados con la actividad propia que se desee proponer como fin para la vida: si se desea ser artesano, habrá habilidades más útiles que si se desea ser escritor, por ejemplo. Finalmente, está el entrenamiento de las capacidades corporales mediante la actividad física, razonablemente no sólo para la realización posible de fines, sino también para el cuidado de la salud.

El segundo deber de autoperfeccionamiento es el del progreso en el cultivo de una intención moral pura (§21: 446). Para este punto se espera del individuo que sea capaz de evaluar y tener máximas permisibles por el imperativo categórico. Lo que queda por perfeccionar es que el motivo de las acciones sea fundamentalmente el respeto a la ley moral, con los obstáculos que impone la opacidad interna y que el autoexamen externo combate. El deber, pues, consiste en esforzarse en progresar en la purificación de los motivos a pesar de que no haya certeza de que se está avanzando en esa dirección (Johnson, 2011: 24). Los ejercicios para cumplir con este deber incluyen el autoexamen, la aspiración al progreso en la virtud y la práctica del resto de los deberes morales.

Deberes de beneficencia y de gratitud

Kant divide los deberes hacia los demás a partir de las dos “fuerzas” que él consideraba que operan en las relaciones humanas: el amor práctico y el respeto (*PMDV*, §23: 448). El primero acerca a los individuos de forma racional, no sensible, mientras que el segundo los mantiene suficientemente alejados para el disfrute del propio espacio personal. Los deberes de amor (beneficencia, gratitud y simpatía) son los que especialmente pueden ser fomentados con ayuda de tecnologías morales.

Kant distinguió entre el deseo de la felicidad ajena (denominado benevolencia) y la participación activa en la búsqueda de esa felicidad (beneficencia). El deber de beneficencia consiste, así, en ayudar a otros a conseguir su felicidad sin esperar de ellos algo a cambio (*PMDV*, §30, 453). Sin embargo, no es claro ni el alcance ni el nivel de exigencia de este deber, pues, en relación con su alcance, se puede extender a todos los seres humanos o sólo a aquellos que necesitan ayuda, y, en relación con su exigencia, puede ir desde ayudar mínimamente hasta maximizar el auxilio que uno puede ofrecer (Formosa & Sticker, 2019:

628-9). Con todo, lo más razonable es que el cumplimiento de este deber se ubique en ese espacio de posibilidades.

Lo que sí se puede afirmar con seguridad es que, dado el compromiso con la autonomía de los seres racionales, este deber no consiste en ayudar a otros a conseguir lo que uno cree conveniente para ellos, lo cual es paternalista, sino en ayudarlos a conseguir los fines que ellos mismos se han propuesto y que, por supuesto, no sean contrarios a la moralidad (*PMDV*, §30, 453). Si una persona necesita cierta ayuda, el respeto a su autonomía puede manifestarse con el ofrecimiento de apoyo, sin imponerlo.

En contraste con lo anterior, Kant consideraba que, para evitar ayudar por las razones incorrectas (como el deseo de reconocimiento), conviene hacerlo anónimamente. Especialmente a las personas ricas, en quienes la beneficencia no representa un sacrificio de ningún tipo, él recomienda el anonimato, pues hay en ellos la tendencia a engrandecer el mérito de la beneficencia (*PMDV*, §31 453).

Por otra parte, el deber de gratitud consiste en corresponder al menos con iguales servicios al benefactor. Vale mencionar que, para Kant, mientras que este último actúa meritoriamente, el beneficiario adquiere una obligación sagrada de corresponder con la ayuda recibida. Este deber es sagrado, porque de no cumplirse anula la motivación para la benevolencia y porque no es posible saldar, de ninguna manera, la cuenta con el bienhechor (*PMDV*, §32: 457). Aunque el beneficiario haga más favores, nunca podrá igualarse con la ayuda original que recibió, porque aquella es resultado de la obligación y esta del mérito. No obstante, el hecho de no poder saldar la cuenta no significa que haya una deuda inextinguible que pone al beneficiario en desventaja y le obliga a hacer, en pago, infinitos favores. Significa más bien que con la beneficencia recibida se adquiere el deber de corresponder con algo inextinguible: la estima merecida hacia el benefactor (Smit & Timmons, 2011: 308). El beneficiario nunca estará a mano con el benefactor, porque este se gana merecidamente con su acción la estima de aquél y esta no debe poder anularse de ninguna manera.

Kant consideraba que un obstáculo para cumplir con el deber de gratitud es una idea equivocada sobre la manera en que interactúan la beneficencia recibida y el valor propio. Ya que la ayuda pone en desigualdad al beneficiario, este puede inferir que su valor ha disminuido y que la causa de esta disminución es el bienhechor, lo cual induce sentimientos

de ingratitud (*PMDV*, §36; 459; Smit & Timmons, 2011: 312). Una manera de superar este sentimiento negativo es fomentando una idea correcta sobre el valor propio y reflexionando, mediante el autoexamen, que la ayuda no reduce la valía personal. La beneficencia puede ser una oportunidad para motivar el conocimiento genérico de lo bueno en el ser humano, y para emular el acto del bienhechor (Smit & Timmons, 2011: 314).

Un posible ejercicio para fomentar los deberes de beneficencia y gratitud es la cadena de favores propuesta en la novela de Catherine Ryan Hyde (2000) *Favor por favor*. El ejercicio consiste en hacerle un favor a cada una de tres personas, donde cada favor debe consistir en algo que los potenciales beneficiados no puedan hacer por sí mismos y que sea importante para ellos, pues así estarán realmente agradecidos y dispuestos a devolver el favor. El aspecto más importante es que el favor debe devolverse, pero no a quien lo hizo, sino a tres personas nuevas que necesiten ayuda y puedan reproducir la cadena.

De repetirse este mecanismo, la cadena aumentaría exponencialmente el número de sus participantes, de tal manera que, con la actual población de 8 mil millones de personas, después de 21 eslabones los favores regresarían al benefactor original. Esta práctica permite aplicar los valores de la ética kantiana al practicar el amor a la humanidad que hay en los demás, al respetar su autonomía por colaborar en la realización de sus fines y al hacerlo sin un interés de beneficio personal, prácticamente de forma anónima.

Deberes de simpatía

Cuando alguien siente simpatía por otra persona, comparte en cierta medida las emociones que esta tiene. Kant pensaba que hay dos tipos de simpatía, una natural e involuntaria en la que hay un mero contagio emocional y otra de carácter más racional, que consiste en la capacidad para gestionar la primera. La primera no puede exigirse como un deber directo, porque está fuera del control de la persona, pero la segunda sí (*PMDV*, §34: 456-7).

Considérese, primero, el deber indirecto de simpatía sensible. Es un hecho que estar en presencia de personas que sufren desencadena la reacción natural de compasión, y esta reacción emocional vuelve a una persona más sensible a las necesidades de otros y la puede motivar a ayudar cuando tiene oportunidad de hacerlo. Kant observó que también es un hecho que al ser humano se le complica obrar por la mera representación del deber, así que, ya que la simpatía de manera natural dirige la atención a las necesidades de otros, tiene sentido

cultivarla y practicar con ella el refinamiento de la sensibilidad. De esta forma, puede afirmarse que hay un deber indirecto, es decir, instrumental, en cultivar la simpatía sensible. Cultivarla hace más probable cumplir el deber de beneficencia, y también puede colaborar en el entrenamiento de una persona para controlar sus reacciones emocionales.

Para cumplir con este deber se puede realizar lo siguiente. Primero, hay que reconocer dos cosas: las reacciones naturales de simpatía que uno tiene y también las que uno no tiene (y juzga que debería tener). Puede que haya obstáculos para experimentar simpatía hacia las personas: la envidia, el resentimiento, la malicia o la indiferencia (incluso podrían incluirse diversas formas de discriminación). Una forma de autoexamen y autorreproche pueden ser útiles para este fin (Fahmy, 2009: 38). Kant sugiere dos ejercicios: por un lado, no evitar los lugares en los que hay gente sufriendo (zonas de marginación, hospitales, cárceles, etc.); por otro, buscar activamente esos lugares (*PMDV*, §34, 257).

Segundo, ya que se han identificado los obstáculos a la simpatía sensible y las reacciones al sufrimiento de otros, conviene desarrollar la capacidad de tener control sobre ellas. Esto se obtiene gracias al escrutinio sobre la adecuación moral con preguntas como “¿está justificado experimentar esta emoción en esta situación?” Si sí, se la abraza y si no, se la rechaza. Sólo las emociones que han atravesado este ejercicio de escrutinio pueden considerarse morales (Fahmy, 2009: 39). Gracias a estos ejercicios, el individuo podría desarrollar su sensibilidad, esto es su capacidad para experimentar racionalmente sus emociones, y cumplir el deber indirecto de cultivar la simpatía sensible (Fahmy, 2009: 40).

Ahora bien, el deber directo de cultivar la simpatía racional consiste en un ejercicio voluntario y activo de participación en las emociones y sentimientos de otros (Fahmy (2009 46): implica ponerse en su lugar y comprometerse con su situación, de manera que sepan que uno los acompaña y se preocupa por ellos. Es un deber de amor en la medida en la que acerca a las personas entre sí, evitando que cada quien vaya por su lado. Desde luego, la intensidad de esta participación emocional se da en función del grado de cercanía con las personas, pero se extiende universalmente (2009: 43). Por esto último, el deber de simpatía racional se convierte, de alguna manera, en el deber a no ser indiferentes a la situación de los demás seres humanos y de comunicarles apoyo emocional.

Este deber es racional porque la persona no se deja contagiar por las emociones de los demás, quien se deja llevar no puede comunicar apoyo y comprensión a quien lo necesita: sólo incrementa el número de sufrientes en el mundo (*PMDV*, §34: A457). Para cumplir este deber se necesita una sensibilidad entrenada como la obtenida por el deber indirecto de simpatía.

Las virtudes de la convivencia

En el apéndice de la *Doctrina ética elemental*, en mi opinión se establece un puente entre la práctica de los deberes y el fomento de un ambiente social virtuoso, lo que anuncia ya la formación de una comunidad ética. En esa sección, Kant habla de dos ejercicios involucrados en el cultivo de las que llama las “virtudes de la convivencia”.

El primer ejercicio son los “adornos que prestan una hermosa apariencia de virtud”, es decir, las buenas maneras. Aunque la ausencia de ellas en las personas no reduce el valor moral de sus acciones o de su carácter, sí favorecen la apariencia de virtud en la sociedad y, con el tiempo, pueden ayudar a acercar esa apariencia a la verdad. Este ejercicio incluye los modales del trato: “la afabilidad, la cortesía, la hospitalidad y la benignidad” (*PMDV*, §48: 473) . Se trata de un esfuerzo por aparentar un mundo lo más virtuoso posible: saludar a las personas, ser puntuales, ser cordiales, etc. Una forma de hacer del mundo un lugar mejor comienza con aparentar que estamos en él. Esto es a la vez una forma de cultivar el amor a los demás y de darles un empujón para que ellos también sean amables con uno mismo. Nuevamente, para los lectores de la *Fundamentación* puede sonar extraña esta recomendación, porque se acercan a los consejos situacionistas, como los de Confucio y Sarkissian, mencionadas en el capítulo 1.

Un segundo ejercicio consiste en “impulsar el trato entre los hombres con sus perfecciones morales”. Es decir, se busca promover la convivencia entre personas virtuosas y evitarla, en la medida de lo posible, con las personas demostrablemente viciosas (*PMDV*, 473-4). Lo primero puede entenderse de dos formas: 1) como la búsqueda individual de interacción con personas virtuosas y 2) como la creación de ambientes en los que las buenas personas puedan convivir. Sugiero que una forma de crear estos ambientes es la organización de tertulias con amigos, como las que Kant menciona en la *Antropología* (*Antr.* §88; Stohr, 2022: §28).

Las tertulias fomentan seis fines que Kant atribuye a las virtudes de la convivencia: a) la comunicación recíproca, b) los medios que indirectamente conducen a ella, c) la amenidad

en sociedad, d) el espíritu de conciliación, e) el amor y f) respeto mutuos (*PMDV*, §48: 473). Primero, favorecen la comunicación al poner en contacto, en un ambiente cortés, a personas diferentes unidas por la amistad con el anfitrión. Segundo, favorecen los medios para la comunicación al ofrecer un espacio de respeto para la expresión de ideas. Tercero, fomentan la amenidad mediante la soltura propia de una reunión con diversiones varias, incluyendo bebidas alcohólicas y, especialmente, la comida servida antes de que la discusión toque temas serios (Cohen, 2008: 316-8). Cuarto, favorecen el espíritu de conciliación, porque en una tertulia es esperable que surjan desacuerdos, así que es un buen ejercicio para practicar la conciliación de intereses. Quinto, se cultivan el amor práctico y el respeto, las dos fuerzas de los vínculos humanos, al reunir amistades en un mismo espacio y al mantener entre ellas la distancia propia de la cortesía.

Si esta interpretación del plan kantiano de mejoramiento moral es correcta, gracias a la didáctica y la ascética éticas, un individuo puede acercarse progresivamente a las características del ideal moral, aunque sin llegar nunca a ser como él. Como indiqué arriba, esta vía es compatible con el progreso al infinito accesible con un alma inmortal, de modo que, con el tiempo, podría alcanzarse una voluntad santa. La tercera y última vía, compatible también con aquel progreso, es la de reunir poco a poco a un grupo de personas virtuosas con el fin de construir una comunidad.

4.3.5. La comunidad ética

He revisado dos de las tres posibles vías de mejoramiento moral según mi interpretación del plan kantiano. La primera en ponerse en marcha tendría que ser la de la didáctica y la ascética ética: una persona podría practicar la virtud desde la infancia y por el resto de su vida aspirando a tener una voluntad que obra por deber (el primer tipo de ideal moral). Si tiene un alma inmortal, ella continuaría con esta transformación indefinidamente, en la segunda vía, hasta tener una voluntad santa (el segundo tipo de ideal).

La tercera vía puede considerarse como la continuación del mejoramiento moral individual y, especialmente, como el paso a un mejoramiento colectivo a través de la tecnología moral

más ambiciosa: la comunidad ética.⁴⁵ Esta consiste, en breve, en el establecimiento de una organización social, cada vez más grande, que fomenta un ambiente social apto para el cultivo de la virtud. Aunque hay razones para valorar su utilidad para la estabilidad de una organización política (Palmquist, 2020; Rivera-Castro, 2022: 277), sigue siendo una tecnología moral porque, como las definí, es un medio que conduce al ideal moral que, en este caso, es tanto la voluntad que obra por deber como eventualmente la voluntad santa.

La comunidad ética se justifica de la siguiente manera. El mal moral (como el conocido mediante el autoexamen) deriva de una propensión generalizada a no hacer de la ley moral el principio supremo de las acciones de una persona, sino a dejar que sean otros los principios que toman este lugar (R, I: 46). El papel del principio supremo es justificar y causar las máximas y motivos de acción de las personas: si la ley moral ocupa este lugar, la persona actuará moralmente; si no, actuará en contra de las exigencias de la razón. Para que esta inversión de principios sea moralmente reprochable, tiene que darse libremente, es decir, si estuviera fuera del control del individuo, difícilmente podría acusársele de haber hecho algo incorrecto (R, I: 41). Así que el mal moral consiste en la elección libre del individuo de hacer del principio supremo de sus acciones otro diferente al de la moral.

Ahora bien, la propensión al mal es un obstáculo para el desenvolvimiento de las disposiciones originales a hacer lo correcto. Ella se produce, entre otras cosas, por una disposición humana, en principio buena, a compararse con los demás. Sin embargo, en lugar de servirse de ella para ver a los demás como iguales y aprovechar esta apercepción para fortalecer el compromiso con la moralidad, el individuo la utiliza inadecuadamente y, con ello, cae en vicios como la ingratitud, la alegría del mal ajeno, la envidia, los celos o la rivalidad (R, I: 36; Wood, 2000: 503). De esta manera, la propensión al mal es fomentada por una socialización inadecuada. Así que si la razón ordena a todos los individuos que actúen moralmente y si esa socialización es un obstáculo para el desarrollo pleno de la virtud individual y colectiva (R, I: 45; III: 93), entonces hay un deber colectivo, o de la humanidad consigo misma, de eliminar ese obstáculo (R, III: 98).

⁴⁵ En sentido estricto, las tres vías constituyen las diferentes respuestas que Kant dio al problema del mejoramiento moral en diversos momentos de su obra. En esta interpretación les doy lugar a todas, porque, después de todo, no están en conflicto.

La socialización inadecuada se da de dos formas: a) con personas que hacen del amor propio y el disfrute de sus inclinaciones el principio supremo de sus máximas de acción (R, I: 46-7); y b) en una iglesia, o en una comunidad con creencias compartidas, donde se privilegian principios históricos o estatutarios⁴⁶ por encima de la moralidad (Rivera-Castro, 2022: 272). En relación con la primera forma, para Kant una persona que se esfuerza en la virtud tendrá muchas dificultades para progresar en su lucha si convive con personas que privilegian sus inclinaciones, ya que hay, probablemente, una apariencia o sensación de permisibilidad de darle prioridad al amor propio (R, III: 94).

Para explicar la segunda forma de socialización es necesario decir algo sobre la concepción kantiana de la religión, pues esta ocupa un lugar fundamental en su sistema moral, pero no como una religión revelada, sino fundamentada enteramente en la razón. En esta medida, no aspira a afirmar la existencia de cosas que la razón teórica no puede asegurar: la libertad, la inmortalidad del alma o Dios, pero sí permite que la razón práctica, para resolver sus propios planteamientos y cuestionamientos, los postule y les dé un valor práctico. Dado que la religión se establece a partir de la razón práctica, su función es completamente moral (Rivera-Castro, 2022: 273). De esto se sigue que si la religión busca responder a las preguntas prácticas y la más apremiante es la concerniente al cultivo de la moralidad en las personas, entonces el mejoramiento moral es el objetivo fundamental de una religión racional (2022: 271).

Este cambio de perspectiva sobre los alcances y fines de una religión racional, en contraste con otras concepciones, desemboca en una crítica necesaria de las prácticas eclesíásticas, pues la mayoría de las iglesias cometen el error de priorizar sus principios y prácticas históricas por encima de los principios racionales, como los de la ética de la autonomía (2022: 273). Al invertir el orden de importancia, fomentan en sus seguidores la heteronomía e incluso el cumplimiento condicionado de las leyes jurídicas: estas son obedecidas en la medida en que no entran en conflicto con sus deberes religiosos. Luego, bajo esta socialización es muy difícil que los integrantes de estas iglesias puedan progresar en la virtud

⁴⁶ Estos principios involucran la organización interna de la iglesia, los rituales, las ceremonias y los dogmas de las iglesias.

de la ética de la autonomía, ya que hay una constante presión por seguir mandatos revelados y prácticas justificadas sólo histórica, pero no racionalmente.

La solución para Kant al problema de la socialización fundada en la heteronomía en sus dos formas es una socialización basada en la autonomía (R, III: 94; Rivera-Castro, 2022: 272-3). Esta sólo puede ser el resultado de una religión dentro de los límites de la mera razón y practicada dentro de una iglesia, esto es, un conjunto de personas unidas por su convencimiento en la racionalidad, la moralidad, el sometimiento libre a las leyes y la virtud.

La organización de esta iglesia, con todo, no es equivalente a una organización política. De hecho, para su formación, requiere de un Estado que garantice la libertad de pensamiento y expresión (R, III: 95). La comunidad ética es análoga a él en el sentido de ser el paso de un estado de cosas en el que cada quien se da su propia ley a uno en el que todos se apegan a una sola ley. Así, mientras que en la organización política hay un apego coaccionado a la ley jurídica, en la comunidad ética hay un sometimiento voluntario a las leyes de virtud (Rivera-Castro, 2022: 269).

Además, la comunidad ética, para Kant, no es como una monarquía, una aristocracia o una democracia, sino como una familia (Wood, 2000: 508) en la que los vínculos son de amistad y la cabeza de la familia es un legislador con la capacidad de ver en los corazones de los individuos. Dado que ningún ser humano puede cumplir este papel, el legislador es la divinidad, de modo que esta toma su relevancia como un postulado de la razón práctica dentro de la religión racional.

La comunidad ética es, ante todo, un ideal que se pretende alcanzar mediante la fundación de una iglesia o mediante la transformación de las ya existentes. Por ello, parte del deber de establecer la comunidad ética incluye que como seres finitos los seres humanos se las ingenien para hacerla realidad, y que lo intenten una y otra vez hasta que funcione, así como luchan constantemente por llevar a cabo la virtud (R, III: 106).

Hay cuatro características que Kant resalta de esta tecnología moral:

- La comunidad ética aspira a la universalidad, a la unión de todos los seres racionales bajo los principios de la autonomía. Aunque Kant admite que haya varias iglesias, con estatutos y prácticas diferentes, se busca que todas estén de acuerdo en la ética

de la autonomía y en el objetivo final del mejoramiento moral colectivo (Rivera-Castro, 2022: 271).

- Lo que debe dar cohesión a los integrantes es la pureza del motivo moral compartido, y no motivaciones supersticiosas o fanáticas (R, III: 102).
- Los miembros de esta iglesia no están en ella involuntariamente, no deben ser coaccionados por otras personas o por el Estado. Asimismo, esta iglesia no está en conflicto con las leyes jurídicas del Estado en que se inscribe; al contrario, fomenta el cumplimiento de las leyes jurídicas.
- Los principios de esta comunidad deben ser inmutables. Kant distingue, por un lado, entre los principios fundamentales y, hasta cierto punto formales, de la comunidad y, por otro, las prácticas y estatutos contingentes de ella. Los primeros deben ser inalterables, porque están fundados en la razón, de la cual se desprende la ética de la autonomía. Los segundos, en cambio, son contingentes, pero son los que dan forma a la convivencia concreta de individuos en diferentes lugares y momentos. Su función es apearse a las contingencias de la naturaleza humana. No obstante, Kant espera que, con el tiempo, los individuos necesiten menos de los segundos y les baste con los principios puramente racionales de la religión para que puedan ir tras el fomento y ejercicio de la moralidad (Rivera-Castro, 2022: 271).

Para que esta iglesia pueda establecerse se necesita de una ilustración religiosa, es decir, una crítica de las prácticas sociales y religiosas injustificadas (Rivera-Castro, 2022: 274). El objetivo es la aceptación de que el propósito fundamental de la religión no es otra cosa que el mejoramiento moral; lo demás, aunque valioso, es innecesario. Con el tiempo, la idea es que las muy diversas iglesias admitan la supremacía de los principios morales y el objetivo de mejoramiento moral, de modo que pueda establecerse la religión racional. Dado que esta promueve la aceptación autónoma de las leyes y, con ello, se opone a la fragmentación social, el sueño de Kant es que pueda alcanzarse la estabilidad social, política y, eventualmente, la paz perpetua.

4.4. Conclusiones del capítulo

En este capítulo presenté una interpretación del plan kantiano de mejoramiento moral que involucró, como en el análisis de las otras dos teorías éticas, una descripción del punto de

partida, una de destino y un conjunto de tecnologías morales para pasar de una a otra. Para Kant el punto de partida consistió en una visión moderadamente pesimista sobre la aptitud del ser humano de actuar moralmente. Los humanos son seres limitados que aceptan las inclinaciones como su guía en lugar de la razón; esto los hace actuar a veces en contra de la ley moral y otras sólo conforme a ella, pero no por ella. Para Kant, el ideal moral es una persona comprometida con la moralidad, cuyas máximas son correctas y que pone siempre o la mayoría de las veces su respeto por la ley moral como el motivo principal de sus acciones.

A lo largo del capítulo, pudo observarse que hubo características no mencionadas en la descripción del ideal moral que tomaron relevancia al explicar sus tecnologías morales. Por ejemplo, la relevancia de los sentimientos morales, el desarrollo de disposiciones o la importancia de la confianza en la capacidad racional. La razón de ello, en parte, es porque el ideal moral es, para Kant, fundamentalmente un ideal de la razón que no toma del todo en cuenta las limitaciones y contingencias humanas. El propio Kant desarrolló una psicología moral más compleja y detallada conforme atendió a la cuestión del mejoramiento moral.

Señalé que el plan kantiano de mejoramiento moral tiene, en mi interpretación, tres rutas. La primera está constituida por una didáctica compuesta por un catecismo, la instrucción formal y el uso de ejemplos para el diálogo moral. En seguida, hay una práctica ascética conformada por un entrenamiento en actitudes que favorecen la resistencia contra las inclinaciones contrarias a la moralidad, y la práctica de los deberes de autoconocimiento, automejoramiento, beneficencia, gratitud y simpatía. Finalmente, si el individuo se une a otros en la práctica de la virtud, puede formarse una comunidad ética cuyo objetivo es la realización de un reino de los fines en la tierra.

La segunda ruta de mejoramiento moral se da cuando un individuo nace y crece al interior de esa comunidad ética, donde la socialización es virtuosa por excelencia. Posiblemente una persona nacida ahí no necesite del mismo esfuerzo para ser moral como el que mejora por su cuenta en una sociedad corrompida. Quien vive en la comunidad ética presumiblemente puede acceder no sólo a transformar su voluntad en una que obra por deber, sino en una voluntad. Finalmente, la tercera ruta es que el individuo siga progresando infinitamente en la virtud si tiene un alma inmortal.

Vale la pena mencionar que, para esta teoría ética, como para la aristotélica, hay cierta necesidad de orden en las tecnologías morales. Este orden responde a una teoría subyacente del desarrollo moral: hay capacidades que deben ser desarrolladas antes que otras para maximizar los resultados. Por ello, como se vio con el catecismo moral, antes de practicar el diálogo moral es necesario fomentar la confianza en la razón mediante un ejercicio de memorización. Con todo, Kant tuvo que dejar abierta la posibilidad de que incluso quienes no reciben una educación moral pueden llegar a ser virtuosos. En Aristóteles, como se recordará, la ausencia de la educación moral prácticamente condenaba al individuo a no poder alcanzar el ideal.

Finalmente, de las tres teorías éticas revisadas a lo largo de la tesis la kantiana ofreció el mayor detalle sobre su plan de mejoramiento debido a las preocupaciones pedagógico morales de su autor. Aunque Kant no vio la aplicación de las tecnologías morales que propuso, son bastante plausibles y relativamente fáciles de practicar.

Conclusiones

En esta tesis ofrecí una caracterización teleológica de mejoramiento moral y presenté argumentos en favor de ella. Asimismo, desarrollé un modelo que permite capturar en lo general los elementos en torno al fenómeno del mejoramiento moral: cómo comenzar, a quién dirigirse, qué cuenta como un medio de mejoramiento, en qué objetivos hay que centrarse y cómo medir el progreso. El argumento más extenso fue ostensivo y consistió en aplicar el modelo a la interpretación de los planes de mejoramiento de tres teorías éticas diversas. En estos últimos párrafos me gustaría ofrecer algunas reflexiones finales.

He mencionado en varias ocasiones que la discusión sobre el mejoramiento y la tecnología moral se agudizó a partir del libro de Persson y Savulescu (2012), y de la discusión general sobre el transhumanismo moral. Sería complicado establecer una genealogía de las ideas detrás del interés de “mejorar” a las personas con un fin, ya sea el desarrollo del potencial humano en sí (el objetivo de varios transhumanistas) o el impedimento de catástrofes nucleares o ambientales (el objetivo de utilitaristas como Savulescu).

Comprendo que, si el propósito es abordar problemas de gran envergadura, entonces es claro que el mejoramiento moral es únicamente un medio, entre otros, para resolverlos. Ver el mejoramiento de esta manera hace que tenga sentido por qué es tan importante servirse de los progresos científicos para acelerar esas soluciones, y también da sentido a por qué, para estos enfoques, se puede justificar la aplicación involuntaria de las tecnologías morales (aunque quede pendiente si, de hecho, esa es la mejor forma de afrontar dichos problemas).

Si, por otra parte, el mejoramiento moral es visto menos instrumentalmente, como presumiblemente lo hacen algunos transhumanistas, entonces también es comprensible que no se busque dar demasiada claridad sobre a dónde conduce el mejoramiento. Después de todo, ir más allá de la naturaleza humana, signifique eso lo que signifique, vendría acompañado de formas innovadoras, quizá radicales, de comprender el mundo y los problemas morales. Por definición, no conocemos esas formas nuevas de pensar.

El enfoque que promuevo no pretende demeritar estos puntos de vista, en su lugar aspira a llamarles la atención sobre los peligros de la prisa por resolver ciertos problemas, o el

optimismo tecnológico. El mejoramiento moral puede verse de un modo menos instrumental que la primera perspectiva y de modo más definido que el segundo. La razón es que el mejoramiento es un bien para el individuo, no una mera solución global; además de que es algo que sí puede definirse más allá del mero mejoramiento de capacidades. La caracterización de puente sostiene que la interminable preocupación humana por ser una mejor persona es acerca del paso de cómo somos a cómo deberíamos ser, según alguna concepción consistente y razonada del bien. Mi argumento es que el mejoramiento debe entenderse así, pero no pretende imponer ninguna concepción particular. Lo que sí afirma es que hay que separar la cuestión pragmática de cómo plantear un plan de mejoramiento de la cuestión ético-normativa de cuál debe ser la concepción del bien detrás de ese plan.

Si mis argumentos son correctos, entonces he resuelto la primera cuestión y, en consecuencia, la discusión que debe darse a continuación es sobre qué concepción del bien es la que debe promoverse en sociedades plurales como las contemporáneas. Esta discusión no se puede ni se debe eludir, y saltársela, como se ha venido haciendo, sólo incrementa las confusiones. Antes de discutir si los *sprays* de oxitocina funcionarían y si sería aceptable implementarlos, hay que discutir si el mero aumento de empatía forma parte de los rasgos deseables en las personas.

Antes de determinar qué tecnologías morales hay que implementar es necesario plantear el ideal moral que se debe fomentar. Una vez comprendido ello, es fácil ver que para cultivar las características de este ideal los medios de mejoramiento son múltiples y muy variados. Esto es, cuando queda claro qué se quiere obtener, se abre todo un abanico de posibilidades de cómo conseguirlo. Este resultado ahorra una discusión presuntamente empírica, aunque sin aplicación real, sobre qué medio produce los resultados más eficaces. El enfoque que propongo permite considerar todos los medios, ya sean tradicionales o innovadores, para conseguir el mejoramiento.

En principio, me atrevo a especular, las tecnologías morales de aplicación general son probablemente las que ofrezcan los resultados menos eficaces, porque se enfocan en las generalidades del ser humano y no en lo que a cada uno puede, en su particularidad, afectarlo positivamente más. En consecuencia, las tecnologías morales más eficaces serán las que tomen en cuenta los rasgos específicos de cada individuo y, si es correcto lo que afirmo a lo

largo de los análisis de las teorías éticas, el compromiso personal con mejorar moralmente. Este último aspecto es quizá el que se ha perdido más de vista en las propuestas de los últimos años, quizá por parecer demasiado evidente o innecesario, pero es algo que ha brillado mucho en las teorías éticas que interpreté.

Puede añadirse que una de las objeciones, seguramente entre muchas, que podrían plantearse a la caracterización de puente es que no permite un estándar de normalidad. Para otros enfoques es importante distinguir entre dos formas de mejorar: 1) cuando uno, por ejemplo, está enfermo y se cura, y 2) cuando uno mejora sus capacidades más allá de la salud. El transhumanismo, por ejemplo, pretende ir más allá del estándar y mejorar las cualidades de la naturaleza humana.

Mi respuesta es que esa no es una desventaja, al contrario, es una virtud que mi enfoque no se meta en problemas al tratar de definir qué debe considerarse típico, o incluso sano, y qué no. Las neurodivergencias, por ejemplo, por mucho tiempo fueron consideradas condiciones que había que remediar. La caracterización de puente, en cambio, ve con los mismos ojos a una persona neurodivergente, a una con alguna discapacidad y a cualquier persona. Para este enfoque sólo hay dos puntos relevantes en la escala de mejoramiento: el estado actual del individuo y su estado ideal. Mejorar significa simplemente pasar de uno al otro. Así que incluso si una persona es, por ejemplo, más virtuosa que el promedio, podrá seguir diciéndose que mejora moralmente si se sigue acercando al ideal moral al que aspira.

Ahora bien, me gustaría aprovechar para resaltar algunos aspectos interesantes del análisis de las tres teorías éticas que exploré. Como indiqué en el primer capítulo, la razón de elegir tres ejemplos fue por la convención de que tres es un número suficiente para ilustrar un punto. En este caso quería, además de eso, mostrar los alcances del modelo de la caracterización de puente. Los tres ejemplos que elegí correspondieron con tres de las cuatro casillas del [cuadro 1.3](#), por lo que tenía la intención de presentar los grados de exigencia de los diversos planes de mejoramiento y la relación de proporcionalidad entre la distancia psicología-ideal y la exigencia de los planes. El menos ambicioso de estos, como se vio, fue el epicúreo, le siguió el aristotélico y, finalmente, el más exigente fue el kantiano. Relacionado con lo anterior, un resultado interesante de la comparación de los tres planes es que en todos se presentaron dos tipos de ideal: el inalcanzable y el asequible al ser humano. Si bien podría ser una

coincidencia, también es posible que responda a los aspectos plenamente idealistas, por un lado, y más realistas, por otro, de cualquier teoría ética. Sospecho que otras teorías éticas presentarán una distinción similar.

Puede parecer que tres capítulos de ejemplos, en contraste con uno de teoría, son excesivos para ofrecer un único argumento, a saber, el argumento ostensivo de que el modelo se puede aplicar. Sin embargo, una de las razones detrás de esta estructura es la obtención de ejemplos de tecnologías morales. Como indiqué al inicio, la ganancia con esta tesis no es meramente teórica por su argumentación en favor de un concepto de mejoramiento moral, también es práctica, porque ofrece a quien lea este trabajo un catálogo de tecnologías morales y un procedimiento para obtener más.

También vale señalar que, en los tres ejemplos, busqué ofrecer una interpretación caritativa y lo más atractiva posible de cada teoría ética. Elegí un orden cronológico para evitar que se entendiera un juicio valorativo de preferencia sobre alguna teoría ética. El objetivo no fue mostrar que alguna teoría ética es mejor, o que algún plan de mejoramiento es más fácil de aplicar que los demás. Insisto en que la discusión sobre la concepción del bien más apropiada para una sociedad liberal es diferente, y posterior a la que ofrezco en estas páginas.

Podría añadirse que además de la discusión sobre qué concepción del bien vale la pena poner en práctica, también hay una discusión pendiente sobre las características relevantes de la psicología moral. La discusión centrada en sesgos, por ejemplo, se ha enfocado en lo que nos separa de la racionalidad. De ahí ha habido mucho interés en averiguar cómo contrarrestarlos, o en cómo aprovecharlos para tomar mejores decisiones. Sin duda esos enfoques son valiosos, pero también puede ser interesante investigar las variabilidades entre los individuos, y que esas investigaciones puedan ser útiles para aterrizar más las tecnologías morales. Otra discusión también posterior es la de la eficiencia, en función de su alcance, de ciertas tecnologías morales. Como especulé, es posible que entre mayor sea el alcance de aplicación de una tecnología moral, menor será su eficiencia. Pero incluso si esta es baja, puede haber tecnologías que hagan un mejor o peor trabajo, y es algo que debe abordarse en el planteamiento de los planes de mejoramiento.

Con todo, no deseo pecar del mismo optimismo y especulación presentes en las perspectivas que critico. Es altamente probable que el mejoramiento de la moralidad no sea un asunto

tratado por gobiernos, ni por organizaciones, incluso si es la estrategia más conveniente y menos problemática desde un punto de vista ético para resolver algún problema de grandes dimensiones, como el cambio climático o el terrorismo. En mi opinión, es más probable que la puesta en práctica de un plan de mejoramiento moral sea una cuestión personal, familiar o, en menor medida, entre amigos. El paso más importante para brindar la motivación para mejorar se da, probablemente, incitando un cuestionamiento sobre las características que más valoramos.

Me parece que una de las lecciones de ver la historia de la filosofía moral en clave de planes de mejoramiento es que, en cuestiones educativas, podría ser útil enseñar los ideales morales, y repensar por qué son atractivos o valiosos. Una posible estrategia pedagógica para la educación moral pública puede incluir enfatizar el atractivo de los diversos ideales morales. Sin duda sería provechoso para que los individuos se planteen, y continúen haciéndolo, qué tipo de personas quieren ser. La enseñanza de la ética puede ganar mucho si a los estudiantes se les plantea la cuestión de qué cualidades necesita una persona para ser y comportarse moralmente: ¿qué cualidades están justificadas y cómo?, ¿cuáles son vigentes de las planteadas en la historia de la filosofía moral?, ¿alguna ha perdido su vigencia?, ¿por qué? Y quizá más importante sería plantear las siguientes preguntas: ¿este ideal es al que yo, como individuo, querría aspirar? ¿Qué deseo ser y cómo deseo comportarme? La ética contemporánea, probablemente en su afán por resolver problemas morales mediante la aplicación de principios ha relegado la importancia de los modelos morales, sean internos (como en Kant) o externos (como los sabios en la Antigüedad).

Finalmente, aunque mi intención con esta caracterización y este modelo fue capturar el mejoramiento moral y los medios conducentes a él, no queda excluida la posibilidad de que, en una línea de investigación a futuro, pueda aplicar para otras formas de mejoramiento, como el epistémico o el político. En cualquier ámbito en el que se pueda plantear un estado actual del individuo y uno ideal, la caracterización de puente y su modelo pueden aplicarse y obtener todos los beneficios que, espero, se muestran a lo largo de estas páginas.

Referencias bibliográficas

- Ackeren, M. van, & Sticker, M. (2018). Kant and the Problem of Demandingness: Introduction. *Kantian Review*, 23(3), 373-378. <https://doi.org/10.1017/S1369415418000195>
- Ahlskog, R. (2017). Moral Enhancement Should Target Self-Interest and Cognitive Capacity. *Neuroethics*, 10(3), 363-373. <https://doi.org/10.1007/s12152-017-9331-x>
- Akin, T., & von Schuckmann, J. (2023). Disaster selfies: How ethical reminders can mitigate morally questionable consumption practices. *International Journal of Consumer Studies*, 47(1), 334-349. <https://doi.org/10.1111/ijcs.12843>
- Alfano, M. (2013). *Character as Moral Fiction*. Cambridge University Press.
- Annas, J. (1988). Chapter Five: Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 4(1), 149-171. <https://doi.org/10.1163/2213441788X00118>
- Anscombe, E. (2006). Filosofía moral moderna. En *Conceptos éticos fundamentales* (Mark Platts, comp.). Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Aoiz, F. J., & Boeri, M. D. (2022). ¿Cuán apolíticos fueron epicuro y los epicúreos? La polis griega y sus ilustres ciudadanos epicúreos. *Trans/Form/Ação*, 45, 169-190. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p169>
- Ariely, D. (2012). *Por qué mentimos... en especial a nosotros mismos: La ciencia del engaño puesta al descubierto*. Grupo Planeta Spain.
- Aristóteles. (1975). *Poética* (Manuela García Valdés (trad.)). Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomaquea; Ética eudemia* (Julio Pallí Bonet (trad.)). Gredos.
- Aristóteles. (2011). *Política* (Valentín García Yebra (trad.)). Gredos.
- Ashby, C. (1999). *Classical Greek Theatre: New Views of an Old Subject*. University of Iowa Press.
- Asmis, E. (2001). *Basic Education in Epicureanism* (pp. 209-239). Brill. https://doi.org/10.1163/9789047400134_008
- Austin, E. A. (2023). *Living for Pleasure: An Epicurean Guide to Life*. Oxford University Press.
- Bacin, S. (2010). The meaning of the Critique of Practical Reason for moral beings: The Doctrine of Method of Pure Practical Reason. En A. Reath & J. Timmermann (Eds.), *Kant's Critique of Practical Reason* (pp. 197-215). Cambridge University Press.
- Bloom, P. (2018). *Contra la empatía: Argumentos para una compasión racional*. Penguin Random House Grupo Editorial México.

- Buchanan, A. E., & Powell, R. (2018). *The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory*. Oxford University Press.
- Burnyeat, M. F. (1980). Aristotle on Learning to Be Good. En A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 69-92). University of California Press.
- Butler, J. (1726). *Quince sermones de filosofía moral y Disertación sobre la naturaleza de la virtud*. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Christen, M., Alfano, M., Salardi, S., & Saporit, M. (2020). *A framework for understanding and evaluating moral technologies*.
- Cohen, A. A. (2008). The Ultimate Kantian Experience: Kant on Dinner Parties. *History of Philosophy Quarterly*, 25(4), 315-336.
- Cooper, J. M. (1977). Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*, 30(4), 619-648.
- Crockett, M. J., Clark, L., Hauser, M. D., & Robbins, T. W. (2010). Serotonin selectively influences moral judgment and behavior through effects on harm aversion. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107(40), 17433-17438. <https://doi.org/10.1073/pnas.1009396107>
- Cummings, C. R. (2022). *ARISTOTLE'S AKRATĒS: HEALING MORALLY BAD CHARACTER* [Thesis, Johns Hopkins University]. <https://jscholarship.library.jhu.edu/handle/1774.2/67044>
- Curzer, H. J. (2002). Aristotle's Painful Path to Virtue. *Journal of the History of Philosophy*, 40(2), 141-162. <https://doi.org/10.1353/hph.2002.0026>
- Darley, J. M., & Batson, C. D. (1973). «From Jerusalem to Jericho»: A study of situational and dispositional variables in helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 100-108. <https://doi.org/10.1037/h0034449>
- Dorandi, T. (2020). Epicurus and the Epicurean School. En P. Mitsis (Ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism* (p. 0). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199744213.013.1>
- Doris, J. M. (2002). *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge University Press.
- Douglas, T. (2013). Moral Enhancement Via Direct Emotion Modulation: A Reply to John Harris. *Bioethics*, 27(3), 160-168. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2011.01919.x>
- Earp, B. D., Douglas, T., & Savulescu, J. (2017). MORAL NEUROENHANCEMENT. En L. S. M. Johnson & K. S. Rommelfanger (Eds.), *The Routledge Handbook of Neuroethics*. Routledge. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK493126/>

- Earp, B., Sandberg, A., Kahane, G., & Savulescu, J. (2014). When is diminishment a form of enhancement? Rethinking the enhancement debate in biomedical ethics. *Frontiers in Systems Neuroscience*, 8. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnsys.2014.00012>
- Epicuro. (2004). *Obras completas* (Vigésima edición). Cátedra.
- Fahmy, M. S. (2009). Active Sympathetic Participation: Reconsidering Kant's Duty of Sympathy. *Kantian Review*, 14(1), 31-52. <https://doi.org/10.1017/S1369415400001333>
- Focquaert, F., & Schermer, M. (2015). Moral Enhancement: Do Means Matter Morally? *Neuroethics*, 8(2), 139-151. <https://doi.org/10.1007/s12152-015-9230-y>
- Formosa, P., & Sticker, M. (2019). Kant and the demandingness of the virtue of beneficence. *European Journal of Philosophy*, 27(3), 625-642. <https://doi.org/10.1111/ejop.12455>
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Frank, L. E. (2020). What Do We Have to Lose? Offloading Through Moral Technologies: Moral Struggle and Progress. *Science and Engineering Ethics*, 26(1), 369-385. <https://doi.org/10.1007/s11948-019-00099-y>
- Frischer, B. (1983). A Socio-Psychological and Semiotic Analysis of Epicurus' Portrait. *Arethusa*, 16(1/2), 247-265.
- Giovacchini, J. (2019). La tetrapharmakos, formule authentique ou résumé simpliste de l'éthique épicurienne? *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages*, 19, Article 19. <https://doi.org/10.4000/philosant.3044>
- Gosling, J. C. B., & Taylor, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure*. Clarendon Press.
- Graver, M. (2021). Epictetus. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/epictetus/>
- Grob, C. S., & Dobkin de Rios, M. (1994). *Hallucinogens, managed states of consciousness, and adolescents: Cross-cultural perspectives* (p. 329). Praeger Publishers/Greenwood Publishing Group.
- Gual, C. G. (2016). *El sabio camino hacia la felicidad: Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. Grupo Planeta Spain.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Haidt, J. (2019). *La mente de los justos: Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata*. Deusto.
- Harbison, W. G. (1980). The Good Will. *Kant-Studien*, 71(1), 47-59.
- Harman, G. (1999). Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, 315-331.

- Harris, J. (2011). Moral Enhancement and Freedom. *Bioethics*, 25(2), 102-111. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2010.01854.x>
- Heath, C., & Heath, D. (2011). *Switch*. Penguin Random House Grupo Editorial USA.
- Hyde, C. R. (2000). *Favor por favor*. Umbriel.
- Isen, A. M., & Levin, P. F. (1972). Effect of feeling good on helping: Cookies and kindness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 21, 384-388. <https://doi.org/10.1037/h0032317>
- Jacquette, D. (2001). Aristotle on the Value of Friendship as a Motivation for Morality. *Journal of Value Inquiry*, 35(3), 371.
- Jebari, K. (2014). What to Enhance: Behaviour, Emotion or Disposition? *Neuroethics*, 7(3), 253-261. <https://doi.org/10.1007/s12152-014-9204-5>
- Jimenez, M. (2021). *Aristotle on Shame and Learning to Be Good*. Oxford University Press.
- Johnson, R. N. (2011). *Self-Improvement: An Essay in Kantian Ethics*. OUP Oxford.
- Jotterand, F. (2011). "Virtue Engineering" and Moral Agency: Will Post-Humans Still Need the Virtues? *AJOB Neuroscience*, 2(4), 3-9. <https://doi.org/10.1080/21507740.2011.611124>
- Kant, I. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Felipe Martínez Marzoa, trad.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2005a). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Gabriel García Morente, trad.). Tecnos.
- Kant, I. (2005b). *La metafísica de las costumbres* (Adela Cortina; Jesús Conill Sancho, trad.). Tecnos.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica* (Roberto R. Aramayo trad.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2015). *Antropología*. Alianza Editorial.
- Kitcher, P. (2014). *The Ethical Project*. Harvard University Press.
- Klincewicz, M. (2019). Robotic Nudges for Moral Improvement through Stoic Practice. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 23(3), 425-455. <https://doi.org/10.5840/techne2019122109>
- Konstan, D. (1998). *Philodemus: On Frank Criticism*. Society of Biblical Literature.
- Korsgaard, C. M. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kristjánsson, K. (2014). Undoing bad upbringing through contemplation: An Aristotelian reconstruction. *Journal of Moral Education*, 43(4), 468-483. <https://doi.org/10.1080/03057240.2014.902809>
- Kristjánsson, K. (2020). Aristotelian Character Friendship as a 'Method' of Moral Education. *Studies in Philosophy and Education*, 39(4), 349-364. <https://doi.org/10.1007/s11217-020-09717-w>
- Kristjánsson, P. K. (2012). *Aristotle, Emotions, and Education*. Ashgate Publishing, Ltd.

- Kumar, V., & Campbell, R. (2022). *A Better Ape: The Evolution of the Moral Mind and How It Made Us Human*. Oxford University Press.
- Laercio, D. (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial.
- Louden, R. B. (1992). *Go-carts of Judgement: Exemplars in Kantian Moral Education*. 74(3), 303-322. <https://doi.org/10.1515/agph.1992.74.3.303>
- Matsugasaki, K., Tsukamoto, W., & Ohtsubo, Y. (2015). Two Failed Replications of the Watching Eyes Effect. *Letters on Evolutionary Behavioral Science*, 6(2), Article 2. <https://doi.org/10.5178/lebs.2015.36>
- May, J. (2018). *Regard for Reason in the Moral Mind*. Oxford University Press.
- Mazar, N., Amir, O., & Ariely, D. (2008). *The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance* (SSRN Scholarly Paper 979648). <https://papers.ssrn.com/abstract=979648>
- McConnell, T. C. (1978). The argument from psychological egoism to ethical egoism. *Australasian Journal of Philosophy*, 56(1), 41-47. <https://doi.org/10.1080/00048407812341041>
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo: Un sistema de la lógica (libro VI, capítulo XX)*. Alianza Editorial.
- Moran, K. A. (2009). Can Kant Have an Account of Moral Education? *Journal of Philosophy of Education*, 43(4), 471-484. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2009.00721.x>
- Morris, C. (2021). Kant's moral catechism revisited. *Journal of Philosophy of Education*, 55(6), 990-1002. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12497>
- Nussbaum, M. C. (2003). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Grupo Planeta (GBS).
- Nussbaum, M. C. (2017). *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Antonio Machado Libros.
- Pacholczyk, A. (2011). Moral Enhancement: What is It and Do We Want It. *Law, Innovation and Technology*, 3, 251.
- Palmquist, S. (2020). How Political Is the Kantian Church? *Diametros*, 17(65), 95-113. <https://doi.org/10.33392/diam.1639>
- Pereboom, D. (2014). *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. OUP Oxford.
- Persson, I., & Savulescu, J. (2008). The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity. *Journal of Applied Philosophy*, 25(3), 162-177. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2008.00410.x>
- Persson, I., & Savulescu, J. (2012). *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. OUP Oxford.
- Petzl, G. (2017). Philosophical Stones: Ancient philosophy as reflected in the mirror of inscriptions. En *Ancient Philosophy*. Routledge.

- Piff, P. K., Dietze, P., Feinberg, M., Stancato, D. M., & Keltner, D. (2015). Awe, the small self, and prosocial behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 108(6), 883-899. <https://doi.org/10.1037/pspi0000018>
- Rachels, J. (2014). *Introducción a la filosofía moral*. Fondo de Cultura Económica.
- RAE. (s. f.). *Catecismo / Diccionario de la lengua española*. «Diccionario de la lengua española» - Edición del Tricentenario. Recuperado 16 de mayo de 2023, de <https://dle.rae.es/catecismo>
- Ramos Umaña, L. (2019). Sobre la reformación del carácter en la obra de Aristóteles. *Open Insight*, 10(18), 11-42.
- Ramos-Umaña, L. (2015). The power of habituation: Aristotle's pedagogical model. *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, 1, 19-32. <https://doi.org/10.17421/2498-9746-01-02>
- Rivera-Castro, F. (2014). *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant* (Primera edición). Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Rivera-Castro, F. (2022). The Social Conditions for Autonomy. En *Normativity and Agency. Themes from the Philosophy of Christine M. Korsgaard* (1º). Oxford University Press.
- Rodríguez Aramayo, R. (2002). Introducción: La cara oculta el formalismo kantiano. En *Lecciones de ética*. Crítica.
- Rorty, A. O. (1991). The Psychology of Aristotelian Tragedy. *Midwest Studies in Philosophy*, 16, 53-72. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1991.tb00230.x>
- Rosenbaum, S. E. (1986). How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus. *American Philosophical Quarterly*, 23(2), 217-225.
- Sanderse, W. (2015). An Aristotelian Model of Moral Development. *Journal of Philosophy of Education*, 49(3), 382-398. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12109>
- Sarkissian, H. (2010). Minor Tweaks, Major Payoffs: The Problems and Promise of Situationism in Moral Philosophy. *Philosophers' Imprint*, 10.
- Séneca, L. A. (2001). *Epístolas morales a Lucilio*. Gredos.
- Smit, H., & Timmons, M. (2011). The Moral Significance of Gratitude in Kant's Ethics. *The Southern Journal of Philosophy*, 49(4), 295-320. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2011.00077.x>
- Sófocles. (2014). *Edipo Rey*. Gredos.
- Spinelli, E., & Verde, F. (2020). Epicurus "Coryphaeus of Atheism"? En *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*. Oxford University Press.
- Spinoza, B. (2011). *Ética: Demostrada según el orden geométrico*. Alianza Editorial.
- Stohr, K. (2022). *Choosing Freedom: A Kantian Guide to Life*. Oxford University Press.
- Stroud, S. R. (2011). Kant on Education and the Rhetorical Force of the Example. *Rhetoric Society Quarterly*, 41(5), 416-438. <https://doi.org/10.1080/02773945.2011.597820>

- Suñol, V. (2017). La educación musical en Aristóteles: Su correspondencia con la vida mejor en el mejor régimen. *Boletín de Estética*, 41, Article 41.
- Surprenant, C. W. (2010). Kant's contribution to moral education: The relevance of catechistics. *Journal of Moral Education*, 39(2), 165-174. <https://doi.org/10.1080/03057241003754898>
- Taylor, P. W. (1975). *Principles of Ethics: An Introduction*. Dickenson Publishing Company.
- Thaler, R. H., & Sunstein, C. R. (2017). *Un pequeño empujón: El impulso que necesitas para tomar mejores decisiones sobre salud, dinero y felicidad*. Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Tito Lucrecio Caro. (2003). *La naturaleza*. Editorial Gredos.
- Tsouna, V. (2009). Epicurean Therapeutic Strategies. En J. Warren (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism* (pp. 249-265). Cambridge University Press.
- Tsouna, V. (2020). Epicurean Hedonism. En *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism* (Philip Mitsis). Oxford University Press. https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:c5R9ZmeJb1IJ:scholar.google.com/+voula+tsouna+hedonism+oxford+handbook&hl=es&as_sdt=0,5
- Walker, M. (2010). In defense of the Genetic Virtue Program. *Politics and the Life Sciences: The Journal of the Association for Politics and the Life Sciences*, 29(1), 90-96. https://doi.org/10.2990/29_1_90
- Wansink, B. (2013). Convenient, Attractive, and Normative: The CAN Approach to Making Children Slim by Design. *Childhood Obesity*, 9(4), 277-278. <https://doi.org/10.1089/chi.2013.9405>
- Ware, O. (2009). The Duty of Self-Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79(3), 671-698. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2009.00298.x>
- Wolf, S. (1982). Moral Saints. *The Journal of Philosophy*, 79(8), 419-439. <https://doi.org/10.2307/2026228>
- Wood, A. (2000). Religion, Ethical Community and the Struggle Against Evil. *Faith and Philosophy*, 17(4), 498-511. <https://doi.org/10.5840/faithphil200017437>
- Zagzebski, L. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. Oxford University Press.
- Zarparentine, C. (2013). 'The Thorny and Arduous Path of Moral Progress': Moral Psychology and Moral Enhancement. *Neuroethics*, 6(1), 141-153. <https://doi.org/10.1007/s12152-012-9166-4>