

¿QUÉ SIGNIFICA ‘BUENA VOLUNTAD’?*

RAFAEL ALVIRA

A good will is not so much an “ethical concept” as one that refers to the nucleus of human existence and the meaning of life. If the intellect is a function of identity, the will is a function of otherness. *Together*, the intellect and the will render an account of that arcane principle of all reality which is *unity-diversity* or *limit*. Such arcane is manifested in the following: the intellect is the limit of the will and the will is the limit of the intellect. The perfection of the will -the will that becomes good- requires self-knowledge. In order to give an account of the other I have to take myself seriously and realize that I only know myself *through the other*. A *good will*, therefore, has many other related dimensions aside from that of love and respect.

Conocer es abstraer. Se conoce abstractamente. Pero sólo se puede querer en concreto. Resulta sospechoso que una persona te quiera en abstracto.

Algo análogo sucede con la simpatía. Lo escribió Max Jacob: “¡Cuánta cantidad de indiferencia se esconde detrás de muchas simpatías!”. La indiferencia es la abstracción en el afecto. Una simpatía indiferente falla por lo mismo que un querer abstracto: por la ausencia de una relación verdaderamente existencial.

Sólo en ella se ejerce la buena voluntad o, dicho al revés, sólo una buena voluntad origina ese tipo de relación. Cuando el Sócrates platónico insinúa que puede equivocarse o ignorar muchas cosas, pero que está seguro de quien le quiere, apunta claramente en esa misma dirección. Si lo entiendo bien, lo que quiere decir es:

* Presentado por primera vez en italiano (*Che cosa significa avere una buona volontà*) en el Convegno “Transcendentalità e modelli della ragion pratica”, organizado por el CISE en la Università Ca’Foscari de Venecia (39.XI-2.XII, 2000).

con la *ironía* se pone de manifiesto el carácter relativo de lo que, pensábamos, era absoluto, absolutamente verdadero; pero no cabe ironía alguna acerca de un querer experimentado como bueno. Aquí la primera parte del método ya no es necesaria, pues la segunda, la *mayeútica*, está plenamente realizada: se ha dado a luz el querer.

En contra de esta tesis se puede argumentar mediante el recurso a la experiencia cotidiana. Muchas veces pensábamos que éramos queridos, y luego nos dimos cuenta de que no era así. El error se pudo originar en el engaño –consciente o no– de la persona que decía querernos; en nosotros mismos, que tomamos por querer lo que no pretendía serlo; o en el modo de entender el querer, que puede ser inadecuado, pues, como señala el dicho popular, “hay amores que matan”.

Sin duda esto es así. Pero es igualmente indudable que, más tarde o más temprano, y sin ayuda de ningún maestro, experimentamos con absoluta seguridad quien nos quiere de verdad y quien no. Nos quiere aquella persona que no nos instrumentaliza, que nos hace crecer –enriquecernos como personas–, que nos ayuda –en todos los sentidos– a vivir. Hay mucho más en la buena voluntad que el mero respeto, como veremos luego.

Todo verdadero saber “flota” sobre el no-saber. El que sabe de verdad, es siempre, al mismo tiempo, consciente de su ignorancia. Primero cayó en la cuenta de que no sabía y, después, al ver que en esa conciencia de ignorancia o error nacía su saber, se empeña en mantener vigilante siempre dicha conciencia. Ello le permite crecer siempre en saber.

Con el querer sucede algo parecido. Primero caemos en la cuenta de que nuestro querer no lo era de verdad, pues era superficial, particular o curvado sobre nosotros mismos; después nos esforzamos en mantener vigilante esa conciencia. Y ella nos permite crecer siempre en el querer.

Sólo el que *ama la sabiduría* es sabio y sólo el que *sabe querer* quiere. Pero sólo el que se sabe querido *existe*, pues se es para el conocimiento, y se *quiere* para buscar la alteridad, pero sólo cuan-

do se es querido la alteridad es real, y se es *ante alguien*. Ser ante alguien es existir.

De aquí el que, como es bien sabido, el tema de la *buena voluntad* no sea, si se puede hablar así, “meramente ético”, sino metafísico y antropológico-filosófico en el sentido más hondo. El tema de la buena voluntad es el de la existencia y, por consiguiente, el del sentido mismo de la vida.

La percepción de que sólo ante otro ser con el que puedes *dialogar* profundamente –no simplemente conversar– *existes*, muestra toda la paradoja de la realidad. Te “destacas”, te dibujas y configuras como individuo sólo bajo la condición de relacionarte con otro. La individuación presupone la alteridad tanto como la pluralidad presupone la individualidad de cada uno de sus componentes.

Fue Platón, tal como se muestra en el *Parménides* y la vieja tradición neoplatónica supo apreciar, el que primero tuvo una conciencia clara de que el arcano de la realidad era la unidad-diversidad. Si el *principio* primero fuera la *pura unidad*, entonces bastaría con el pensamiento para contemplarla, como había apuntado Parménides. El pensar piensa el ser, justo porque su actividad consiste en *identificar en absoluto*. Carece de sentido que la *pura diversidad* pudiera ser principio, pero si el arcano es la *unidad diversa*, a la que con tanta brillantez como dificultad y oscuridad apunta Platón, entonces no basta el pensar, sino que debe haber, junto al pensar, otra función, que sea relativa a la alteridad, y ella es, aunque Platón no la llame así, la voluntad. Como es claro, y repite, por ejemplo, Tomás de Aquino, la voluntad es función de alteridad. Sólo se puede querer si hay otro *en cuanto otro*.

Por eso el autor del *Parménides* oscila entre llamar al primer principio *unidad* o denominarle *bien*. En el primer caso, habla en referencia intelectual, en el segundo, voluntaria. Y aunque no lo diga así, si –contra Parménides– no admite que el ser puede ser pura unidad, tampoco puede admitir que nos relacionemos con el ser sólo con el pensar. De ahí la relevancia del “amor platónico”.

Porque el principio de toda realidad es unidad-diversidad, precisamente por eso, hay *libertad*, la cual es impensable e imposible en

la pura unidad tanto como en la pura diversidad. En la “pura unidad” hay necesidad y vacío; en la “pura diversidad” desconcierto y pérdida. Pero en la unidad-diversidad hay *posibilidad* –pues todo poder hace referencia a otro– y *sentido* –ya que todo sentido supone unidad–.

El hecho de que unidad-diversidad configuren el arcano y principio primero no significa que se *confundan* el uno con el otro; más bien son *distintos*. Ello explica la importancia transcendental que el platonismo atribuye al *límite*. Si entre unidad y diversidad hay distinción es porque hay un *límite* entre una y otra. Y eso significa que en toda realidad el límite es fundamental.

El límite está lleno de misterio, pues une y distingue al mismo tiempo. Este no es el momento de entrar más en detalle en tema tan difícil, pero quiero arriesgar brevísimamente una explicación, pues me parece pertinente para el tema que nos ocupa. Si Parménides pudo decir “el ser es (y es uno) y el no-ser no es” ello fue porque pudo distinguir el ser gracias al límite con el no-ser, el cual, de otro lado, no molestaba nada al ser, puesto que carece de contenido “contrario al ser”. Así, aunque él no lo captó, la presencia de un cierto no-ser es inevitable *en el principio*. Si el no-ser fuese real como *separado* de la unidad, sería tan principio como ella, lo cual es absurdo. Pero si el *no-ser* no fuese *en general*, entonces ni siquiera se entiende cómo puede pensarlo para distinguir al ser de él.

El misterio del límite *ser-no-ser* se muestra igualmente, y aquí quería llegar, en el límite *pensar-querer*. Puesto que el *no-ser relativo* es la base constitutiva de la *alteridad*, el límite entre unidad-alteridad es también el límite inteligencia-voluntad. La inteligencia es el límite de la voluntad y la voluntad el límite de la inteligencia, pues del mismo modo que el límite entre unidad-alteridad no es un *tercero*, sino cada uno para el otro, el límite de la voluntad es la inteligencia y el de la inteligencia la voluntad.

De hecho, si puedo pasar ahora a la descripción de lo que sucede en la acción humana, eso es lo que experimentamos, tan magistralmente expresado por la tesis socrático-platónica. Una inteligencia pura está perdida, pues carece del “enganche” existencial de la voluntad. Una inteligencia pura, sin el acompañamiento de la vo-

luntad, vería la realidad en abstracto, es decir, no la vería plenamente. Además, en el caso del ser humano, su relación con el complejo mundo de los sentidos y las pasiones, la haría perderse. Pero si la inteligencia va unida a una voluntad curva, falla también, pues percibe la realidad “para mí”, no tal como es, “en sí”. Por eso el recto *amor a la verdad* es condición imprescindible para acercarse a ella. Hace falta, pues, una *buena voluntad* que limite los desvaríos de una “razón pura”.

Pero, de otro lado, la voluntad sin la luz del conocer no puede hacer nada, es como si actuase a tientas. Y, si es acompañada por un conocimiento falso, o por la ignorancia, fracasa totalmente como voluntad. Es decir, que hace falta una inteligencia verdadera que limite los desvaríos de una “pura voluntad”.

En la vida diaria se experimenta así. Tanto las acciones “puramente racionales” como las “puramente voluntarias” nos parecen inhumanas. Son humanas, por el contrario, aquellas en que conocimiento y voluntad se limitan entre sí. Tal vez por eso, Sócrates afirmaba que él no sólo era el que amaba el saber, sino también el que sabía sobre el amor. Amaba el saber, es decir, se daba cuenta del límite de su saber y que “el otro lado del límite” era el querer, el amar. Es lo mismo *saber que no sé* y *amar el saber*. De otro lado, sabía sobre el amor, es decir, se daba cuenta del límite de su querer y que “el otro lado del límite” era el saber. Veía que un querer sin saber no era un buen querer.

Este juego entre inteligencia y voluntad es también *libertad*. La “inteligencia pura” es tan necesaria como la “voluntad pura”, aunque los tipos de necesidad sean distintos. Y la subordinación total de la una a la otra tiene como resultado también la pura necesidad. Ejemplo de lo primero puede ser Hegel –tal como se ve, por ejemplo, en las *Lecciones de Filosofía del Derecho*–, y de lo segundo Nietzsche. Es sólo una aparente sorpresa el que dos filósofos de la libertad terminen el uno en la necesidad de la idea y el otro en la de la ciega voluntad; y que uno y otro –con profundo interés ético– se queden sin ética.

Otro caso, paradigmático en su ambigüedad, es el de Kant. Su interés ético es central, y, en cierto modo, el ápice de su filosofía

está en el estudio de cómo la voluntad puede devenir *buena voluntad*. El problema está en que Kant distingue fuertemente la razón teórica de la práctica, pero tiene gran dificultad –como se echa de ver en la continua oscilación de su modo de expresarse, captada desde antiguo por sus críticos– en distinguir la voluntad de la razón práctica y, por muy práctica que sea, la razón es razón.

Se ve obligado, por ello, a distinguir diferentes usos o funciones de la razón práctica, la cual, por un lado legisla, y, por otro, es arbitrio que decide si sigue o no la ley. Me parece una solución forzada y artificiosa, pero tal vez no le entiendo suficientemente. Lo que no veo, en cualquier caso, es cómo esa tesis puede significar, como Kant, sin embargo, pretende, la mejor defensa de la supremacía de la libertad.

El mismo autor de las *Críticas* reconoce que –en su función suprema de legisladora– la razón práctica no es propiamente hablando libre, sino necesaria. Si el ápice de la razón no es libertad, entonces la libertad no es lo máximo. A no ser que ella se entienda como *acto puro* y éste como libre precisamente por ser *pura acción*. Se ha querido “salvar” a Kant de sus dificultades internas precisamente mediante el recurso de sostener que toda la clave del kantismo está en la acción.

Pero una acción pura no es, propiamente, libre, porque no tiene a dónde ir. Le falta alteridad y, sin ella, no hay vida. Por eso, por ejemplo, el Dios trinitario puede ser comprendido como un Dios vivo, y, por tanto, libre, pero el *acto puro* aristotélico, aunque está libre de condicionamientos, y, por ello, no tiene nada que hacer, no es libre en sí.

Y si se dice que la razón pura práctica se refiere esencialmente a *otro* por medio de su actividad legisladora, habría que señalar: es extraño ver a una razón mandándose a sí misma. Si ahora se dice que la “razón pura práctica” en cuanto mera actividad legisladora es Dios, y en cuanto dividida en legisladora y decisoria es el hombre, entonces habría que añadir muchos matices. El primero, que la *ratio formalis* de un *contenido legal* es intelectual, y la de una *acción de mandar* voluntaria, y que no se entiende muy bien cómo Dios –pura voluntad legisladora– podría mandarse a sí mismo.

Dios sería así el puro contenido de la ley de la razón pura práctica. Es decir, un ser abstracto y que, por serlo, no puede ser postulado como existente.

Ahora bien, si Dios –o sea la razón pura práctica en cuanto legisladora– no existe como “separado”, como lugar de mi salvación si mi comportamiento es ético, entonces carece de sentido esforzarse para dirigir bien las pasiones sensibles. Ese esfuerzo es bello y, probablemente, me hará sentirme mejor y más humano, pero como la vida es difícil y breve, y el resultado final del esfuerzo es más que dudoso, no compensa.

Nos encontramos así en Kant con una situación final cercana a la de otro autor clásico en la ética y más semejante a él de lo que el propio filósofo de Königsberg pensaba: Aristóteles. Quizá porque uno sea el filósofo de la *acción pura* y el otro el del *acto puro*.

Aristóteles sostiene que todas nuestras acciones deben ir orientadas a alcanzar la *virtud perfecta*. Sólo en ella seremos perfectamente humanos. La *buena voluntad* consiste, pues, primero en esforzarse para obtenerla y, después, en el hecho mismo de tenerla. El que tiene la virtud perfecta se “diviniza”, es bienaventurado (*macários*). Pero Dios, para Aristóteles, es *puro conocimiento*. Y es inalcanzable para todo ser potencial. En cualquier caso, si lo alcanzáramos, no podríamos hacer otra cosa que *disolvemos* en él. Y aquí volvemos a encontrarnos en una situación que es muy parecida a la kantiana. Si alcanzar la virtud perfecta cuesta mucho esfuerzo y el resultado va a ser la disolución, no compensa ni, en el fondo, tiene sentido, por muy bello y humano que, como en el caso anterior, ello sea.

Entre paréntesis, se podría señalar que exactamente lo mismo sucede en Spinoza. Todo el esfuerzo ético abocará a disolvemos en la única substancia, que es intelecto puro.

La comparación entre Kant y Aristóteles está traída porque sus respectivas éticas suelen presentarse –así lo hizo ya Kant– como paradigmas de dos puntos de vista totalmente contrarios. Y lo que deseaba apuntar aquí es que los contrarios están en la misma línea,

y que la falta concreta de esa línea es una mayor atención a la *alteridad existencial* y al *límite* como clave de la realidad.

Desde luego, tanto Kant como Aristóteles toman en cuenta lo uno y lo otro, pero no me parece que lo hagan suficientemente, y de ahí los problemas especulativos y prácticos subsiguientes.

Se puede interpretar el *deseo de felicidad* aristotélico como una inclinación a realizar lo que el bien racional pide, realización que se lleva a cabo a través de la decisión del libre arbitrio. También la razón pura práctica kantiana –en cuanto arbitrio– tiene inclinación a cumplir la ley, pues, en otro caso, si no tuviese inclinación alguna, no sería voluntad en ningún sentido. Si se me permite exagerar un poco, la diferencia entre Aristóteles y Kant en este punto se borra en buena parte si en vez de mencionar la palabra aristotélica *felicidad*, la sustituimos por *bien racional*, pues la felicidad perfecta está en la *virtud perfecta*, la cual es el *bien racional*, que, a su vez, puede perfectamente ser entendido como la ley activa del obrar bueno.

Dado que, para Aristóteles, el fin es constitutivo de todo ser –y, aunque sea “activado” desde fuera, está “dentro” de la propia potencia–, y que la virtud perfecta es el fin del hombre, resulta que la moral aristotélica es autónoma. Dado que, según Kant, la razón práctica legisladora pura es Dios, mientras que la razón práctica en el hombre es, al tiempo, legisladora y arbitral, su moral es heterónoma a no ser que Dios, el hombre y la razón práctica sean la misma cosa. Para Aristóteles, el fin que me constituye no puede ser más que *mi propio* fin, mientras que, para Kant, el fin de la acción moral perfecta es identificarse con la ley pura, pero la ley pura no es idéntica con mi razón práctica.

Perdóneseme este último juego dialéctico, quizás desacertado, pero el objetivo es subrayar las dificultades de cualquier ética que no atienda suficientemente a los aspectos señalados de alteridad y medida o límite.

En concreto, con respecto a la *alteridad*, el problema que se plantea es que tanto un *Bien puro en acto* como una *Razón pura práctica* son libres en cuanto “activos” y “separados o indepen-

dientes”, pero se aburren eternamente y además –a pesar de lo que pretenden tanto Aristóteles como Kant– es más que dudoso que se *autoposean*. En efecto, toda posesión supone alteridad: se posee *otro*; por eso sólo es posible autoposeerse *a través de otro*. También es dudoso que se autoconozcan, pues un conocer que no conoce ninguna otra cosa que su propio conocer no conoce nada, ya que el *conocer en general* no conoce nada. El conocimiento es *mediación*.

Una libertad que “sale fuera de sí misma”, o sea, que no es idéntica con la *necesidad*, es más libertad, más real, más viva, que una libertad necesaria. El ser humano que ha de *decidir, elegir*, es, según Aristóteles y Kant, menos libre que un ser libre-necesario. Pero no puede ser. La libertad de decidir y de elegir es una libertad ante otro que, al ejercitarse, despliega el autoconocimiento y la *autoposesión*, y esto es más libertad que la libertad necesaria. Un Dios no sería más libre por ser más necesario, lo mismo que no lo sería la Razón pura o la Idea absolutamente absoluta o la voluntad del superhombre. Es más libre porque no elige mal, pero hay muchas formas de elegir bien. El hombre es menos libre porque puede elegir mal.

El punto está entonces, platónicamente hablando, en que el hombre no es dueño de la *medida* exacta de las cosas y las acciones. Es la medida la que hace la buena voluntad, lo mismo que el conocimiento verdadero.

Si sólo tenemos voluntad y somos libres en la *alteridad*, entonces la primera medida de la buena voluntad ha de consistir en querer eficazmente esa alteridad, lo cual implica la máxima atención por igual a mí y al otro. Querer al otro como a uno mismo es así la fórmula de la buena voluntad, si se le añade que ha de ser un querer verdadero o un verdadero querer. Pues el querer bueno es aquel que está medido por el conocimiento verdadero.

No podemos querer bien a los seres de la naturaleza material si no los conocemos con conocimiento verdadero. Usamos mal lo que conocemos mal, y por ello muchas veces dañamos la naturaleza, y a nosotros mismos en consecuencia. De la misma forma, queremos mal a las personas si no las conocemos verdaderamente.

Pero, dado que en la persona hay interioridad, la *conditio sine qua non* para querer bien, con buena voluntad, a las personas, es, precisamente, el *autoconocimiento*. Por eso la primera premisa de la ética, para el fundador filosófico de ella, o sea, Sócrates, era: “conócete a ti mismo”. Sólo desde esa base se podrá llegar a ser *justo* con los demás, es decir, tener buena voluntad. Con todo, es preciso añadir algo, y ese algo lo señala magistralmente Sócrates en el *Cármides* platónico: el délfico “conócete a ti mismo”, dice, no es un *mandato*, sino un *saludo* del Dios.

El Dios sólo saluda a sus iguales, y, por tanto, lo que quiere decir es que el que se conoce a sí mismo alcanza un cierto rango divino. Está claro que el conocimiento al que apunta Sócrates no es un puro saber descriptivo de lo que experimento en mí, sino que busca *la verdad* de sí mismo, o sea, cuál es la verdad del hombre.

Que, por consiguiente, la verdad del hombre comparezca en el autoconocimiento y sea en cierto modo idéntico a él, es una tesis difícil de ajustar tanto con el eudaimonismo como con el imperativo categórico.

Lo importante aquí, con todo, es que la verdad del hombre, precisamente tomada en cuanto *verdad*, no es *todo* el hombre. Pero la verdad es la mediación imprescindible para el bien del hombre. El que conoce la verdad puede hacer el bien.

El conocimiento propio se lleva a cabo en un autoexamen continuamente abierto a los “espejos” en los que nos miramos. Sin reflexión no hay autoconocimiento, y tampoco sin “espejos”. Nadie se conoce a sí mismo sólo mirándose a sí mismo, como alguien que no quiere a nadie más que a sí mismo, no se quiere a sí mismo. Cuando falta el amor, se hunde la autoestima.

Esto nos muestra que el origen “estructural” del *en sí* no puede darse sin la alteridad. Hay un conocimiento *en sí* de mí mismo y un querer *en sí* de mí mismo porque la existencia del otro impide estructuralmente la curvatura sobre sí. O, dicho de otro modo, la existencia del otro es lo que permite el *en sí*, es decir, la verdad y el bien.

Conocerse a sí mismo, por tanto, es descubrir mi verdad y la del otro al mismo tiempo. Sólo con ese presupuesto es posible la buena voluntad. Nos conocemos como seres prácticos, y así vemos que nuestro autoconocimiento no puede ser sólo teórico u objetivo. Sabemos que no podemos explicitar algunas cosas que sabemos. Tenemos un conocimiento oscuro, pero real, de que no somos “pura teoría”, igual que queremos, deseamos, el conocimiento. Si se puede hablar así, conocimiento y voluntad tienen conciencia de que el límite de cada uno está en el otro.

La buena voluntad, entonces, es aquella que se da cuenta de su carácter de *en sí*, de su bondad, que consiste en la atención al otro y en la adecuada “percepción” de su límite o medida en el conocimiento.

Esa voluntad buena no es unidimensional, como tampoco lo es el conocimiento. Si el conocimiento tiene varias dimensiones, también la voluntad las debe tener.

Según la conocida clasificación de Aristóteles, el conocimiento intelectual tiene cinco formas: intelecto principal, prudencial, técnico o artístico, científico y sabio. Entiendo que le corresponden cinco formas de voluntad: deseo, mandato, creación, aprobación o rechazo y amor. De la misma forma que podemos usar adecuada o inadecuadamente las diferentes dimensiones del intelecto, así también sucede con la voluntad. La *buena voluntad* se dice de muchas maneras. En concreto, pienso que se puede llamar *buen deseo* (como el que aparece continuamente en los autores místicos. El deseo es también buena voluntad), buen gobierno, creatividad verdadera, respeto y amor.

Para ciertos autores la buena voluntad es fundamentalmente el respeto (Kant), para otros, el amor (Marcel), para otros, la creatividad (Nietzsche). Son dimensiones muy mencionadas. Pero también aquí se ve que la verdad está en el *todo*. No es posible tener una buena voluntad ejercitando sólo una forma de ella, con la exclusión de las otras. Y así lo experimentamos también en la vida diaria.

Normalmente, el que desea algo de verdad, acaba teniendo amor por ello, y de ese amor surge la creatividad. “Va de soi” que

respetamos lo que amamos y que sólo el que quiere de verdad a sus dirigidos los gobierna bien, etc. Se puede comprobar en todas las direcciones.

El buen deseo quiere la correcta posesión del otro; el buen amor quiere la adecuada presencia en el otro; el buen respeto quiere la existencia del otro; el buen gobierno quiere la perfección del otro; la verdadera creatividad quiere expresar la buena voluntad y lograr la identificación simbólica con el otro.

Así pues, la voluntad es siempre una cierta *tensión* del ánimo, pues va dirigida a otro, y es *terminal*, pues en ella termina el proceso en el que el conocimiento es *medial*. Porque supone alteridad y terminación, la voluntad es lo existencial por excelencia. Y, de otra parte, aceptar absolutamente al otro exige renunciar a absolutizar la propia *voluntad particular*. Por tanto, hace falta un “salto”.

Pero si la voluntad es terminal y el conocimiento medial, nos queda necesariamente “atrás” lo original mismo. Ello, igual que la medida, el límite entre conocimiento y voluntad, está lleno de misterio. Tal vez el origen sea la medida misma esencial, pues el límite es la unidad de la diversidad en su sentido más radical, y ese es el arcano último de la realidad.

Puesto que el límite es misterioso, descubrimos la justa medida en cada caso con dificultad. Debemos estudiar cada caso y después, como pedía Fénelon, abandonarnos a la ayuda de arriba. Hay que poner mucha buena voluntad para ir adquiriendo poco a poco un poco de buena voluntad.

Rafael Alvira
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
ralvira@unav.es