



Una genealogía de la ética pública

Resumen:

El artículo elabora una reflexión crítica de algunos extractos de textos teóricos de la ética y la moral, para determinar unas conclusiones a través de su comparación, a propósito de las contradicciones entre, por una parte, lo universal, formal y racional, y por otra, la tendencia a afirmar la práctica y el caso singular. El procedimiento es genealógico porque valora las distintas teorías, pero con un criterio conciliador. No basta con la lógica para saber cuál es el modo de actuar más conveniente conforme al deber. Siempre se exige un juicio de valor que determine lo que consideramos más importante en un caso singular, tras examinar los diferentes factores que inciden en la acción.

Palabras clave:

Virtud, teorías éticas, ética, moral, ética normativa, prácticas.

Abstract:

The article elaborates a critical reflection of some excerpts of theoretical text of ethics and morals, to determine some conclusion through its comparison, with regard to the contradictions between, on the one hand, the universal, formal and rational; and on the other hand, the tendency to affirm the practice and the singular case. The procedure is genealogical because it assesses the different theories, but with a conciliatory approach. It is not enough with logic to know which is the most convenient way of acting according to duty. A value judgment is always required to determine what we consider most important in a single case, after examining the different factors that affect the action.

Keywords:

Virtue, ethical theories, morals, normative ethics, practices.

Iván Mauricio Lombana Villalba¹

Recibido: 30/04/2018. Aceptado: 25/05/2018

Introducción

Siguiendo a Ricken (1987), el uso de los conceptos de “moral” y “ética”, por parte de diferentes escuelas filosóficas, designó ideologías diversas, contexto en el que el marxismo tuvo una gran influencia teórica al fijar por moral una forma de conciencia o institución social que regula la conducta y la actividad de masas, diferenciada de otras, como el derecho, el orden administrativo y productivo, los decretos estatales, la medicina y las tradiciones populares, por el modo de fundamentación. Las necesidades sociales, y las demandas e intereses de la sociedad y de las clases se expresan en forma de prescripciones y valoraciones, reconocidas por ejemplos, usos y costumbres, incluida la opinión pública; motivo por el cual las exigencias morales degeneran en un deber impersonal, un orden dirigido por igual a todos, y no dictado por nadie, según ‘fenómenos históricos’, y la formación de la ‘conciencia subjetiva’, dos prejuicios arraigados.

La moral se diferencia del derecho porque el cumplimiento de los requisitos morales se controla por todos, y el prestigio moral de uno u otro individuo no está vinculado con atribuciones oficiales. Las exigencias de la moral resultan sancionadas sólo por formas de influencia y valoración social, como aprobación o condena de los actos. En adelante, la ética constituirá una disciplina teórica cuyo objeto lo conforma la moral, que deduce las ideas de los modos de producción, los tipos de vida social y el proceso cultural, todo lo cual, resulta cuestionable a la luz de la dificultad de determinar lo más importante y lo que corresponde al deber en un caso particular, o en una ocasión singular.

1 Profesional en filosofía del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Doctor en Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid. Maestría en Comunicación y especialización en bioética de la Pontificia Universidad Javeriana. Master en Comunicación Política e Institucional de la Fundación Ortega y Gasset. Ha publicado: *Sufrimiento que no sufre: la ética intelectualista del Maestro Eckhart*. Asesor en el Instituto de Estudios del Ministerio Público. Procuraduría General de la Nación. ivanmauriciolombana@hotmail.com



En la modernidad, la división entre ética teórica y práctica o normativa se afianzó con el análisis lingüístico, el positivismo lógico y la metaética, en el análisis de la diferencia entre el ser y el deber; entre la esfera de los valores y los hechos; y entre las recomendaciones prácticas (prescripciones) y las descripciones del mundo

La ética normativa intenta fundamentar teóricamente los principios, ideales y normas que surgen en la conciencia moral, y se llegará a entender por ética, más allá de aprender a vivir con moderación y concordia, un cuerpo de doctrinas o proposiciones ligadas por razonamiento lógico, a partir de principios, para obtener conclusiones prácticas: la justificación cuidada y reposada de las acciones.

Además, la ética incluye el problema de la elección: si decidir entre posibilidades de actuación, conduce a una formulación a partir de puntos de vista objetivos y con validez universal, en relación con el obrar recto y la decisión recta, que se puedan justificar.

“Pero, si introducimos todos los enunciados relevantes sobre lo que queremos, si introducimos los principios generales de la teoría de la decisión que estamos usando (que, en alguna medida, tiene que ser una cuestión de elección o de temperamento), no será aún un asunto de deducción lógica llegar a una conclusión sobre lo que hemos de hacer considerando todos los factores. Esto siempre exige que determinemos qué es lo que, en esta ocasión particular, y a la vista de todo lo relevante, juzgamos más importante” (Williams, p. 163-164).

El problema reside, acorde con Bernard Williams, en la acracia, o dificultad para seguir lo que la razón ha determinado más conveniente, con lo que se descubre una diferencia entre la conclusión y la intención de actuar, y, por lo restante, se descubre que ante las limitaciones del análisis del lenguaje, la pregunta ¿qué he de hacer? no es necesariamente ética, y que una cosa es el razonamiento práctico, y otra, una acción ética en relación con cómo vivimos nuestras vidas. No por prescribir una acción usando la palabra deber se vuelve ética.

Pese a los reparos, Ricken todavía se preguntaba por una fundamentación moral sin condicionamientos, lo que indaga por la posibilidad y las fronteras de la razón práctica. La ética se diferenciaba de otras ciencias que tienen por objeto lo moral, por ejemplo, la antropología o la historia, pero que no pretenden una justificación del actuar. Sin embargo, si se consultan las tendencias en ética, se encuentra que muchas se alzan contra la racionalidad y las pretensiones de verdad o de objetividad, y que las diversas disciplinas tienen que abordar los problemas éticos que se les presentan, sin considerar los supuestos de la tradición filosófica, limitadas a reflexionar sobre cómo contribuir a solucionar problemas que brinden una mejor vida, o una

Résumé:

L'article élabore un reflet critique de quelques extraits de textes théoriques d'éthique et de morale, pour déterminer quelques conclusions par leur comparaison, en ce qui concerne les contradictions entre, d'une part, l'universel, formel et rationnel, et d'autre part, la tendance à affirmer la pratique et le cas singulier. La procédure est généalogique car elle évalue les différentes théories, mais avec une approche conciliante. Il ne suffit pas de savoir quelle est la manière la plus commode d'agir selon le devoir. Un jugement de valeur est toujours nécessaire pour déterminer ce que nous considérons comme le plus important dans un seul cas, après avoir examiné les différents facteurs qui affectent l'action.

Mots-clés:

vertu, théories éthiques, éthique, morale, éthique normative, pratiques.





más satisfactoria a los integrantes de la sociedad.

Del domino de placeres y deseos al placer y el dolor como criterio ético

En la modernidad, se tradujo “*ethos*” por: “costumbre” o “carácter”, conceptos kantianos, cuando designaba, en una acepción arcaica: 1) la morada, el lugar habitual, la habitación, la residencia, la patria; o la cuadra, el establo, la región de levante, la guarida; y el lugar por donde salen los astros; tanto como, en un sentido psicológico: 2) el hábito, el uso; los sentimientos, la manera de ser, pensar y sentir; y la índole y el temperamento.

Ethos equivalía a sustentarse y alimentarse, pero si la vida está afectada por una instancia de fuerzas envolventes que superan el dominio de sí, se caracteriza por la incertidumbre y la vulnerabilidad, ante lo cual, el hábito consiste en una facilidad que se adquiere por una práctica repetitiva, que requiere la preocupación por la propia suerte, y que implica un continuo ejercitarse; y en el ámbito intelectual, el estudio y la solicitud.

μελετηπος εος η, significaba: aplicado, esmerado, puntual; y, μελεταω: cuidarse, preocuparse de, procurar, ocuparse en, ejercitar, practicar, profesar. Las prácticas tenían un valor preponderante, para caminar erguidos, con autosuficiencia,

y no conducirse como esclavos. Un hombre que no tiene *ethos*, según Heráclito, no vale la pena.

Una imagen de la prevalencia del cuidado de las prácticas por sobre el conocimiento teórico la ofrece la anécdota sobre Tales de Mileto por Platón en el Teeteto (174a): “*Cómo también se dice que Tales, mientras estudiaba los astros... y miraba hacia arriba, cayó en un pozo, y que una bonita y graciosa criada tracia se burló de que quisiera conocer las cosas del cielo y no advirtiera las que tenía junto a sus pies*” (Eggers y Julia, p. 64).

La anécdota, que recrea la del astrólogo de Esopo, usa el verbo βλέπω, que aparte de dirigir la vista significaba: adivinar, confiar, vigilar y cuidar de algo. Tales, confiado, por solo cuidar de ver el cielo, se engaña, y cae en un aljibe, que pertenece al mundo subterráneo, al hades; lo que inquietó a una esclava de cultura tracia, armoniosa (εμμελες) y de buen gusto, tal vez una bailarina de la época; graciosa (Χαριες), en el sentido de los dones de las *cárites*, con lo que se contrasta la mirada contemplativa y el ejercicio de las prácticas, para desvalorar la filosofía naciente.

Tales se inclina (προθυμομαι) a posar la mirada en las estrellas, conocimiento que abarca su ánimo, y no en lo que tiene delante (εμπροσθεν); en un giro metafórico, en lo preferente. No tiene una disposición

ética hacia lo próximo y no previene los acontecimientos, que le pasan inadvertidos (λανθανω) aunque desee leer predicciones en las estrellas, en lo lejano.

El cuidado del *ethos* se enderezaba a la *epithymia* (επιθυμια): el deseo, el apetito y la pasión, en relación estrecha con el placer y los actos: “*se trata más bien de la dinámica que los une a los tres de manera circular (el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el placer que suscita el deseo*” (Foucault, p. 43). A propósito de la Grecia Antigua, Foucault determina la ética por la fuerza que asocia actos, placeres y deseos: “*La cuestión ética que se plantea no se: ¿qué deseos, qué actos, qué placeres?, sino: ¿con qué fuerza nos dejamos llevar “por los placeres y los deseos”?*” (Foucault, p. 42).

Todavía Aristóteles despreciaba el conocimiento teórico para la vida práctica, y recogía en el libro I de la *Metafísica*, que según Polus, la experiencia creó el arte: “*Ahora bien, en relación a la vida práctica, no parece que la experiencia difiera en nada del arte; incluso vemos que los hombres de experiencia consiguen mejor su objeto que aquellos que tienen la teoría pero en cambio les falta la experiencia*”. Incluso aconsejaba no proceder en medicina según modelos y mirar el caso singular: “*Así pues, si se posee la teoría sin la experiencia, y conociendo lo*



universal se ignora lo particular que en ello está contenido, se cometerá a menudo error de juicio, ya que es necesario curar, ante todo, al individuo” (Aristóteles, 1985, p. 28).

A pesar de la superioridad de la filosofía como ciencia teórica de los primeros principios y primeras causas, para Aristóteles hay artes más necesarias, que no requieren poner los ojos en elementos abstractos como ideas, esencias, metáforas y en palabras vacías. No se alcanza con seguridad lo conveniente por el conocimiento, aunque no se escatime su importancia, y pueden sobrevenir daños a partir de lo justo y del bien. Como si fuera poco, Aristóteles no pide investigar con exactitud (ακριβεία: severidad, rigor, economía, perfección) a propósito del bien, muy lejos del ideal de certeza moderno.

Por consiguiente, la ética tiene un origen escéptico, que denuncia que no se pase por alto el examen de la experiencia, sin acudir a un juego categorial de contrarios metafísicos, y, por el contrario, exige precisión en el uso del lenguaje.

En cuanto a la *areté* (ἀρετή), expresa el modo de ser de índole noble y de buena educación. Los diccionarios agrupan varias acepciones: 1) excelencia, mérito, perfección de las personas, de cuerpo o de espíritu; 2) inteligencia, pericia; 3) fuerza, vigor, bravura; 4) proezas como

acciones virtuosas; 5) servicio prestado o merecimiento contraído; 6) nobleza de ánimo, alteza, generosidad; 7) honor, gloria; prosperidad y dicha.

Entonces, a propósito del *ethos* y de la *areté*, se puede distinguir el escrutinio temprano de las prácticas del posterior examen del conocimiento. Aparte del platonismo, la relación estrecha entre ética y medicina en la palabra diagnóstico (διαγνωσις εως η: distinción, discernimiento, conocimiento, juicio, decisión, fallo; reconocer separaciones) pudo contribuir a afianzar la estimación posterior del conocimiento, por sobre las prácticas.

A todo esto, aparte de la importancia de la acción, las actividades y los modos de obrar, la *práxis* también remite a la cosa pública, a una situación, y a las ocupaciones y negocios, pero Aristóteles excluye que exista el bien como algo común en una sola forma, y considera que la ética consiste en una actividad que procura una vida feliz mediante la *areté*, provechosa si se dominan los deseos y acciones con la razón: “¿O acaso el seguir los golpes de la fortuna no es en absoluto correcto? Pues no es en ellos en los que reside el bien y el mal, sino que la vida humana precisa de ellos, como hemos señalado, y en cambio las actividades conforme a virtud son responsables de la felicidad y las contrarias lo son de lo contrario” (Aristóteles, 2003, p. 67)

Encima, si la tragedia narraba la caída de una persona poseedora de excelencia que efectuaba una acción esforzada, sobresale la insuficiencia de la *areté* del héroe, y se descubre la *amartía*, falta o defecto. No basta con la *areté* para definir el *ethos*, y Aristóteles supedita los modos de vida según la virtud, el honor y el placer a la felicidad, cuestiona la política y acude a la suficiencia en función de las preferencias: “Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de nada” (Marías, p.8).

Aristóteles establece como autárquico lo que hace elogiabile la vida y produce arraigo (*airesis*: apego, inclinación). Por lo restante, antes del comienzo de la ética como disciplina de estudio se valora la ‘estabilidad’ y lo consolidado (Βεβαίος: sólido, firme, estable; duradero, verídico, fidedigno, indudable, certero, firmeza), frente a la fortuna; restringido el placer a la *fisis*, y desestimados los bienes externos por su caducidad, para soportar con dignidad la afectación del daño. Antes de la diferenciación entre lo bueno y lo malo, se desligó sufrir una desventura de la desdicha, y luego, al involucrarse el ámbito jurídico, se pensó la justicia como medida entre exceso y defecto, que se asimila al ideal ascético de soportar esfuerzos para adquirir vigor, y abstenerse de placeres para la temperancia.





En lo tocante a los placeres y dolores, son signos de los hábitos, seleccionado de un lado: lo bueno, lo conveniente y lo placentero, conseguido por la persona diligente (*spoudaios*: celoso, ágil, rápido; activo, serio, grave; bueno, virtuoso, digno, caro, conveniente, útil); y del otro: lo malo, lo dañino y lo doloroso. Sólo tras esta polarización de conceptos se configura una disposición adquirida en razón de virtudes y vicios, que procura el término medio en acciones y afecciones, respecto del exceso y el defecto; lo limitado y lo ilimitado.

De manera que, si la *areté* se determinó por el estado electivo en la condición media relativa a nosotros (Aristóteles, 2003, p.85), hay que observar aquello hacia lo que estamos más inclinados por naturaleza, retirado del término medio; y puesto que resulta fácil que nos arrastremos a la intemperancia, es una hazaña ser bueno. El placer y el dolor sirven de criterio para ver qué nos atrae, aunque no rechazamos el dolor y aceptamos el placer, sino que debemos mirar hacia qué estamos inclinados, para alejarnos al extremo contrario.

En últimas, se nos invita a la paradoja de retirarnos (*αποχαζομαι*) en el desprecio (*καταφρονεω*) de lo que nos proponemos (*σποχαζομαι*), sin entender el fin de la vida, *τελευταιος βιος*, como un objetivo, sino en relación a la pleni-

tud, a lo cumplido; lo más alto, supremo y último (*τελευταιος*). De hecho, la celebración de los misterios eleusinos se denominaba *teletē*.

La negación del placer en la política y el deber estoico de vivir conforme a la *res publica*

En consonancia con la herencia griega, en Roma la palabra latina "*Virtus*" denotaba tanto la virtud, como el valor, el esfuerzo, la energía, la valentía y una potestad ("*Vīs*": Fuerza, poder energía, efecto, realidad); e indicaba la firmeza con que el hombre noble se situaba en el Estado y en la vida. También en el alemán medieval "*Tugent*" señalaba la índole del hombre caballeresco. Sin embargo, la valoración de lo político había cambiado, y por ejemplo, Séneca, en: *Sobre el ocio* (III, 2), recoge que Zenón afirmaba que: "*el sabio accederá a la política, si nada se lo impide*"; lo que repite en *Sobre la serenidad del alma* (I, 10): "*De acuerdo con ellos, sigo resueltamente a Zenón, Clenates y Crisipo: aunque ninguno de éstos accedió a la política, sin embargo ninguno lo impidió*" (Sevilla, p. 124).

Asimismo, Plutarco corrobora el concepto político y republicano de la vida del sabio estoico según Zenón, en *Discursos I y II sobre la fortuna o la virtud de Alejandro Magno* (I, 6), concertada una ley común por una multitud asociada, para

que haya un solo mundo y ordenamiento: "*Esto escribió Zenón representándose como sueño o imagen de un buen ordenamiento y República para el filósofo*" (Sevilla, p. 124).

Al fin y al cabo, la sabiduría estoica discurre a propósito de la imagen conceptual de una ética pública, pero aunque la considera una divagación, establece reglas de conducta y estándares de comportamiento. En consecuencia, una representación política ilusoria edifica una educación moral en el que se hace hincapié en la capacidad de agencia, que se entendía por una acción voluntaria, deliberada, como aquello que depende de nosotros:

"The important thing was tan man was not the passive spectator of a process: he did not only look at Reality; he helped to make it. He was compelled, whether he wished or not, to act, each fresh minute of his conscious life. And his voluntary action could not be other than purposive: that is to say, in making new Reality, he was obliged to have regard not only to what existed already, but to what ought to exist, to Values, to Good" (p. 27).

En lo sucesivo, se precisa el problema ético en torno al conflicto entre los deseos, en tanto la actitud influye en la felicidad; y como para Crisipo, de cara a Epicuro, también el placer se excluye del fin de la



vida política. “*S’il affirme, en visant Épicure, que la vie de la cité n’a pas pour but le plaisir, cette affirmation n’est faite que pour amener une diatribe contre le luxe*” (Bréhier, p. 52).

En cuanto a la justicia, Crisipo demuestra que no se la incluye entre las virtudes, si se admite que no sea deseable por sí misma, sino por el placer resultante. “*Sur la vertu même de la justice Chrysippe démontrait contre Épicure que, parmi les vertus, la justice n’existait plus si on admettait qu’elle était désirable, non par elle-même, mais pour le plaisir qui en résultait*” (Bréhier, 1951, p. 53).

Para Crisipo lo más importante era la honestidad, pero hay que pensar estas virtudes según un criterio de verdad que no depende aún de una ciencia reflexiva, distintiva de la sabiduría, sino de un conocimiento común producido por el efecto de un impulso exterior que altera el alma; un *pathos* cercano a la apariencia de Aristipo, y que despliega la actividad interna que constituye la representación.

Reacciones a la moral moderna: la valoración del caso particular

Por lo que sigue, en la modernidad subsisten reacciones filosóficas que valoran la acción y lo individual, ante la tendencia universalista. Nietzsche, que recogía la relación antigua de

la vida pública con la oratoria; con las inflexiones, cambios de tono y *tempo*; con necesidades de oído y laringe, criticaba en el numeral 241 de *Más allá del bien y del mal*, la dependencia de los pueblos de la política, y al estadista que aguza las pasiones y obliga a su pueblo a hacer política por el gusto nacional. Nietzsche veía en el periodismo, la cultura y la politiquería, según el numeral 239; y en la felicidad del confort y la *fashion*, según el numeral 228, la decadencia; y relacionaba la cultura superior con la crueldad.

De manera peculiar, en el numeral 221, Nietzsche tomaba por inmoral la justicia igual para todos, pues la igualdad de derechos se convierte en injusticia al anular la diversidad y el derecho como privilegio de quien resiste con esfuerzo, por encumbrar el altruismo, el consuelo y la compasión: “*A las morales hay que forzarlas a que se inclinen sobre todo ante la jerarquía, hay que meterles en la conciencia su presunción hasta que todas acaben viendo con claridad que es inmoral decir: “Lo que es justo para uno es justo para otro”*” (Nietzsche, 2012, p. 206).

Nietzsche desprecia la utilidad social, el bienestar común, la democracia y los prejuicios de la opinión pública; devastador con la ética pública, en definitiva, porque se venden ilusiones a creer, para que se obedezca. Contra Federico el Grande escribió:

“*Ésta es la situación que hoy se da de hecho en Europa: yo la llamo la hipocresía moral de los que mandan. No saben protegerse contra su mala conciencia más que adoptando el aire de ser ejecutores de órdenes más antiguas o más elevadas (de los antepasados, de la Constitución, del derecho, de las leyes o hasta de Dios), o incluso tomando en préstamo máximas gregarias al modo de pensar gregario, presentándose, por ejemplo, como los “primeros servidores de su pueblo o como “instrumentos del bien común”*” (Nietzsche, 2012, p. 161).

Con todo, la temprana crítica al gobierno representativo y al bien común no afecta el respeto por la antigua valoración romana de los actos que favorecen a la comunidad y a la *res pública*, en lo que no carecen de interés los planteamientos de Nietzsche sobre el castigo, la criminalidad y el Derecho, en especial, el penal.

“*Ciertos instintos fuertes y peligrosos, como el placer de acometer empresas, la audacia loca, el ansia de venganza, la astucia, la rapacidad, la sed de poder, que hasta ahora tenían que ser no sólo honrados –bajo nombres distintos, como es obvio, a los que acabamos de escoger-, sino desarrollados y cultivados en un sentido de utilidad colectiva (porque cuando el todo estaba en peligro se tenía constante necesidad de ellos*



para defenderse contra los enemigos del todo), son sentidos a partir de ahora, con reduplicada fuerza, como peligrosos –ahora, cuando faltan los canales de derivación para ellos- y paso a paso son tachados de inmorales y entregados a la difamación” (Nietzsche, 2012, p. 165).

Consolidada la sociedad; fuerzas, constreñimientos regulativos y acciones de dominación aceptadas en favor de lo público reciben una valoración negativa, por lo que se trastocan la virtud y el vicio, una forma vitalista de corrupción en el debilitamiento de los instintos, para favorecer la civilización, ligada a la disolución y la decadencia.

Igual, para Georg Simmel, la dirección del comportamiento sólo se encuentra en la autopercepción, acorde con una ley individual por la que se piensa la acción: *“Si todo lo individual es sólo real, en ese caso no puede simultáneamente ser nada situado por encima de la realidad como ocurre con la exigencia ideal de una ley”* (Simmel, p. 34).

Los conceptos abstraen sin relación con la diversidad de determinaciones no afectadas por la dimensión normativa. La aplicación del imperativo extrae los contenidos de lo ideal, pero el deber no se resuelve al relacionar la universalidad y la ley, o factores individuales y universales. Lo específico del

individuo no queda subsumido en ninguna unidad concreta universal o investigación general: *“Como regulativo del obrar tiene que traducirse de inmediato en una forma de contenido, es decir, singular, que en pura consecuencia, sin embargo, sólo puede ser una norma empíricamente válida para cada caso particular y eventualmente revocable por lo que respecta al caso siguiente”* (Simmel, p. 54-55).

La crítica incluye que la ética y el derecho se asienten en la intención que suplanta a la conducta y la dimensión fáctica. La normatividad excluye al hombre entero, y el concepto de “intención” abstrae toda multiplicidad que constituye a la personalidad empírica: *“Pues que la “intención” venga a sustituir al acto externo como indicativo del valor, digamos como la línea más corta entre ese acto y el nódulo absoluto del yo, la riqueza total de la personalidad empírica, no integrada en esa línea, queda aquí excluida de toda relación, sea fáctica o ética, con aquel acto”* (Simmel, p. 76).

El deber no puede ser un proceso teleológico, finalista, o un *a priori* abstracto contrapuesto a la vida. En innumerables ocasiones nos convertimos en medio para fines que van más allá de la existencia particular. La formación moral debe ser también individual:

“Ciertamente es que, visto desde la perspectiva de los poderes exteriores circundantes, eso no constituye un evento autónomo, sino teleológico: la sociedad, la Iglesia, el entorno profesional o familiar nos imponen aquellas obligaciones relativas a acciones abnegadas, desinteresadas como medios encaminados a los fines de tales asociaciones. Pero que eso nos sea exigido no implica, ni de lejos, que por ello mismo sea debido moralmente, pues la exigencia moralmente respetable y la injustificada no son en cuanto exigencias diferentes entre sí” (Simmel, p. 88).

La obligación sólo puede ser exigida como un hecho que surge de la entraña de la vida. Incluso un católico como Romano Guardini, criticó que la doctrina moral concierne a lo prohibido; la norma que se impone; la autoridad a cargo de la libertad; el Estado guardián del orden moral. La virtud moralizadora, disciplinar, se volvió provechosa y decente, hasta adquirir el peculiar acento que sintetiza en un sermón interior lo crecido de modo natural.

¿Qué quiere decir – pregunta Guardini–, que las motivaciones, las fuerzas y el actuar queden reunidos por un valor? Los valores se reúnen en el bien que se realiza en la involucración de la virtud, la libertad, la belleza y la humanidad, lo que implica un orden; no en tanto regulación, ni



como una decisión, sino como actitud y disposición de ánimo que determina la acción y su ambiente; lo que estorba y lo que hace posible la vida.

Todavía, la acción del hombre sujeta a justicia y razón, la virtud relacionada con la existencia, difería del orden que degenera en coerción, con los tormentos de conciencia de la persona escrupulosa que se siente obligado a hacer algo por un impulso al colmo de no poder cambiar las decisiones tomadas.

También a principios del siglo XX, Agnes Heller ofrece definiciones de la ética y la moral según una dialéctica que recoge el conflicto entre lo individual y lo general, interiorizada la moral en las exigencias particulares, frente a la legalidad y las relaciones sociales:

“La ética constituye una relación social – relación del individuo con lo social y lo general – y como tal tiene dos facetas. La primera está representada por los imperativos exteriores (sistema de las costumbres, sistema de normas concretas y abstractas, opinión pública), lo que Kant llamaba “legalidad”. Dicho sistema de normas externas puede estar en armonía con las exigencias individuales siempre que la comunidad sea sólida y el individuo la considere propia; pero puede estar también en contradicción con aquéllas o bien ser tan débil

(en el caso de una comunidad en trance de disolución) que no ofrezca al individuo una base suficiente para superar su propia particularidad y actuar en conformidad con la “esencia genérica” (Heller, p. 17).

Heller entiende la moralidad por la búsqueda de alternativas conscientes a la legalidad o el asentimiento al orden social:

“La otra faceta está representada por la relación del sujeto con el sistema de los imperativos generales, por su remisión consciente a los contenidos de dicho sistema, por su adhesión o rechazo, su aceptación o negación de los contenidos mencionados en el proceso optativo. En una palabra, lo que llamamos moralidad. Toda actividad ética (por buena o mala que fuere) presenta un aspecto moral. Si así no fuese, faltarían las alternativas y en consecuencia ni siquiera habría ética” (Heller, p. 17).

Agrega que entre más débil y desorganizada sea una comunidad, en el supuesto que desee vivir de manera virtuosa, se desarrolla la faceta moral del individuo. *“Hablamos de moralidad o de actitud moral “puras” o “abstractas” cuando la unidad está gravemente amenazada y la ética se ha transferido del todo al sujeto, a sus intenciones y aspiraciones virtuosas...” (Heller, p. 17).*

A juicio de A. Heller, correspondió a los sofistas ofrecer un programa pedagógico que no tuvo por objeto la educación comunitaria, sino al individuo. En adelante, a diferencia de Aquiles y Patroclo que ilustran una fraternidad de armas, los amigos se eligen sobre la base de méritos humanos y morales para compartir bienes y una forma de vida. La demanda de sofistas se entiende como la búsqueda de un punto de apoyo y de nociones morales con que orientarse: *“No se reunían en torno de un pedagogo para aprender una ciencia y de modo especializado; lo que pretendía de éste no era en modo alguno la enseñanza de una profesión, como el aprendiz de médico hace con el médico experto, sino tan sólo una orientación general” (Heller, p. 27)* El *ethos* sirve de canon al individuo.

Que según Protágoras: *“El hombre es la medida de todas las cosas”*, no descubre una preferencia subjetivista, sino que al hombre no se lo considerará más responsable ante una fuerza exterior, trascendente, y ahora responderá sólo ante la comunidad en tanto las cosas adquieren valor desde el *ethos*.

Ética y ruido

O.E. Klapp recogió una teoría que asumía los problemas sociales desde la perspectiva del “ruido”, entendido como “interferencia”. Desde Shannon



y Weaver la retroalimentación constituye el proceso vital esencial, en tanto que la entropía comporta una pérdida de energía, un modelo físico en el que predomina el desorden.

Klapp diferenció cuatro clases de ruido. El ruido semántico: el mal uso de los símbolos que produce confusión; el ruido de una información cualitativamente buena pero inaplicable, redundante o excesiva; el contagio, como los sentimientos negativos que se difunden de manera inadvertida; y un ruido estilístico proveniente de los valores, las modas y las identidades incompatibles. *“Vivimos en una época de estilos de vida contrastantes, donde el aumento de la comunicación ha hecho que la gente cobre mayor conciencia de las diferencias. Los individuos se atacan mutuamente, y la vida se ha tornado en un campo de batalla para muchos”* (Klapp, p. 34).

La información resulta selectiva, una oscilación entre la apertura y el cierre ante un sistema de valores; estrategias para obtener información con miras a derrotar la entropía, análisis que revisten importancia en lo relacionado con las experiencias de sufrimiento, como en el caso de trabajos exigentes que exige soportar clientes y un ambiente incómodo que propicia la frustración, el aburrimiento y la monotonía.

Nos quejamos de la cultura y del ambiente, pero no

podemos desestimar su influencia directa en tanto determinan aún a las sociedades abiertas, especialmente a estas, aunque se caractericen por ampliar la información del sistema, en tanto los “espasmos de cierre” parecieran más negativos en tanto implican, “aparentemente”, ansiedad, hostilidad y alienación, cuando en realidad señalan una reacción ante la entropía social. De ahí la pertinencia de los valores que se asumen, pero la valoración efectuada desde un ámbito individual supone un proceso de abstracción comprendido a partir del proceso selectivo en la percepción, a su vez circunscrito en un contexto cultural reducido:

“Por ejemplo, podría dar un sesgo hacia las oportunidades militares y descuidar las de la paz, o hacia el beneficio con descuido del efecto ambiental, o bien (como han afirmado críticos tales como Rozsak, Matson y Heidegger) hacia la sobrecarga de hechos “objetivos” mientras se descuida la conciencia colectiva, aunque examina y elimina variedades con rapidez, está discriminando de acuerdo con las normas relativas a los gustos “elegantes”, así en el rock como en la música clásica, aunque sus juicios no sean muy perdurables” (Klapp, p. 32-33).

Para Klapp, las oscilaciones de apertura y cierre, como por ejemplo, los cambios ocasionales de un sector a otro en las inversiones de una empresa,

y en general, en las decisiones del individuo, forman parte de una estrategia que procede por prueba y error, por la que la sociedad intenta remediar los desequilibrios y optimizar la información. El planteamiento considera a ciertas palabras, indicadores de apertura o cierre en términos de bueno y malo, el éxito o el fracaso de las estrategias de cierre y apertura:

“Implican una mala apertura las palabras tales como tontería, indiscriminado, disipado, vulgar, falto de gusto, falto de tacto, promiscuo, depravado, licencioso, libertino, débil, crédulo, sugestionable, corrompible, precipitado, descuidado, bando, chismoso, parlanchín, bocón, contaminación, sobrecarga de información, hibridación, hemorragia. Tales palabras implican una trasgresión de las fronteras necesarias. En cambio, implican una buena apertura las palabras tales como expresivo, abierto, tolerante” (Klapp, p. 33).

La capacidad de abstracción resulta limitada y dependiente de la organización, lo que Klapp relaciona con el carácter discontinuo de la información actual en la que los hechos no se relacionan entre sí: *“Este es el problema de la acumulación de información: que no permite automáticamente que la gente se ponga de acuerdo sobre los propósitos y los valores y aun puede generar una sensación creciente de absurdo”*





(Klapp, p. 92). También la pérdida de lo mejor del pasado, o redundancia buena, se presume como causa de la pérdida de identidad en la sociedad moderna: *“Luego, volviendo al tema de lo que hay en el pasado que duele cuando se pierde y agrada cuando se recobra, he sugerido que se trata de la redundancia como la capacidad de las señales para devolvernos una parte de nosotros mismos, para restaurarnos el significado”* (Klapp, p. 140).

La apertura y cierre respecto a la identidad personal o social se ve confinada a un “aferrarse”, resolución u obstinación (ob-stare). Klapp propone un equilibrio entre la apertura y el cierre, entre la adquisición de información y la redundancia que conserva la identidad, para propiciar un nivel de sinergia más alto, porque no podemos permanecer abiertos sin sufrir una entropía intolerable:

“Lo mismo ocurre con la sociedad, la que para aferrarse a sí misma y conservarse como un lugar donde valga la pena vivir deberá mantener suficiente redundancia en las señales que escucha la gente. La resonancia es el gran don social de la redundancia, la que permite a la gente bailar y sentirse unida. La identidad es el don de la redundancia personal, sostenida por un mundo razonablemente redundante” (Klapp, p. 166).

La racionalización de la ética

Kart-Otto Apel considera la necesidad de una macroética que: *“debería corresponder o dar respuesta a una nueva etapa en la evolución cultural de la humanidad”* (Apel, p. 219), pues la moral convencional no afronta: *“los requerimientos actuales de una responsabilidad común y conjunta sobre las consecuencias globales de las actividades humanas”*. La “moral convencional” se reduce a las relaciones en grupos determinados, y a los deberes profesionales al interior de un sistema social de normas, con dos niveles: 1) la microética o moral de grupos reducidos; y 2) la mesoética de los estados, naciones y sistemas sociales. La influencia de las mesoéticas sobre las microéticas alterna con la reacción de grupos ante el debilitamiento de la eficacia del Estado de derecho: *“Sin embargo, sucede también una y otra vez y en muchos países, que el estado de derecho y las normas morales de determinado sistema social van perdiendo su autoridad y su eficacia. Puede suceder que, como consecuencia de la corrupción generalizada, sus funciones reviertan entonces por así decir a la familia o al clan, al igual que sucede con la Mafia”* (Apel, p. 221).

Para Apel, ciertos requerimientos morales de las sociedades industrializadas no pueden ser entendidos bajo las

categorías convencionales, y supone una evolución cultural que parte de la eliminación de las barreras de los instintos animales hasta el desarrollo de las instituciones sociales y normas morales: *“...ruptura por el homo faber del equilibrio natural entre el mundo de efectos causales de las acciones, y el de los signos perceptibles susceptibles de desencadenar tales acciones, dentro del ciclo de realimentación del comportamiento animal”* (Apel, 220-221).

Apel habla de una “expansión o incremento de la efectividad causal de las acciones humanas” o de la “apertura de un universo de efectos posibles para las acciones” no percibidos antes en un ámbito dominado por instintos inhibitorios.

Hoy en día se observa más el predominio de subsistemas como el de la economía internacional, que condicionan de una mayor manera el comportamiento humano, en los que la interacción se caracteriza por el anonimato y no por el encuentro entre personas con sensibilidad moral. A esto se suma –argumenta Apel–, la relación trastocada entre la naturaleza (biosfera) y la humanidad, lo que sumado al cambio en la interacción social, genera una situación global que requiere una ética macroplanetaria que comparta las responsabilidades con: *“la exigencia de corresponsabilidad por las con-*



secuencias de nuestras acciones colectivas” (Apel, p. 223).

Tiene en cuenta Apel que Konrad Lorenz, en *Los siete pecados mortales (Die Totsünden der zivilisierten Menschheit)*, sostiene que la moral humana se basa en disposiciones cuasi-instintivas o instintos residuales, que se corresponden con el comportamiento cuasi-moral de los animales. Para Lorenz, ante las relaciones anónimas de la sociedad de masas habrá que esperar la adquisición de una nueva disposición moral cuasi-instintiva, mientras que para Apel la nueva corresponsabilidad requerida: *“tiene que proceder de la razón como elemento compensador de la falta de disposiciones cuasi-instintivas”* (Apel, p. 224).

Vale la pena contrastar la posición de Apel con el pensamiento moral de la etología, pues todo parece indicar que los animales tienen conductas morales cooperativas:

“Personalmente estoy convencido de que los simios adoptan el punto de vista de sus congéneres, y que el origen evolutivo de esta habilidad no debe buscarse en la competitividad social, aun cuando se aplique en este ámbito (Hare y Tomasello, 2004), sino en la necesidad de cooperar. En el centro de esta toma de perspectiva se encuentra el vínculo emocional entre individuos (extendido entre los mamíferos sociales) sobre el

cual la evolución (o el desarrollo) construye aún manifestaciones más complejas, incluida la evaluación del conocimiento y las intenciones de otro” (De Waal, 2003, p. 103).

Cooperación, una base emocional y conocimiento de la intención del otro, ¿no constituyen lo requerido para una conducta moral? Tener compañeros ofrece ventajas a la hora de localizar alimento y evitar depredadores, pero los animales, además de cooperar y sentir compasión, tienen gestos de reciprocidad:

“A diferencia de la cooperación, que se basa en beneficios simultáneos para todas las partes implicadas (conocido como mutualismo), la reciprocidad implica actos de intercambio que, aunque son beneficiosos para el receptor, son costosos para el agente (Dugatkin, 1997). Este coste, que se genera porque hay un lapso de tiempo entre dar y recibir, se elimina en cuanto se devuelve un favor de igual valor al agente (sobre el tratamiento de esta cuestión desde Trivers, 1971, véanse Axelrod y Hamilton, 1981; Rothstein y Pierotti, 1988; Taylor y McGuire, 1988, p. 37-38)” (De Waal, p. 103).

Controvierte también Apel a Friedrich August von Hayek que restringe los sentimientos y las disposiciones morales al *“nivel arcaico de las relaciones humanas dentro de*

grupos reducidos”, valoradas las exigencias solidarias y de justicia social como ideológicas, en tanto la libertad humana se garantiza por el funcionamiento de la economía de mercado.

Enseguida, procede Apel a revisar lo que tienen que decir al respecto los profesionales de la ética, y apela a la división funcional que de Max Weber entre la racionalidad científica libre de valores y la moral irracional, con lo que se concibe a la moral como una cuestión de emociones y decisiones privadas sin legitimidad pública ni universal. Son: *“las consecuencias tecnológicas de la ciencia sobre el mundo vivo cotidiano, las que reclaman una nueva base racional para una ética planetaria de corresponsabilidad”* (Apel, p. 225). Para Apel la investigación no constituye sólo una cuestión de relación de cognición entre sujeto y objeto, sino también una entre sujeto y cosujeto; de comunicación e interacción entre la comunidad científica, por la necesidad de recurrir a argumentos racionales para la validez intersubjetiva y la igualdad de derechos (Apel, p. 226).

Después, procede a reconocer la tradición de la pragmática neoaristotélica, emancipada de la metafísica teleológica y de la ley universal de la naturaleza, perspectiva reivindicada por el relativismo postwittgensteniano de diferentes formas de vida, por el hermeneuticismo y el super-



historicismo postheideggerianos. A su vez Williams y MacIntyre subrayaban la necesidad de valores substanciales y normas materiales contrapunto del formalismo kantiano, en tanto la hermenéutica con un giro conservador se volcaba contra el utopismo errorístico de los neomarxistas. También Hans-Georg Gadamer, en *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik (En: Kleine Schriften)*, enfatizó sobre el requerimiento de una ética de la buena vida en la buena polis.

Todas las tendencias conservadoras de la “rehabilitación de la razón práctica” representan para Apel una actitud evasiva ante el problema de una macroética de corresponsabilidad y refuta a Hans Jonas en: *Principle of responsibility*; y a Jean-François Lyotard, que a partir del colapso de la filosofía de la historia especulativa concluye en: *Histoire universelle et différences culturelles*, que se ha de abandonar la idea de una historia humana común y un “nosotros” como sujeto posible para la solidaridad. Para Apel pertenecemos a una civilización que: “por lo que se refiere a algunos aspectos vitales, tales como la cultura, la ciencia, la tecnología y la economía, ha sido unificada hasta un extremo tal, que nos hemos convertido en miembros de una verdadera comunidad comunicadora”, y “las vagas ideas de los filósofos del siglo XVIII, en relación con la unidad de la historia humana, se

han visto confirmadas en cierto sentido en nuestros días” (Apel, p. 228-229).

Apel habla de una unidad de cooperación referida a la conformación, preservación y remodelación o reforma de las condiciones comunes de la civilización, que diferencia del concepto marxista de un necesario curso de la historia conocido y controlado, dada la unidad de teoría y praxis. Para Apel, la necesidad de una ética universalmente válida para la humanidad no contradice el pluralismo de las formas individuales de vida: “Presuponer un antagonismo fundamental – o incluso una contradicción – entre el reclamado universalismo de la ética postkantiana y el pluralismo de una ética cuasi-aristotélica de la buena vida, o del “souci de soi”, en término de M. Foucault, me parece un error fatal de pensamiento filosófico” (Apel, 229).

Para terminar con Apel, también recoge que John Rawls recurre a la tradición local como base histórica contingente para el sentido de justicia y equidad, insatisfecho con su posición original de una elección racional del mejor orden de justicia, por parte de electores que siguen la racionalidad estratégica de la toma de decisiones, bajo las condiciones restrictivas sobre la situación original de elección, tales como, el velo de ignorancia sobre el lugar de cada votante en el orden social a elegir.

Señala que en *Justice as Fairness*, Rawls opta por la razón práctica de la racionalidad kantiana frente a la formulación de Hobbes, pero pese a las contradicciones que advertía en *A Theory of Justice*, no había resuelto el problema del fundamento racional de su propia elección de un concepto no estratégico de razón, esto es, del sentido de equidad que suponía en el electorado original:

“Todas esas comprensiones parecen sugerir que, como señala Rorty, no puede darse más que una “base contingente para el consenso posible”, que debemos presuponer como la base propia del sentido común, incluso para la ética. Sobre el trasfondo histórico de su propia tradición cultural, ninguna persona concreta puede evitar depender de sus prenociones del bien” (Apel, p. 232).

La ética pública tiene que considerar el contexto cultural de los diferentes grupos poblacionales a nivel local.

Variedad de la ética entre la verdad racional, los sentimientos y las virtudes

¿Cómo es posible el orden social diferenciado de la política? Niklas Luhmann lo halla en la alteridad de los demás: “Es más bien en la teoría moral donde se encuentra una búsqueda de los fundamentos de la socialidad, como cuando Adam Smith critica la fundación de la moralidad en



el amor propio con el argumento de que la simpatía y el altruismo no significan ponerse a sí mismo en el lugar del otro, sino empatizar con el otro en tanto otro” (Luhmann, p. 13).

En cambio, Robert Nozick desmiente la obviedad de que la felicidad sea el único criterio para evaluar la vida, desdén que sólo importen las experiencias, y valora una conexión “real con la realidad”, incluso por sobre creencias verdaderas:

“Y si queremos conectarlos con la realidad conociéndola, y no simplemente teniendo creencias verdaderas, si el conocimiento supone rastrear los hechos –una perspectiva que he desarrollado en otra parte– esto supone una conexión directa y explícita. Desde luego, no sólo queremos establecer contacto con la realidad; deseamos establecer contactos de cierta clase: explorar la realidad y responderle, alterándola y creando nuevas realidades” (Nozick, p. 85).

En una máquina de experiencias, estaríamos solos con la ilusión, por lo que Nozick agrega que deseamos una conexión con la realidad que compartamos, por lo que no resulta satisfactoria una ilusión común, lo que cuestiona la empatía con el otro.

Thomas Nagel tiene una postura diferente, bastante racional, pero a la vez, parte de la psicología por la necesidad

de influir a la racionalidad con motivaciones como el altruismo:

“Concibo la ética como una rama de la psicología. Mis postulados conciernen a sus fundamentos, o a su base motivacional última. Si las exigencias de la ética son racionales, eso implica que el motivo para someterse a ellas debe ser tal que ignorarlo resultaría contrario a la razón. Es necesario demostrar, por lo tanto, que la susceptibilidad a ciertas influencias motivacionales, incluido el altruismo, es una condición de la racionalidad, así como se considera una condición de la racionalidad la capacidad para aceptar ciertos argumentos teóricos” (Nagel, p. 15).

Entonces la evaluación de la felicidad y el por qué ser moral exigen motivación en relación con el deseo y las exigencias de la acción, en términos de influencias y patrones de conducta. Nagel habla de voluntad: *“El problema de cómo es posible el altruismo, si es que lo es, tiene mucho en común con el problema correspondiente referido a la prudencia. Por altruismo no entiendo el abyecto autosacrificio, sino meramente una voluntad de actuar en consideración del interés de otras personas, sin necesidad de motivos ulteriores”* (Nagel, p. 89). Para Nagel, en el altruismo se ejerce una influencia directa del interés de alguien sobre las acciones de otra persona, *“porque en sí mismo el interés del primero proporciona*

al último una razón para actuar” (Nagel, p. 91).

De otro corte, Hilary Putnam, que cuestiona la dicotomía hecho/valor, sigue a John Dewey al afirmar que el objetivo ético no se relaciona con elaborar sistemas, sino con contribuir a la solución de problemas prácticos, tajante en el rechazo de lo universal:

“Aunque podamos a menudo guiarnos por un principio universal para solventar problemas prácticos (al menos, por principios que se acostumbra a enunciar como si fueran universales, sin excepciones), pocos problemas reales pueden solventarse tratándolos como meras instancias de una generalización universal, y raras veces los problemas prácticos son de una índole tal que, cuando los hemos solventado –y Dewey sostenía que la solución de un problema siempre es provisional y falible–, somos capaces de expresar lo que hemos aprendido en el curso de nuestro encuentro con la “situación problemática” en forma de una generalización universal, que pueda aplicarse sin problemas a otras situaciones particulares” (Putnam, p. 19).

Para Putnam, la ética no se basa en un interés o finalidad singulares, y contrario a Nagel, piensa que se basa en una diversidad de intereses, y que no se puede mezclar ontología, metafísica y teoría de la verdad. Rescata la crítica de Dewey a



Kant, en el sentido de rechazar la idea de una motivación moral única y separada, y tener que manifestar la racionalidad y el deseo de darse a sí mismo una ley para todo ser racional y libre.

También con Dewey rechaza que exista un solo impulso natural, la simpatía, que se combine con la reflexión y la imparcialidad para hacer surgir la ética, con el peligro de que el interés por el poder se impregne de un impulso afectivo para dominar y tiranizar, por la eficacia de considerar fines comunes. Resulta preferible la exigencia de prever las consecuencias de la conducta y no guiarse solo por un instinto ni por un principio abstracto, lo que no significa que los principios, un propósito generalizado, o un conjunto de reglas, no tengan utilidad, aplicados con inteligencia contextual.

Putman sostiene un pluralismo pragmático, y reconoce una pluralidad de discursos sujetos a diferentes estándares, aplicaciones, rasgos lógicos y gramaticales.

“No voy a entender por “ética” el nombre que recibe un sistema de principios morales, aunque los principios (por ejemplo, la regla de oro, o su sofisticado sucesor, el imperativo categórico) formen parte de la ética, desde luego, sino más bien como un sistema de preocupaciones interrelacionadas, preocupaciones que considero que se refuerzan entre sí, pero

también que están parcialmente en tensión” (Putnam, p. 43).

Estas preocupaciones no están en relación directa con el altruismo de Nagel, ni con la sociobiología: *“Cuando uso el término sin comillas, no lo hago en el sentido tan amplio como el que le otorgan, digamos, los “sociobiologistas”: que la “ética” está presente en todas las culturas humanas donde existan individuos dispuestos a sacrificarse por la supervivencia de la comunidad, por ejemplo”* (Putnam, p. 43). La capacidad humana para la lealtad hacia algo más amplio que el individuo, tan amplio como la comunidad, es una presuposición de la ética: *“que reconozca como virtudes capitales el coraje y las “proezas varoniles” en lugar de la preocupación por el bienestar de los demás”* (Putnam, p. 44).

Putnam contrapone a estas teorías, aliviar el sufrimiento sin diferencia de clases o una ética de la “compasión”, en una democracia, entendida por Levinas como reconocimiento inmediato de que tengo la obligación de hacer algo ante el prójimo que sufre, o en el universalismo kantiano, interpretado como incumbencia en el alivio del sufrimiento y el bienestar de cualquiera. Con los siglos se repiten las mismas objeciones entre filósofos: *“Levinas tiene razón al recordarnos que, incluso en el caso de que una persona actuara en consonancia con el*

imperativo categórico, no se fijaría en el principio kantiano como una regla abstracta, sino en la persona concreta que trata de ayudar” (Putnam, p. 51).

Por lo que respecta al entusiasmo liberal por la virtud, Berkowitz considera que surge de la comprensión de que la libertad, como modo de vida es un logro que exige a ciertas virtudes, cualidades de mente y carácter –juicio reflexivo, imaginación compasiva, circunspección, capacidad para cooperar, tolerancia– que requieren educación y cultivo, para formar ciudadanos que ejerzan sus derechos en el respeto a los demás y en armonía con el bien común, y que puedan respaldar a las asociaciones voluntarias que componen la sociedad civil, en tanto la tradición liberal antepuso la libertad a la virtud: *“La tradición liberal entiende que la libertad es el objetivo de la política porque lo considera más alcanzable y más justo que la promoción de la virtud”* (Berkowitz, p. 24).

La ética como solución de problemas próximos

Algunas prácticas terapéuticas justificables a nivel individual repercuten en el conjunto, alteran ecosistemas y la vida humana. Por ejemplo, ante los problemas sociales que suscita el dominio sobre la mutación genética dirigida, se impone el desarrollo de deontologías que normativizan la práctica





científica y las vidas de los afectados. Aunque no hay que traer a colación problemas muy intrincados: en el caso de la inseminación artificial, las repercusiones psicológicas, sociales y culturales son obvias. Siempre se presenta una incapacidad para un criterio moral en la toma de decisiones, algo de lo que ya se tenía conciencia política en los años setentas: *“Hay quienes ya formulan abiertamente esta pregunta: ¿en qué medida se puede negar a una mujer, incluso sola, que se realice plenamente en la maternidad? ¿Cuáles serán, frente a esto, los derechos del niño, los de la sociedad?”* (Ribes, p. 12).

Las funciones de las que depende la supervivencia, la reproducción, la conservación, la adaptación, han de combinarse con la emergencia de las formas de existencia emergentes sin desintegrar con las nuevas técnicas lo viviente, regulando lo útil en función de lo necesario. Sin embargo, las consecuencias del uso de hormonas y drogas, de una mala alimentación, la fatiga nerviosa o el contacto con químicos, que repercuten no sólo en la salud del individuo, sino en el desarrollo de los embriones, desmiente que el problema sea sólo técnico, para indicar una incapacidad humana para hacerse cargo de sí y de los demás.

Además, Steven Pinker se pregunta por qué: *“los seres humanos dedican tanto tiempo como pueden a permitirse actividades que, a la vista de la lucha*

por sobrevivir y reproducirse, parecen inútiles” (Pinker, p. 667). La psicología estética, el placer y la formación en artes comprometen una psicología del estatus social de carácter económico al que se remite lo biológico:

“Los análisis del gusto y de la moda realizados por Thorstein Veblen y Quetin Bell, según los cuales las lujosas exhibiciones de consumo, ocio y escándalo son emuladas por la muchedumbre, haciendo que la elite se desmarque y busque nuevas formas de exhibición inimitables, explican con precisión las rarezas y singularidades de las artes de otro modo inexplicables” (Pinker, 668).

Pinker toma a los intelectuales por buitres que viven de la cultura, pero su pregunta apunta a lo que hay en la mente que hace gozar de figuras, colores, sonidos, bromas y mitos, y admite que no todo en la mente se rige por el proceso adaptativo. A través de drogas, pornografía o incitación de los sentidos, se estimulan los circuitos del placer del cerebro. La filosofía se convierte en otra tecnología del placer, por lo que se pone en duda que el arte sirva para integrar a la comunidad o cumpla cualquier otra función social, incompatible con el sentido de la adaptabilidad biológica.

Para Pinker, la razón de crear una emoción artificial puede estar relacionada con la selección de un hábitat seguro. Vale la

pena prestar atención a sonidos como el trueno, que se reviste de un efecto emocional. De ahí las bandas sonoras cinematográficas que orquestan las emociones en su promoción del crimen y el delito. El ritmo se conecta con el control motor, y hasta se llega a postular una resonancia entre neuronas activadas sincrónicamente por una onda sonora y una oscilación natural en los circuitos emocionales:

“El hecho es que me siento bastante feliz al ver una película, incluso si es mala. Otras personas, en cambio, según he leído atesoran, momentos memorables en sus vidas”. [...] En la prensa aparecen noticias como éstas de forma regular, en general, insinuando que la gente hoy en día se ha embobado y no sabe distinguir la fantasía de la realidad. Sospecho que no es que la gente viva, en el sentido literal del término, engañada, pero llegan a extremos que intensifican el placer que todos tenemos cuando nos quedamos absortos en la ficción” (Pinker, p. 688).

El deleite de la ficción se distingue de la instrucción como producto de la adaptación cognitiva, pero se identifica disfrutar de la ficción y de la vida. De ahí que la tecnología de las obras sentimentales se adecua a un proceder masoquista benigno que controlan las dosis de daño o de miedo a través de la abstracción.



Analícese el problema de la corrupción en relación con la pobreza y se encontrarán otras discusiones que no se pueden dirimir:

“Si bien existe una clara relación entre altos niveles de crecimiento y bajos niveles de crecimiento, no está suficientemente claro si en todos los casos la causalidad inicia de la corrupción al bajo crecimiento, o viceversa, incluso, si como probablemente ocurra, la tendencia causal corre en ambas direcciones, creando espirales viciosas y virtuosas. Para complicar aún más el asunto, existen claras experiencias de países sumamente corruptos que, no obstante lo anterior, presentan indicadores de crecimiento muy consolidados” (Rose-Ackerman, p. 134).

Por el grado de dificultad a la hora de abordar los problemas sociales con una perspectiva ética, Susan Rose-Ackerman recomienda desagregar variables y componentes, y en cuanto a la corrupción recomienda varios tipos de medidas: 1) evitar una moralización excesiva a través de una retórica que aprovechan los adversarios políticos; dirigir las políticas a condiciones estructurales; rediseñar programas que incentivan el soborno; 2) exigir la rendición de cuentas y la transparencia con indicadores claros, fortalecer la democracia participativa y el acceso a la información, crear agencias reguladoras independientes; 3)

adelantar reformas radicales de las estructuras de gobierno, para pensar a largo plazo, etc.

Sin embargo, no podemos conformarnos con una lista de medidas. Otros textos ofrecen otras medidas, y reconocen factores de corrupción que una vez más resultan problemáticos. Mientras algunos países se quejan de la corrupción por la falta de partidos fuertes y bien estructurados, origen de la profesionalización de la administración respetuosa de la selección y carrera por mérito y capacidad, y de garantías de permanencia, algunos teóricos aseguran que el proceso de modernización y fortalecimiento de partidos e instituciones producen corrupción, el acabose:

“Para ciertos autores, el grado de profesionalidad del servicio civil es la variable más importante para la reducción de la corrupción en un sistema político y administrativo. Por el contrario, la presencia de influencia político-partidista a todos los niveles de la Administración es síntoma de corrupción generalizada. Así, según Etzioni-Halevi (1989), la corrupción se explica sobre todo en función de las relaciones entre las élites política y burocrática, y la cultura política que las gobierna. Donde la cultura política es tal que permite a los electos políticamente mezclarse con la elite burocrática o dominarla, el intercambio de beneficios materiales a cambio de apoyo político

ofrece y sesga todo el proceso democrático”(Villoria, p. 144).

Conclusiones

Ante la diversidad de los problemas éticos postmodernos sin que se pueda determinar la mayor importancia de algún asunto, la moralidad no se configura por un conjunto de restricciones, y exige pensar las formas de organización en torno a la comprensión del modo de vida que desea la sociedad.

Ahora bien, acorde con Klapp, la brecha de significado entre el insumo de información fáctica y la capacidad de construir significados comunes alimentan la sensación de rechazo hacia un mundo común, pero a pesar de las diferentes posturas teóricas, que favorecen lo racional o lo instintivo, lo universal o el caso particular, la preeminencia de la moral o de la política, etc; la tendencia más notoria en ética reside en la valoración de la dimensión de las prácticas, de cara a los problemas y acontecimientos que se afrontan en el momento.

Haría falta entonces, según Apel, reconciliar estos actos de comunicación con el trasfondo histórico de la totalidad de nuestras nociones del bien dentro de la diversidad de formas socioculturales de vida. No hay contradicción entre la contingencia histórica y la universalidad de formas o entre una ética particular de la buena



vida y una ética deontológico formal de justicia y derecho.

Como recuerda Victoria Camps, hablar de virtudes públicas implica un compromiso cívico en un proceso de secularización de nuestras sociedades, aunque debamos regresar a las comunidades donde es más fácil el sentimiento de pertenencia: *“Hablar de virtudes públicas, en consecuencia, equivale a recordar que debe haber una moral mínima compartida por todos, a pesar del pluralismo de ideologías y de la relatividad de las creencias”* (Camps, p. 30).

Aun así, a pesar de que un modelo democrático busque defender las diferencias identitarias de minorías culturales y étnicas, una sociedad liberal debe imponer una serie de restricciones: *“La pregunta que se le debe hacer al planteamiento de Kymlicka es si toda diferencia debe ser acogida en el espacio público. Ante esta pregunta todo liberalismo, también el de Kymlicka, se descubre con pretensiones ya no puramente formales, pues la respuesta es no. Está excluida toda diferencia cultural que no favorezca el concepto autónomo de libertad individual”* (Herrero, p. 243).

Además, hacen falta medidas prácticas como el empoderamiento, acostumbrados a obedecer y no a dominar, o la creación de comités de bioética, y de ética en las empresas, algo

muy distinto a la adopción de una ética de mínimos.

En el mundo contemporáneo, en el que el poder convierte lo molecular en molar, y lo moral es efecto del poder, los sujetos también son efectos del poder, por lo que un proyecto político de comunidad sustentado en la ética pública requiere una gran inversión de la mano de calidad en la administración pública, evaluada por la eficacia de las políticas, con indicadores de desempeño explícitos y medibles, y tener cuidado para que el individuo resulte beneficiado según sus deseos, y no conforme a un modelo político que enarbola la ética pública como bandera para justificar sus políticas.

Por eso, a pesar de los reparos de algunos eticistas, la vida buena requiere un estado político facilitador y propicio, que ofrezca las condiciones sociales suficientes para que la persona ejerza con libertad su poder creativo, pero no un pensamiento político determinado: *“Esto no es tan obvio, sin embargo, cuando la felicidad se concibe primordialmente (como tienden a concebirla los liberales) como un asunto interno o individual. La felicidad entendida como estado de la mente puede necesitar de un entorno apacible, pero lo que no requiere es un tipo de política determinado”* (Eagleton, 2007, p. 186).

Por otra parte, los eticistas propenden por el rechazo de

la teoría, pero se puede volver a teorías rebatidas, para ilustrar algún problema. Terry Eagleton, por ejemplo, desprecia tanto la vida del empresarial como la vacuidad del deseo y vuelve al concepto de naturaleza: *“La naturaleza es un concepto último: no se puede preguntar por qué una jirafa debería hacer las cosas que hace. Decir “Ésta en su naturaleza” es suficiente respuesta. No se puede ir más allá. Asimismo, no se puede preguntar por qué las personas deberían querer sentirse felices y satisfechas. Sería como preguntar qué espera conseguir alguien enamorándose. La felicidad no es un medio para obtener un fin”* (Eagleton, 2005, p. 125).

Sin embargo, la naturaleza Eagleton se reduce al modo en que es más fácil prosperar, otra forma de conceptualizar el núcleo ético, en tanto criterios públicos propenden a recalcar la importancia de la práctica y no de la mera satisfacción subjetiva. Igual, el énfasis en la voluntad o en motivaciones emocionales puede ir y volver. Obsérvense las contradicciones entre los eticistas: como muestra, Jonatha Bennett desmiente el principio utilitarista del mayor bien para la mayoría y rescata la pequeña escala de lo próximo:

“Alas, Mill’s line of thought is mistaken. Even if I cannot significantly help more than five people, say, there may be millions of people any five



of whom I could help, and utilitarianism requires me to "attend to" the millions in order to know which I could help the most. The mere fact that I cannot be a public benefactor on the large scale does not imply, through any utilitarian argument, that my proper moral arena should be what is small-scale and close to home rather than small-scale and remote" (Bennett, p. 148).

En todo caso, aparte de la perspectiva universal o la de grupo, y todas las diferencias conceptua-

les que surgen de la teorización en ética, lo importante radica en trabajar en la solución de problemas a cualquier escala, no en ocultar los problemas con planteamientos institucionales, teóricos o incluso tecnológicos: *"The moral questions arise when the categories of the powerful become the taken for granted; when policy decisions are layered into inaccessible technological structures; when one group's visibility comes at the expense of another's suffering"* (Geoffrey y Leigh, p. 320).

Incluso las prácticas y nuestra capacidad de agencia contribuyen a construir una cultura y un mundo en el que afectamos, ayudamos o entorpecemos las acciones de lo demás, y en el que no podemos ser indiferentes al dolor humano, en el ideal de una vida satisfactoria para cada quien, independiente de las virtudes que guían nuestra conducta y los valores en los que creamos.

Bibliografía

- Apel, Kart-Otto (2001). Una macroética planetaria para la humanidad: necesidad, dificultad aparente y posibilidad eventual. En: Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente. Edición a cargo de Eliot Deutsch. Barcelona: Editorial Kairós.
- Aristóteles (1985). Metafísica. Traducción de R. Blanquez Augier y J. F. Torres Samsó. Madrid: Sarpe.
- Aristóteles (2002). Ética a Nicómaco. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (2003). Ética a Nicómaco. Traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza, clásicos de Grecia y Roma.
- Bennett, Jonathan (1995). The act itself. Clarendon Press, Oxford.
- Berkowitz, Meter. El liberalismo y la virtud. Traducción de Carlos Gardini. Editorial Andres Bello, Santiago de Chile, 2201.
- Bevan, Edwyn (1959). Stoics and Sceptics. Four lectures delivered in Oxford during hiliary term 1923 for the common university fund. Cambridge: W. Heffer and Sons, LTD.
- Bréhier, Emile. Chrysippe et l'ancien stoïcisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- De Waal, Frans (2007). Seres moralmente evolucionados. Apéndice b. En: Frans de Waal. Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre. Barcelona: Paidós.
- Camps, Victoria. El concepto de virtud pública. En: Cerezo, Pedro (Ed) (2005). Democracia y virtudes cívicas. Madrid: Biblioteca nueva. p. 19-40.
- Eagleton, Terry (2005). Después de la teoría. Traducción de Ricardo García Pérez. Debate, Barcelona.
- Eagleton, Terry (2007). El sentido de la vida. Traducción de Albino Santos Mosquera. Paidós, Barcelona.
- Eggers Lan, Conrado. Juliá, Victoria (1986). Los filósofos presocráticos. Madrid: Editorial Gredos.
- Geoffrey C. Bowker and Susan Leigh Star (2000). Sorting things out. Classification and its consequences. The MIT Press. Cambridge, Massachussets.
- Foucault, Michel (2003). Historia de la sexualidad 2. Buenos Aires-México: Siglo XXI.
- Guardini, Romano (2002). La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo. Ediciones cristiandad.
- Heller, Ágnes (1998). Aristóteles y el mundo antiguo. Ediciones



- Península, Barcelona.
- Herrero, Montserrat (2013). Identidad y diferencia: la encrucijada normativa de la democracia contemporánea. En: Lázaro, Raquel (2013) De ética y política. Conceptos, historia, instituciones. Madrid: Técnos. Biblioteca de historia y pensamiento político.
 - Klapp, Orrin E. Información y moral. Estrategias de apertura y cierre ante la nueva información. Fondo de Cultura Económica de México, México, 1985.
 - Maliandi, Ricardo (1998). La ética cuestionada. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
 - Luhmann, Niklas (2013) La moral de la sociedad. Traducción de Iván Ortega Rodríguez. Madrid: Editorial trota.
 - Nietzsche (2012). Más allá del bien y del mal. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
 - Nagel, Thomas (2004). La posibilidad del altruismo. México: fondo de cultura económica.
 - Nozick, Robert (1992). Meditaciones sobre la vida. Traducción Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa editorial 1992.
 - Putnam, Hilary (2013). Ética sin ontología. Traducción de Albert Freixa. Barcelona: Alpha Decay.
 - Ricken, Friedo (1987). Ética general. Herder, Barcelona.
 - Ribes, Bruno (1978). Biología y ética. Reflexiones Sobre un coloquio de la UNESCO. Paris.
 - Rose-Ackerman, Susan. Economía Política de las raíces de la corrupción: investigación y políticas públicas. En: Merino, Mauricio. Ética pública. México: Biblioteca de administración pública. 2010. p. 132-158.
 - Sevilla Rodríguez, Ricardo (1991) Antología de los primeros estoicos griegos. Madrid: Akal.
 - Simmel, Georg (2003). La ley individual y otros escritos. Barcelona: Ediciones Paidós.
 - Villoria. Manuel (2000). Ética pública y corrupción: curso de ética administrativa. Madrid: Universitat Pompeu Fabra. Tecnos.
 - Williams, Bernard (2016). La ética y los límites de la filosofía. Traducción de Sergi Rosell. Madrid: Cátedra, Teorema.

