

¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? *Ética y racionalidad*



Luis Guerrero Martínez



¿QUIÉN DECIDE LO QUE ESTÁ BIEN Y LO QUE ESTÁ MAL?
Ética y racionalidad

¿QUIÉN DECIDE LO QUE ESTÁ BIEN Y LO QUE ESTÁ MAL?

Ética y racionalidad

Luis Guerrero Martínez


LA VERDAD NOS HABA LITRES
**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

PLAZA Y VALDES
P Y V
EDITORES

Primera edición: 2008

© Luis Guerrero Martínez
© Universidad Iberoamericana
© Plaza y Valdés, S.A. de C.V.

Derechos exclusivos de esta edición reservados
para Plaza y Valdés, S.A. de C.V. Prohibida
la reproducción total o parcial por cualquier
medio sin autorización escrita de los editores.

Universidad Iberoamericana, A.C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
C.P. 01219, México, D.F.
publica@uia.mx

Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael
México, D.F. 06470. Teléfono: 5097 20 70
editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com

Plaza y Valdés, S.L.
Calle de Las Eras 30, B
28670, Villaviciosa de Odón
Madrid, España. Teléfono: 91 665 8959
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

ISBN: 978-968-859-666-1 (UIA)
ISBN: 978-970-722-752-1 (Plaza y Valdés)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Para Luis Antonio y Juan Manuel

Índice

Introducción	11
---------------------------	----

Primera parte

1. Ética abierta como ética del crecimiento	17
2. La responsabilidad ética al hacer juicios de valor	41
3. Racionalidad, lenguaje y falacias en los juicios de valor	53
4. La percepción de la ética en nuestra sociedad	75
5. La perspectiva ética en el nuevo contexto mexicano	89
6. La fuerza social de la sociedad civil	113
7. Hacia una cultura del “buen” consumidor	117

Segunda parte

8. El bien no es uno sino múltiple. Aristóteles y la virtud	125
9. Racionalidad y sublimación moral Kant y el deber	137
10. El marco ideológico de la moral permisiva	147
11. Los límites del conocimiento humano. Laironía en el Romanticismo	171
12. El amor a sí mismo. Schleiermacher y el Romanticismo	179
13. La ética como forma de vida. Kierkegaard y el deber existencial	189

14. El silencio como contrapunto de la ética. Kierkegaard-Derrida	201
15. El mito moral de la Ilustración. Horkheimer y Adorno	218
16. La tiranía de lo social. El pensamiento político de Hannah Arendt	227
17. Un diagnóstico moral de nuestra época. Gilles Lipovetsky y la moral individualista	231
18. Hacia una ética del lenguaje. Walter Benjamin y la época de crisis	235
19. La buena vida. Fernando Savater y la renovada divulgación de la ética	237
Bibliografía	241

Introducción

¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal?

Esta pregunta, frecuentemente repetida en nuestra cultura contemporánea, suele estar acompañada de cierto reclamo y escepticismo hacia los defensores de la ética. Refleja el convencimiento generalizado de que nadie puede imponer a los demás criterios morales. A lo largo del siglo xx, y especialmente a partir de los años sesenta, amplios sectores de la sociedad fueron transformando sus criterios morales; desde entonces, las instituciones o las “buenas costumbres” han dejado de tener influencia decisiva en la formación de un comportamiento moral uniforme, basado en ideologías y estereotipos ancestrales. Esta liberación moral, en muchos campos de la cultura, es la base que da soporte a la pregunta inicial. Pareciera que hoy en día, cualquier intento de la ética por establecer criterios de moralidad es al mismo tiempo un intento conservador por retornar a una moralidad caduca y en muchos casos viciada.

Sin embargo, a esta realidad social deben sumarse otros aspectos éticos que han sobrevivido en nuestra cultura contemporánea, los cuales es necesario considerar para un mejor juicio sobre las perspectivas de la reflexión sobre la ética, y que a su vez sirvan para una necesaria renovación de la ética como saber orientador del comportamiento moral. Nuestra sociedad conserva intacto el impulso humano de hacer juicios de valor, aunque ahora los criterios puedan ser distintos: juzgamos las acciones de los políticos; reprobamos en muchas ocasiones la falta de responsabilidad social de algunas empresas; criticamos con frecuencia a nuestros jefes, a los colegas e incluso a nuestros familiares; reprobamos la criminalidad que se vive en las calles; nos escandalizamos ante los actos de corrupción que salen a la luz pública. Nuestra generación no ha perdido una clara manifestación de nuestra necesidad de moralidad, me refiero a la experiencia de “estar indignados”. La indignación como experiencia vital reprueba comportamientos que consideramos no deben justificarse. Cuando usamos la expresión “eso no se vale”, referida al comportamiento de un tercero,

manifestamos que sí hay un mínimo de criterios morales que no deben relegarse tan fácilmente. En los diversos ámbitos del comportamiento humano podemos encontrar situaciones que son reprobables, que consideramos claros atropellos a los derechos, a la justicia o a la integridad de una persona. La experiencia de la indignación, así como el reclamo de justicia o de castigo son argumentos de *facto* a favor de una moralidad compartida.

En las últimas décadas, para tratar de salvar los dos problemas aludidos —el descrédito de una moral rígida, llena de preceptos, y el reclamo natural de criterios morales—, se ha propuesto en diversos estudios de la ética la alternativa de una “ética de mínimos”, la cual ayudaría a buscar algunos criterios de moralidad que, por su contundencia y aceptación generalizada, sirvan como plataforma para el desarrollo de una adecuada conciencia moral. Pero además de los preceptos básicos que surgen de esa “ética de mínimos”, que sirven para fundamentar otros criterios éticos, es necesario también profundizar en los procesos racionales y culturales que nos inducen, en la práctica, a emitir un determinado juicio de valor. Debemos ser conscientes de ese proceso y educar nuestra propia forma de elaborar juicios éticos, ya que no solamente es necesario tener un mínimo de contenidos o criterios morales, sino que es imprescindible un adecuado proceso racional que nos ayude a evitar los diversos vicios que distorsionan ese proceso racional-valorativo. En la práctica, consciente o inconscientemente todas las personas hacen juicios morales, pero en esa práctica el problema más frecuente es la poca consistencia en el proceso para racionalizar y hacer más objetivos esos juicios, ya que suele haber muchos prejuicios personales y culturales que nos inducen a un determinado veredicto moral, con lo que el mismo juicio moral puede volverse inmoral; este fenómeno acontece tanto en personas “moralmente conservadoras” o en aquellas que se consideran “moralmente liberales”.

¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Desde una perspectiva de valores sociales, la respuesta a esta pregunta tiene, en muchos casos, elementos más objetivos: históricos, científicos, económicos, sociales, jurídicos, etcétera. Para responder a esta pregunta sería muy conveniente hacer un análisis de algunos de los fenómenos más recientes de los valores emergentes en la sociedad; de esta forma tendríamos que estudiar, por ejemplo, cómo se ha formado la conciencia ecologista que promueve el respeto a la conservación de los recursos naturales y al medio ambiente; cómo se ha formado la conciencia de igualdad de géneros, que reconoce los derechos y oportunidades iguales a mujeres y hombres; cómo se ha desarrollado la conciencia a favor de los derechos humanos; cómo se ha formado la conciencia de responsabilidad social y laboral de las empresas, etcétera. Cada uno de estos fenómenos sociales emergentes, en sus diversos niveles de desarrollo e impacto cultural han ido fortaleciéndose como criterios de moralidad social. En estos casos es más sencillo estudiar los diversos elementos que explican su génesis y desarrollo.

Los diversos estudios que componen este libro están divididos en dos partes. Los capítulos correspondientes a la primera parte se apoyan en dos ejes básicos: la noción de ética abierta y la percepción actual de la ética. La propuesta de una ética abierta se basa en diversas consideraciones sobre la naturaleza humana: su libertad, su carácter abierto, el progreso humano, el trabajo; esta concepción corre paralela al criterio ético de responsabilidad por ser sí mismo, por desarrollarse y crecer como seres humanos con cualidades específicas, así como la importante corresponsabilidad en el crecimiento de otros y de la sociedad en su conjunto. El crecimiento humano, por su carácter abierto, no se refiere a un listado de códigos y normas de comportamiento moral, sino al criterio fundamental de “responsabilidad moral de crecimiento”. Este criterio tiene importantes consecuencias, ya que implica un ejercicio racional y valorativo de la libertad.

A lo largo de la historia de la filosofía, la ética ha sido objeto de elevadas especulaciones, aunque en la mayoría de los estudios siempre ha sido considerada como un saber práctico encaminado a la orientación moral. Este carácter práctico debe estar acompañado por un conocimiento de las costumbres morales de una determinada época para que pueda cumplir mejor su cometido de orientadora. La percepción actual de la ética, como segundo eje de los primeros capítulos, se refiere a esta necesaria referencia de los parámetros culturales y sociales; en el caso de este libro, he querido hacer un aporte mediante un estudio de las percepciones sobre la ética o diversas cuestiones valorativas que suelen estar presentes en nuestra sociedad actual.

La segunda parte del libro está compuesta por doce capítulos que hacen un recorrido por diversos autores clásicos y contemporáneos que han hecho diversos aportes a la ética. El común denominador de estos estudios se corresponde a los dos ejes de la primera parte, por un lado mi interés por estudiar a autores que pueden servir como fundamento a los criterios planteados en la ética del crecimiento, en sus aspectos individual y social; y por otro lado, estudios que permitan tener una mejor explicación de los diversos paradigmas socioculturales de la ética. El conjunto de estos estudios recoge una parte importante de mis intereses y preocupaciones en torno a las cuestiones éticas. Algunos de ellos habían sido publicados como artículos, aunque han sido revisados para esta publicación.

¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? No pretendo dar una respuesta dogmática a una cuestión tan compleja. Mi objetivo, en todo caso, es despertar en el lector algunas reflexiones en torno a la ética y a los juicios de valor que le ayuden a tener mayor conciencia de su responsabilidad moral al emitir sus propios juicios.

Primera parte

1

Ética abierta como ética del crecimiento

El concepto de ser humano como ser abierto al crecimiento

El origen, el significado y el uso de las palabras revisten una especial importancia para las reflexiones filosóficas. Nombrar y definir son acciones racionales de enorme importancia para el desarrollo de todos nuestros conocimientos. Los antiguos griegos usaron la expresión “mojon” para nuestra actual palabra latina “término” muy emparentada con “definición”. Los mojones, palabra que sigue teniendo en español el primer uso griego, se refiere a esas piedras que se ponen para marcar los límites entre territorios contiguos. También la expresión latina “definire” (poner límites) tiene un sentido análogo. En la lógica clásica la definición se establecía como forma para diferenciar a unos seres respecto a otros, o también fenómenos, conceptos, etcétera. La definición expresa las cualidades o aspectos que diferencian las especies comunes a un mismo género. En todos estos casos, definir significa identificar algo, encontrar lo propio y específico, ayudados para esto de una diferenciación respecto a otra cosa semejante. Teniendo en cuenta lo anterior, la pregunta sobre la definición del ser humano se basa —entre otras cosas— en encontrar las distinciones entre los seres humanos respecto a los demás seres, poniendo el acento en aquello que nos hace específicamente distintos de los demás animales.

En la actualidad muchas personas toman a mal esta diferenciación del ser humano respecto a los demás animales, en un afán de protegerlos de cierto totalitarismo de raza por parte de los humanos, considerando que mostrar al ser humano con cualidades superiores supondría un rebajamiento de los animales; por lo que puede parecer muy pretencioso que el ser humano quiera diferenciarse de los animales. No obstante, hacer un ejercicio de diferenciación nos brinda valiosos elementos para poder definir al ser humano. Sin embargo, para evitar caer en prejuicios o en discusiones que dis-

traerían nuestro principal objetivo, esta distinción no busca decidir quién es superior, o devaluar las diversas cualidades de las distintas clases de animales, muchas de ellas superiores a las correspondientes humanas; por ejemplo, hay animales que pueden oler, ver o desgarrar con una notable superioridad respecto a la de los humanos. El objetivo, al menos inicial, no es encontrar una jerarquía sobre las cualidades sino aquello que nos es propio, que nos distingue de los demás.

Hay muchas definiciones clásicas de ser humano, todas ellas emparentadas; a continuación propondré una menos conocida que muestra desde otra óptica las cualidades señaladas en las otras definiciones. El ser humano es un “sistema abierto”. ¿Qué significa esto?

El ser humano como superador de límites

En un primer acercamiento puede explicarse un “sistema abierto” como aquel que puede interactuar con el medio, esto es, que puede responder a algunas variables nuevas, o que con las variables ya establecidas puede interactuar con ellas de forma diversa y novedosa, con capacidad de respuesta gracias a un cierto aprendizaje. En contraposición, un sistema cerrado es aquel que no puede reaccionar ante los cambios anteriormente señalados, ni salirse de los parámetros habituales de respuesta ante las mismas circunstancias.¹ Pondré algunos ejemplos: nuestro sistema solar es un complejo sistema de relaciones, atracciones gravitatorias y movimientos de las diversas masas que lo constituyen, los movimientos terrestres de rotación y traslación responden a unas precisas leyes, por medio de las cuales se puede calcular con la misma precisión las estaciones del año, los eclipses, las mareas, entre otras cosas; específicamente, la rotación produce el efecto del día y la noche, y este fenómeno, a su vez, hace que los seres biológicos respondan de diversas formas: hay animales diurnos y animales nocturnos, sus propios sistemas y ecosistemas están en sintonía con una u otra forma. Sin embargo, los animales nocturnos o los diurnos no pueden modificar esta característica; un animal que disminuye notoriamente su visión en la oscuridad no tiene la capacidad de “ingeniárselas” para mejorar su visión nocturna por medio de un instrumento, como pudiera ser una antorcha, una linterna o muchas de las otras cosas que los humanos hemos ideado y realizado para poder seguir con nuestras actividades después de la puesta del sol. Nosotros pertenecemos a los anima-

¹ Para una mejor comprensión de los sistemas abiertos recomiendo la obra de Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, tr. Roberto Aramayo, Universidad Iberoamericana, México 1996, especialmente la lección III dedicada a los sistemas abiertos.

les diurnos pero somos un sistema abierto, gracias a lo cual podemos superar de diversas formas algunos de los límites que naturalmente nos presenta la oscuridad.

Otro tanto sucede respecto a la visión: hay animales que notoriamente tienen mejor visión que los humanos, como suele decirse de las águilas, los linceos y otros; sin embargo, los humanos hemos logrado la fabricación de instrumentos como el telescopio, el microscopio, las diversas cámaras ópticas que nos hacen poder ver objetos a los cuales no tendríamos acceso visual por estar muy alejados, por ser muy pequeños o por estar en lugares poco accesibles. Siguiendo con el ejemplo de la visión, consideremos que a diferencia de los demás animales, los seres humanos hemos desarrollado la óptica-médica, por medio de la cual pueden mejorarse e inclusive aliviarse muchos de los padecimientos visuales.

La facultad motriz es otro ejemplo de lo específicamente humano. Hay animales constituidos para desplazarse en el agua, otros en la superficie de la tierra y otros en el aire, algunos inclusive tienen funciones dobles como los anfibios; si comparáramos a los terrestres, donde se encuentra el hombre, observamos que hay muchas especies de animales anatómicamente mejor constituidos para desplazarse, correr, trepar; no podemos compararnos a una gacela o a muchos otros cuadrúpedos en cuanto a rapidez y resistencia, ni a las aves o animales marinos que deben hacer grandes desplazamientos en sus respectivas migraciones; sin embargo, los seres humanos hemos ideado diversos sistemas locomotrices: desde una simple bicicleta, hasta los automóviles, aviones, trenes y barcos; también hemos ideado los tanques de oxígeno para poder respirar bajo el agua; e incluso hoy en día podemos ir de un lugar del planeta a cualquier otro en un tiempo relativamente corto.

También nos diferenciamos claramente del resto de los animales por nuestros diversos instrumentos de comunicación; si bien la mayoría de los animales tienen complejos medios de comunicación para señalar peligro, para mostrar su fuerza, o el impulso de apareamiento, etcétera, los seres humanos hemos desarrollado una gran cantidad de instrumentos para múltiples funciones: la escritura, el extraordinario sistema del correo postal, el telégrafo, los teléfonos y, de manera reciente, todos los instrumentos de conexión satelital como el teléfono celular, el internet, la televisión satelital, etcétera. Podemos comunicarnos por medio de un poema o a través de un tratado científico, aunque la forma diaria del diálogo y la conversación tiene un lugar especial; por eso se ha definido al ser humano como un ser social dotado de palabra.

Pongamos dos ejemplos más, muy importantes para la subsistencia de todos los animales: la obtención de alimento y la salud. Como la gran mayoría de los animales, los seres humanos inicialmente también teníamos que buscar el alimento persiguiendo a la presa o buscando las plantas propicias; sin embargo, esos medios fueron sustituidos por el cultivo. Los diversos sembradíos y cosechas, y la cría animal para la alimentación son los primeros escalafones de todo un complicado sistema de alimentación

que incluye intermediarios, mercados y comerciantes, la refrigeración y almacenamiento, el sistema económico, y sumado a lo anterior, algo sumamente importante para el tema que tratamos, el arte culinario, que va desde preparar una mesa, la elaboración de platillos succulentos, el acompañamiento de bebidas, hasta el proceso social de comer con otros. En relación con la salud, los humanos, como el resto de los animales, nos enfermamos, sufrimos heridas y lesiones. Algunos animales tienen ciertos remedios dictados por su instinto-aprendizaje, pero que solamente son eficaces para algunos pocos problemas. Por nuestra parte, la historia de la medicina es un ejemplo más de esa actividad humana diferenciadora: hoy se pueden trasplantar órganos, muchas enfermedades se han ido erradicando y muchos remedios tienen bastante probabilidad de éxito, aunque esto no signifique que nuestros avances sean definitivos, pues todavía quedan muchos problemas pendientes relacionados con la salud; no obstante, la medicina y el cuidado de la salud son un elemento fundamental en la vida de todas las personas.

He comenzado con un conjunto de ejemplos que nos muestran diferencias del ser humano respecto a los animales, todos ellos tienen algo en común: la actividad humana como sistema abierto, esto es, que por medio de esa actividad el hombre ha salido de sus naturales límites anatómico-biológicos: no podemos respirar debajo del agua, no podemos ver cosas muy lejanas, ni podemos volar, pero podemos buscar la forma de hacerlo; así por ejemplo, podemos lograr que cierre adecuadamente una herida que no podría sanar de manera natural. En todos los ejemplos hay un cierto límite o necesidad original que ha sido superado de una forma que no viene dada de manera instintiva y natural, se ha requerido de muchos esfuerzos, ideas, cálculos, pruebas, de una historia específica que podría haber sido de otra manera. De aquí que la noción de sistema abierto sea análoga a la de superador de límites para definir al ser humano.

La cultura y la historia como rasgos específicamente humanos

Los anteriores ejemplos también nos conectan con otra cualidad humana que, vista en conjunto, muestra diversas diferencias con los demás animales: la cultura. La cultura es la manera como una comunidad de personas satisface sus necesidades de forma original y diferenciada frente a otras comunidades, convirtiéndose en un vínculo de identidad para el grupo y, por tanto, una forma de diferenciación respecto a otros grupos. Cada población tiene su forma de preparar los alimentos, de vestirse, de construir su hábitat, su calendario con fechas relevantes, su culto a los muertos, sus manifestaciones artísticas, su vinculación con lo sagrado, etcétera. Analicemos desde otra óptica la cultura como forma de distinción referente a los demás animales, concretamente, nuestra relación con el tiempo y el espacio. Un animal que no vive en cautive-

rio, una mantarraya en el océano o un oso en el bosque no estructuran por propia iniciativa el tiempo, éste viene por los ciclos naturales: la época de emigrar, la época de celo y el apareamiento, así como las rutinas cotidianas de buscar su comida, descansar y defenderse. Los animales no tienen fines de semana al modo humano, no hay días festivos en el calendario para recordar el pasado, ni hacen una proyección calendarizada del tiempo por venir. Para un alto porcentaje de los seres humanos el uso del reloj es muy importante, pues las actividades por realizar no vienen dadas de manera natural, sino que se necesita un acto voluntario para mantenerse o cambiar de actividad. Cada cultura maneja de manera distinta estas categorías temporales. Lo mismo sucede con el espacio; si bien las condiciones geográficas y climatológicas influyen en el estilo arquitectónico de una población, también hay vinculaciones espaciales motivadas por otros aspectos, desde la conservación y cierto culto a determinados lugares históricos, cada familia tiene sus propios gustos para decorar y diferenciarse de la otra; existen en todo el mundo lugares muy apreciados culturalmente y que han dado pie a otra actividad específicamente humana: el turismo. El universo celeste ha sido también un claro ejemplo de su apertura a otros espacios, de ahí su interés por la astronomía, por viajar al espacio, investigar otros planetas, etcétera. Además, en muchas comunidades, la naturaleza, las plantas, los animales, las montañas y los ríos se han incorporado como motivo ornamental o cultural, como el jardín de una casa, el parque, el zoológico, los senderos del bosque, etcétera. Lo natural se ha convertido en objeto cultural.

Como se había mencionado, estos ejemplos nos muestran el carácter abierto del ser humano que nos permite superar límites, el recurso a diversos instrumentos ideados por los seres humanos. Esta superación claramente es distinta a los fenómenos evolutivos de la naturaleza, tanto por la diversidad cultural en la forma de superarlos, como en la forma de hacerlo, que requiere de algo más que el simple impulso natural de ver, comer, trasladarse, etcétera. En estricto sentido los seres humanos somos los únicos seres que tenemos historia, la cual consiste precisamente en el desarrollo en el tiempo de aquello que no viene dado en la naturaleza. Es por este carácter abierto que la historia de una persona o de un pueblo son distintas de todas las demás historias de las otras personas y pueblos, ya que unos superan determinados límites o lo hacen de una forma distinta a la de los demás; de lo contrario la historia de todas las personas y pueblos sería la misma en lo esencial y sólo variaría en aspectos externos a él, lo que suele acontecer en la naturaleza.

Este carácter abierto que nos posibilita desarrollar una cultura y tener historia es una cualidad humana, de tal forma que si una persona o comunidad no desarrollaran instrumentos y otros medios para vivir y desarrollar una cultura, no dudáramos en afirmar que su comportamiento sería poco evolucionado, que su vida se desarrolla en un estado primitivo, muy próximo a un estado salvaje. Progresar, crecer son aspectos

centrales y directamente vinculados con el carácter abierto del ser humano. Podemos dar un paso más en la definición de ser humano que apuntábamos al principio como un sistema abierto y afirmar que es aquel que muestra su propio ser por medio del crecimiento, como superador de límites, gracias a su carácter abierto.

La capacidad reflexiva-racional del ser humano

He mostrado con diversos ejemplos este carácter abierto; surge entonces la pregunta ¿qué es lo que permite al ser humano este comportamiento diverso al resto de los animales? La respuesta fue dada ya por los primeros filósofos: los seres humanos podemos razonar.² Es obvio que muchos animales conocen, los sentidos externos —vista, oído, olfato, tacto, gusto— que son la base de muchos conocimientos, están potenciados en muchos de ellos; sin embargo, existe una capacidad humana que marca la diferencia fundamental: su capacidad de reflexionar. Reflexionar es volver sobre un conocimiento, es caer en la cuenta de algo, es poder cuestionarlo. Detengámonos en un ejemplo presentado anteriormente, la experiencia visual al observar a un ave volar; experiencia que puede ser similar —en cuanto a la visión— entre un animal que habita en el bosque y una persona. Ambos ven al ave volar, tal vez el animal la persigue como posible presa o se oculta de ella para no caer en sus garras, pero en cualquier caso parece imposible que reflexione sobre su experiencia, que pueda preguntarse ¿qué puedo hacer para atraparla cuando regrese? ¿por qué ese animal vuela y yo no? ¿qué puedo hacer para volar? Si un animal pudiera hacer esas preguntas también podría contestarlas y muy posiblemente podría idear la forma de volar. Lo que no pueden hacer los animales lo podemos hacer nosotros. Cuando el hombre reflexiona y se hace distintas preguntas sobre las cosas, puede comenzar a orientar su conocimiento en ciertas direcciones (implícita o explícitamente: en la ley de la gravedad, en la resistencia al aire, en la elaboración de determinados instrumentos, etcétera). Puede entonces, a partir de sus razonamientos, de diversas experiencias y experimentos, buscar la respuesta a sus preguntas, superar límites y crear cultura. Ésta es la capacidad creativa del hombre.

En el sentido en que podemos afirmar que el ser humano es un ser abierto, un superador de límites, también podemos apuntalar el carácter creativo de nuestra especie; no de un modo radical, como cuando los teólogos afirman que el acto creador de

² Por esto, en los tratados de antropología filosófica la teoría del conocimiento ocupa un lugar fundamental para su desarrollo. Esta forma de estudiar al ser humano fue iniciada por Aristóteles, con su importante tratado titulado *De anima*.

Dios es *ex nihilo*, una creación de la nada, sin que tuviera necesidad de instrumentos o de materia previa. No es el caso humano, pero en todo aquello donde superamos límites ayudados por instrumentos y por el conocimiento que tenemos de la naturaleza, es en cierto modo un acto creador, pues hace que surja algo que de otra manera la naturaleza no hubiera producido.

Al conocimiento reflexivo propio del ser humano se debe añadir también la conciencia de los límites, pues es gracias a esta conciencia que podemos emprender la tarea de superar un límite. Pondré un ejemplo sencillo: ¿Por qué la mayoría de los mexicanos no saben ni se preocupan por aprender la lengua rumana? La respuesta es obvia: Porque para la mayoría de los mexicanos no es necesario hablar rumano, ni siquiera lo consideran como una posibilidad; para la mayoría, no saber rumano, no representa un límite, ni hay conciencia de algo que nos limite al no saber esa lengua. Sin embargo, si un mexicano viera la posibilidad real de hacer buenos negocios con los rumanos, o conociera a una rumana con la que quisiera mantener una buena amistad, o quisiera poder leer los versos de los poetas rumanos en su lengua, entonces el no saber rumano comenzaría a ser un límite; en la medida en la que estuviera motivado para saber rumano, en esa medida se le haría presente el límite y comenzaría a buscar los medios para superarlo: comprar una gramática de esa lengua, asistir a un curso de rumano, etcétera. Pasado el tiempo, si nuestro personaje se esmera lo suficiente, se habrá transformado, de ser una persona que desconocía el rumano a ser rumano parlante.

En el comportamiento humano se establece una relación entre el conocimiento reflexivo, como una actividad interior, con los actos externos que permiten llevar a cabo aquello que ha sido reflexionado e ideado. Pensamos antes de actuar y actuamos humanamente gracias a esa reflexión. Aunque también en los animales hay una respuesta del sistema nervioso y los demás sistemas ante algo que los afecte, sin embargo, esto se hace sin reflexión —al menos no al modo humano—; los animales actúan de manera instintiva, o con un proceso de errores y eventos afortunados muy distinto al proceder humano; en los animales, en los que hay cierto aprendizaje, éste es perceptiblemente inferior en cantidad y en cualidad a lo que sucede con los humanos. También en los seres humanos, por sus instintos y hábitos adquiridos se dan muchas reacciones poco reflexivas, casi inmediatas ante determinados estímulos. Por el contrario, en la actividad específicamente humana, el trabajo reflexivo como un acto interno es de suma importancia, incluso cuando buscamos la solución de un problema por medio de la prueba y el error, que parecería poco reflexivo, también ahí hay un alto grado de tensión reflexiva para estar atento al problema, a la posible solución y a las nuevas variantes de la prueba.

El trabajo como lo constitutivamente abierto del hombre

Con los antecedentes expuestos surge el concepto de trabajo humano desde una perspectiva que suele pasarse por alto en el ajetreo cotidiano del trabajo asalariado de millones de personas. Si hemos partido de que el ser humano es un ser abierto, que su condición específica que lo distingue del resto de la naturaleza es el poder crear, crecer, superar límites, forjar una cultura y, en general, constituir la comunidad humana. Para todo esto es necesario el trabajo, el esfuerzo humano que abarca dos dimensiones: la primera de ellas, como se ha comentado, se refiere al trabajo como actividad reflexiva, a los diversos procesos cognitivos, a la búsqueda de alternativas para superar un problema o idear un mejor modo de vida, la selección de los mejores medios, la planeación del trabajo, de sus beneficios y costos, la consideración de sus implicaciones sociales y éticas, etcétera. Todo esto constituye el trabajo reflexivo, que la filosofía alemana denominó como la actividad del “espíritu subjetivo”, una actividad preponderadamente interior. Es por medio de ella que afirmamos que los seres humanos ordinariamente pensamos antes de actuar. Nosotros tenemos en mente proyectos de diversa índole, que se han gestado en esa actividad interior, fruto también de nuestra experiencia e intereses.

Cuando alguien sabe lo que quiere y sabe qué hacer para conseguirlo, aunque sea de manera parcial, es necesario un nuevo tipo de esfuerzo: poner manos a la obra, plasmar o hacer realidad aquello que en un principio era un proyecto. Una persona que ha tenido en mente el deseo de abrir un negocio, de conocer alguna parte del mundo, de aprender un idioma, de formar una familia, de tener un lugar digno dónde vivir, de pertenecer a un grupo de amigos con intereses deportivos o culturales comunes, de contribuir socialmente por medio de su profesión, etcétera, puede, al paso del tiempo y gracias a su esfuerzo y trabajo cotidiano, hacer un balance de aquellos proyectos y observar con satisfacción que se han ido haciendo realidad la mayoría de ellos; la lengua española tiene una expresión muy afortunada, decimos en esos casos que “se han materializado” sus ideas, para mostrar esta relación entre el trabajo reflexivo y el trabajo operativo.³ Las ciudades, los hogares, los lugares de trabajo y recreación manifiestan el sello del trabajo humano. Hoy en día una parte significativa de la población humana ha dejado de vivir en la naturaleza en su sentido original; para bien o para mal vivimos protegidos ya no por los dioses de la naturaleza, ni por los muros de los castillos, sino por la tecnología y los hábitos de la vida citadina; en

³ La filosofía alemana denominó a esta proyección de la actividad humana en la realidad *espíritu objetivo*, manifestado principalmente en la cultura y en la historia humana, pero aplicable también a toda manifestación del trabajo humano en su esfuerzo de poner por obra lo que previamente se había concebido.

muchas ocasiones la naturaleza se reduce a un elemento ornamental, o simplemente como aquello desconocido y muchas veces peligroso.

Sobre la base de lo anterior, los elementos antropológicos, la relación entre la actividad reflexiva y su ejecución exterior, se puede afirmar que el hombre es un ser al que le es propio trabajar, y hacerlo de una manera específicamente distinta a la actividad del resto de los animales; con su trabajo se crea a sí mismo como persona, desarrolla sus cualidades, sus conocimientos, pero también ayuda a crear el mundo humano con proyectos compartidos que forman parte de la estructura social. El trabajo así entendido conlleva una serie de cualidades desarrolladas por medio de él: libertad, voluntad de poder, dominio, creatividad, compañía y amistad.

El trabajo como ejercicio de la libertad

Trabajar por superar un límite es un acto elevado de libertad, pues lo que hacemos es superar algo que nos limita, nos liberamos del límite. Cuando una persona que no sabía hablar una lengua extranjera se hace capaz de entenderla y hablarla, se ha liberado, en este caso, de no poder leer, hablar o escribir dicha lengua, de no poder comunicarse de esa manera con personas de la otra lengua. Cuando el hombre puede ver a través de un microscopio, venciendo la falta de visibilidad ocasionada por el tamaño minúsculo, se ha liberado de esa inicial incapacidad y puede ahora descubrir realidades y propiedades que estaban ocultas para él; cuando el ser humano logra mantenerse en el aire por medio de un avión u otro de sus instrumentos, venciendo a la gravedad con sus propias leyes, o mejor dicho por medio de los secretos de la gravedad, se ha liberado de permanecer en la tierra con los diversos límites e inconvenientes que esto le pueda representar. Nos liberamos de nuestra ignorancia en determinados puntos, nos liberamos de las distancias, del miedo a la naturaleza o a la oscuridad, nos liberamos de muchas enfermedades y padecimientos, nos liberamos de incomodidades, de trabajos físicos duros, etcéteraétera.

El trabajo como voluntad de poder

Muy relacionados con el ejercicio de la libertad, están el ejercicio y la experiencia de poder en dos sentidos: liberarnos de un límite es acrecentar nuestras capacidades reales; al liberarnos de la ignorancia, de la gravedad, de las distancias, o de la oscuridad, *podemos* entonces hablar otra lengua, y por medio de ella *podemos* comunicarnos, leer, escuchar un discurso, etcétera. *Podemos* volar en avión, en planeador, o inclusive podemos viajar al espacio. *Podemos* recortar las distancias y con ellas el

tiempo. *Podemos* superar una enfermedad, etcétera. El otro sentido del ejercicio de la voluntad de poder mediante el trabajo se refiere a la experiencia de la propia fuerza, el *poder* conseguir aquello que uno quiere y que no nos viene dado de forma natural. Esto se explica por la doble dimensión del ejercicio del trabajo: el interno y la realización externa. Quien está investigando un remedio para una enfermedad, o el que está buscando una teoría plausible ante el hallazgo de determinados fósiles, y en general cualquier ejercicio reflexivo un tanto complejo, requiere de esfuerzo, de dedicación, de cierta capacidad, etcétera. *Poder* lograrlo es altamente satisfactorio y acorde con nuestra naturaleza abierta; nos es permitido entonces realizar algunas exclamaciones de júbilo: “¡*Puede* encontrar la solución!” “¡Sabía que *podía* hacerlo!” “¡Finalmente he *podido*!” Pero también, pasar de un proyecto a su realización externa requiere esfuerzo, cuesta trabajo; si se consigue aquello por lo que se estaba trabajando viene la experiencia de la tarea acabada, de haber *podido*; de esta experiencia se desprenden muchas celebraciones de triunfo. Por el contrario, cuando alguien no consigue lo que en principio quería obtener, suele afirmarse que le faltó fuerza de voluntad, o simplemente que no *pudo* o no tenía un real interés por llevarlo a cabo.

El trabajo como capacidad de dominio

En el ejercicio habitual de las actividades profesionales, técnicas, artesanales y, en general, de las actividades en las que interviene cierta habilidad acompañada de determinados conocimientos, y que muchas veces responde también a cierta buena predisposición—en ese ejercicio—, desarrollamos en nuestro trabajo aquello que dominamos. Cada cual domina aquello que sabe hacer, domina sobre la tarea a realizar, sobre los instrumentos, sobre los posibles obstáculos, etcétera. Por la gran diversificación de actividades humanas es imposible que un individuo pueda realizarlas bien en su mayoría; cada individuo y cada comunidad tienen sus ámbitos en los que se especializan y tienen, por consiguiente, una buena capacidad para esos trabajos específicos, en estos casos hay un dominio técnico. Cada cual se siente bien en aquello que sabe hacer porque lo domina; por el contrario, cuando alguien realiza una actividad para la cual es torpe, o le falta la experiencia o los conocimientos adecuados, se siente dominado por la situación. Cuando alguien sabe su oficio y lo realiza bien, tiene un valor agregado de satisfacción social, pues se muestra ante los demás en aquello que domina: trátese de un fontanero que arregla una fuga de agua en un edificio, o trátese de un cirujano quien se sabe buscado por su capacidad para llevar a cabo delicadas operaciones. El trabajo como dominio está estrechamente vinculado con el reconocimiento, el prestigio y la admiración.

El trabajo como una actividad creadora

Es importante volver a considerar esta cualidad mencionada algunos párrafos arriba: el ser humano se ejercita como ser creador por medio de su actividad. De las cualidades que tiene el trabajo humano, ésta es la que se refiere más a la dignidad y al carácter abierto del hombre, pues lo que él hace no le viene dado de manera natural-instintiva, sino que requiere de sus capacidades superiores, de su reflexión, de su ingenio, de su esfuerzo para producir algo que no se encontraba en la naturaleza, para trabajar en la creación de su propio mundo.

Cuando los filósofos y los teólogos aluden a Dios resaltan en Él su capacidad creativa; en los primeros relatos del *Génesis* se narra la creación del mundo y del hombre, donde hay dos aspectos que vale la pena considerar, referidas a la creación del hombre; el sexto día se dijo Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza".⁴ Esta cercanía con Dios bien puede referirse —entre otras cosas— a esa capacidad creativa, aunque la creación realizada por los seres humanos no es una creación de la nada, sin embargo, a los hombres no les está dado sin más su mundo, tienen que crearlo. El *Génesis* describe la creación como un periodo secuencial, se habla de días (o algunos exegetas de periodos), las expresiones bíblicas sugieren cierta reflexión divina y cierto trabajo; esto cobra mayor interés al considerar que después de la creación, al séptimo día, Dios descansó. Una vez más encontramos un paralelismo entre la creación y el trabajo, entre la creación divina y la creación humana. Estas analogías con el *Génesis* no son puestas aquí como un argumento de autoridad, ya que considero que el carácter creativo del ser humano queda suficientemente sustentado en lo que he dicho hasta ahora. Esta referencia al *Génesis* puede servir, aunque sea como una imagen cultural, de la vinculación, de la creación como trabajo y como una proyección de las capacidades superiores del hombre.

El trabajo como actividad en compañía

El carácter abierto de los seres humanos conlleva la necesidad de relacionarnos con los demás por medio del trabajo, no solamente porque unos necesitan del trabajo de otros, sino porque muchas realizaciones se consiguen gracias al trabajo conjunto. Las corporaciones que ofrecen al mercado bienes o servicios suelen ser nombradas con términos que muestran la relación que ahora tratamos: se nombran como Compañías o también como Empresas. Una empresa, valga la redundancia, emprende tareas con

⁴ *Génesis*, I: 26.

objetivos muchas veces innovadores, buscando superar sus propios productos o los de la competencia, para lo cual le es imprescindible el trabajo de muchos hombres. Una buena compañía logra, por medio de la diversidad de sus tareas, una unidad que hace realidad sus objetivos. Pero no sólo en el trabajo asalariado de las grandes corporaciones se encuentra este fenómeno, sino en un gran número de actividades humanas, mucho más libres: asociaciones no lucrativas formales e informales, desde un club de poesía en una universidad, o un grupo de alpinismo, hasta las iniciativas de ayuda social.

En unos y otros casos la creatividad humana requiere de la colaboración de los demás, tanto en el trabajo reflexivo como en el físico. Por otro lado, si consideramos el trabajo como medio de subsistencia, es importante observar que en su carácter abierto la diversidad de objetivos y ocupaciones se multiplican de una forma exponencial y prácticamente infinita, y en esa misma proporción la complejidad tecnológica también se expande en grandes proporciones. Pensemos por ejemplo en una de las necesidades básicas, la de alimentarse o vestirse; un alto porcentaje de los seres humanos no cultivamos ni pastoreamos lo que será nuestro alimento, sino que lo compramos; pero sí trabajamos en otras ocupaciones que nos permiten, por medio del comercio, acceder a esos bienes. El trabajo humano, en su complejidad, requiere la división del trabajo, los oficios, la profesionalización, el trabajar para beneficiar a otros y, a su vez, poder beneficiarnos del trabajo de los demás, y por medio de este intercambio la economía surge como consecuencia de este ser abierto del hombre.

El trabajo como base de la amistad

Finalmente el trabajo como característica del ser humano abierto nos conduce a un sentido profundo de la amistad, cada individuo cuenta con sus propias cualidades e intereses de crecimiento y superación. Alegrarse en el ser del otro es una manifestación de amor, de la amistad auténtica, en el deseo de que la persona amada pueda desarrollarse en su propia individualidad, congratulándose así con su crecimiento, respetando y apoyando sus proyectos. Teniendo en cuenta las cualidades anteriormente mencionadas sobre el trabajo, la amistad se alegra con el aumento de la libertad del amigo, de su voluntad de poder, de su fuerza y dominio, de su creatividad, de sus obras individuales y de aquellas que, junto con otras personas, ha logrado realizar. Los gestos de amistad también se dan, no sólo en la alegría o festejo ante el desarrollo del otro, sino en la colaboración para que el otro pueda cumplir con su tarea. Una persona puede encontrar dificultades que impidan la progresión de su tarea; entonces el amigo, en la medida de sus posibilidades, le ayudará en razón de su amistad y no por alguna obligación exterior que pueda tener. El amigo se hace presente cuando su

amigo lo necesita y también se hace presente para alegrarse y festejar la riqueza del otro en su propio crecimiento.

La capacidad destructiva de los seres humanos

Esta consideración antropológica del trabajo tiene una repercusión ética, pues conlleva la responsabilidad de crecer, de superarse constantemente como individuo y de ayudar al crecimiento social, como se verá más adelante; pero también tiene repercusiones éticas en el sentido de que, de hecho, los seres humanos por medio de esta capacidad hemos creado conjuntamente una cultura de destrucción, de injusticias y de muerte. Es por esta última consideración que posiblemente el lector encuentre demasiado optimistas los argumentos referidos al ser humano como un ser abierto, con capacidad de crecimiento continuo. Cabe un cierto escepticismo al comprobar, día a día, que aquello que pudiera ser elevado y benéfico para el hombre puede convertirse en su contra; por ejemplo, la tecnología de guerra, desde la pólvora hasta las más sofisticadas armas de destrucción masiva también responden a esa capacidad abierta del hombre —los animales no desarrollan una tecnología de armas—, pero su efecto es la muerte, el odio y los deseos de venganza en una espiral ascendente que parece no tener límite.

Nuestra realidad humana tiene las dos manifestaciones de este carácter abierto, tanto en el desarrollo de los más altos valores culturales como en los más bajos deseos y actos de destrucción. Es precisamente de esta alternativa que surge la necesidad de la ética. Como parte de este estudio analizaré algunos de los principales problemas éticos que se generan a partir de este carácter abierto del ser humano, deteniéndome específicamente en seis de ellos, para después apuntar los elementos de la ética abierta desde la perspectiva positiva, de la responsabilidad personal y social en el crecimiento.

Diversas formas de dominio y esclavitud

Hemos revisado muchos ejemplos representativos de la forma específicamente humana de nuestra actuación como sistema abierto, una constante en esos ejemplos es la tendencia a instrumentalizar, idear medios para conseguir fines. El grave problema comienza cuando esta tendencia se proyecta a las relaciones humanas; por ejemplo, así como es lógico que unos necesitemos de otros para conseguir objetivos comunes e incluso objetivos personales, como se mencionó en las cualidades positivas que el trabajo desarrolla; sin embargo, también puede resultar fácil pasar de la colaboración y del trabajo en común a las diversas formas de esclavitud, desde sus formas más

antiguas hasta las muchas formas encubiertas que existen actualmente, rebajando así la dignidad de la persona humana a su instrumentalización como un simple objeto, sin preocuparse por su bienestar y su salud o los daños causados por esa servidumbre.⁵

No es necesario ser un antiguo soberano o un terrateniente para esclavizar a las personas; el sistema económico moderno reduce de muchas formas el trabajo a un modo de dominio e instrumentalización de las personas, bajo el temor al “jefe”, al despido, al desempleo, o en el mejor de los casos a la promoción; millones de trabajadores en todo el mundo son tratados como instrumentos, en condiciones precarias, con trabajos poco dignos, con muy bajos salarios, con malos tratos y amenazas. Fritz Lang en el clásico film *Metrópolis* de 1927, mostró simbólicamente esta realidad, hombres que trabajan en las profundidades de la ciudad para “beneficio del progreso”, hombres que son sacrificados a la nueva versión del dios Moloch como dios del progreso, insaciable de víctimas para poder ofrecer a cambio de esos sacrificios algunos dones a los mortales, hombres que son sustituidos por otros hombres y que a su vez terminarán ofrecidos como sacrificio.

Se podrían también enumerar muchas otras formas de esclavitud, como la discriminación y abuso de género, la discriminación racial, la explotación sexual de menores, etcétera. Esta tendencia, en la que continuamente vemos a unos dominar sobre otros, hasta convertirse en un modo de vida en la que si no domino me dominan, o en el maltrato y dominio como venganza o proyección de un pasado bajo el sello de la esclavitud.

Este punto no simplifica la tendencia de la naturaleza de cierta selección natural, de la lucha por determinar al más fuerte o la lucha por la pareja en términos sexuales. Esta realidad presente en muchas especies de animales, también está presente –en mayor o menor fuerza instintiva– en los seres humanos y en los grupos sociales; sin embargo, por los mismos argumentos antropológicos que se han dado para mostrar cómo el hombre no se reduce a las determinaciones de la naturaleza por medio de su ser abierto, el hombre puede ordenar y establecer parámetros morales respecto a su impulso de dominio. Este ordenamiento de la competencia y de la recompensa a un mayor esfuerzo da pie a las reflexiones éticas en torno a la justicia y la dignidad humana.

⁵ Kant insistió en este punto al considerar al ser humano como un fin en sí mismo, lo que implica la posibilidad moral de utilizarlo como medio sin la consideración de su propia personalidad y libertad. Cfr. Kant, *Crítica de la razón práctica*, tr. de Roberto Aramayo, Alianza editorial, Madrid, 2000, pp. 183-185.

Trabajo como alienación

En buena medida el argumento realizado hasta ahora apunta al trabajo como una forma de comportarse específicamente humana. Al hacer realidad la cualidad abierta de su ser, el hombre se asemeja a Dios por medio de su trabajo; sin embargo, el trabajo del día a día en nuestras sociedades parece más una forma de esclavitud en la que nos vemos forzados para poder sobrevivir. Un gran porcentaje de las personas no hace lo que en realidad quisiera hacer, no les satisface su trabajo cotidiano y, en muchas ocasiones, su trabajo se realiza en unas condiciones poco dignas: trabajadores que terminan diariamente agotados y ya sin fuerzas para trabajar en su propio mundo, en sus verdaderos anhelos, en un trabajo satisfactorio para ellos mismos; por el contrario, terminan exhaustos, buscando diversas formas de evasión, desde las formas más simples de entretenimiento, como el terminar sus últimas energías, todos los días, mirando la televisión, o por medio de la droga, el alcohol u otros evasivos.⁶ Muchas personas se sacrifican por su familia en un trabajo que no les satisface; sin embargo, sabiéndolo o no, este sacrificio lo repetirán sus hijos por los suyos y así, en una cadena que pareciera no tener fin, pues muy pocos logran salir de ese círculo vicioso; a esta absurda cadena se le justifica engañosamente desde la moralidad aludiendo al “sentido de responsabilidad”.

Al problema anterior del trabajo asalariado poco gratificante y en discontinuidad con el trabajo como manifestación del ser abierto del hombre, debemos añadir el grave problema del desempleo en la sociedad contemporánea: a millones de personas les está cerrada la puerta de un empleo, produciendo en ellos un sentimiento de frustración y de exclusión social. Aunque parezca contradictorio que el desempleado – respecto a la crítica en el párrafo anterior– anhele un trabajo, esto muestra el desdoblamiento del problema, que propuesto de manera positiva rezaría de la siguiente manera: “todos tenemos derecho a trabajar y, por medio del trabajo, reforzar nuestra vinculación con la sociedad” (contra el desempleo); pero además “todos tenemos derecho a un trabajo digno, que responda a nuestro carácter de abiertos” (contra el trabajo como enajenación); sin embargo, el problema social frecuentemente implica ambas carencias.

⁶ Marx lo describió muy lúcidamente al referirse a las consecuencias del trabajo enajenado: “El trabajador experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido. El trabajador sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo forzado.” Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, edición preparada por Erich Fromm, Fondo de Cultura Económica, 15ª reimpresión, México, 1998, p. 108.

Asimismo, un problema muy común en nuestras sociedades actuales es la migración originada por la carencia de empleos y la búsqueda de mejores oportunidades económicas. Millones de personas tienen que abandonar su tierra, su cultura, sus lazos familiares, para buscar trabajo en otro lugar de forma ilegal, lo que supone en muchos casos inseguridad, malos tratos, falta de servicios sociales básicos, entre otras cosas.

La desigualdad y los problemas económicos

Si sumamos a los problemas anteriores el de la desigualdad que se establece entre los que ostentan el poder (político-social, laboral o económico) y los que no lo tienen, el efecto negativo sobre las opciones de crecimiento y trabajo digno adquiere proporciones de avance geométrico. Desde el punto de vista de la cultura, del progreso y del trabajo, la desigualdad crea muchos mundos diversos, división que es proporcional a los medios para acceder a las formas de empleo y a los bienes y servicios que la sociedad establece. Si bien es lógico suponer que exista una natural diversidad de estos mundos; sin embargo, lo que no es moralmente aceptable es la enorme desigualdad que resulta y que produce el que una parte importante de la población mundial carezca de lo más elemental: de servicios de salud, de educación, de alimentación, de empleos dignos y aceptablemente remunerados.

Esta desproporción crea su propio mecanismo de defensa, lo que los antiguos lógicos llamaban un *sofisma de división*, en el cual cada parte —acentuando su carácter individual— niega la responsabilidad de lo que ha producido el todo; cada uno de los que más tienen, económicamente hablando, o al menos muchos de ellos, pueden afirmar que lo que ellos han conseguido es resultado de su esfuerzo, visión y perseverancia; que nadie les ha regalado nada y que se han sujetado a las normas legales; por si esto fuera poco, incluso ayudan en obras de beneficencia y lamentan la desigualdad. Sin embargo, aunque éste fuera el caso de todos ellos, el efecto de desigualdad, miseria e injusticias se mantendría, aún así millones de personas vivirían con los múltiples problemas que acarrea la pobreza. Si bien como individuos podrían no tener responsabilidad directa, sí la tienen en cuanto alimentan la estructura que produce esos fenómenos.

Lo que se ha afirmado de las personas individualmente consideradas, puede aplicarse de igual forma a las empresas, e incluso a los países o grandes bloques comerciales. ¿Quién va a tomar bajo su responsabilidad los graves problemas de los países subdesarrollados? Algunos gobiernos y algunas instituciones no gubernamentales ayudan en alguna medida, pero la causa del problema subsiste, con lo que la ayuda resulta insignificante. La realidad del mundo es ésta y no parece fácil crear un sistema

de educación, fuentes de empleo, infraestructura en servicios y una base económica mínima; por el contrario, las grandes maquiladoras se desplazan, como un gran avance de nuestro mundo globalizado, a aquellos países que ofrezcan la mano de obra cualificada más barata, aunque esto acarree serios problemas para aquellos países que ya no ofrecen esas características, con los efectos de desempleo, pobreza y migración que aquello produce.

La técnica como instrumento de poder

El mundo moderno confió en el progreso técnico, pues veía en él un doble efecto: la configuración de un mundo mejor gracias a los diversos avances que la ciencia y la técnica podían alcanzar en diversos terrenos, como en la medicina, en los transportes, en la comunicación, en sistemas de producción de alimentos y vestido, en la construcción, etcétera; pero también el progreso científico y técnico mostraba la verdadera vocación humana, su autonomía y grandeza por medio del saber y del dominio que este saber podía producir sobre las diversas fuerzas de la naturaleza, sin tener que acudir a dioses o fuerzas ocultas para protegerse de ella. Indudablemente estos objetivos son laudables, el desarrollo que se ha alcanzado durante los últimos siglos ha sido sorprendente, muchas enfermedades han desaparecido y ahora otras pueden curarse, por lo que la expectativa de vida se ha acrecentado, una gran cantidad de productos y servicios benefician a millones de personas. Todo esto en consonancia con el apartado anterior sobre la filosofía del trabajo. Sin embargo, este desarrollo ha tenido y tiene muchos efectos negativos: en primer lugar, como se ha visto en los problemas anteriores, el progreso científico-técnico es usado como poder y fuerza económica, política, militar, laboral, social. Quien tiene los recursos puede dictar su ley, ley de dominio y por ende de esclavitud, desigualdad y en muchos casos de destrucción. En este punto destaca el potencial de las armas de destrucción masiva; las diversas potencias bélicas tienen hoy en día la capacidad para hacer daños irreparables e incluso finales para la humanidad y nuestro planeta; los diversos conflictos bélicos que hay en buena parte del mundo acrecientan este peligro así como la proliferación de esas armas. Una causa fundamental de las destructivas guerras con las que hemos comenzado el siglo XXI tiene que ver con el poder sobre los recursos energéticos que mueven nuestro mundo industrializado.

En segundo lugar, como bien lo vaticinaba Thomas Malthus, el progreso ha tenido un costo ecológico alto: la desmedida expansión demográfica, la contaminación y disminución de los recursos naturales, la destrucción de bastas zonas naturales, así como la modificación o pérdida de ecosistemas y la extinción de especies animales y vegetales. Y aunque este fenómeno ha despertado una conciencia ecológica mundial,

es difícil prever qué fuerza acabará imponiéndose, si las exigencias destructivas de nuestro modo de vida industrializado o la supervivencia ecológica de nuestro planeta.

Masificación y sociedad de consumo

Hay otro aspecto asociado a los problemas referidos, que si bien no tiene efectos externos tan graves y evidentes como los anteriores, incide directamente en la deshumanización; me refiero a un conjunto de fenómenos que están estrechamente ligados: la masificación, la sociedad de consumo y la pérdida de la individualidad como interioridad. El progreso se mueve por dos ejes fundamentales: el poder político y el poder económico; si el poder político ha hecho que la tecnología se desvíe hacia las armas de destrucción masiva y las guerras energéticas, este segundo poder opera, entre otros factores, gracias a la producción en serie, a la publicidad y a los medios de comunicación; se alimenta del consumo de las masas, en una carrera frenética y nunca alcanzada por acceder a los bienes que el progreso nos ofrece. La sociedad de consumo ha creado un círculo vicioso del cual se alimentan: la publicidad, la moda y los estándares sociales de clase, muestran a los individuos que la felicidad está en poder consumir una inabarcable gama de productos. Su mensaje está asociado con la exclusividad, a tener los productos de última generación, a viajar a los principales lugares turísticos, o al menos a poder participar de los bienes y servicios que la sociedad desarrollada nos ofrece; de esta forma la felicidad anunciada no está en poder manejar un automóvil sino en manejar los nuevos modelos con sus últimos avances tecnológicos. El consumo como felicidad está estrechamente ligado a otro preciado bien: el éxito. Solamente las personas que pueden acceder a esos productos son las que socialmente se consideran exitosas.

La felicidad anhelada en la sociedad de consumo tiene un importante costo, pues para acceder a los bienes de consumo es necesario tener los recursos económicos para ello, trátase de un buen hospital, una vivienda decorosa para los estándares de clase, una computadora, un perfume o cualquiera de esos productos “intercambiables por la felicidad”; pero esos recursos, en la gran mayoría de las personas, no son producto de la herencia de una familia acaudalada, sino del trabajo duro. Aquí está el otro elemento que cierra el círculo vicioso, si el primer mensaje era “sé feliz por medio de los bienes de consumo”, el segundo es “trabaja duro para poder acceder a esos bienes”. Sin embargo, como hemos visto, el trabajo adquiere muchas formas de esclavitud, la sociedad de consumo se adueña de nuestra vida —convertida en trabajo asalariado— para ofrecernos la felicidad del consumo, felicidad que se vuelve frenética, pues está apoyada en bienes consumibles o que pronto dejan de ser moda o productos de última generación, y por la interminable cadena de nuevos productos que nos repiten que la

felicidad está en su posesión. A lo anterior debemos agregar los diversos sistemas de crédito y endeudamiento —todos ellos aparentemente atractivos— que en la práctica no se diferencian mucho de la usura y las tiendas de raya usadas siglos atrás.

Finalmente, la ciencia y la técnica han adquirido una autonomía que produce un efecto contrario al inicial: ya no es el hombre el que muestra sus capacidades y fuerza por medio de ella sino que el hombre se vuelve un instrumento a su servicio. El progreso ha adquirido un ritmo que ya no puede detenerse sin crear un cataclismo; pensemos qué sucedería si se detuviera por unas semanas la producción de los energéticos, o los sistemas electrónicos de intercambio de información, o el flujo de capitales de una región a otra del mundo, o se detuviera el consumo habitual de servicios y productos. El mensaje parece claro: los sistemas creados por el ser humano han adquirido una fuerza y autonomía que no puede cambiarse sin padecer sus graves consecuencias. Hemos pasado de rendirle culto al dios Tláloc para que fuera benevolente con las lluvias, a rendirle culto a la ciencia y el progreso para poder mantener en pie nuestras sociedades desarrolladas, aunque su costo sea el sacrificio de la ecología, el dominio de países energéticamente estratégicos, el sacrificio de países pobres que no pueden competir contra las leyes económicas, o el sacrificio diario de millones de trabajadores.

Problemas sociales y políticos

Aunado al esfuerzo de cada persona en su propio crecimiento, las sociedades deben proporcionar la infraestructura y condiciones necesarias para que los individuos puedan desarrollarse: acceso a la educación y la capacitación, oportunidades laborales dignas, acceso a los servicios básicos, alternativas de crecimiento y superación, opciones culturales y de entretenimiento; todo esto en un marco suficiente de libertad y seguridad social. Para ilustrar esto baste referir el gran contraste que existe, en este aspecto, entre los países desarrollados y los subdesarrollados; diferencias que van desde las oportunidades de educación, capacitación, empleo, además de una mejor cultura laboral, mejor infraestructura de servicios sociales que permiten adecuadas condiciones para el desarrollo y la calidad de vida, etcétera. La diferencia entre unos países y otros es notoria.

Teniendo en cuenta lo anterior, se hacen patentes algunos graves problemas sociales relacionados con el poder: la falta de una adecuada planeación, la lucha de intereses políticos y personales, la corrupción y la burocracia. Entre las consecuencias de estos problemas están la falta de adecuados proyectos de desarrollo, el desvío inmoral de enormes recursos que debieran ser aprovechados para el desarrollo, la falta de credibilidad en los diversos actores políticos, el desánimo y la apatía de los ciudada-

nos, la cultura de la corrupción y de prebendas, además del lastre de la ineficiencia burocrática acorde a los defectos anteriores. En un ambiente así, el crecimiento ya no se refiere al desarrollo legítimamente adquirido con el propio esfuerzo, sino al tráfico de influencias, a introducirse y acomodarse dentro del sistema corrupto y dominante.

La ética del crecimiento

Las anteriores consideraciones sobre el desorden que es específico del actuar humano como un ser abierto, como un ser que puede causar daño, llevan a la necesidad de la ética a sus dos dimensiones: la individual y la social. La ética desarrolla diversos argumentos racionales para establecer principios y normas que sirvan para regular este carácter abierto de las acciones humanas, en tanto que al ser acciones libres –no determinadas por la naturaleza– son también acciones morales. Bajo estos parámetros se considera ordinariamente a la ética y a la moral, en general, como el conjunto de normas que establecen la frontera entre las cosas permitidas y las que no lo están, entre las cosas que tenemos obligación de hacer y aquellas que debemos evitar; todo esto bajo un conjunto de parámetros como pueden ser el orden natural, el social, la integridad individual, la racionalidad, el sentido del deber, el daño, etcétera. Casi siempre el acento está puesto en las normas restrictivas, en señalar las acciones que carecen de ética o en argumentar en contra de esas acciones. Este parámetro negativo de la ética favorece la idea frecuente de que ser o tener un comportamiento ético consiste en no transgredir los preceptos, en no cometer faltas, en vencer las inclinaciones desordenadas, en no causar daño a los demás, etcétera.

Puede también considerarse a la ética desde otra perspectiva poco desarrollada y que abre un horizonte distinto a la responsabilidad moral, y que al mismo tiempo es complementaria a la moral restrictiva a la que se hace referencia. Esta nueva perspectiva se centra en el deber moral de responder positivamente a nuestra naturaleza abierta, a la responsabilidad de crecer como persona, al deber de contribuir al crecimiento de los demás, de la sociedad y la cultura. A este enfoque le corresponde con mayor propiedad el nombre de ética abierta o ética del crecimiento, distinguiéndola de la ética delictiva o restrictiva a la que ya se ha hecho mención.

Al hacer la distinción entre ética del crecimiento y ética restrictiva es también necesario hacer la distinción, aunque sea de forma muy genérica, entre dos tipos de comportamiento moral o dos tipos de personas respecto a su comportamiento moral: lamentablemente existen muchos delincuentes, asesinos, ladrones, defraudadores, extorsionadores, violadores, etcétera. Para todos ellos, como ya se había mencionado, es necesaria la ética restrictiva, no tanto para convencerlos con razonamientos de que enderezcan su comportamiento, pues la mayoría no tiene ninguna disposición para

escucharlos con seriedad, sino para poder establecer las normas sociales-coercitivas que aminoren lo más posible sus acciones dañinas, estableciendo leyes y penas para los infractores, además de otras medidas preventivas. Pero afortunadamente la mayoría de las personas no son delincuentes en el sentido que se ha referido. Si bien difícilmente puede afirmarse que existen personas moralmente intachables, esto no significa que el común de las personas sean delincuentes o con una tendencia a ello. La mayoría de los seres humanos, con sus defectos y faltas, trabajan diariamente para ganarse honradamente su sustento y el de sus familias, se esfuerzan diariamente para llevar a cabo sus proyectos, para formar una familia y educar a sus hijos, participando en la vida cultural e interesándose en el desarrollo político y social de sus comunidades, buscando diversas formas de esparcimiento sano, cultivando amistades y, en general, esforzándose por integrarse a la sociedad y al mundo que los acoge. Éstos son los parámetros de comportamiento de la mayoría de las personas y no los parámetros delictivos. Cuando una persona moralmente sana regresa a su casa cada noche, no se pone a considerar si asesinó o no a alguien, si cometió fraude o no, tampoco sus pensamientos están en cómo escapar de la justicia, etcétera. El común de las personas suele más bien reflexionar sobre su propia problemática personal, laboral, familiar, social, sobre sus expectativas, los medios y dificultades para llevarlas a cabo. Para una persona así, las profundas disquisiciones de la ética sobre la gravedad de un homicidio, o sobre la injusticia de sustraer los bienes ajenos, no tiene un significado operativo; lo más probable es que sin mayores dificultades podrá asentir a los argumentos —sean éstos llevados con una estricta lógica o usando razones simples—; tal vez su pensamiento, al escuchar esos razonamientos, se refiera a los delincuentes o al deterioro social, afirmando para sus adentros: “¡Qué falta hace la ética hoy en día” o “desafortunadamente los delincuentes no escuchan razones”, etcétera. A las personas moralmente sanas no se les debería exhortar tanto para apartarse de las faltas tipificadas como graves por la ética, como si supusiéramos que es su práctica o inclinación natural; más bien debe desarrollarse una ética que los exhorte a ser conscientes y responsables de su crecimiento como personas y su responsabilidad social en este mismo ámbito; de orientar los temas morales relevantes y debatidos por la sociedad, en los que no es tan sencillo emitir un juicio definitivo por la complejidad de los problemas, muchos de ellos se refieren a los dilemas de la bioética, de la economía y el desarrollo social; a la incorporación de nuevas leyes jurídicas, a dilemas de ética empresarial y laboral, etcétera.

Teniendo en cuenta lo anterior, retomaré de forma sintética las bases antropológicas desarrolladas en la primera parte de este capítulo para mostrar el tipo de consideraciones que debe realizar la ética del crecimiento. Siguiendo el principio de la filosofía clásica que sostiene que “el ser se conoce por sus operaciones”, la naturaleza humana está constituida de tal forma que nos identificamos como seres abiertos, nuestro com-

portamiento muestra que no somos un simple continuo de la naturaleza como los demás animales, no somos seres estandarizados; cada persona tiene cualidades diferentes respecto a otras personas, con determinados intereses, habilidades, circunstancias y proyectos. Cada persona puede y debe decidir aspectos fundamentales sobre su existencia e influir o participar en decisiones comunitarias. Los seres humanos continuamente estamos proyectando nuestro futuro, buscamos nuestra propia superación, adquirimos cualidades que no teníamos, pensamos la forma de resolver los problemas que se nos presentan, tratamos de adquirir los bienes y útiles que observamos en los demás y que pensamos también nos son convenientes. Cada individuo tiene su propio proyecto de vida y gran parte de su reflexión cotidiana versa sobre su porvenir. Lo mismo puede decirse de la vida en común y de los diversos niveles de asociación: proyectamos un mejor futuro, detectamos las deficiencias y males que aquejan a la sociedad, y se buscan los medios para erradicarlos.

Puede servir de ejemplo el desarrollo histórico de Europa en los últimos siglos. Si consideramos la Europa de los inicios del siglo XIX, cuando apenas comenzaba el impacto de la Revolución Industrial y de los diversos movimientos y revoluciones políticas, en aquella época la forma como vivían la mayoría de las personas era muy precaria: con altos índices de pobreza, de analfabetismo, importantes deficiencias en la asistencia social, un alto índice de mortandad infantil debido a la desnutrición y enfermedades; muy pocas alternativas de desarrollo en el escalafón social para la gran mayoría de las personas, estructuras políticas poco democráticas, autoritarias y muchas veces represivas de la libertad de pensamiento y asociación, y un sinnúmero de carencias que retrató muy bien Charles Dickens en sus obras literarias; cualidades negativas que en muchos aspectos son hoy en día lamentables realidades en los países subdesarrollados, mismos que representan una parte importante de la población mundial contemporánea. Si comparamos la Europa de inicios del siglo XIX con la de hoy en día, a inicios del siglo XIX, la diferencia en el terreno social es notoria, ya que a pesar de las dos guerras mundiales y las diversas carencias, males y vicios culturales que experimentan muchos grupos sociales europeos en la actualidad, existe una mejor y generalizada calidad de vida, con oportunidades de desarrollo, con mejor asistencia social, con acceso a la educación y a la cultura, mejores condiciones laborales, diversas oportunidades recreativas, un mayor ambiente de libertad política, etcétera. En un número cualitativamente importante de aspectos, los europeos de hoy en día viven mejor que en siglos pasados o que en los países subdesarrollados actuales. Este progreso no elimina diversas carencias y problemas que la actual generación de europeos debe de resolver, o nuevas oportunidades de desarrollo tecnológico y cultural que aportar. Este ejemplo del desarrollo europeo en los últimos siglos muestra la transformación que puede operarse en sociedades con múltiples carencias, mostrando igual-

mente el carácter abierto del ser humano y su capacidad para el crecimiento individual y colectivo. Aunque también muestra su capacidad para el uso destructivo.

Todos los seres humanos podemos progresar, mejorar nuestra condición, cultivar las cualidades y virtudes morales, mejorar nuestros conocimientos y habilidades, nuestra visión del mundo. Estas posibilidades están estrechamente vinculadas con el derecho y la responsabilidad de hacerlas realidad. Tenemos derecho a forjarnos ambiciones nobles para nosotros mismos, para nuestras familias y comunidades; de aspirar a un mejor futuro del mundo y de la humanidad. Estos derechos también implican responsabilidades hacia el propio crecimiento y el de nuestras comunidades, la responsabilidad de esforzarse por llevar a cabo esos ideales, pues en buena medida somos y seremos aquello que nos empeñemos en ser. Por lo tanto, la dignidad humana no consiste solamente en no corromperse moralmente al cometer acciones delictivas, sino en hacer de la existencia humana lo que le es más propio y elevado. Cada individuo es responsable de generar crecimiento, de conocerse a sí mismo, de entender la tarea que tiene en determinadas circunstancias, del aporte social que tiene su vida, del esfuerzo cotidiano por cumplir sus buenos propósitos, del esfuerzo por encontrar un trabajo y ocupaciones acordes a sus nobles ideales.⁷ Éstos deben ser los parámetros éticos para una persona con una buena base moral, que no tiene inclinaciones criminales ni delictivas. De esta forma los preceptos que seguirá no son del tipo “no aceptes sobornos”, “no levantes falsos testimonios”; por el contrario, los preceptos de la ética abierta serían de la forma: “ten una vida provechosa”, “da lo mejor de tí”, “contribuye al crecimiento de los demás”, “cumple con tus responsabilidades sociales”, etcétera. Para una persona moralmente constituida, la ética laboral no consiste en no cometer fraudes o en no vender información confidencial a la competencia, ni en no dañar al colega dando un falso testimonio para su despido; más bien, el comportamiento ético consistirá en tomar conciencia de su responsabilidad social al desempeñar su trabajo, en el empeño cotidiano por sacarlo adelante con calidad e iniciativa, en contribuir a mejorar el clima laboral, en saber colaborar con otros.⁸ En este contexto puede ser más ético tomar un curso de capacitación o el esfuerzo para encontrar a la persona más idónea para el nuevo puesto, que el no cometer un robo o en dañar dolosamente los sistemas de cómputo, pues estas dos últimas opciones –como se ha

⁷ La eudemonía o sabiduría de la vida es la reflexión filosófica sobre estos puntos. Puede verse como ejemplo el estudio de Schopenhauer, *Arte del buen vivir*, tr. de Eduardo Gómez Bauer, Edaf, Madrid, 1983. En esta obra se desarrolla la clásica distinción entre ser, tener y aparentar.

⁸ Es importante aclarar que estos parámetros laborales no deben aplicarse –al menos de forma simplista– a los trabajos realizados en un entorno de explotación o de injusticias laborales, pues supondría su justificación en aras de la responsabilidad y de la ética, como se mencionó en el apartado del “Trabajo como alienación”.

repetido— no son parte de los parámetros de comportamiento en una persona moralmente constituida.

El mal moral en la ética abierta no pone el acento en las diversas faltas morales referidas a las normas restrictivas, sino en las faltas de responsabilidad en el propio desarrollo o en el desarrollo de la comunidad. El mal reviste otras caras, la del conformismo que prefiere la vida rutinaria y sin complicaciones, sin mayores anhelos o ambiciones nobles que le supondrían un mayor esfuerzo en el vencimiento de dificultades. El mal reviste la cara de la mediocridad, del que vive satisfecho de sí mismo porque no hace daño a los demás, pero que no tiene una actitud decididamente favorable hacia el crecimiento. A excepción de las personas que por diversas circunstancias están física o psicológicamente impedidas para un esfuerzo sostenido en algunos de los ámbitos del crecimiento, no es digno de un ser humano que por miedo o comodidad viva agazapado en sus rutinas. El siguiente texto de Nietzsche, a modo de conclusión, señala bien este punto:

Cada hombre es un misterio único. En el fondo todo hombre sabe muy bien que sólo está una vez, en cuanto ejemplar único, sobre la tierra. Lo sabe, pero lo esconde, como si se tratara de un remordimiento de conciencia. ¿Por qué? Por miedo al vecino, que exige el convencionalismo y se oculta tras él. Pero ¿qué es lo que lleva al individuo a temer a su vecino, a pensar y obrar con el rebaño y a no estar contento de sí mismo? En algunos, pocos y raros, tal vez el pudor. En los más, la comodidad, la inercia, en una palabra, esa tendencia a la pereza de la que habla el viajero. Tiene razón: los hombres son todavía más perezosos que medrosos y temen por lo común, ante todo, las fatigas que les causarían la sinceridad y la verdad absolutas.⁹

⁹ Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, tr. de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

2

La responsabilidad ética al hacer juicios de valor

La reflexión filosófica sobre la ética se desarrolla en dos vertientes que tienen una estrecha relación; la primera de ellas se refiere a la especulación sobre la naturaleza del comportamiento humano, sobre la moralidad y el bien, en su aspecto más fundamental y más universal. Aquí se encuentran los tratados clásicos de ética: los de Aristóteles, Spinoza, Kant y Hegel, entre otros. La segunda vertiente de la reflexión hace énfasis en el carácter práctico de la ética y se refiere al análisis y la orientación del comportamiento a partir de diversos aspectos puntuales que faciliten la resolución de cuestiones específicas o ayuden a establecer normas de comportamiento con diversos grados de generalización. En esta vertiente se encuentran muchas de las cuestiones hoy en día debatidas: la bioética, la ética-política, la ética en los negocios, la ética y el multiculturalismo, la ética profesional, etcétera. Ya el mismo Aristóteles insistía en diversas partes de su *Ética nicomaquea* sobre la relevancia de los casos particulares y en la prudencia que debía tenerse al generalizar, pues “No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza”.¹

El siguiente estudio está encuadrado dentro de este segundo modo de abordar la ética y se basa específicamente en el análisis de un *caso* resuelto por un grupo de personas, que ofrece datos interesantes para establecer algunos criterios sobre la elaboración de los juicios éticos.

Como toda cuestión filosófica, cuando nos preguntamos ¿quién decide lo que es bueno y lo que es malo? Nos vemos en la necesidad de abrir el abanico de preguntas

¹ Aristóteles. *Ética nicomaquea* 1094b13, tr. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1983.

que permitan trazar una trayectoria lógica de abordar y proponer soluciones. A la pregunta inicial pueden agregarse las siguientes: ¿Podemos llegar a criterios objetivos para definir el bien y el mal? Además, si aceptamos el carácter autónomo y racional de la ética, no sólo como disciplina filosófica sino como tarea personal, cabe entonces la pregunta: ¿Cómo, de qué forma, decide un individuo lo que está bien o lo que está mal? ¿Existe un mínimo de criterios para que un juicio moral tenga sustento? O, adelantando una conclusión, ¿existen criterios para que el mismo juicio moral sea ético? Mi propósito es mostrar algunos de estos criterios que harían ético o no la *elaboración de un juicio ético*; refiriéndome no tanto al juicio de valor sino al modo de hacerlo.

Un caso sobre los juicios de valor

La siguiente investigación se apoya en ejercicios sobre ética que he realizado con profesionistas de todo el país que estudian posgrado. Uno de estos ejercicios consiste en presentarles un caso real para que emitan un juicio de valor sobre la licitud ética o no de un determinado comportamiento. Como es recomendado por la *metodología de los casos*, éstos deben prestarse a la discusión y, por ende, a la diversidad de opiniones. La valoración ética nos permite enfrentarnos a muchas de estas situaciones abiertas. Me referiré en este estudio al análisis sobre la elaboración de un juicio ético a partir de un caso concreto. Comienzo por describir brevemente el grupo que realizó el ejercicio, el caso aplicado, para después presentar los pasos del ejercicio y los resultados obtenidos; finalmente propongo algunas consideraciones y conclusiones que se desprenden de este estudio.

Características del grupo que realizó el ejercicio

Desde 1995 he sido profesor de la universidad virtual del Instituto Tecnológico de Monterrey, en México, impartiendo el curso Seminario de filosofía empresarial. Este curso es una materia obligatoria y común a las diversas maestrías del área económico administrativas del Tecnológico de Monterrey; por ser un curso en línea se ofrece como un único grupo virtual a los diversos campus del sistema y sedes receptoras por todo el país, teniendo una población que promedia entre 150 y 250 personas en cada curso.

El grupo tiene en común que todos los alumnos son profesionistas que están estudiando una maestría en el Tecnológico de Monterrey, pero difieren en sus carreras y universidades de origen, constituyendo además una representatividad de las diversas

regiones del país. El caso al que me referiré fue aplicado en el curso septiembre-diciembre de 2004, con una población de 220 alumnos.

Caso que sirvió para el ejercicio

El 23 de marzo de 1994 Luis Donaldo Colosio fue asesinado en Tijuana, Baja California, durante un acto de campaña como candidato a la presidencia de México por el Partido Revolucionario Institucional. Más de un año después, y sin haber esclarecido aún el asesinato, el 3 de octubre de 1995, los diarios *El Norte* en Monterrey y *Reforma* en la Ciudad de México, publicaron una carta de Ernesto Zedillo, entonces coordinador de la campaña priísta a la presidencia –y que para la fecha de la publicación a la que me refiero era ya presidente de la República–; la carta era dirigida al propio Luis Donaldo Colosio, escrita cuatro días antes de su asesinato. En dicha carta se ponen de manifiesto las dificultades por las que atravesaba la campaña, las preocupaciones y presiones del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari y las diversas pugnas en el ambiente político. La carta muestra el ambiente tenso en el que vivía el país y contiene diversos puntos polémicos. Los periódicos mencionados transcribieron en su integridad la extensa carta que apareció el día señalado, a ocho columnas y bajo el título: “La sucesión presidencial cambia de prioridad”.²

Etapas para la resolución del caso

El ejercicio titulado *Caso de ética en las comunicaciones* se desarrolla en 3 etapas; en cada una de ellas los alumnos cuentan con un margen de tiempo de una semana para su resolución. Copio textualmente la información que los alumnos tienen para resolver el caso en cada una de las etapas, seguida de sus correspondientes resultados y unos primeros comentarios.

² La carta fue publicada por los periódicos con el siguiente comentario, que también se entregó a los alumnos. “A lo largo de las investigaciones en torno al asesinato de Luis Donaldo Colosio se ha especulado que el candidato del PRI tenía diferencias con el Presidente Carlos Salinas de Gortari. Hasta ahora esas ‘diferencias’ eran sólo testimonios verbales que carecían del peso de las pruebas. Una investigación de *Reforma/El Norte*, empero, logra hoy descubrir una evidencia: una carta que Ernesto Zedillo, entonces coordinador de la campaña priísta y hoy Presidente de México, le envía a Luis Donaldo Colosio y en la que se pone en claro que algo funcionaba mal en la relación Salinas-Colosio. Éste es el texto íntegro de la carta escrita cuatro días antes de la muerte del candidato”.

— ● —
Etapa I
¿Fue ético publicar la carta?

- 1° Lee con atención la carta que Ernesto Zedillo dirigió a Colosio unos días antes de su asesinato [se da el *link* de la carta] y que fue publicada íntegramente por los periódicos *El Norte* en Monterrey y *Reforma* en la Ciudad de México, un año y medio después del asesinato.
- 2° Después de su lectura debes hacer una reflexión personal e individual (sin consultar bibliografía o los aportes y opiniones de otros compañeros) para responder a la pregunta:

¿Fue ético por parte de los periódicos haber publicado la carta de Ernesto Zedillo a Luis Donaldo Colosio?

- 3° Posteriormente deberás escribir una síntesis con tu opinión individual y la subirás al *link* de la materia. [Es importante aclarar que los alumnos no tienen acceso en línea a los comentarios de sus otros compañeros].

— ● —

Los resultados de esta primera etapa deben estudiarse de dos maneras distintas. En primer lugar hay que analizar las respuestas en su conjunto, ya que de esta manera se facilita obtener un universo más amplio de posibles soluciones del caso, así como una interesante comparación entre los participantes. Pero también, en segundo lugar, hay que ver cada una de ellas de forma individual, para conocer diversas reacciones de cada persona ante el caso y encontrar ciertas constantes en la *forma de elaborar* sus juicios.

Comienzo por hacer una primera referencia al conjunto. Leyendo la totalidad de las diversas respuestas de los alumnos, en su conjunto se encuentra un equilibrio entre los argumentos a favor y los argumentos en contra de su publicación. Divididas por criterios argumentativos se encuentran cinco argumentos a favor y cinco en contra, cada uno de ellos con diversas variantes, los cuales he concentrado en la siguiente lista:

Juicio general al periódico

[En contra] No es ético. Me indigna que los medios de comunicación utilicen su poder para confundir sin ninguna ética a la sociedad.³

[En contra] Golpe periodístico carente de toda ética profesional.

[A favor] Felicito al periódico por publicar la carta; de no ser por estos actos de valentía para no acallar la verdad, seguiríamos viviendo manipulados y desinformados.

Forma como se consiguió la carta

[En contra] La forma en que se consiguió la carta no es lícita; el fin no justifica los medios.

[A favor] Seguramente la carta fue entregada al periódico por un familiar de Colosio o un amigo que tenía la carta, el cual ya estaba harto de la ineficacia del gobierno para resolver el caso.

[Duda] No sabemos cómo se obtuvo la carta, además es distinta la obtención de la publicación.

Privacidad de la carta

[En contra] La carta era personal; esto conlleva invadir la privacidad.

[En contra] Se publicó en contra de la voluntad de quien la escribió, lo que hace inmoral su publicación.

[A favor] Una carta es un testimonio, si no se desea que en un momento sea pública, lo mejor es no escribirla o en su defecto romperla al recibirla.

[A favor] Las cartas son documentos que no pertenecen a su autor; al referirse a personajes o acontecimientos históricos se vuelven patrimonio universal.

[A favor] Es información que a los mexicanos les concierne.

[A favor] No contiene asuntos personales.

Sobre el contenido de la carta

[En contra] No aportan pruebas concretas sobre el magnicidio y al publicarla se confunde a la gente.

³ He preferido dejar las expresiones textuales en la mayoría de los casos.

[En contra] Publicar su contenido fomenta las rivalidades en el pueblo de México.

[En contra] Como toda información amarillista y sin contenido serio, solamente se hace para vender más ejemplares.

[A favor] Contribuye a la formación de juicios más objetivos y precisos sobre el clima político en el que asesinaron a L. D. Colosio.

[A favor] El gobierno prometió al pueblo de México una explicación sobre las causas del magnicidio, llegando hasta las últimas consecuencias.

[A favor] Ayuda a sostener la hipótesis de que el asesinato de Colosio fue por motivos políticos dentro de su mismo partido.

Sobre las consecuencias

[En contra] Se desprestigió la imagen presidencial y eso nos afecta a todos.

[En contra] Fomenta rivalidades entre partidos y personajes políticos.

[En contra] No es ético inquietar al país con noticias que no llevan a nada.

[En contra] Pudo aumentar la inestabilidad del país.

[En contra] Afecta la imagen de México en el extranjero.

[A favor] Debemos acostumbrarnos a vivir en una sociedad abierta.

[A favor] Decir que no es ético sólo demuestra una cultura de represión bajo la cual nos hemos acostumbrado a vivir desde hace mucho tiempo. En países más democráticos, esta cuestión ni siquiera se plantearía.

[A favor] Quizá la inseguridad que reina en nuestro país es producto y consecuencia de la impunidad; que se conjunta con la actuación del gobierno al margen de la ley.

Como puede observarse, en un grupo amplio de personas existe una alta probabilidad de encontrar no solamente diversas posiciones –a favor o en contra– sino también una importante variedad de argumentos. Sin embargo, al pasar al segundo análisis (es decir, al analizar las respuestas de forma individual) lo que arroja el estudio es sintomático sobre la forma de elaborar los juicios de valor:

- 44% considera ética la publicación de la carta.
- 48% considera no ética la publicación de la carta.
- Solamente 6% considera que hay aspectos éticos pero otros no.
- Solamente 2% no se considera capaz de emitir un juicio sobre esa cuestión.

Además de los porcentajes anteriores, cabe destacar que de las más de 20 variaciones argumentativas presentadas en el listado anterior, solamente 5% de los participantes se apoyó en tres o más de ellas; por el contrario, 95%, una enorme mayoría,

solamente dio como argumento una o dos de las variantes anteriores. Estos datos serán tomados en cuenta en el análisis que haré más adelante.

En la segunda parte del ejercicio, la segunda semana, los alumnos recibieron el siguiente mensaje:

El resultado de esta etapa fue el siguiente:



Etapa II

Análisis de fuentes bibliográficas

- 1° Deberás buscar, en esta segunda etapa del caso, bibliografía que te ayude a replantear o reafirmar tu opinión expresada en la primera etapa.
- 2° Después deberás realizar una síntesis de los argumentos encontrados en la bibliografía, y expresar si esta búsqueda ayudó a reafirmar o replantear tu posición original.



- 98% de los alumnos hizo la síntesis que se les pidió, con la bibliografía correspondiente.
- 89% de los alumnos consiguió bibliografía o hizo una lectura de ella en la que hay coincidencia con la posición de cada alumno en cuestión, agregando en algunos casos más argumentos. Sin embargo, ninguno de ellos hizo alusión a bibliografía no coincidente.
- 8% hizo referencia a bibliografía no coincidente con sus puntos de vista, pero argumentó en contra de ella, ya sea con sus propios argumentos o con argumentos de otros libros o artículos.
- Solamente 3% hizo referencia a bibliografía no coincidente con su punto de vista, lo que ocasionó que matizara o cambiara sus puntos de vista.

Como sería lógico intuir, los resultados de esta segunda etapa nos muestran que en una cuestión debatida o abierta es relativamente fácil encontrar argumentos en la misma línea que el individuo tiene, y que solamente un porcentaje muy pequeño está abierto a informarse mejor y a la posibilidad de cambiar de opinión.

En la tercera parte del ejercicio, la tercera semana, los alumnos, formando de manera aleatoria pequeños grupos de entre seis y ocho personas, recibieron el siguiente mensaje:

El resultado de esta tercera etapa fue el siguiente:

— ● —
Etapa III
Discusión por grupos

Lee con detenimiento la opinión de tus compañeros de grupo e interactúa con ellos sobre su opinión y la tuya. [Es importante aclarar que el sistema virtual cuenta con una plataforma tecnológica que facilita la discusión y la deja por escrito, aunque no permite a los alumnos ver la discusión de otros grupos distintos al suyo].

- ● —
- En 87% de los grupos hay opiniones encontradas al interior y en el restante 13% hay opiniones coincidentes.
 - 96% de los alumnos mantienen su postura inicial, aunque en algunos casos conceden algunos matices o puntos de vista de sus compañeros que opinan de manera diversa.
 - 4% de los alumnos cambian en aspectos relevantes su opinión o al menos intentan hacer un equilibrio entre su postura y posturas diversas.

Síntesis del ejercicio y conclusiones

Partiendo de que el caso plantea una cuestión abierta, en el sentido de que hay muchos argumentos a favor y muchos en contra, cerca del 50% opinan en un sentido y el otro 50% en el otro sentido. Teniendo en cuenta este hecho, los resultados de las tres etapas en su conjunto pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

1. En su mayoría los alumnos se sienten capacitados para dar su opinión sobre asuntos éticos.
2. La mayoría solamente tiene en cuenta argumentos en la línea que defiende y no considera argumentos que le afecten en su posición.
3. La mayoría solamente considera uno o dos argumentos a su favor y no hace un esfuerzo por encontrar más.
4. La mayoría puede encontrar bibliografía, argumentos de autoridad o asociaciones que favorezcan su posición.

5. En una discusión con puntos de vista encontrados, cada uno defiende sus argumentos y hay pocas posibilidades de que acepten argumentos contrarios que cambien su opinión.

En este y otros casos de ética abierta, nuestra forma de elaborar juicios de valor sigue un patrón similar al anterior, lo que evidencia las siguientes dificultades que suelen estar presentes al realizar un juicio ético:

1. La falta de apertura para estudiar y considerar, de entrada, las posibilidades en un sentido y en otro, tratando de no emitir un juicio intuitivo y/o demasiado apresurado.
2. La falta de una intencionalidad objetiva, racional y de diálogo cuando se presenta una discusión de posiciones diversas. Atrincherándose cada quien en su postura.
3. Estos dos puntos hacen que el mismo juicio de valor sea realizado sin responsabilidad ética, ya que ésta no se refiere solamente a la acción o al juicio emitido, sino al modo de hacer ese juicio, incluso con cierta independencia de si el resultado del juicio fuera "acertado".

De esta forma puede entenderse cómo la ética no se refiere solamente a las acciones buenas y ni siquiera al buen juicio emitido, aunque busque ambas, sino que también la ética está en el modo de hacer el juicio. Es más, cuando un juicio de valor es realizado de forma responsable y ética, hay mucho camino avanzado para que el juicio sea éticamente válido y la inclinación a actuar en consecuencia sea más fuerte. Así como Kant y Wittgenstein percibieron la importancia de establecer las condiciones de posibilidad de los juicios epistemológicamente considerados, la ética tiene diversos elementos que condicionan su validez, no sólo desde un punto de vista epistemológico o del lenguaje, sino también bajo los presupuestos metodológicos e intencionales al enfrentarse a una cuestión moral.⁴

Amplíemos la consideración de los elementos considerados hasta ahora a diversos juicios de valor que hacemos continuamente sobre asuntos públicos o privados, cuestiones personales, laborales o que implican a terceros; basten algunos ejemplos: ¿Por quién voy a votar en las siguientes elecciones? ¿Es justa la intervención de Estados Unidos en los países del Medio Oriente? ¿Debe privatizar el gobierno diversas áreas de la industria petroquímica? ¿Debo aceptar el nuevo trabajo en otra ciudad? ¿Debo despedir de la empresa al empleado por la falta que cometió? ¿Debo dar permiso a mi

⁴ En esta misma línea se encuentra el capítulo 3, aunque específicamente se refiere a los vicios del lenguaje que impiden la formación objetiva y racional de un juicio de valor.

hija para que salga de vacaciones con sus amigas? ¿Hizo bien mi amigo en separarse de su mujer? ¿Bebo demasiado? ¿Es lícito que el periódico haya publicado la carta?

Para la mayoría de este tipo de interrogantes no hay “una respuesta dada en alguna lista dada”, ya que las circunstancias y elementos a tomar en cuenta varían de una situación a otra. De ahí que sea válida la pregunta ¿quién decide lo que es bueno o lo que es malo? Salvo para cuestiones muy tipificadas que admiten juicios más generales –válidos para todos–, en casos ordinarios quien debe decidir qué hacer es el que está en esas circunstancias concretas. Esto no significa una completa relatividad o subjetivismo en los juicios, pues actuar éticamente no consiste solamente en apegarse a una norma dada, sino en el esfuerzo responsable para hacer un juicio lo más objetivo posible, buscando tener los elementos suficientes para poder sopesar los aspectos a favor y los aspectos en contra de las diversas cuestiones, especialmente cuando la norma no está dada o debe ser interpretada. En cambio, elaborar juicios de valor con demasiada superficialidad es de suyo una falta de ética, y su gravedad estará en proporción con la gravedad del asunto enjuiciado y la trascendencia o implicaciones de nuestro juicio.

El análisis hecho también puede servir para replantear algunos aspectos centrales de la ética; por ejemplo, al considerar el imperativo categórico de Kant como elemento fundamental y decisivo en la elaboración de un juicio ético, cabe analizar el efecto del imperativo categórico cuando nos encontramos con vicios como los que se han señalado a partir del caso. El imperativo “Debo obrar siempre de tal modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal”,⁵ no sirve como criterio para resolver cuestiones abiertas, ya que este lema kantiano sería retomado como argumento por muchos de los que emitieron su juicio sobre la publicación de la carta, se estuviera a favor o en contra de su publicación; cada quién argumentaría que lo que él considera ético podría ser tomado como norma universal para ese y otros casos similares. Además, muchos de ellos, también de ambas partes, acogerían con verdadera pasión el citado imperativo para defender la posición que ellos creen correcta. ¿No habría que completar la formulación de Kant del siguiente modo?: “Busca con imparcialidad los aspectos a favor y los que están en contra de una situación dada, para que obres siempre de tal modo que puedas querer que tu máxima se convierta en ley universal, aunque sabiendo que puede haber un cierto margen de error en los juicios, dadas las limitaciones del conocimiento humano, por lo que debes siempre mantenerte abierto a rectificar.” Aunque esto haga perder fuerza a la formulación elaborada por Kant, pues dejaría al descubierto que el carácter categórico y no hipotético del bien moral no es suficiente, sino que es necesaria una búsqueda racional con ciertos requi-

⁵ Kant, *Fundamentos a la ética de las costumbres*, tr. de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1ª reimpresión, 1999, p. 135 (402-9).

sitos metodológicos. Si se argumentara que la expresión “Obra de tal manera...” contiene implícitos esos requerimientos y cualquier otro, habría dos consecuencias: en primer lugar, la formulación caería en un defecto que el propio Kant combatió al volverse algo tautológico, pues esas múltiples implicaciones convertirían su imperativo en algo así como “obra bien”, y en esta breve sentencia estaría implícito todo. En segundo lugar, la expresión no sería de utilidad, pues el que quisiera usarla como criterio tendría que comenzar por hacer explícitas todas las implicaciones que oculta.

Por otra parte, al considerar las posiciones actuales que señalan las diversas variantes de la comunicación libre de dominio como medio para establecer criterios de diálogo referentes a decisiones sociales, políticas y de carácter ético, y al considerar casos como el que se ha presentado, en que personas con cierta formación intelectual dialogan pero difícilmente aceptan posiciones diversas a la suya, sería importante replantear algunos presupuestos de esta comunicación, para no caer en una teoría racionalmente consistente pero difícilmente operativa. Esta reformulación debe estar encaminada hacia dos vías distintas; la primera de ellas hacia una ampliación de la formación metodológica entre los interlocutores del pretendido diálogo, pero, en segundo término, para buscar una mayor conciencia de la intencionalidad moral que supone la elaboración de juicios éticos, tanto de forma individual como colectiva, para no tratar de evadir o acomodar los requisitos metodológicos. Abrir la posibilidad de encontrar nuevos y mejores argumentos, la posibilidad de reconocer que falta información o que no se tenía un criterio adecuado, entre otras.

Volvamos a las preguntas iniciales: ¿Quién decide lo que es bueno o lo que es malo? ¿Podemos llegar a criterios objetivos para definir el bien y el mal? ¿Existe un mínimo de criterios para que un juicio moral tenga sustento? ¿Existen criterios para que el *proceso* racional de un juicio moral sea ético?

Es obvio que no existe, como ya lo refería, una lista interminable de casos con sus correspondientes respuestas valorativas. Lo natural, y más en una sociedad plural y multicultural, es que cada quien realice sus juicios de valor. Sin embargo, esto no significa que cualquier juicio, cualquier valoración, sea un juicio ético y responsablemente bien elaborado. La parte subjetiva del juicio no elimina los elementos objetivos intencionales y metodológicos. Lo ordinario y más sencillo es hacer el juicio de forma intuitiva o con ciertos prejuicios, sin mayores argumentos, de forma que simplemente se busca algún motivo para apoyar el juicio emitido; sin embargo, esta forma de elaborarlo puede perder mucha objetividad, pues no da pie para analizar con más detenimiento y neutralidad los diversos aspectos; por eso se representa a la justicia como alguien que tiene tapados los ojos y tiene en su mano una balanza que sopesa los argumentos de un lado y los del otro.

Puede considerarse también que en situaciones abiertas, en las que hay diversos elementos que no hacen fácil el poder juzgar sobre la moralidad de un acto, se abre la

cuestión de que un hecho, en determinadas circunstancias, no es ni cien por ciento bueno ni cien por ciento malo, que no puede juzgarse con criterios dualistas de blanco o negro, bueno o malo, estableciendo dilemas en los que tanto los motivos como las consecuencias tienen aspectos positivos y otros negativos. Es por esto que los medievales, en su preocupación por establecer criterios de moralidad, hacían mucho hincapié en aspectos como el mal menor o el bien superior, que tomaban en cuenta esta complejidad. Sin embargo, y aun queriendo evitar los errores de un dualismo simplista, muchos de nuestros juicios no terminan solamente en la consideración especulativa sobre la moralidad, sino que sirven de antecedente para decidir la dirección de las acciones, y éstas no permiten una indeterminación o diversificación; la ponderación de esos elementos debe inclinarse hacia un lado u otro, debemos juzgar qué es lo mejor, moralmente lo mejor. El editor debe decidir si publica o no la carta, el elector debe decidir a qué candidato dará su voto o si prefiere no darlo, el gobernante debe decidir si expropia una propiedad o no, el juez debe decidir si mete a la cárcel o no a la persona juzgada, etcétera. No obstante esta complejidad en la toma de decisiones, puede ayudar a estar más vigilante y abierto a las posibles consecuencias negativas, a prever y subsanar los posibles daños, a saber rectificar, etcétera.

Lo ético y responsable es habituarnos a estudiar las cosas, a analizar las diversas circunstancias, a buscar mayor información y otros puntos de vista; a valorar los puntos a favor y en contra de cada posición, a ubicar la información que desconocemos, a tener la prudencia de buscar otros puntos de vista; a estar abiertos a modificar nuestro parecer cuando encontremos mejores argumentos, a tener la honestidad de declarar nuestras dudas o incertidumbre cuando no vemos con claridad nuestra posición, y sobre todo, a la buena intención, al deseo sincero de juzgar correctamente una situación ética, aceptando las consecuencias que pueda tener. Cuando existe esta disposición, entonces, para la gran mayoría de cuestiones valorativas, cada quien deberá decidir lo que está bien y lo que está mal.

3

Racionalidad, lenguaje y falacias en los juicios de valor

Es preciso escoger entre todos los razonamientos humanos el mejor y el más fuerte; y embarcándose en él como en una barquilla, atravesar de este modo las tempestades de la vida.

PLATÓN

Lenguaje y razonamiento práctico

Los seres humanos continuamente tomamos decisiones, algunas más relevantes que otras, algunas de manera individual y otras de forma colectiva; las sociedades se mueven, en la mayoría de los casos, a partir de ellas: las elecciones democráticas en las urnas, las “Cumbres” que los mandatarios tienen para llegar a algunos acuerdos básicos, las negociaciones sobre algún conflicto internacional, los tratados comerciales, las juntas directivas en las empresas, las reuniones de trabajo, las decisiones familiares o personales, etcétera. Lo que naturalmente debería buscarse en todas ellas es la mejor opción o alternativa ante las diversas circunstancias que entran en juego, de tal forma que la decisión favorezca el crecimiento incluyente del país, la empresa, la familia o las personas involucradas.

Por la relevancia y complejidad de muchas de estas decisiones, el proceso racional para llegar a ellas es de suma importancia. Sería una falta de responsabilidad el intervenir de una manera superficial o precipitada en su resolución. No basta el hecho de tener experiencia cuando en muchos casos las implicaciones y circunstancias hacen muy problemática esa “mejor solución”, como pudo verse en el capítulo anterior.

El lenguaje ocupa un papel primordial en este proceso de toma de decisiones por dos aspectos básicos. El lenguaje es, en primer lugar, el instrumento ordinario de nuestros razonamientos; y en segundo lugar, es por medio del lenguaje como debatimos y podemos llegar a un consenso en las decisiones colectivas. Veamos estos dos aspectos de manera más detenida. A mediados del siglo pasado, el filósofo vienés Ludwig Wittgenstein mostró la estrecha conexión que existe entre pensamiento y lenguaje, haciendo ver que lo que llamamos razonamiento puede reducirse básicamente a formas lingüísticas:¹ pensamos hablándonos a nosotros mismos. Esto no es otra cosa que uso del lenguaje. Cuando reflexionamos nos decimos cosas como: “si sigo esta ruta perderé toda la tarde”, “no puedo decírselo directamente a mi jefe pues podría mal interpretarme”, “si sale electo este candidato puede haber un cambio favorable”. Como puede verse en estos casos, el razonar difícilmente puede desvincularse del uso del lenguaje; en ocasiones podrían usarse imágenes u otras formas que nos ayuden a relacionar nuestros pensamientos, pero en la práctica esto último es lo menos frecuente. Heidegger da incluso un peso más ontológico al lenguaje:

El ser humano habla. Hablamos en la vigilia y el sueño. Hablamos sin parar, incluso cuando no pronunciamos ninguna palabra, sino que escuchamos o leemos; hablamos tanto si nos dedicamos a una tarea o nos abandonamos en el ocio. Hablamos constantemente de una u otra forma. Hablamos, porque hablar es connatural al ser humano. El hablar no nace de un acto particular de la voluntad. Se dice que el hombre es hablante por naturaleza. La enseñanza tradicional dice que el hombre es, a diferencia de la planta y la bestia, el ser vivo capaz de hablar. Esta afirmación no significa que el hombre posea junto a otras facultades, la capacidad de hablar. Más bien quiere decir que es el propio lenguaje lo que hace al hombre capaz de ser el ser vivo que es en tanto que hombre. El hombre es hombre en cuanto que es capaz de hablar.²

Hans-Georg Gadamer expresa estas ideas de la siguiente forma: “Nadie negará que nuestro lenguaje ejerce una influencia en nuestro pensamiento. Pensamos con palabras. Pensar significa pensar algo. Y pensarse algo significa decirse algo. En este sentido Platón conoció a la perfección la esencia del pensamiento cuando lo define como el diálogo interno del alma consigo misma”.³

Otra forma de entender esta relación entre pensamiento y lenguaje la encontramos en la correspondencia que existe entre la riqueza del lenguaje y la conceptualización

¹ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, tr. de Jacabo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza editorial, Madrid 2003. Luis Guerrero “La claridad en el pensamiento”, *Tópicos, Revista de filosofía*, México, 1991 (1).

² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (De camino al habla)*, Nezke, Tübinga 1959, p. 11.

³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, pp. 195-196.

de la realidad. Por ejemplo, pensemos en dos personas que están observando un jardín, una de ellas con pocos conocimientos de botánica y el otro con una gran afición por esta ciencia. El primero, aunque sienta una agradable experiencia al observar y pasear por el jardín, sus descripciones serían muy elementales, como: “¡Que bonito jardín!” “¡Posee una amplia variedad de flores!” “¡Los árboles dan buena sombra!” “¡Lo tienen muy bien cuidado!” “¡Que bien me encuentro aquí!” Y cosas por el estilo. En cambio, la persona aficionada a la botánica podría hacer una descripción muy detallada de las especies de plantas que hay, hablarnos acerca de sus propiedades, de si realmente se han dado bien en aquel lugar, las épocas de floración, las edades de los árboles y muchas otras cosas más. El lenguaje del primero sobre botánica es muy pobre, y su conceptualización de la realidad –en esta área– también lo es, aunque haya estado en múltiples ocasiones en ese lugar. Sucede lo contrario con nuestro segundo personaje, el cual tiene una riqueza del lenguaje botánico que corresponde a su conceptualización de la realidad.⁴

La relación entre lenguaje y comunicación es más fácil de captar. Las relaciones interpersonales y las decisiones que se toman entre varios usan el lenguaje como la forma habitual de comunicación. Si bien existen diversas formas no lingüísticas de comunicación, cuando se pretende llegar a acuerdos, por medio de la argumentación y el diálogo para encontrar consensos y decisiones que beneficien lo más posible a las diversas partes, sería prácticamente imposible no hacerlo por medio del lenguaje. Una entrevista de trabajo, un discurso político, un careo legal, un debate universitario, el diálogo familiar, son algunas de las múltiples ocasiones en que esto sucede.

Llegamos así a una de las tesis básicas de este capítulo: si para razonar y comunicarnos usamos el lenguaje, su uso correcto será condición necesaria para una adecuada toma de decisiones. Esta misma tesis puede formularse en un sentido inverso: si existen vicios de origen en nuestro lenguaje, esos vicios se transmitirán a nuestros razonamientos y al comunicarnos con los demás.

⁴ Esto no significa que en ocasiones el lenguaje esté bien empleado aunque no exista una adecuada conceptualización de la realidad. Lewis Carroll nos da un ejemplo de este caso en su famoso cuento de *Alicia en el país de las maravillas*, cuando Alicia va cayendo por la madriguera del conejo dice: “Me pregunto a qué latitud o longitud me encuentro”; a lo cual el narrador comenta: “Alicia no tenía idea de lo que significaban las palabras latitud y longitud, pero eran palabras que sonaban muy bien en aquella ocasión y le complacía pronunciarlas.” Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, tr. Jaime de Ojeda, Alianza Editorial, 12 edición, México, 1984, p. 36.

El lenguaje y la ética

Esta tesis tiene una implicación ética que es importante comprender. La ética está muy alejada de ser una mera formulación de preceptos buenos y malos sobre acciones culturalmente relacionadas con la moral, como pueden ser no matar, no robar, no mentir dolosamente, cumplir lo pactado, etcétera. Los filósofos griegos de la antigüedad tenían una visión mucho más amplia de la ética y de su razón de ser; para ellos la ética se vinculaba con la búsqueda de la felicidad, del crecimiento como individuo, de la búsqueda de una vida más plena, de una mejor *polis*.⁵ De tal suerte que, prácticamente cualquier decisión tiene implicaciones éticas; por ejemplo, en el terreno empresarial no solamente carece de ética el que comete un fraude a la empresa, sino también aquel que por falta de responsabilidad o profesionalismo no toma las mejores decisiones que benefician a la compañía, a los empleados, a la sociedad o a él mismo.

La persona humana puede definirse como “ser abierto”, con la capacidad de crecer, de superar muchos de los límites a los que se enfrenta, de hacer historia. Bajo esta perspectiva, y teniendo en cuenta la relevancia de un crecimiento integral que respete el crecimiento de los demás y la permanencia de la naturaleza, la ética puede entenderse como “la suma de esfuerzos racionales para encontrar las mejores pautas de comportamiento que ayuden al crecimiento integral de la persona y su entorno”.

Ahora bien, teniendo en cuenta esta búsqueda de las mejores alternativas, la ética puede incurrir en el vicio de origen que se mencionaba anteriormente, pues implica un ejercicio racional y, en muchas ocasiones, un diálogo con los demás; de tal suerte que si en la argumentación que se realiza para emitir un juicio sobre la acción que se debe tomar, se introduce un error provocado por el uso deficiente de nuestro lenguaje, posiblemente ese error termine en una “mala decisión”. Esta distinción nos remite a uno de los aspectos clásicos de la ética planteado por Sócrates, la distinción entre la malicia de querer hacer algo mal, de la mala acción causada por un error en nuestro juicio. Si se parte de que el fin de la ética es la búsqueda de las mejores acciones, lo contrario, sea voluntario o aparentemente involuntario,⁶ finalmente no es un resultado ético. Estas con-

⁵ Más recientemente, en el siglo XIX, el filósofo danés Søren Kierkegaard diferenció entre una ética coercitiva de preceptos, dirigida especialmente para reducir las faltas de aquellos que fácilmente caen en acciones desordenadas; y otra ética dirigida a aquellos con una vida moral, cuyas preocupaciones no están en preceptos como “no matar”, “no robar”, “no mentir dolosamente”, etcétera, ya que estos preceptos son obvios y no aplican en ellos. La preocupación moral de estas personas consiste en cumplir responsablemente sus obligaciones, en realizarse como personas, especialmente en su misión en la vida, en su trabajo, en su familia y en la sociedad. *Cfr. Supra*, cap. 13.

⁶ Los moralistas medievales introdujeron la noción de “ignorancia culpable”. Consiste en suprimir el evasivo moral que se justificaba apelando a “no sabía que...”, recurriendo a la responsabilidad moral que para muchos casos respondería: “pues tenías la obligación de saberlo”.

sideraciones son la base de la ética del lenguaje, la cual tiene como objetivo central evitar los engaños que de muchas formas pueden introducirse en el uso del lenguaje, muchos de los cuales están presentes en nuestra vida cotidiana. Imaginemos algunas situaciones que pueden servir de ejemplo:

- (1) Cuando a una persona que cerró un trato comercial un tanto injusto, le pasa por la cabeza o un conocido le hace notar la posible injusticia, fácilmente puede justificarse con un cliché lingüístico: “negocios son negocios”. De esta forma intenta volver natural lo que éticamente no tendría justificación. Existen expresiones más fuertes, como “el que no transa no avanza”, “todo el mundo lo hace”, etcétera. El uso continuo de este tipo de frases va creando una cultura sin parámetros éticos.
- (2) Cuando un jefe no permite las críticas o el diálogo, pues considera que le hacen perder poder —por muy oportunas que fueran las observaciones que desean hacerle—, puede recurrir a formas lingüísticas que cierren cualquier intento, como las siguientes frases: “Si no estás de acuerdo, la puerta está abierta”, “nadie es indispensable, hay muchas personas buscando trabajo”, “recuerda que yo llevo la batuta”, etcétera.
- (3) La mentira es la forma lingüística más frontal de conseguir un objetivo dejando de lado las exigencias éticas. Con cierta frecuencia escuchamos expresiones como: “¡Inventale algo!” “¡Dale por su lado!” “¡Busca una buena excusa!” Por la recurrencia con que se dicen y son recibidas, su implicación ética no es tomada en cuenta y son aceptadas con naturalidad.

Los usos lingüísticos han ido creando expresiones para un sinnúmero de circunstancias que dejan a un lado la ética, buscando una justificación retórica; este objetivo puede conseguirse social o culturalmente cuando son usadas como “verdades aceptadas por todos”. De esta forma puede ocurrir que tenga más peso una expresión como las que acabamos de ejemplificar, que el de un razonamiento que debería hacerse para juzgar con objetividad una situación particular. El razonamiento se simplifica, pues hay un cliché que sale en ayuda de lo que se quiere justificar, impidiendo cualquier reflexión que haga notar la debilidad de la acción. En esto consiste el vicio de origen.

Los sofismas del lenguaje y sus implicaciones éticas

La lógica y la retórica suelen ser los campos naturales donde se estudian los vicios del lenguaje y las diversas formas como éste puede corromperse y ser manipulado; debe-

mos a Aristóteles los primeros estudios sistemáticos en torno a estos temas.⁷ Ya desde entonces se llamó sofismas a los diversos errores en la construcción del discurso racional. Los sofismas suelen dividirse en dos clases: la primera se refiere a los sofismas formales, en los cuales el error está en la construcción de los diversos silogismos, al no tomar en cuenta algunas de las reglas o leyes que permiten que a partir de ciertas premisas se llegue a una conclusión. El segundo tipo de sofismas, los que estudiaré a continuación, se refieren al uso del lenguaje y no a la estructura formal del silogismo. Considero estos últimos como los más comunes y significativos para la construcción del discurso ético.

Los sofismas se basan en la necesidad e importancia de la objetividad de nuestros razonamientos y, por consecuencia, de nuestro lenguaje. Cuando hablamos pretendemos que nuestro interlocutor acepte nuestras afirmaciones o al menos que las considere como posibles, trátese de una persona o muchas, usando la forma oral o escrita, o incluso cuando nos hablamos a nosotros mismos. Aunque muchas veces se usan expresiones como “no pretendo convencer a nadie” o “nadie puede imponer a otro su verdad”, u otras parecidas, lo ordinario es que sí busquemos defender determinadas posturas. Es muy difícil imaginarse una discusión en donde los interlocutores partan de la irrelevancia de su posición o de la irrelevancia de que el otro la entienda y, en el mejor de los casos, la acepte. Por el contrario, si viviéramos convencidos de que todo es simulación, mentira, meros formalismos y que no hay nada que defender por medio del razonamiento, entonces los sofismas estarían fuera de lugar, pero no es el caso. Resultará muy ilustrativo analizar algunos de los sofismas bajo la perspectiva de la construcción del razonamiento ético.

Axiomatización

En el desarrollo de los usos del lenguaje han cobrado fuerza semántica algunas expresiones debido a que—bien empleadas— pueden tener cierto peso como argumento, pero que aplicadas como forma retórica o masiva, se convierten en sofismas muy arraigados en la sociedad. Revisemos las siguientes expresiones:

- “La ciencia ya demostró que...”
- “Leí hace poco que...”
- “Es evidente que esto es así.”

⁷ Cfr. Aristóteles, *Órganon*, especialmente “Tópicos y Refutaciones sofísticas”, tr. Miguel Candel Sanmartín. Gredos, 1ª reimpresión, Madrid, 1988.

- “Cualquier persona con sentido común puede entender que...”
- “Es un hecho que...”
- “Todo mundo prefiere...”
- “Esta ventaja es innegable.”
- “Esa posición es obsoleta.”
- “Como ha quedado demostrado...”

Cada una de las expresiones anteriores es usada muchas veces para intentar convencer sin que lo que se pretende afirmar sea verdadero o tenga el peso que se le está dando retóricamente. No porque diga que algo es “evidente”, por el simple hecho de usar esa expresión, lo convierte en tal, o en un hecho, o en una afirmación científica, o en innegable, etcétera. Veamos algunas de esas expresiones usadas como vicio lingüístico en contextos éticos.

- “Es evidente que esa persona se tiene que ir de la compañía.”
- “Cualquier persona en mi lugar también se la hubiera robado.”
- “Es un hecho que si no te aprovechas de esa persona otros lo harán en tu lugar.”
- “Es innegable que debe pagar caro su atrevimiento.”
- “Los científicos ya han demostrado la necesidad psicológica de la infidelidad en el matrimonio.”
- “Aquí no caben las consideraciones obsoletas de la moral.”

Muchas veces, el recurso a este sofisma es señal de carencia argumentativa, se pretende que una palabra tenga efectos mágicos en la credibilidad o en el valor de verdad de una afirmación.

*Aforístico*⁸

Los aforismos son frases cortas que suelen tener un impacto favorable, de aceptación, al ser usadas: refranes, frases célebres, pensamientos cortos, frases de canciones, de películas, de libros, etcétera. Su brevedad, su popularidad en muchos casos, su origen, su facilidad para ser entendidas, hacen que su contenido adquiera mayor fuerza.

El sofisma o su uso vicioso consiste en que esas frases son tomadas como criterio fundamental para nuestro modo de pensar en determinados ámbitos, para la toma de

⁸ Para este apartado he tomado en cuenta: Manuel Pumarega, *Frases célebres de hombres célebres*, Ayrols, México, 34 edición, 1985. José Calles Vales, *Refranes, proverbios y sentencias*, México, Edivisión, 2000.

¿QUIÉN DECIDE LO QUE ESTÁ BIEN Y LO QUE ESTÁ MAL?

decisiones, para nuestros juicios de valor; sin embargo, hay tres posibles defectos en su uso inadecuado:

- a) al sustituir el proceso racional que vendría exigido por una situación, a veces compleja, y en lugar de ese proceso se sustituye por una frase;
- b) en el mundo de las frases cortas, en sus distintas modalidades, pueden encontrarse sentencias para defender cualquier cosa, o para sostener decisiones contradictorias. Esto disminuye su valor como criterio racional;
- c) en los usos sociales se han ido creando diversos aforismos que de manera directa defienden vicios morales, justificando acciones, modos de pensar y criterios que analizados racionalmente no podrían justificarse éticamente, pues muchos de ellos se refieren a justificar el daño cometido injustamente contra otras personas.

Veamos algunos ejemplos:

Si alguien debiera tomar una decisión sobre una nueva oportunidad laboral, podría decidir a favor o en contra según el dicho que escogiera:

- “Más vale malo conocido que bueno por conocer”; por lo que no se cambiaría.
- “El que no arriesga no gana”; por lo que se cambiaría.

Si alguien tomara la decisión del manejo de su tiempo o el de los demás, podría ser exigente o flexible según el dicho que escogiera:

- “Al que madruga Dios lo ayuda”; para ser exigente en la puntualidad y aprovechamiento del tiempo.
- “No por mucho madrugar amanece más temprano”; para ser flexible en esos aspectos.

Si alguien cuidara su aspecto personal o hiciera juicios sobre el aspecto de otros, podría tener opiniones contrarias según el dicho que escogiera o le viniera a la mente:

- “Como te ven te tratan”; para tomar en cuenta este punto.
- “Aunque la mona se vista de seda, mona se queda”; para no tomarlo en cuenta.

Si alguien se enfrentara a un vicio, podría desanimarse o animarse a combatirlo según el dicho que escogiera:

- “Árbol que crece torcido nunca su rama endereza”; lo que provocaría un pesimismo.
- “La esperanza es lo último que muere”; para provocar buen ánimo.

Si alguien tuviera que decidir si prestar dinero a un amigo, podría escoger a favor o en contra según el refrán a elección:

- “Si quieres enemigo, presta dinero al amigo.”
- “Amigo que no presta y cuchillo que no corta, que se pierda poco importa.”

Si se tuviera que valorar la objetividad, se podría hacer de dos formas distintas, defendiéndola en un caso y haciéndola relativa en el otro:

- “No seas tan subjetivo.”
- “Cada quien tiene su verdad.”

Más sofisticado suele resultar el uso de refranes que abiertamente pretender justificar la inmoralidad, por ejemplo:

- “El que no tranza no avanza.”
- “Los negocios y la ética no se llevan.”
- “Negocios son negocios.”
- “Más vale pedir perdón que pedir permiso.”
- “Si no te aprovechas tú [para hacer algo indebido] otros lo harán.”
- “Ladrón que roba a ladrón [todos los demás] tiene 100 años de perdón.”
- “No soy hermanita de la caridad.”

Más fácil aún es encontrar frases célebres en la dirección que uno busque; veamos algunos ejemplos:

Se podría alabar o reprobar las leyes teniendo en cuenta la frase célebre que escogiera:

- “Las leyes, como las telarañas, enredan al débil, pero son rotas por los fuertes.” –Solón.
- “El objeto de las leyes es impedir que los fuertes se salgan siempre con la suya.” –Ovidio.

Sobre la concepción de la bondad humana también resultaría indeterminada su formulación:

¿QUIÉN DECIDE LO QUE ESTÁ BIEN Y LO QUE ESTÁ MAL?

- “Dondequiera que haya un ser humano existe una probabilidad para la bondad.” –Séneca.
- “La probabilidad de hacer el mal se encuentra cien veces al día, y la de hacer el bien, una vez al año.” – Voltaire.

Otro tanto acontecería con la valoración de la generosidad:

- “De todas las variedades de la virtud, la generosidad es la más estimada.” –Aristóteles.
- “Lo que llamamos generosidad, solamente suele ser vanidad de dar: nos hace disfrutar más la vanidad que la cosa dada.” – La Rochefoucauld.

Lo mismo sucedería con la valoración de la alegría:

- “La prueba más clara de la sabiduría es una alegría continua.” –Montaigne.
- “La alegría no es más que una máscara de la tristeza.” –Emerson.

Lo que acontece con los refranes y con las frases célebres se aplica igualmente a un amplio número de sentencias de origen diverso: fragmentos de letras de canciones, parlamentos de películas, libros de aforismos, entre muchas más.

El vicio que puede estar encerrado en el uso indiscriminado de sentencias sueltas es que pueden convertirse en un argumento de peso, y en ocasiones, el único, para decidir una cuestión que debiera valorarse con elementos más cualitativos. Las sentencias podrían, en todo caso, ser una suerte de colofón del conjunto de argumentos pero nunca su sustituto, y mucho menos para ocultar o justificar una acción inmoral.

Generalización apresurada (énfasis)

Existen ciertos términos y expresiones, como en el primer caso de los vicios de axiomatización, que por su fuerza semántica debieran usarse solamente en ocasiones precisas, de lo contrario su auténtico significado empieza a revestir cierta ambigüedad perjudicial a la hora de hacer juicios de valor y tomar decisiones; en el vicio que nos ocupa me refiero a términos como: “siempre”, “nunca”, “todos”, “nadie”, o “imposible”. Términos que deberían ocuparse pocas veces y que usamos con frecuencia, en frases como:

- “Nadie me valora.”
- “Todos la traen contra mí.”

- “Siempre me sales con la misma.”
- “Nunca me escuchas.”
- “Ya no aguanto este trabajo.”
- “Otra de esas no te la perdono.”
- “Es imposible hablar contigo.”
- “Seguro que no le interesa.”

La ambigüedad a la que me refiero consiste en el efecto exagerado que pueden producir, ya que aunque se afirme que “son formas de decir” o que simplemente se quiere ser enfático, impiden una mayor claridad al elaborar los juicios por su falta de mesura, al restar importancia o no considerar los pros y contras, las circunstancias y atenuantes. Las consecuencias pueden seguir la exageración originada en su uso lingüístico.

Apariencia formal (tecnicismos)

En los estudios retóricos y en la lógica se estudian las diversas formas que pueden tener los sofismas de apariencia formal, que consisten –valga la redundancia– en dar la apariencia de un argumento, o de tener ciertos conocimientos o realizar determinadas acciones pero que en realidad carecen de fundamento. Estos son algunos ejemplos:

- Quien entrega en su trabajo un reporte aparentemente bien elaborado pero realizado de manera deficiente.
- Quien aparenta tener conocimiento de ciertas materias, aunque lo que afirma sea una invención para poder quedar bien.
- Quien presenta un argumento falaz pero con expresiones y cierta sintaxis similar a los argumentos comúnmente aceptados.
- Quien vende un producto defectuoso pero bien presentado para poder engañar.

En el lenguaje coloquial se usan expresiones como: “dale por su lado”, “dale el avión”, o “síguele la corriente”, para guardar las apariencias en la comunicación, para evitar situaciones incómodas, disgustos, conseguir beneficios o simplemente para engañar.

Argumento ad hominem

Este clásico sofisma consiste en pretender desautorizar los argumentos, posiciones o conocimientos de una persona, señalando defectos en ésta pero no en sus argumentos, ni en sus posiciones, ni en sus conocimientos. Estos son algunos ejemplos:

- Quien en una junta para tomar decisiones desacredita el argumento de un tercero pensando que el que lo propone es un burgués antipático.
- Quien desacredita la posición política de una persona, aludiendo a que es un inestable laboralmente.
- Quien descalifica los conocimientos de un profesor afirmando que es aburrido.
- Quien desaprueba los méritos de un país, de una empresa, de un partido político, por una inadecuada asociación del país, empresa..., con una persona que nos es antipática: “Si fulanito tiene aprecio por Francia, luego entonces yo repudio lo que tenga que ver con ese país”.

Autoridad inatinerente

Pedir consejo, consultar a los expertos, preguntar a quien sabe, escuchar otras voces, recurrir a la historia, todo esto es aconsejable y muchas veces imprescindible para poder tomar una buena decisión, y es a lo que suele llamarse argumentos de autoridad; sin embargo, en lógica se distinguen dos tipos de autoridad: la autoridad atinente y la inatinerente. La primera de ellas se refiere a que la autoridad a la que se acude es adecuada para el objeto que se quiere conocer con más precisión, buscando una opinión autorizada o un consejo sincero. La autoridad inatinerente consiste en consultar a alguien que no es adecuado al tipo de cuestión que queremos resolver; esto por varios motivos: cuando se acude a alguien en busca de aprobación, al amigo que nos dará por nuestro lado: —“Que bueno que lo pusiste en su lugar, fulanito se lo tenía bien merecido”. Cuando se acude a alguien popular, pero sin autoridad en aquello de lo que está hablando, es el caso de muchos anuncios publicitarios: el futbolista que anuncia un banco, o la actriz que anuncia una tienda departamental, por ejemplo. Cuando se cita o se refieren a una autoridad de la ciencia, de la filosofía, pero de forma fragmentaria, solamente por que lo dice Einstein o algún otro renombrado científico (muy emparentado al vicio de las frases célebres).

En la autoridad inatinerente volvemos una vez más al problema general de los sofismas del lenguaje, que consiste en impedir una adecuada racionalización de algo que debiera reflexionarse más antes de actuar, tomar una decisión o simplemente emitir un juicio.

Lenguaje emotivo

La persuasión por medio de las palabras es un recurso continuo de los seres humanos: exhortaciones para la guerra, de un entrenador para su equipo, de un directivo hacia sus subordinados, de un político hacia el electorado, de un profesor hacia sus alumnos, de un padre hacia sus hijos. Se busca que las palabras logren un fuerte convencimiento y una motivación para actuar en determinado sentido. Sin embargo, bajo parámetros de racionalidad ética no todo discurso carismático, emotivo o retóricamente bien estructurado es moralmente sostenible. Pensemos en los famosos discursos de Hitler preparados por Joseph Goebbels para convencer a los padres de entregar a sus hijos a la guerra por el bien de Alemania, o los discursos de muchos directivos –sin ningún interés social ni ético– que solamente buscan convencer de sus ideas para “eliminar a la competencia”, para “romper el récord de ventas”, para “enfrentar el recorte de personal”, etcétera.

No porque un discurso, un libro o una película sean emotivos, hasta las lágrimas, las ideas y propuestas que están detrás de ellos, son cosas que deban ser aceptadas por esa fuerza emotiva. Bajo un buen guión cinematográfico podría defenderse muy emotivamente a terroristas, a estafadores, a asesinos, o cualquier vicio social. No se trata de no ser sensibles, sino de no perder algunos aspectos básicos de la racionalidad que nos ayuden a distinguir los engaños, manipulaciones y trampas que pueden estar detrás de un lenguaje emotivo.

Lenguaje complejo

La tipificación de este sofisma se remonta a la antigüedad griega y se refiere a la elaboración de una sintaxis ambigua que busque orillar al interlocutor a aceptar determinadas afirmaciones. Esta modalidad es muy usada en las ventas, en los debates, en los juicios. Veamos algunos ejemplos:

- “¿Desea usted estar sano y verse bien, o gastar mucho dinero en médicos y medicinas?” (Para vender un aparato de ejercicio).
- “¡Decídete! ¿Quieres hacer méritos para subir en la compañía o prefieres ser un empleado más?” (Respuesta de un jefe a un subordinado que le había comentado que estaba descuidando mucho a su familia por el horario tan absorbente de la compañía).
- “¿No te gustó la fiesta? ¿No me digas que eres un moralista retrógrado?” (Conversación entre amigos).
- “Si no me apoyas es que no me quieres”.

El error del lenguaje complejo consiste—en la mayoría de las ocasiones— en que no deja lugar para otra alternativa. Alguien puede querer estar sano y verse bien sin comprar el aparato, o querer subir laboralmente pero también señalar un defecto real de la compañía, etcétera.

Ganar la disputa

Este sofisma consiste en pensar que se tiene la razón o se está en la verdad por ganar una discusión o un debate. Además de las discusiones—amigables o no— que podemos tener con colegas, familiares, también con frecuencia se realizan debates sobre diversos temas: sobre política, sobre moral, sobre problemas sociales, sobre educación, sobre economía. Idealmente esas discusiones y debates sirven para escuchar otras posturas, argumentos que no habíamos considerado y así tener mayores elementos de juicio. Sin embargo, es erróneo pensar que en una discusión o debate ya se dijo la última palabra, pues en muchas ocasiones gana una discusión el que tiene mayores elementos retóricos y no necesariamente quien tiene la razón, y en otras ocasiones pueden no venir a la mente argumentos y contra argumentos que hubieran podido cambiar el curso de la discusión, de aquí la experiencia que a veces se tiene y que se manifiesta en esta expresión: —“¿Cómo no se me ocurrió decirle esto?”

La mentira o la falacia de la aceptación natural

Como último ejemplo de los juicios del lenguaje está uno de los más simples y más dañinos, la mentira. Es penoso desconfiar de la gente, ya que la racionalidad humana y el lenguaje tienen una intencionalidad natural de buscar el por qué de las cosas, de saber la verdad o, al menos, la sinceridad en los interlocutores. Sin embargo, a veces pareciera que vivimos en el reino de la mentira: los políticos que mienten a los ciudadanos, los directivos que mienten a sus subordinados, los empleados a sus jefes, los hijos a los padres, los cónyuges que se mienten entre sí.

Este vicio no requiere mayor retórica que la inventiva para mentir:

- “El coche que le vendo está en muy buen estado.”
- “Avísale al jefe que no iré a trabajar porque tengo una infección estomacal.”

- “Llegué tarde porque estaba en una junta y no podía salir.”
- “En cuanto tenga dinero te lo pago.”

La mentira es un buen termómetro de los principios y del ambiente ético de una sociedad: de la familia, del lugar de trabajo, de los negocios o de la política. Cuando se está acostumbrado a mentir, cuando no se puede ser transparente y hay motivos para ocultar lo que uno hace o lo que uno piensa, hay una correspondencia con la falta de valores éticos; además, en muchos casos la mentira esconde un daño que se le está haciendo a otras personas, aunque se disfrace con otro sofisma del lenguaje afirmando, por ejemplo, “prefiero no decirle la verdad para no herirlo” o ese otro dicho, “ojos que no ven corazón que no siente”. El problema, entre otros, es que muchas veces termina sabiéndose la verdad y el daño es mayor.

Discursos retóricos

Además de los sofismas analizados anteriormente, pondré dos ejemplos más del uso retórico del lenguaje y que puede caer fácilmente en un uso sofisticado, al distraer y ocultar las exigencias morales de una determinada situación. El primero de ellos se refiere a un exordio presidencial en unas circunstancias muy específicas. Se trata de la última parte del discurso en el que el presidente Ernesto Zedillo presentó el “Plan Nacional de Desarrollo” para el periodo de su gobierno; en un momento en el que México vivía una profunda crisis económica a punto del colapso, ocasionada –entre otras cosas– por inadecuadas políticas de su antecesor, quien había hecho creer que el país se encontraba en el umbral de una nueva época de desarrollo y progreso. La nación entera pedía un esclarecimiento de los hechos y los castigos a los que diera lugar. El exordio dice textualmente:

El México al que aspiramos, sólo será construido con un esfuerzo inquebrantable, con unidad de propósitos, con perseverancia de muchas generaciones, con miras al nuevo siglo. Toca a nuestra generación poner el ejemplo de ese esfuerzo y de esa esmerada entrega.

Es responsabilidad de nuestra generación resolver grandes problemas, subsanar viejos rezagos y abrir nuevas oportunidades. Ello exige, dejar atrás el desánimo y acometer con determinación cada reto, cada tarea. Ello exige también, dejar atrás agravios y discordias, concentrar nuestra energía y creatividad en trabajar día tras día por un México mejor para todos.

Ello exige sobre todo, sumar nuestras voluntades y acrecentar la confianza en nosotros mismos y que ésa sea la lección para nuestros hijos.

Es cierto que quisiéramos ver ya los resultados del esfuerzo acumulado, pero también es verdad que debemos elevar las miras y ver más lejos. Ver por los frutos que habrán de recoger nuestros hijos y pensar en las tareas que les esperan a ellos.

El desarrollo al que aspiramos será tan lento, como débil sea nuestro empeño y corta nuestra perspectiva y será tan rápido y fructífero como la dedicación de cada día y clara nuestra visión del futuro. Por eso, el propósito del Plan Nacional de Desarrollo es fijar un rumbo claro para cumplir el esfuerzo de nuestra generación.

Hoy nuestra responsabilidad compartida y nuestra tarea común es la construcción de una nación de progreso y de leyes, de democracia y de justicia, de bienestar y de equidad. Construyamos juntos esa nación que honre nuestra historia, que fortalezca los valores que nos unen y que finque en el esfuerzo de hoy el mejor porvenir de todos. Con patriotismo, con unidad y con dedicación lo lograremos.⁹

La estructura de este exordio sigue los cánones retóricos del uso de los tiempos (pasado, presente y futuro), de tal forma que evaden el problema que se debería enfrentar. La estructura es sencilla: no te lamentes por el pasado, trabaja duro y sacrificadamente en el presente, piensa en los beneficios futuros que recogerán tus hijos.

En este discurso, el tiempo pasado, por muy malo y corrupto que sea, hay que dejarlo atrás. “Ello exige dejar atrás el desánimo [...] Exige también, dejar atrás agravios y discordias”. Esta forma de afrontar el pasado es como si alguien que sufrió un ultraje fuerte, al acudir a la autoridad para que se le haga justicia, se le dijera: “deja atrás agravios y discordias”. Paradójicamente, la nación de leyes y justicia que se menciona en el discurso exige no dejar pasar, sin más, agravios y discordias; la confianza basada en un estado de derecho está dada por la forma como se combaten los errores cometidos, no por la forma en que intenta ocultarlos.

El tiempo presente es manejado de forma muy similar a cualquier ideología que busca dominar y usar a los individuos: “trabaja duro en lo que te digo, la paga la tendrás en un futuro”. Veamos las frases que usa con este propósito:

- “Es responsabilidad de nuestra generación resolver grandes problemas.”
- (Debemos) “concentrar nuestra energía y creatividad en trabajar día tras día por un México mejor para todos.”
- “El desarrollo al que aspiramos será tan lento como débil sea nuestro empeño y corta nuestra perspectiva, y será tan rápido y fructífero, como la dedicación de cada día...”
- “El propósito del Plan [...] es fijar un rumbo claro para cumplir el esfuerzo de nuestra generación”.

⁹ “Plan Nacional de Desarrollo, 1995-2000”; discurso pronunciado el 31 de mayo de 1995.

- “Construyamos juntos esa nación [...] que finque en el esfuerzo de hoy, el mejor porvenir de todos.”

Finalmente, el tiempo futuro representa la promesa de una vida mejor, fruto del esfuerzo que se nos exige. La justificación para “dejar atrás el pasado” y “trabajar sacrificadamente en el presente”. Sin embargo, ese futuro mejor será para otra generación, para “nuestros hijos”. En dos ocasiones usa el argumento de los hijos, pero la parte central de esta apelación al futuro es la siguiente:

Es cierto que quisiéramos ver ya los resultados del esfuerzo acumulado, pero también es verdad que debemos elevar las miras y ver más lejos. Ver por los frutos que habrán de recoger nuestros hijos y pensar en las tareas que les esperan a ellos.

El error que está en la base de este argumento consiste en que puede ser usado para manipular a una generación tras otra. A nuestros padres, a nuestros abuelos y demás ancestros se les ha prometido algo similar; muchos de ellos han trabajado durante toda su vida para construir una mejor nación y muchos de ellos mueren decepcionados al constatar que a sus hijos o nietos les tocarán tiempos muy difíciles, mientras que, por otro lado, se mantiene el estado de corrupción en aquellos que dicen dirigirlos al progreso.

La retórica, cuando es usada como técnica para encontrar formas de discurso convincente, es uno de los principales motivos del vicio lingüístico de origen al que nos hemos referido. Un ejemplo de simple retórica, sin importar el contenido, lo tenemos en los cuadros de “discurso retórico” que muestran irónicamente su uso, pero también su vacío. El siguiente cuadro, que puede ser leído comenzando en cualquier recuadro, en la dirección que se quiera y repetir su lectura con nuevos inicios y trayectorias las veces y el tiempo que se requiera, muestra lo aparentemente coherente e incluso convincente de un discurso que está hecho de lugares comunes o de frases prefabricadas y “útiles” para mover a un auditorio (empleados, ciudadanos, asociados, familiares, etcétera) para adherirse a la autoridad y seguir sus indicaciones.

Lo que en este cuadro parece como algo burdo, la construcción del discurso por medio de clichés retóricos, no está muy alejado de la realidad en muchos discursos y conversaciones, ya que el nivel de profundidad, argumentación o datos es sumamente pobre.

¿QUIÉN DECIDE LO QUE ESTÁ BIEN Y LO QUE ESTÁ MAL?

Estamos en el comienzo de una nueva etapa de metas comunes, esfuerzo compartido y mejores frutos para todos.	Es mi obligación advertir que el camino que nos queda por recorrer es aún largo y no exento de dificultades.	Seamos conscientes de que algunos problemas que nos aquejan tienen una causa común a la crisis que hoy se vive en todo el mundo.	A nadie se nos oculta que existen algunos que, con intereses mezquinos, buscarán entorpecer nuestra labor.
Basados en la pluralidad de ideas lograremos los consensos que responden a los anhelos que hoy nos unen.	Gracias a nuestras convicciones y el empeño diario podremos superar los retos y cimentar un futuro mejor.	No podemos tolerar la apatía ni los egoísmos fraudulentos que dañen la misión que perseguimos.	El conjunto de las reformas emprendidas será decisivo para la solidez en el logro de nuestros ideales.
Frente a la corrupción no puede haber posturas ambiguas, la perseguiremos con todo rigor.	Pensemos en los más necesitados, en sus demandas justas y en sus nobles deseos de una vida mejor.	Debemos crear los mecanismos necesarios para dar seguimiento a las acciones que deseamos emprender.	Es imprescindible que todos contribuyamos a enraizar y extender una cultura de apego a las normas.
Todos sabemos que la noble tarea que nos corresponde afrontar exige sacrificio y generosidad.	Con la mirada puesta en nuestros hijos y en la misión histórica que nos corresponde, defendemos los valores que hemos heredado.	Dejemos atrás discordias y estériles lamentaciones; concentremos la energía en la construcción del porvenir.	Unidos, confiando en la fuerza de nuestro pasado y de nuestro destino, hagamos todo aquello que merecemos ser.

El parámetro ético de los usos y funciones del lenguaje

Otra forma de analizar la conexión del lenguaje con la ética es por medio de los usos y funciones del lenguaje. Cuando se habla, el interlocutor tiene ciertas expectativas en cuanto a la garantía moral de lo que dice la otra persona, o dicho con otras palabras, sobre el grado de confianza o desconfianza del que enuncia algo. Si alguien afirma que no pudo asistir a la reunión debido a que estaba enfermo, dependerá del grado de credibilidad y de confianza que le tengamos a la persona, o que tengamos nosotros mismos, para aceptar o no la justificación como verdadera.

Dentro de las diversas funciones que tiene el lenguaje analizaré tres para explicar el parámetro ético de cada función. Estas son la función directiva, la función afectiva y la función informativa.

La función directiva se refiere al lenguaje como medio para pedirle a otras personas que actúen de determinada manera, los motivos pueden ser muy variados: directrices de un recetario para hacer un platillo de cocina, indicaciones para operar una máquina, recomendaciones de un entrenador a los deportistas, peticiones de un padre a sus hijos, de un jefe a sus subordinados, un favor pedido a un amigo, etcétera. Algunos ejemplos son:

- Antes de mover de sitio al aparato, debes apagarlo.
- Pon en esta caja tus lápices, para que los encuentres después fácilmente.
- Debes hacer este reporte para la próxima semana.
- Si acudes a la marcha del próximo sábado, te ofrezco un día extra de vacaciones.
- Si no quieres tener problemas, no vuelvas a mencionar este asunto.

En la interacción cotidiana que tenemos todas las personas en una gran diversidad de circunstancias, es común que pidamos y nos pidan cosas. Sin embargo, lo que se solicita puede ser justo o injusto. En el caso de una petición injusta se puede deber a varios motivos: pedir algo indebido moralmente, pedir obligatoriamente algo que no tenemos obligación de hacer, pedir bajo circunstancias casi imposibles de realizar; pero también la solicitud puede hacerse de una forma intimidatoria, con amenazas, con engaños; recurriendo a los diversos vicios del lenguaje.

La función afectiva se refiere a la comunicación de estados de ánimo, gustos personales, expectativas, creencias, u opiniones, por ejemplo. En este tipo de comunicación el contenido de la comunicación se refiere a aspectos subjetivos del que se expresa. Algunos ejemplos son:

- No sé mucho de la clonación, pero mi opinión es que al final será usada de forma indebida por gente con poder y sin ética.
- No creo que exista vida inteligente en otra parte del universo.
- El mango es mi fruta preferida.
- Estoy enamorado de ti y quiero hacerte feliz.
- Mi opinión es que si este candidato gana las elecciones, la pobreza se va a acrecentar.
- No creo en la reencarnación, aunque sí en la inmortalidad del alma.

Cada persona tiene sus propias opiniones, creencias, gustos y afectos. Esto se debe a muchos factores: educación, contexto histórico y cultural, personalidad, experiencias, inclinaciones, entre otros factores. Sin embargo, en la función afectiva hay dos aspectos que tienen una conexión directa con la ética. El primero de ellos se refiere a la sinceridad que debemos tener al usar esta forma de comunicación, ya que se puede engañar y aparentar amor, buenos sentimientos, creencias, sufrimientos, necesidades para manipular y conseguir el beneficio de una u otras personas.

La segunda forma en que se relacionan el lenguaje afectivo y la ética se refiere a la confusión frecuente entre opinión y verdad, haciendo una mezcolanza entre ambas, que comúnmente se expresa con frases como: “Cada quien tiene su verdad”, “El ladrón piensa que robar es bueno”, “Esto es *mi* verdad”. Esta confusión abre el camino

a que se desdibuje la frontera entre lo que es subjetivo y lo que es objetivo, entre la opinión y los hechos.

Como se verá a continuación, en la función informativa, la semántica del término “verdad” se refiere fundamentalmente a la adecuación de lo que pensamos y afirmamos con la realidad; esta realidad puede ser un acontecimiento, la cualidad de un objeto, la existencia de un ser. De tal forma que aunque tengamos acceso a una realidad o no, no por ello la realidad deja de ser lo que es; por ejemplo, podemos no tener los medios para saber si existe vida pensante en otra parte del universo, pero no por eso existen y no existen según los que opinen a favor o en contra, por el contrario, o existen o no existen (Principio de Tercero Excluido), por lo que unas opiniones serán verdaderas y otras falsas, aunque, insisto, no tengamos aún un criterio para saber qué opiniones son las verdaderas y cuáles no. Lo mismo podría decirse de la existencia de Dios y muchos otros temas que esta confusión ha desdibujado.

Esta distinción tiene consecuencias muy importantes, ya que al hacerla se abre un mayor espacio a la prudencia, al esfuerzo por buscar la verdad, a la aclaración de los términos en una discusión, a la posibilidad de ser tolerantes respecto a las opiniones y, en general, a no dejarse confundir por aspectos meramente subjetivos.

La función informativa del lenguaje se refiere a comunicar información, la cual puede versar sobre acontecimientos cotidianos, sobre las propiedades de ciertos objetos, sobre datos enciclopédicos (históricos, científicos, geográficos, etcétera). Éstos son algunos ejemplos:

- Hoy se depreció nuestra moneda.
- Había mucho tráfico en el trayecto.
- A Freud le debemos, en gran medida, la revolución sexual del siglo xx.
- El presidente Bush quería controlar el petróleo al invadir Irak.
- Este radio no tiene ningún desperfecto.

En el caso de la función informativa, su contenido puede medirse con criterios de información verdadera o falsa. La información se refiere a eventos o estados de las cosas; aquí la expresión “verdad” tiene su significado clásico, la adecuación de lo dicho con lo que realmente aconteció. Cuando alguien no dice la verdad puede ser por dos motivos: o porque se quiere engañar a la otra persona, para justificarse o conseguir algún beneficio o evitar algún perjuicio. Pero también alguien puede no estar en la verdad por un error en el conocimiento; esto puede ser por teorías falsas—cuando se creía que la tierra era plana—, o por información deficiente—lo que aprendimos o investigamos tenía algún error, o por falta de medios para verificar la información—. Los medievales hacían la distinción importante para la moralidad de ignorancia culpable e ignorancia no culpable. Esta última se refiere a los casos en que no hay una

responsabilidad directa para saber lo que de hecho se ignora: la madre que carga a su hijo, que acaba de sufrir un accidente, puede no saber que al moverlo puede causarle mayores daños; la madre obra en el momento, con su percepción de las cosas y con buena voluntad. Sin embargo, la ignorancia culpable se refiere a aquellos casos donde se hacen juicios falsos y se tenía la obligación y la posibilidad de haber adquirido un adecuado conocimiento: el doctor que por imprudencia recomienda un medicamento que tendrá efectos secundarios muy negativos en el paciente. El doctor en cuestión tenía la obligación de preguntar al paciente sobre sus alergias y conocer bien los riesgos de la medicina recomendada al paciente.

Como se había mencionado, el lenguaje puede ser un termómetro para medir el clima moral de una sociedad y los diversos grupos que la constituyen. Cuando lo que impera son clichés que reflejan formas de comportamiento alejadas de una reflexión objetiva y profunda, difícilmente podrá encontrarse solidez ética en las personas o en sus relaciones interpersonales. Para concluir, es importante reafirmar la tesis central: al tener en cuenta que las decisiones éticas son o deben ser decisiones racionales, y al percatarnos que la racionalidad está estrechamente vinculada al uso del lenguaje, si caemos en los diversos vicios –muy comunes– del lenguaje, entonces nuestros juicios éticos estarán muy probablemente contaminados de esos mismos vicios.

4

La percepción de la ética en nuestra sociedad

Las cuestiones éticas tienen una relevancia inmediata en cualquier persona, las reflexiones en torno a la moral y al deber ser no son exclusivas de la filosofía, del derecho o la religión, ya que todas las personas tienen la necesidad de reflexionar y emitir juicios de valor sobre una gran diversidad de cuestiones éticas. Por esto la ética tiene dos vertientes igualmente importantes: la primera de ellas se refiere a la búsqueda racional-filosófica para fundamentar los principios éticos que puedan servir como criterio para enfrentar el basto mundo de las cuestiones morales; pero, por otro lado, la ética debe tomar en cuenta la gran diversidad de argumentos y puntos de vista de las personas y las culturas. Como la ética no está encaminada a la investigación pura sino que busca orientar individual y socialmente el comportamiento moral, es de gran ayuda tener un conocimiento de las principales costumbres morales así como de los argumentos que suelen acompañar a esas acciones.

Tal vez uno de los motivos básicos de los prejuicios y malos entendidos sobre la ética en nuestra sociedad se deba a que frecuentemente se simplifica la definición, el método y los límites de la ética; se suele simplificar lo que de suyo es complejo. Si en el afán de generalizar o de acomodarse a algún estereotipo básico se juzga a la ética, entonces comienza a ser inconsistente o insuficiente para enfrentar la enorme diversidad de circunstancias y matices del comportamiento humano. La ética como un saber práctico tiene como uno de sus objetivos ofrecer pautas de comportamiento razonables, buscando las mejores alternativas tanto en los fines como en los medios del actuar humano, por lo que debe tener en cuenta, no solamente la complejidad de ese actuar, sino también las costumbres y modos de pensar de los individuos y los diversos grupos culturales; sobre todo si se quiere que las reflexiones éticas tengan una adecuada influencia en el desarrollo de la sociedad.

No significa que la ética deba acomodarse sin más al *statu quo* de las convicciones y hábitos imperantes, sino que conociéndolos sepa apreciar lo que por naturaleza es

diverso, así como las ideas y los argumentos más usuales, para poder dialogar y proponer mayores elementos de racionalidad en beneficio de la ética. Es por estos motivos que me he interesado en incluir dentro de mis análisis algunos estudios más sociológicos sobre la ética. Aunque existen diversos estudios sobre este punto,¹ he querido aportar algunos elementos sobre este análisis. Además de este estudio sobre la percepción de la ética en nuestra sociedad, en el presente libro se incluyen otros dos: el que está incluido en el capítulo 2, *La responsabilidad ética al hacer juicios de valor*, y otro aparece en el capítulo 5, *La perspectiva ética en el nuevo contexto mexicano*. En este capítulo expondré las conclusiones sobre una encuesta abierta realizada recientemente en torno a la ética, cuya población promedia entre 200 y 250 personas, y tiene las mismas características que las mencionadas en el capítulo 2. La encuesta se realizó justo al inicio del curso para tratar de que las respuestas no estuvieran influenciadas por la temática del curso. Asimismo, se prefirió que la encuesta fuera abierta para poder entresacar los argumentos más comunes en las diversas posturas. Por las respuestas emitidas puede comprobarse la importante diversidad de posiciones y argumentos sobre cada una de las cuestiones planteadas. Pasaré a hacer un breve análisis de cada una de las cuestiones para finalizar con una consideración más general que tome en cuenta el conjunto y la relación de todas las respuestas.

¿Qué entiendes por ética?

Los resultados de esta pregunta arrojan una clara división de las respuestas, entre las normas convencionales más o menos objetivas, los criterios y valores subjetivos.

- 63% se refieren a la ética como algo objetivo: el conjunto de reglas, normas o códigos a seguir aplicables al funcionamiento diario, que sirven como pauta del comportamiento moral; con un fundamento en la verdad, en valores generales o universales (solamente uno mencionó a Dios) y en la distinción entre el bien y el mal. Esta objetividad se manifiesta en valores concretos como la justicia, la honradez, la equidad, la rectitud, la honestidad, etcétera. Este carácter objetivo es señalado como accesible al conocimiento filosófico, como disciplina específica capaz de mostrar los criterios éticos fundamentales.

¹ Recomiendo especialmente los siguientes trabajos con estudios estadísticos: Enrique Alduncin Abitia, *Los valores de los mexicanos* (3 volúmenes), Fomento Cultural Banamex, México, 1989-1993. Alberto Hernández Medina y Luis Navarro Rodríguez (coords.), *Cómo somos los mexicanos*, Centro de Estudios Educativos, México 1987.

- 29% de las personas respondió con un concepto de ética más autónomo o subjetivo: enfocado especialmente en los valores personales, en las convicciones, en los principios y puntos de vista individuales. Vivir éticamente significa realizar decisiones y juicios de valor que conducen a vivir con congruencia entre lo que se piensa y la forma como se actúa, así como en los distintos ámbitos de la existencia. También en la consecución de los propios ideales. Varios de ellos se refirieron a la influencia que puede tener en la génesis de estos principios éticos la familia, la cultura y la propia historia personal. Aquí el enfoque no está en las normas objetivas que la persona debe seguir sino en las convicciones personales y en la congruencia vital para llevarlas a cabo.
- Además de los resultados anteriores,² 33% de las personas hacen una referencia explícita de la ética como una cuestión que implica a los demás, al bien común o a la sociedad. La referencia se hace con diversas fórmulas: acudiendo a los valores sociales, a las buenas costumbres, a la necesidad de tomar en cuenta a los demás, a la obligación de no afectar a nadie, a la promoción de la civilidad, entre otras.

¿Qué entiendes por felicidad?

La felicidad ha estado estrechamente vinculada al concepto de vida y, por consiguiente, a las diversas concepciones de la ética, como lo atestiguan las diversas posiciones de la filosofía griega antigua. Las respuestas que los encuestados dieron a esta pregunta pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- 41% de las respuestas se refieren a la felicidad como un estado del alma: sentirse bien consigo mismo, procurar y mantener la paz interior, encontrar armonía personal, mantener una buena estabilidad emocional, sentirse orgulloso de sí.
- 29% de las respuestas se refieren a la forma de vida: solamente se puede ser feliz viviendo con apego a la ética, la felicidad es el resultado de una vida digna, se encuentra en la medida que nos esforcemos por alcanzar nuestro fin último, somos felices cuando somos coherentes y predicamos con el ejemplo, es la forma como se visualiza y se enfrenta la vida para encontrar el lado positivo de las cosas.

² En la mayoría de los resultados presentados, por tratarse de una encuesta abierta, el porcentaje hace referencia a la recurrencia y no a la división de respuestas en un 100%.

¿QUIÉN DECIDE LO QUE ESTÁ BIEN Y LO QUE ESTÁ MAL?

- El 26% de las respuestas se refieren a la autorrealización: es la satisfacción por los logros conseguidos, se encuentra cuando luchamos por hacer realidad nuestros máximos ideales, la obtenemos cuando miramos atrás y vemos los logros conseguidos.
- El 16% de las respuestas vinculan la felicidad con las otras personas: la felicidad se da cuando compartimos con los demás, la encontramos en la medida en que aceptamos a los demás y somos aceptados, es poder compartirla con los seres queridos.
- El 9% de las respuestas se refiere a la felicidad como saber aprovechar los momentos positivos que la vida brinda: aceptarse y ser feliz con lo que se es y se tiene, debe comenzar por sentirse feliz por el hecho de estar vivo.
- En porcentajes menores al 5% se encuentran respuestas como: la felicidad no está en los bienes materiales, cada cual tiene sus propios parámetros de felicidad, depende del estatus al que se pertenece, no es alcanzable.

¿Qué entiendes por mal?

Al igual que el concepto de felicidad, el de mal —como contraparte— es muy útil para percibir uno de los parámetros fundamentales de la ética, en este caso, lo que moralmente debe de ser rechazado.

- La opinión más generalizada acerca de qué es el mal se refiere a agredir o causar daño. 56% de los encuestados incluyen en sus respuestas diversas referencias a este punto, y de forma más recurrente, como daño a terceros o a sí mismos. También se incluye como mal, aunque en menor frecuencia, el daño a la sociedad, a la naturaleza, a los sistemas sociales y de convivencia. El daño es señalado de diversas maneras: como daño físico, psicológico, moral, daño a la libertad, a la dignidad, a los bienes, a las relaciones, al entorno, etcétera. Varios encuestados se refirieron a los motivos por los cuales se daña a los otros: por dolo y malos sentimientos, como medio de venganza, para sacar ventaja, al escoger el camino más corto, como egoísmo destructivo.
- Otra forma muy recurrente de conceptualizar el mal se refiere a diversas formas más filosóficas, a los fundamentos ontológicos —sobre la realidad— que ayudan a entenderlo. 28% de los encuestados se refirieron a alguno de estos puntos. El primero de ellos se basa en la contraposición del bien y mal. El mal es la ausencia del bien, su negación, una forma de hacerlo relativo; mal es la no consecución del bien debido, es la elección de un bien inferior sobre uno superior. Paralela a esta distinción se encuentra la noción de mal como ignorancia, el no

entender el por qué de las cosas, el actuar en contra de la razón, el no saber captar el bien que se va a dañar. En este contexto ontológico hay algunas referencias al mal como ir en contra de lo permitido por la naturaleza, ir en contra de la ley natural, en contra de los límites permitidos para el hombre, o como un desequilibrio del hombre con el mundo, como una negación de ser de las cosas, como una negación de los principios últimos de la realidad, como un rechazo a Dios.

- Si el enfoque anterior se refiere más a aspectos objetivos, hay otra forma de entender el mal, presente en los encuestados, un tanto contrapuesta a la anterior, en la cual el acento está puesto en el mal como algo relativo a cada individuo, a las diversas culturas y sociedades, a las diversas épocas, etcétera. 21% de los encuestados asocia el mal a diversas formas de este relativismo. El mal es lo que perjudica a cada uno, lo que no se desea, lo que impide conseguir aquello que se busca, aunque sea para cada uno distinto. También el mal es entendido como una percepción de los otros, por tener valores o formas de pensar distintos; lo que es bueno para unos no necesariamente lo es para otros. Esta concepción del mal puede tener su origen en que no se responde a las expectativas de otra persona, o no se siguen los convencionalismos sociales. Finalmente, dentro de este ámbito relativo, algunos son de la opinión de que el mal es algo irreal, un invento de la sociedad para provocar miedo y apego a la autoridad.
- El cuarto enfoque sobre lo que se entiende por mal consiste en el dictamen de la conciencia, en el malestar interior por transgredir los principios, creencias o convicciones personales. 16% de las personas se refirió a este efecto del mal. El mal es producto de una visión individualista y egoísta que daña la paz interior, como la adquisición de vicios que a la larga se vuelven contra uno y entonces es difícil erradicarlos, convirtiéndose en una pesada carga, que puede llegar a provocar desesperación y la baja estima de uno mismo.
- La quinta y última percepción sobre el mal se refiere a una fuerza independiente al hombre; para 8% de los encuestados el mal se concibe como una realidad presente en todos lados, el caos existente, el flujo incorrecto de la energía, la fuerza incontrolable que bloquea el adecuado accionar de las cosas. También el hombre participa de este lado oscuro que nos tienta y debilita nuestros buenos deseos. Puede ser el demonio, la naturaleza caída, los vicios acumulados de la humanidad, la lucha interna de la naturaleza por sobrevivir, etcétera.

¿Algún pensamiento filosófico ha influido en tus convicciones éticas? ¿Cuál?

Teniendo en cuenta las respuestas a las tres primeras preguntas, en particular la que se refiere a los motivos racionales de sus criterios éticos, se muestran aspectos muy

interesantes sobre el origen y los diversos elementos que las personas tienen como base de sus convicciones éticas. Cada una de ellas muestra lo que los encuestados piensan, en primera instancia, al ser cuestionados sobre sus principios en su forma filosófica, que la mayoría entiende —por las respuestas— de la siguiente manera: ¿Cuáles son los pensamientos o lemas en los que basas tus principios morales?

El origen de esos lemas es muy variado: la mayoría se refiere a aspectos religiosos, especialmente a la Biblia, a Jesucristo, y en menor medida al budismo, a los egipcios, y otros. También hay una frecuente referencia a la influencia familiar, por medio de los padres, de la educación o enseñanzas recibidas de algún pariente. Solamente 3 personas se refirieron a lo aprendido en la escuela o en la universidad. En menor medida se hace referencia a filósofos: el imperativo categórico de Kant, la introspección de Sócrates, la virtud aristotélica, la relación fe-razón de Santo Tomás, el utilitarismo de Smith, la duda de Descartes. En este ámbito 5 personas se refirieron a la influencia de la filosofía de manera contra-argumental, esto es, la reacción de rechazo ante ciertos filósofos motivó una posición contraria importante para sus puntos de vista, por ejemplo, “el inmoralismo de Nietzsche”, el “pesimismo de Schopenhauer”, la “doble moral de Maquiavelo”, la “reducción de la sociedad a técnica y ciencia de Comte”. También dentro de este origen de los principios éticos hay menciones a personalidades destacadas como Gandhi, la Madre Teresa de Calcuta; o a personalidades de la administración, o deportistas como Michael Jordan. Finalmente, una persona se refirió a “la filosofía de Batman” de fuerza y poder en servicio del bien.

Estas ideas o lemas que influyen positivamente en los principios del comportamiento moral se refieren principalmente a tres aspectos: la ayuda y el respeto a los demás 24%; el desarrollo personal 20%, y a diversos criterios de comportamiento no incluidos directamente en los dos anteriores 12%. Pondré algunos ejemplos de cada uno de ellos:

Ayuda y respeto a los demás:

- “Hay que escuchar a los demás, todos tienen algo que decirnos.”
- “Trata a los demás como quisieras que ellos te trataran.”
- “Todo el oro del mundo no significa nada; lo que perdura son las buenas acciones que hacemos hacia nuestros semejantes.”
- “Mis derechos terminan donde comienzan los de los demás.”
- “Hay que ponerse en los zapatos del otro.”
- “Hay que compartir los beneficios.”
- “Haz el bien sin mirar a quien.”
- “El respeto al derecho ajeno es la paz.”
- “Me enseñaron a valorar la importancia de las diferencias y el respeto a ellas.”

Desarrollo personal:

- “Dejar huella con mis acciones.”
- “Tú eres el arquitecto de tu propio destino.”
- “Hay que conocerse a sí mismo para saber qué es lo que realmente queremos.”
- “Todo tiene un precio pero también su recompensa.”
- “Ser y tener son opuestos y complementarios; hay que encontrar el punto de equilibrio.”
- “¡Nuestra razón de ser es ser felices!”
- “El conquistador más grande es el que se conquista a sí mismo.”

Criterios de comportamiento:

- “El actuar y hablar con la verdad te ponen la frente en alto.”
- “La honradez genera ganancias.”
- “Hacer el bien para recibir el bien.”
- “Quien tiene poder tiene responsabilidad.”
- “Con la vara que midas serás medido.”
- “Solamente cree lo que puedas comprobar.”
- “No hay mal que por bien no venga.”
- “Nunca hay que despreciar las cosas pequeñas.”
- “Hay que usar más la razón que la fuerza.”

¿En el último año ha habido algún tipo de acontecimiento que haya hecho replantearse alguna convicción ética? ¿Podrías describir en qué consistió?

Esta cuestión está muy relacionada con la anterior, ambas muestran algunos de los modos como se adquieren criterios éticos. Las respuestas a estas preguntas son de tres tipos, en primer lugar se refieren al tipo de acontecimiento que les hizo replantearse alguna convicción ética; en segundo lugar pueden catalogarse como acontecimientos o experiencias positivas o negativas; y en tercer lugar se refiere al tipo de replanteamiento que provocó.

Con relación al tipo de acontecimiento, 45% se refirió a experiencias en sus trabajos, casi todos ellos referidos a casos de corrupción o injusticias, como atraso de sueldos, despidos injustificados, jefes prepotentes, promoción injusta del personal, promesas incumplidas, entre otros. 20% se refirió a la falta de valores en la sociedad, el contacto con personas mal intencionadas y sin valores, o la indignación ante los medios de comunicación, la delincuencia y la violencia social, las guerras, y otras más. 14% de los acontecimientos se refieren a la necesidad de enfrentar de manera

más cercana algún dilema ético como el aborto, o relacionado con la educación de los hijos; también se refirieron al dilema de decir o no la verdad ante determinadas circunstancias. 10% se refirió al contacto con enfermedades graves y la muerte de personas cercanas. Finalmente, 8% se refirió a otro tipo de acontecimientos como el contacto con la pobreza y las necesidades sociales, cursos que ayudaron a su sensibilidad ética o social, cataclismos mundiales, desengaños, entre otras.

Por otra parte, del total de situaciones descritas, 78% se refieren a situaciones negativas: de corrupción, de injusticias, de sufrimiento. Y 22% se refirieron a experiencias positivas: el buen ejemplo de otra persona, una experiencia edificante, una buena elección, etcéteraétera.

Finalmente el tipo de reacción que produjeron es el siguiente: 26% dice haber reafirmado sus convicciones y valores éticos. 24% reaccionó con indignación y dándose cuenta de la necesidad de ser más severo con los delincuentes, aceptando la pena capital, buscando castigos más duros y afirmando la cero tolerancia para con los infractores. 22% reaccionó con escepticismo hacia las personas, las instituciones o la práctica de los valores, afirmando que sienten desconfianza, que es preferible pensar primero en uno mismo, o que hay que tener en cuenta la malicia de las personas, o en la necesidad de cuidar lo que se dice y no pensar que por hablar con la verdad las cosas se resuelven de la mejor manera posible. 17% han aprendido a no juzgar a los demás y a sacar buenas lecciones de la experiencia de otros. Por último, 9%, y en contraposición con otros encuestados, la experiencia que obtuvieron es la importancia de la congruencia y de la necesidad de hablar siempre con la verdad.

Las preguntas 6 y 7 se refieren a cuestionamientos de estereotipos culturales. En el primer caso, sobre la supuesta necesidad de actuar sin apego a la ética, la pregunta es más directa. En el segundo caso, el cuestionamiento no es sobre un problema ético directo sino sobre un cierto fundamento de objetividad; éste es de enorme importancia para las discusiones en torno a la fundamentación de las normas éticas.

¿Qué opinas de la afirmación: “El que no transa no avanza”?

- Un alto porcentaje de los encuestados, 93%, rechaza esta afirmación dando diversos motivos: es perjudicial en el mediano plazo; es una actitud deshonesto; no aplica a lo que realmente vale en la vida; muestra la escasez de valores; se pierde la dignidad de tener la frente en alto; simplista e injusta manera de enfrentar la vida; el que lo hace menosprecia sus propias posibilidades; denota mediocridad; tarde o temprano cae por su propio peso; lo que empieza mal termina mal; justificación falsa, con valores y esfuerzo se puede conseguir más; el fin no justifica los medios; sólo vale el trabajo honesto; es consuelo para los

conformistas y corruptos; en el fondo demuestra impotencia; es una falacia; denota pobreza de ideas; tarde o temprano dejará de avanzar; existen muchos ejemplos que nos muestran lo contrario; hay que rechazarlo —ya que si se hace una vez se vuelve como una bola de nieve imparable; no piensan en el grave daño social que su mentalidad provoca.

- Sin embargo, 35% de los que rechazan la afirmación también aceptan que es una realidad social lamentable: es una práctica frecuente; está arraigada a nuestra historia; así mostramos nuestro subdesarrollo; lamentablemente es cierta en muchos ambientes; el gobierno tiene parte de la culpa por su cultura de corrupción e impunidad, vivimos en un mundo sin valores; se basa en una subcultura donde se acomodan muchos; se ha vuelto un *modus vivendi* en nuestro país, cultura arraigada que no nos sirve para avanzar.
- Solamente 6% de los encuestados dicen estar de acuerdo con la expresión; argumentando lo siguiente: nos prestamos muchas veces a ello —a veces por comodidad y otras por necesidad; muchas veces es el resultado de no tener otra opción; he llegado a pensar y actuar así aunque sé que no debería hacerlo; si se pudieran conseguir buenos empleos de manera fácil y honesta entonces podríamos dejarla a un lado.

¿Qué opinas de la expresión “Cada quien tiene su verdad”?

- 50% de los encuestados estuvo de acuerdo con la afirmación; dando los siguientes motivos: cada cual tiene una actitud ante la vida; cierta pero debe llegarse a ciertos consensos; cada persona es diferente; cada cual tiene su propio contexto; que cada cual piense lo que quiera mientras que no dañe con su verdad; cada cual tiene su estructura de valores; cada cabeza es un mundo; nada es absoluto; todos tenemos libertad de expresión; se deben tomar siempre las distintas versiones de los demás; hay que respetar a todos como son; cada cual tiene su propio universo; cada cual tiene una educación distinta; nada es verdad nada es mentira todo es según el color del cristal con que se mira.
- 25% rechaza esa expresión; dando los siguientes motivos: la verdad es única y no se debe relativizar; solamente hay una verdad y lo demás es comodidad; es una simple justificación; cada cual quiere imponer sus criterios pero eso es libertinaje; los valores son de orden universal y no relativos; se intenta reducir la verdad a los intereses de cada uno.
- 17% rechaza la afirmación, pero distinguiendo entre verdad y opinión o punto de vista: hay que distinguir la realidad del punto de vista; la verdad es la misma pero puede haber enfoques o intereses distintos; interpretar de manera

distinta no significa poseer verdades distintas; cada persona piensa diferente y por eso cree que su opinión es la verdad; la verdad es una pero hay muchos caminos para acceder a ella; el ser humano tiene muchas limitaciones en su conocimiento, por eso cree que hay muchas verdades.

- 8% de los encuestados interpretaron la expresión con ciertas contradicciones: pocas afirmaciones son tan verdaderas como esa; sí—pero cuando hay intereses comunes deben establecerse parámetros objetivos, cada cual tiene su verdad pero ésta debe buscar consenso, cada cual tiene su verdad pero debe buscar la verdad común.

Considerando los niveles de corrupción y competencia que existen actualmente, ¿en qué forma educarías a tus hijos?

Esta pregunta que relaciona la ética con la educación de los hijos, presumiblemente ayuda a sensibilizar al encuestado sobre los problemas morales en un ambiente que puede ser poco propicio a ellos. Las respuestas dadas fueron las más difíciles de clasificar debido a que todas podrían sintetizarse en la educación a través de los valores; sin embargo, y teniendo en cuenta esta aclaración, dividí los comentarios de la siguiente forma:

- 69% se refirió a que educaría sus hijos en los valores: inculcando valores fuertes, principios y valores sólidos; enseñándoles la importancia de la honestidad y la responsabilidad; a defenderse desde los valores; alejándolos de los vicios pero sin alejarlos de la realidad en la que viven; predicando con el ejemplo; a ser competitivos pero dentro de una adecuada escala de valores; con la solidez de la fe y los valores religiosos; en los valores en los que nos educaron; inculcando el respeto a los demás; en los valores familiares; en el amor; comprometidos por mejorar la sociedad; mostrándoles el poco valor de las cosas materiales.
- 17% hizo un énfasis en la libertad acompañada de valores: en la libertad, en la confianza y en el respeto mutuos; por medio de una educación abierta; en valores, para que puedan tener su propio criterio; por medio de mucha comunicación y diálogo, informarlos, compartir experiencias; enseñándoles a tener en cuenta las consecuencias de sus actos; que aprendan a valorar las alternativas, los riesgos y los beneficios.
- 12% se refirió a la educación como superación y desarrollo: ser mejores cada día; tener afán de superación continua; ser personas preparadas; ser los mejores; ser trabajadores y competitivos; fomentar el ganar-ganar; luchar por lo que

se quiere, asumiendo la sana competencia; tener miras altas; buscar una preparación continua.

- 2% centró su respuesta en una educación más rigurosa y disciplinada: por medio de una educación estricta, personalizada y en escuelas adecuadas; cuidando bien las amistades y compañías de los hijos; no cediendo en lo que no se debe ceder.

¿Cuál es tu postura ante la pobreza y la desigualdad social?

Finalmente, se planteó una pregunta directamente relacionada con un problema social, el de la pobreza, dando los siguientes resultados:

- 28% manifestó de diversos modos preocupación y tristeza por la pobreza existente: es triste comprobar diariamente el contraste desproporcionado entre ricos y pobres; es injusta la pobreza que padece gran parte de la sociedad; me indigna los grados de pobreza que existen; es un cáncer que nos afecta a todos; me siento impotente ante esa realidad; es un círculo vicioso que debe romperse o nos romperá a todos como economía, como sociedad y como familia; todos tenemos derecho a un buen desarrollo.
- 18% contestó refiriéndose especialmente a las causas que originan la pobreza: las autoridades no han hecho el esfuerzo que les corresponde, resultado de la situación del país; la pobreza es debida al mal uso que se le ha dado a los enormes recursos con los que contamos; se origina en la deficiente educación y cultura que hay en nuestro país; fruto del poder y la ambición desmedida; en parte es la suma de muchas acciones mezquinas de los ricos; es un problema acentuado por el capitalismo; todos tenemos algo de culpa en este mal.
- 29% centra su respuesta en posibles soluciones: es problema de todos y no debemos de dar la espalda; hay que compartir; debemos enseñar a los pobres a ser competitivos; no debemos rechazar a los pobres; debemos ayudar a los más pobres que están alrededor nuestro; debemos mejorar la educación, no hay que dar limosnas sino enseñar; al menos hay que intentar que disminuya; hay que generar empleos; debemos procurar que nuestra economía produzca más riqueza y distribuirla más equitativamente, es necesaria una buena planeación social, hay que erradicar la corrupción, hay que seguir las enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia.
- 25% respondió minimizando la pobreza o criticando a los pobres: los pobres tienen una vida diferente pero feliz; hay muchas oportunidades pero no las toman; más que pobreza de dinero, es pobreza de espíritu; son pobres porque así les gusta; no desean salir adelante; es fruto de su conformismo: "Cada cual

tiene lo que se merece”; piden limosna en lugar de trabajar; lo normal es que haya ricos y pobres; hay demasiado paternalismo del gobierno en lugar de ponerlos a trabajar; es normal pues no todos trabajan de la misma manera; falta en ellos el deseo de superación; la desigualdad social viene de tiempos antiguos y es necesaria para la sociedad; tenemos que aprender a vivir y a convivir con la pobreza; la búsqueda de la igualdad social es un término comunista; hablar de pobreza es demagogia populista.

Consideraciones generales

Al considerar los resultados de la encuesta en su conjunto, pueden entresacarse algunas consideraciones generales; propongo por mi parte las siguientes:

1. Al ser interrogados abiertamente sobre cuestiones éticas y valorativas, los encuestados manifiestan una positiva sensibilidad hacia las cuestiones éticas; si bien algunas respuestas pudieran parecer alejadas de esa sensibilidad, en el conjunto no se encuentra, en ninguno de ellos, un rechazo abierto a la ética. Todo ello teniendo en cuenta los distintos prejuicios contra la ética que se señalan en el capítulo “La perspectiva ética en el nuevo contexto mexicano”.
2. La encuesta muestra una diversidad de posiciones y de argumentos que abarcan en buena medida las posiciones que encontramos en la sociedad. Como lo atestigua la estadística, basta una muestra suficientemente representativa para ver reflejado en un estudio lo que suele percibirse en la vida social ordinaria. Esta diversidad de opiniones tiene dos lecturas: la primera de ellas es el hecho de que vivimos en una sociedad plural, que se refleja en los distintos criterios morales; pero desde otra perspectiva, puede argumentarse que hacen falta mayores consensos racionales para buscar en algunos puntos una mayor unidad en esos criterios.
3. Si catalogamos las posibles respuestas en dos grandes clases, las que manifiestan cierta valoración tradicional y conservadora, y por otro lado las respuestas que mostrarían una valoración más liberal desde el punto de vista de criterios morales, en nuestra sociedad, si bien es mucho más abierta y plural que en épocas pasadas, hay todavía una mayor identificación con la valoración conservadora.
4. Se identifica más la ética con normas, reglas, códigos y criterios heterónomos propuestos por las diversas estructuras sociales, culturales y religiosas. Para un alto porcentaje, este carácter heterónimo no entra en oposición con los principios y convicciones personales.

5. Existe una tendencia a repetir diversos clichés sociales sobre temas éticos. Si consideramos la aceptación hacia la ética señalada en el primer punto, y la identificación de la ética con las reglas y códigos del punto anterior, es lógico suponer que al no haber la necesidad de una mayor reflexión sobre aspectos éticos, se acuda a los diversos clichés para dar una fundamentación racional.
6. No hay una clara distinción entre los criterios objetivos y los subjetivos, entre hechos y percepciones, entre la opinión y la verdad. Este punto puede influir negativamente al tratar de establecer algunos criterios de racionalidad, de diálogo y de consenso en una sociedad plural.
7. Hay una tendencia a identificar los parámetros éticos con causar o no daño a uno mismo y a los demás.
8. La percepción social de la ética va en dos sentidos: en primer lugar hay una cierta identificación de las causas del mal social a la corrupción social, tales como: gobierno, medios de comunicación, empresas, y, en general, personas que ostentan el poder. En segundo lugar, la ética se considera más como algo personal o interpersonal, que como una responsabilidad social.
9. Hay un lamentable porcentaje de personas que minimizan el problema de la pobreza y la desigualdad social, acudiendo a clichés que les permiten no visualizar esos problemas.

Es importante hacer notar nuevamente que los resultados de esta encuesta solamente se refieren a un segmento social, aunque en muchos puntos este segmento de profesionistas también representa la diversidad de valores y formas de pensar que existen en la sociedad, no solamente de México sino del mundo, variando solamente los porcentajes.

5

La perspectiva ética en el nuevo contexto mexicano

En todo el mundo hay algo de corrupción, poca en sociedades resguardadas por instituciones políticas democráticas y responsables, donde están en vigor estrictos regímenes jurídicos de observancia general; y mucha corrupción en órdenes prejurídicos y antidemocráticos como el nuestro.

Adolfo Aguilar Zinser.

El compromiso de combatir la corrupción

La herida mexicana se llama falta de democracia con falta de desarrollo. Suplir ambos vacíos, y el orden en que ello debe hacerse, es el problema en el que se encuentra el actual debate mexicano.

Carlos Fuentes.

Nuevo tiempo mexicano

En 1997 publiqué *La perspectiva ética en el nuevo contexto mexicano*, antes del proceso electoral presidencial en el que triunfaría por primera vez el Partido Acción Nacional (PAN) por medio de su candidato Vicente Fox Quezada, primer Presidente de la República no salido de las filas del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en la historia contemporánea de México. La finalidad del texto, como ahí se explica, era mostrar algunos de los cambios culturales y de las tendencias que pudieran incidir en una renovación ética de la cultura y de las instituciones. La tesis mostraba que para juzgar las tendencias del presente era imprescindible hacerlo desde una perspectiva histórica, el podernos remontar 20 o 30 años para poder apre-

ciar los cambios a los que se hace mención. De esos años a la fecha han seguido sucediéndose cambios que afectan el modo de pensar y la cultura de nuestro país, así como sus instituciones y su vida política y social.

Una década después, he juzgado oportuno recuperar aquellas reflexiones y dejar intacto el texto original al considerar la importancia de contar con referencias históricas que ayuden a verificar las tendencias a las que me refería inicialmente. De esta forma el lector podrá tener una mejor perspectiva temporal y podrá juzgar, por su cuenta, los avances o retrocesos en los aspectos señalados. El texto original es el siguiente.

Para México, estos últimos años han sido especialmente difíciles: delincuencia desbordada, narcotráfico en altos niveles, pugnas abiertas de poder y asesinatos políticos, movimientos armados, aumento de pobreza y desigualdad social, continuos escándalos por fraudes, empresarios prófugos de la justicia, crisis económica aunada a los problemas de la apertura comercial.¹ Continuamos así con la penosa tendencia de crisis recurrentes en nuestro país.

A simple vista, la situación parece desesperanzadora: sigue en aumento la falta de credibilidad hacia las instituciones, y la ética parece estar bien sepultada o ser una inalcanzable utopía; sin embargo, también nos hemos vuelto más conscientes de su necesidad y la reclamamos con más energía en los discursos políticos y empresariales, en los medios de comunicación y en las aulas universitarias. De aquí surge una pregunta fundamental para nuestro propio horizonte: ¿existe una salida en el corto o mediano plazo a la crisis ética que subyace en la mayoría de nuestros problemas nacionales? Esta pregunta es muy difícil de responder, pero de su respuesta depende en parte la visión sobre el futuro de nuestro país y nuestra propia visión de personas involucradas en un entramado social específico.

Este estudio pretende mostrar algunos elementos que permitan hacer un balance de las dificultades y posibles salidas de una renovación ética del país. El trabajo está dividido en dos partes. En primer lugar, transcribiré el estudio "Prejuicios sobre la ética", que realicé a partir de una encuesta sobre cuestiones éticas en nuestro país y que muestra con cierto detalle las actitudes o formas de pensar que propician una mayor corrupción ética. En segundo lugar, analizaré aquellos cambios que, en mi

¹ En el Vol. xxvi de la revista *Expansión*, de octubre de 1994, se encuentran una serie de artículos de portada, que hacen un recuento de algunos de los principales fraudes que salieron a la luz pública meses antes de la publicación; el subtítulo de uno de ellos es bastante sugestivo: "Fraudes, sobornos, autopréstamos... La lista es más larga de lo que se cree. En el centro de la disputa, se abre la discusión sobre la gran ausente en todos estos casos: la ética empresarial".

opinión, se están operando de manera profunda y estable en nuestra sociedad y que pueden favorecer un mayor impacto de las actitudes éticas en ella.

Prejuicios sobre la ética

En enero de 1996, dentro del programa de “Ética y responsabilidad corporativa” del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey se realizó una encuesta aplicada a profesores y alumnos de nivel posgrado, sobre cuestiones de ética empresarial. La última pregunta de dicha encuesta –única pregunta abierta– pedía que se mencionaran los prejuicios más comunes en contra de la ética. He agrupado las distintas respuestas, que los encuestados escribieron, en cuatro prejuicios fundamentales:²

- 1° La ética se enfrenta a una moral de situación de la cual difícilmente puede abrirse paso.
- 2° La ética se enfrenta a un utilitarismo amoral. En el terreno de los negocios, tiene más desventajas que ventajas el seguir un lineamiento ético.
- 3° La ética se enfrenta a un individualismo ambicioso. La búsqueda preponderante del dinero, del poder o de la imagen es incompatible con la ética.
- 4° La ética se enfrenta a falsas interpretaciones que propician su descrédito.

La moral de situación

La moral de situación representa un pesimismo y una actitud escéptica hacia las prácticas éticas ante un ambiente hostil. En resumen, se considera que nuestra realidad es así y que ya nada podemos hacer para cambiarla; por el contrario, lo mejor es acostumbrarnos a vivir en un ambiente corrupto y saber jugar con sus reglas. Intentar hacer otra cosa es estar condenado al fracaso.

Este pesimismo se convierte así en un fatalismo: la falta de ética es una costumbre tan arraigada que se ha convertido en “el estilo y la eterna filosofía del mexicano”,³ del que están llenos “los sistemas gubernamental y empresarial”; por distintos medios nos llegan noticias de que en esos ambientes “la corrupción se ve todos los días”. No puede hacerse nada, pues ellos “son los primeros que deberían cambiar y no lo van a hacer”.

² El universo de la encuesta fue de 647 personas de 22 estados de la República.

³ Al hacer este trabajo he preferido usar un estilo que muestre los puntos incisivos más comunes en contra de la ética y no tanto una refutación de ellos, por esto mismo he mantenido la literalidad de muchas de las respuestas.

Esta moral de situación tiene diversas causas: “el subdesarrollo”, “la falta de una cultura ética”, “nuestra larga tradición histórica de impunidad y corrupción”, el “*modus vivendi* ante las diversas crisis económicas de las que nunca salimos”; recordemos que para un gran número de mexicanos, que van de los 30 años para abajo, su experiencia es la de una continua crisis en México, con la promesa nunca cumplida de una definitiva salida de esta lamentable situación.

Cuando consciente o inconscientemente se está convencido de esta moral de situación, la actitud común puede expresarse de la siguiente forma: “Si la mayoría no sigue las normas éticas, ¿por qué uno debe hacerlo?”

*El utilitarismo amoral*⁴

Una lógica consecuencia del fatalismo de la moral de situación es el utilitarismo amoral, el cual sostiene que si la ética no se practica, y si tenemos la necesidad de abrimos paso en una sociedad agresiva, lo que debe hacerse es guiarse más por criterios de utilidad que morales; si la subsistencia obliga a dejar la moral a un lado, no queda más remedio que hacerlo, pues “el sistema ya está establecido, por lo que o te alineas con él o pagas las consecuencias” y no debe perderse de vista que “en un sistema del más fuerte, la ética conlleva una desventaja competitiva”.

En una visión utilitaria los principios éticos dejan de ser el parámetro fundamental del comportamiento y son sustituidos por la utilidad. No se rechaza la ética sino que es relegada en aquellas circunstancias en que no sea rentable seguirla, cuando “lo que importa son los resultados a toda costa”. Al aplicar una visión pragmática de las responsabilidades, el cálculo no tiene que ser moral, sino que es hecho por aquellos elementos que hacen conseguir el resultado, “una empresa no podrá sobrevivir si se le aplicaran criterios éticos”, ya que “muchas veces *lo que se debe hacer* (lo ético) no es viable para las empresas”.

Bajo la perspectiva del utilitarismo, el criterio fundamental para muchas decisiones es lo económico, de tal forma que “la ética no es aplicable porque no aporta un beneficio económico”, al contrario “se opone o complica el logro de objetivos y resultados”, “en muchas ocasiones frena soluciones que necesitan una rápida respuesta”.

En conclusión, si el parámetro es el logro de los objetivos, “la ética no sirve para nada”. La ética en los negocios “es un conjunto de pensamientos fuera de lugar”; hay que recordar que “los negocios son negocios”.

⁴ La expresión “utilitarismo amoral” tiene la intención de distinguir el prejuicio de otro tipo de utilitarismos que pretenden llegar a una moral a partir del principio de utilidad, como es el caso de Stuart Mill; en cambio, el utilitarismo que ahora nos ocupa no tiene pretensiones de moralidad, ni a favor ni en contra, sino de reflejar la actitud práctica de quienes ponen el criterio de utilidad por encima de la moral.

Ambición individualista

Si en la moral de situación y en el utilitarismo amoral se pretende evadir parte de la responsabilidad ante el descuido de la ética, remitiendo el problema a factores externos: “vivimos en un ambiente corrupto y hay que adaptarse a él”; esta tercera forma, la ambición individualista, no tiene reparo en aceptar un motivo más personal. Dos respuestas de los encuestados son bastante significativas sobre este punto: “Más que prejuicios, son los intereses personales los que atentan contra la ética”; “La gente ve su propio beneficio antes que el de la comunidad”.

En cierto sentido esta ambición individualista es el origen último de los otros prejuicios, revela otra escala de valores o “falta de valores éticos”. Su actitud respecto de la ética es de “indiferencia”, de “desprecio” o simplemente se le “ridiculiza”.

Este “egocentrismo”, que “trata de sacar ventaja de cualquier situación” y al que deben supeditarse las demás cosas, se manifiesta principalmente en cuatro aspectos:

- 1° La ambición económica. Como “el dinero es lo que cuenta”, “a todos les cae mejor un dinerito extra”, por lo que, “ganar más, a corto plazo y con el menor esfuerzo, es lo fundamental”, se hace vida en muchos el dicho popular que reza “el que no transa no avanza”...
- 2° La ética “limita el desarrollo personal”. Esta limitación va desde “poner en peligro tu trabajo” por no seguir la moral de situación, hasta la convicción de que “la promoción no es por méritos propios, sino que es más fácil por palancas o por medios políticos”. En definitiva: “Con la ética no se avanza”, “los éticos no alcanzan el éxito”.
- 3° La ambición de poder. Si el poder sigue “la ley del más fuerte”, “el poder se demuestra abusando”, por lo que es incompatible con la ética.
- 4° “El empobrecimiento o desaparición de una buena imagen”. “Se ve como un bicho raro al que la practica”, existe un sentimiento natural de “temor o disgusto de ser clasificado como débil, anticuado, de pensamiento cerrado o incluso hipócrita”.

Falsas interpretaciones de la ética

Es muy fácil eludir un problema ético argumentando que nadie puede establecer un criterio último de moralidad, que “cada cual tiene su verdad”, que “a los filósofos no hay quien les entienda”, que “para un ladrón robar es bueno”. En la ética puede suceder lo mismo que en el escepticismo, en el cual, quien no quiere estudiar con seriedad la posibilidad del conocimiento, tiene la salida de no aceptar ningún argu-

mento. Pero es más fácil eludir problemas éticos cuando ni siquiera se está acostumbrado a visualizarlos y considerarlos en las diversas circunstancias cotidianas.

A este respecto los encuestados opinaron: “Falta una sólida preparación ética de los empresarios”, por lo que “no se comprende lo que es la ética, no se entiende su fin y por lo mismo se le resta valor”; de tal forma que, “se piensa que no es aplicable”, pues “no tiene relación con los negocios”.

Existe una “visión equivocada desde el mismo nombre”, “se le relaciona con la religión, con sermones y con aspectos muy personales como la moral”. Cuando uno intenta hacer análisis éticos nos encontramos con “caminos escabrosos y difíciles”.

Se considera a la ética desde un “relativismo” y un “subjetivismo”, en donde “cada cual tiene un punto de vista diferente que genera discusión”. En pocas palabras “la ética carece de fundamentos, ya que ¿quién define lo que está bien y mal?”⁵

Para hacer un análisis de las perspectivas éticas en nuestro actual contexto nacional es importante tener presente el impacto que estos prejuicios tienen en el quehacer cotidiano en nuestra sociedad; pecaría de ingenuo quien pretendiera dar una solución simple a un problema fuertemente arraigado en nuestra forma de pensar. No bastaría hacer una refutación teórica de cada uno de los prejuicios en favor de la ética, es necesario, además, que en la sociedad se vayan creando canales consistentes para una auténtica revaloración de la ética; dicho de otro modo, lo que interesa en este estudio, no es tanto si la ética como disciplina filosófica puede sobrevivir a nuestra idiosincrasia mexicana —para la fundamentación teórica de la ética este punto es irrelevante—, más bien consiste en estudiar sociológicamente los posibles caminos para una mayor cultura ética dentro de nuestro país. Paso a hacer un análisis de esas posibles vías.

Alternativas éticas en la actual transición de México

Las últimas dos décadas del siglo xx han traído muchas sorpresas para la humanidad: La caída del muro de Berlín y de la Unión Soviética, los renovados conflictos étnicos, los cambios políticos en muchos países que parecían estar cerrados a ellos, la nueva configuración económica del mundo, los tratados comerciales, la alarma ecologista, la revolución en las comunicaciones micro procesadas, entre otros. Con su propio

⁵ Alasdair Macintyre explica el actual problema de las falsas interpretaciones de la ética de la siguiente manera: “En el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en un grave estado de desorden. Lo que poseemos son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que se deriva su significado. Poseemos simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral” (*Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 14).

ritmo, también en México nos encontramos en una época de profundos cambios que paulatinamente están conformando un nuevo modo de pensar y una forma distinta de enfrentar los problemas que tenemos.⁶

Algunos de estos cambios muestran tendencias positivas que pueden ser capitalizadas para una renovación moral de la sociedad, o al menos abren la posibilidad de ser aprovechadas para este fin. Es importante aclarar que dichas tendencias son sólo eso, y no cambios radicales ni puntos a los que ya hayamos arribado; sin embargo, en varios casos creo que son tendencias que difícilmente pueden dar marcha atrás. Por otro lado, en ninguna de estas tendencias o posibilidades debe esperarse algo así como una cualidad perfecta que nos lleve a una sociedad perfecta. Esta expectativa “perfeccionista” solamente propicia un cierto escepticismo ético que es fácilmente usado, como ya se vio, como pretexto para evadir las exigencias morales.

Dentro de las muchas manifestaciones que muestran estos cambios con una vinculación ética destacan siete aspectos:

- 1° La tendencia democratizadora.
- 2° La apertura de los medios de comunicación.
- 3° Las exigencias sociales ante la caída del bloque socialista.
- 4° Los requerimientos de la globalización.
- 5° El nuevo contexto empresarial.
- 6° La postmodernidad y el cambio en la mentalidad cultural.
- 7° La cultura ecológica.

Estas manifestaciones corresponden a cambios políticos, económicos, técnicos y culturales. De manera sucinta señalaré algunos rasgos característicos de estos aspectos.

Tendencia democratizadora

Desde una perspectiva histórica, nuestro siglo ha mostrado un creciente desarrollo democrático; en los distintos puntos cardinales han caído paulatinamente monarquías, totalitarismos, regímenes dictatoriales de diversas hechuras. Además, gobiernos con

⁶ Recomiendo para este punto dos artículos de Héctor Aguilar Camín, “La obligación del mundo. Los cambios de fin de siglo y la transformación de México, de febrero de 1992” y “Subversiones silenciosas. Tendencias de la transición mexicana de febrero de 1988”, ambos incorporados en su libro *Subversiones silenciosas*, Aguilar, México, 1993.

una tradición democrática han seguido incrementando nuevas formas para una mejor cultura democrática.

El caso de México es bien conocido, desde la Revolución hasta nuestros días se ha mantenido un sistema constitucionalmente democrático pero con una práctica presidencialista y partidista muy arraigadas, que han ahogado muchos aspectos básicos de la democracia y han fomentado la corrupción y la impunidad. No obstante la fuerza de nuestro sistema político presidencialista, hemos estado viviendo, desde hace varios años, una tendencia hacia formas democráticas más sólidas que han ido minando muchas malas costumbres de nuestro sistema anterior: las reformas políticas, la creación del Instituto Federal Electoral, los cada vez más contundentes triunfos de los partidos de oposición, la descomposición del partido en el poder, la participación en la vida política y social de las organizaciones no gubernamentales, las diversas presiones externas, entre muchas más.⁷

Entendida en su sentido positivo, la democracia como coparticipación para la búsqueda del bien común, es un vehículo para pasar de un estado de poder del “más fuerte” a un estado de derecho, no solamente creando las leyes y reglamentos que velen por la justicia en las relaciones y el bien común, sino aplicándolas efectivamente. Además, en un sistema plural y de auténtica separación de los poderes, se minimiza el riesgo de la corrupción autoritaria e impune. Estas características de la democracia constituyen una forma específica de fortalecer la cultura moral de una sociedad. Bobbio afirma que “cada vez que un número mayor de individuos conquista el derecho de participar en la vida política, la autocracia retrocede y la democracia avanza. Es el argumento ético en favor de la democracia, entendida precisamente como la realización en el terreno específicamente político del valor supremo de la libertad”.⁸ Indicativo a este respecto es el hecho de que Aristóteles —el fundador de la ética sistemática— incluía a la ética dentro de la ciencia política.⁹

La ética puede definirse como la suma de esfuerzos racionales para encontrar las mejores pautas de comportamiento, acordes con la dignidad de la persona, del bien común y de la naturaleza, atendiendo a las distintas circunstancias específicas.¹⁰

⁷ Enrique Krauze, en su libro *La presidencia imperial* (Tusquets, México, 1997), afirma que el sistema llegó a su cenit en los años sesenta, donde especialmente la matanza de estudiantes en 1968 marcó el comienzo de una larga decadencia. Sin embargo, afirma que “lo que no sabemos es cómo y cuándo terminará esa crisis” (p. 17). También puede consultarse el capítulo “Adiós al sistema”, de Federico Reyes Heróles en su libro *Sondear a México*, Océano, México, 1995.

⁸ Bobbio, N. *Estado, gobierno y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 203.

⁹ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, libro I y libro X.

¹⁰ Recuérdese que la ética se distingue de otras formas de moralidad como las costumbres, los preceptos religiosos o las leyes positivas, por su carácter específicamente autónomo-racional.

La ética social, siguiendo el pensamiento del filósofo y sociólogo contemporáneo Jürgen Habermas, debe lograr estos fines a través de una comunicación libre de dominio, por medio de un auténtico ejercicio democrático, en donde impere la racionalidad y no la manipulación fomentada por intereses particulares. Hoy en día, con frecuencia se reúnen grupos de presidentes, directivos de empresas, funcionarios públicos, autoridades religiosas, de partidos políticos y de diversas sociedades intermedias, para debatir y llegar a acuerdos sobre problemas y acciones que tienen un gran impacto, muchas veces de alcance mundial, por lo que debe imperar en ellas la racionalidad de la que antes hablábamos para encontrar las mejores alternativas como lo señala la ética.¹¹

La democracia, como una mayor participación de todos en la toma de decisiones, tiene algunas implicaciones éticas importantes: en primer lugar conlleva la necesidad de que aquellos que ostentan el poder ante las distintas fuerzas sociales, sean transparentes en la toma de decisiones, pues todos tenemos el derecho a estar adecuadamente informados sobre aquellas decisiones que tienen repercusiones en nuestra vida social o individual. Y en segundo lugar, como una consecuencia de lo anterior, se da la exigencia de una mayor racionalidad en la toma de decisiones; ya que si las decisiones tienen que ser transparentes, esa transparencia obliga a una justificación racional de las decisiones adoptadas. Poco a poco deben terminar los núcleos de poder con áreas ciegas.

Esta tendencia democrática se convierte en algo más que una simple forma política para elegir gobernantes o legisladores, debe constituirse en parte fundamental de la cultura, incidiendo en las distintas estructuras sociales y relaciones interpersonales, fomentando algunos valores básicos, como:

- a) la *pluralidad*, que consiste en aceptar la diversidad de puntos de vista que no pueden reducirse a una única forma de ver o resolver un problema. Contrario a esto está la unilateralidad o dogmatismos que pretenden reducir la diversidad a una única forma impositiva;
- b) el *respeto*, que consiste en reconocer y aceptar al otro con sus derechos, y cumplir con los acuerdos y obligaciones debidos a los demás. En política se refiere al reconocimiento de la pluralidad ideológica y, al participar en las contiendas políticas, hacerlo dentro de un marco de legalidad y civilidad;
- c) la *apertura*, que consiste en saber escuchar las opiniones diversas para formar un juicio maduro. Para esto es importante construir una cultura política, para poseer conocimientos básicos (hechos, posibles interpretaciones, posturas, juicios) que permitan el marco para un diálogo profundo, buscando mejores formas de vida en sociedad;

¹¹ Cfr. J. Habermas. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1996.

- d) el *diálogo*, que consiste en el intercambio de ideas que ayuden a buscar una base conceptual común, que facilite el debate argumentativo de nuestros propios puntos de vista, buscando ampliar los puntos de coincidencia;
- e) la *tolerancia*, que consiste en aceptar las diferencias y permite tener una sana discrepancia de ideas sin agredir a las personas o sentirse heridos por ellas. La tolerancia lleva consigo la pluralidad, el respeto, la apertura y el diálogo;
- f) el *nacionalismo*, que consiste en buscar en el quehacer político el bien de la nación, entendido como bien común (instituciones, asociaciones, familias, individuos), sin anteponerlo a intereses exclusivamente personales, partidistas o reduciéndolo a un simple juego retórico de café. Éste es un fin que debe marcar la pauta para entender y promover todas las demás cualidades.

Apertura de los medios de comunicación

No sin razón se afirma que los medios de comunicación son en la actualidad el cuarto poder en nuestras sociedades. Se han constituido en los principales mediadores e interlocutores entre la sociedad civil, el gobierno, los intelectuales y las distintas fuerzas organizadas de una sociedad. También, por la gran fuerza que tienen en la actualidad, son la forma natural de troquelar la forma de pensar del *mass media* de la sociedad de consumo. Los medios de comunicación se convierten así en un buen termómetro para conocer, entre otras cosas, el vigor cultural y moral de una sociedad.

Al hacer un poco de memoria de nuestro pasado en este terreno, la visión es lamentable: prácticamente todos los medios eran controlados por el gobierno (recuérdese el caso de *Excelsior* en los años setenta, el caso Buendía en los ochenta y muchos otros, el monopolio de *Televisa* en la televisión y el pobre papel de la radio que se reducía casi siempre a repetir en pocos segundos los boletines de prensa redactados por Gobernación). Comentando las formas de control hacia los medios de comunicación en la época de Miguel Alemán, y que han perdurado hasta inicios de los noventa, afirma Daniel Cosío Villegas:

La prensa sabe que no puede en verdad oponerse al gobierno porque éste tiene mil modos de sujetarla y aún de destruirla; sabe más, muchos de esos medios podrían tener una apariencia jurídica impecable y hasta cierto punto elegante. Piénsese, por ejemplo, en una restricción de papel fundada en la escasez de divisas; en una elevación inmoderada de los derechos de importación al papel o la maquinaria; en la

incitación a huelga obrera y su legalización declarada por los tribunales del trabajo, en los cuales el voto del representante gubernamental resulta decisivo, etcéteraétera.¹²

Hoy en día, si bien falta mucho camino por recorrer, hay una tendencia positiva: la radio y la prensa han acrecentado su libertad de expresión y su poder de investigación y de denuncia sobre los errores o vicios de las instituciones y de las personas que deben responder por ellas. Se han establecido nuevas leyes que disminuyan el favoritismo en espacio y tiempo hacia partidos políticos concretos en épocas electorales. La radio ha pasado a ocupar un lugar preponderante en la información, existen distintos noticieros y programas de opinión política y social que tienen una duración diaria de varias horas seguidas, compitiendo entre ellos para ganar audiencia. En la actualidad es frecuente que los conductores de noticieros consigan llamadas con secretarios de Estado, gobernadores o empresarios para cuestionarlos sobre problemas concretos, se organizan debates sobre distintos puntos de la vida social, política y económica; se pone en contacto más directo al lector o radioescucha para que denuncie o dé sus puntos de vista, buscando involucrar a la sociedad con los problemas grandes y pequeños.¹³ Algo similar ha ocurrido en muchos periódicos, hoy en día pueden escribirse artículos críticos al gobierno sin el peligro de tener reprimendas de distinta índole. Esperemos que esta apertura vaya alcanzando también a los medios televisivos.

Aunque la ética busca preponderantemente la armonía social por medio de la integridad personal, en el actuar por convicción, y sólo secundariamente por coacción o presión externa, no cabe duda que hoy en día se hace más presente el *adagio* filosófico que afirma que *lo que está mal tiende a corromperse y lo que está corrupto tiende a manifestarse*. Los medios de comunicación se han convertido en los canales para denunciar la corrupción que se genere en contra de la sociedad. Actuar a espaldas de la ética conlleva el riesgo de ser ventilado tarde o temprano por la opinión pública y terminar en manos de la justicia.

También, desde la perspectiva del impacto de los medios de comunicación, cabe señalar el papel de los intelectuales en el desarrollo de una sociedad. Su papel cubre tres aspectos básicos: en primer lugar, por su preparación y capacidad deben conseguir una

¹² En *Ensayos y notas*, vol.1, Hermes, 1966, p. 328 (citado por Enrique Krauze en *La presidencia imperial* p. 139). Sobre el particular Julio Scherer García tiene observaciones que llegan hasta la presidencia de Carlos Salinas de Gortari en su libro *Estos años*, Océano, México, 1995.

¹³ Prácticamente ningún sector empresarial está exento, en la actualidad, de las presiones de la opinión pública; la imagen corporativa no se acuña exclusivamente por las campañas publicitarias, sino también en las noticias que generan en los distintos medios de comunicación.

visión amplia del momento histórico por el que atraviesa la sociedad y sus diversas influencias externas a las que está sujeta; en segundo lugar, tienen el papel de ser críticos en varios sentidos: desenmascarando los sofismas, medias verdades o desinformaciones que el poder genere, mostrando las acciones que sólo son un paliativo en la resolución de problemas fundamentales, evidenciando las contradicciones en las que puede caer una visión superficial de nuestra realidad; y en tercer lugar, como fruto de las diversas formas de debate entre los intelectuales, debe surgir una visión del futuro con propuestas específicas que marquen el rumbo de nuestra nación. Los medios de comunicación son el vehículo óptimo para abrir espacios a los intelectuales que les permita debatir entre ellos, ejercer presión a las diversas autoridades y transmitir a la sociedad, en general, sus puntos de vista. En los últimos años México se ha fortificado en la calidad y número de sus intelectuales, teniendo como base a aquellos que participaron en el movimiento del 68, hoy en día hay un grupo nutrido —no necesariamente uniforme— que ha sabido hacerse presente en los muy diversos ambientes de nuestra sociedad.

Bajo estos lineamientos, hay que desterrar la idea de que los medios de comunicación deben mantenerse imparciales y reducirse a transmitir los hechos objetivos sin dar juicios de valor, como si esto último fuera algo no ético por parte del comunicólogo o del medio en cuestión. Difícilmente un ser humano puede comunicarse con otro sin dar su propia valoración. Sin embargo, no debe confundirse la valoración con la manipulación. Esta última se evita dejando en libertad a los medios de comunicación; ¿qué importa si hay uno o dos medios que son oficialistas, si existen tres o cuatro que tienen la libertad de dar un punto de vista contrario? Además, la manipulación se evita en la medida en que los individuos adquieren un adecuado juicio crítico que nace de la libertad y pluralidad de las ideas.

Las exigencias sociales ante la caída del bloque socialista

Uno de los vicios en los que cayó la Guerra Fría consistió en el papel que jugaron la pobreza y la desigualdad social en ambas partes, los regímenes comunistas y socialistas las usaron como bandera para infiltrarse en naciones con severos problemas económico-sociales, como los casos de México y la mayoría de los países latinoamericanos, con la finalidad de conseguir un mayor número de gobiernos socialistas e ir ganando terreno contra el capitalismo; por el lado contrario, en ambientes más conservadores culturalmente o liberales económicamente —que en muchos casos se identifican—, el hacer hincapié en los problemas sociales estaba mal visto, fácilmente se calificaban a las personas que lo hacían como “de izquierda”, “rojillos”, “populistas”, “comunistoides”, etcétera.

Ante la caída del bloque soviético, paulatinamente empieza a desaparecer la asociación antes mencionada. La pobreza y la desigualdad social son graves problemas que no alcanzan ninguna justificación ética, y su realidad —que no puede ser ignorada— trasciende cualquier tipo de ideología. En México, además de la tremenda desigualdad social, un alto porcentaje de personas vive en la pobreza, con la mayoría de sus implicaciones: analfabetismo, desnutrición, viviendas inadecuadas, menores oportunidades laborales, deficientes servicios de salud, mayor propensión a actividades no deseables (alcoholismo, drogadicción, delincuencia, prostitución, narcotráfico, guerrillas, etcétera); además de la creciente migración en condiciones desventajosas. Todos estos son problemas reales y sería insultante simplificarlos afirmando que es la visión de un comunista.

Hoy en día el neoliberalismo sufre críticas agudas en diversos puntos, un ejemplo de esto lo encontramos en las siguientes afirmaciones de Carlos Fuentes:

Cabe recordar, por principio de cuentas, que el prefijo “neo” le va muy bien a esta doctrina que ya tuvo todas sus oportunidades en la América Latina durante el siglo pasado. A lo largo del siglo XIX, la América Latina respetó las normas del *Laissez faire* (“la magia del mercado”) y practicó políticas de exportación de materias primas a cambio de importación de capitales y bienes manufacturados. Poderosas élites económicas se constituyeron de México a la Argentina. La esperanza era que la riqueza acumulada en la cima, tarde o temprano descendería a la base. No sucedió así. Nunca ha sucedido así. La riqueza generada en la base trabajadora subió, más bien, hasta la cúspide, y permaneció allí.¹⁴

Los problemas anteriormente descritos, causados en parte por injusticias concretas, pueden crear problemas de gran magnitud que afecten la seguridad y la economía de todo el país, como en parte ya lo estamos viviendo. Estos problemas aún no resueltos pueden repetirse y agravarse en distintas formas si no se buscan soluciones adecuadas a los problemas sociales.

Teniendo en cuenta la nueva reorganización política y económica del mundo, la solución de estos problemas no depende exclusiva ni principalmente del Estado, una parte importante recae en el sector empresarial. En un país con los índices de pobreza como el nuestro, sería absurdo, con una visión deformada de la economía liberal, pretender que las empresas privadas manejen el capital y el gobierno administre a los pobres, o se toma el paquete completo o se llega a un callejón sin salida. Del sector empresarial depende en gran medida la reinversión del capital, el crecimiento de la

¹⁴ *Nuevo tiempo mexicano*, Aguilar, México, 1995, p. 216.

infraestructura económica, las fuentes de trabajo, la capacitación laboral, el trato humano del empleado y la presión hacia las fuerzas políticas del país.¹⁵ La apuesta debe ser por el juego de ganar-ganar, ya que la subsistencia de las diversas formas de economía liberal depende, en gran parte, del esfuerzo que realicen en favor del desarrollo social.

Requerimientos de la globalización

Por los diversos problemas que ocasionó la Segunda Guerra Mundial y posteriormente la Guerra Fría, la configuración mundial se congregaba en torno a los aspectos bélicos bipolares, la economía de muchos países y los avances tecnológicos también estaban centrados en la carrera armamentista. Hoy en día tenemos un panorama muy distinto.

En 1945 había dos superpotencias militares, Estados Unidos y la Unión Soviética, luchando por la supremacía, y una superpotencia económica, Estados Unidos, que estaba sola. Desde 1992 hay una superpotencia militar, Estados Unidos, que se encuentra sola, y tres superpotencias económicas, es decir, Estados Unidos, Japón y Europa, centrada esta última en Alemania, que luchan por conquistar la supremacía económica. Sin la más mínima pausa, la disputa ha pasado del terreno militar al económico.¹⁶

Con la creación de bloques económicos y la globalización de los mercados, México ha entrado a esta nueva era de las relaciones internacionales con las consecuentes repercusiones políticas y económicas. El Tratado de Libre Comercio con Canadá y Estados Unidos supuso un quiebre profundo en nuestra realidad productiva, terminó una economía proteccionista que había forjado una cultura *sui generis* de productividad, calidad y servicio, con una estructura muy propicia para la corrupción y el abandono de obligaciones.¹⁷

¹⁵ Hace poco, un famoso empresario prófugo de la justicia por evasión de impuestos, se justificaba afirmando que el gobierno sólo ve la evasión de impuestos y no veía lo que había hecho por México, al crear fuentes de empleo; sin embargo, al conocer la cantidad de millones de dólares que tenía en el extranjero, habría que contestarle, que no basta ver lo que se ha hecho, sino también lo que se podría y debía haber hecho (en reinversión, infraestructura, mayor número de empleos, mejores sueldos, pago de impuestos, entre otros beneficios) y no se hizo.

¹⁶ Lester Thurow, *La guerra del siglo XXI*, Vergara, Argentina, 1992, p. 17.

¹⁷ Las presiones del FMI nunca supusieron un cambio que hiciera mella a los vicios presentes en nuestro sistema, por el contrario preferían ese tipo de "estabilidad política y social".

Aunque no pueden negarse los posibles beneficios del TLC en el mediano y largo plazo; por no estar cultural y técnicamente preparados, y por la desigualdad de las partes, la crisis producida por el tratado ha sido profunda.¹⁸ Con el afán de entender nuestra situación actual, es importante distinguir entre la conveniencia del Tratado de Libre Comercio y la forma como se llevó a cabo. Teniendo en cuenta esta tendencia mundial, es obvio que la apertura, los convenios y los tratados son necesarios; baste observar el caso de los países como Cuba, China y Rusia; sin embargo, el argumento usado por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, de que teníamos una oportunidad de oro que no debíamos desaprovechar y, por consiguiente, debíamos acelerar el proceso, fue un error. Ya que, si el mundo tiende a globalizarse, a hacer acuerdos y tratados, no es verdad que la oportunidad no se podría repetir; esta falacia ocasionó que la planta productiva no se preparara como era debido, que las miles de cláusulas se elaboraran con poca transparencia, que se fomentaran los créditos de una forma irracional (sin prever los posibles problemas), lo que provocó que unos meses después –por la devaluación que siguió al “error de diciembre” de 1994–, miles de deudores estuvieran en quiebra, desembocando en una mayor caída de la planta productiva; en los altos índices de desempleo; en la cartera vencida de los bancos; en su contraparte, el movimiento del Barzón; y, finalmente, en varios de los problemas sociales antes mencionados.

Julieta Campos describe las ilusiones mesiánicas y sus consecuencias de nuestra apertura comercial:

A principios de 1991, nos envolvía el optimismo y la magia de un *nuevo milagro*. La oferta del Paraíso tenía nuevos nombres y nuevas mecas. El futuro volvía a ser “el país de las maravillas”. En el futuro se habrían multiplicado los panes y los peces y todo alcanzaría para todos. El futuro volvía a ser la tierra prometida. La oferta del flamante milagro que recorría el planeta nos tocaría con la varita mágica de una inserción, por la vía rápida, al Primer Mundo. La globalización no era un hecho complejo, de rostro contradictorio, sino una aparición propicia y ubicua que sembraba, por todas partes, la buena nueva y que pronto nos visitaría, en el cuerpo y el espíritu del Tratado del Libre Comercio [...] El verdadero milagro estaba en que los pobres siguieran sobreviviendo en la periferia de tantos milagros, esperando siempre en vano el goteo de las lluvias que les ha venido prometiendo el cielo protector del Progreso.¹⁹

¹⁸ Ya desde mediados de 1992 y todo 1993 (antes de los acontecimientos trágicos de 1994 y 1995) la situación productiva del país era crítica, cientos de industrias cerraron o tuvieron que vender lo que tenían en situación desventajosa a sus correspondientes competidores extranjeros.

¹⁹ *¿Qué hacemos con los pobres? La reiterada querrela por la nación*, Aguilar, México, 1995, p. 13.

Otro aspecto a tener en cuenta para el futuro de México es el papel laboral que los mexicanos podamos desempeñar en este nuevo contexto mundial. Sería lamentable que nos conformáramos con ser un país maquilador, con mano de obra barata. Es cierto que en nuestras actuales circunstancias es un medio más para aminorar el déficit de empleos y mejorar algunos números macroeconómicos; sin embargo, no debería ser considerado como un aspecto relevante de nuestro proyecto de nación.²⁰ Suelen escucharse dos argumentos a favor de las maquiladoras: en primer lugar, que de esa forma comenzaron varios países de Oriente que ahora pueden considerarse como países desarrollados; en segundo lugar, que las maquiladoras dejan una infraestructura en el país y los lugares donde se establecen. Ambos argumentos son verdades parciales; el éxito de los países de Oriente no se basó exclusivamente en ser mano de obra, también buscaron desde el principio crear una industria paralela, que poco a poco sustituyó a muchas de las maquiladoras de origen extranjero, suele afirmarse que son excelentes copiadores. Pensemos en el caso de México, nuestro país ha sido un excelente maquilador de la industria automotriz desde hace más de cincuenta años, tenemos una calidad de competencia internacional y nuestros coches armados en México se exportan a diversos países; sin embargo, México no ha sido capaz de crear marcas automotrices mexicanas; pensemos por el contrario en el caso de la Nissan en Japón, ellos comenzaron con modelos de poco éxito, pero que basado en su esfuerzo y competitividad han logrado ganar una amplia participación en el mercado en prácticamente todo el mundo. Estas reflexiones podrían ampliarse a los equipos eléctricos, como la TV, el audio y video; los microcomponentes de las áreas en informática y comunicación, en la robótica, etcétera. Sobre el segundo argumento, baste recordar ciudades como Flint, en Michigan, después del cierre de plantas automotrices, la infraestructura que se había formado durante años de nada sirvió para el desplome de esa y muchas otras ciudades, por más esfuerzos que el gobierno norteamericano puso para sacar adelante a sus comunidades.

Hoy por hoy, el TLC y la apertura comercial son una realidad, por lo que el futuro de México dependerá en buena parte de esta nueva configuración mundial. La nueva competencia internacional, los acuerdos a los que nos hemos suscrito y las negociaciones con empresas extranjeras exigen mejor calidad en la producción y en la prestación de servicios, así como claridad en las operaciones administrativas y una mayor confianza en los directivos, depurando así muchas prácticas corruptas que provenían de una

²⁰ Puede verse por ejemplo, la opinión del teórico de la administración Peter Drucker en su artículo "El as tapado de México: Las maquiladoras", en donde afirma que el único triunfo económico de México han sido las maquiladoras. *Cfr. Gerencia para el futuro*, Norma, Bogotá, 1994, p. 85 ss.

anterior situación de monopolio e impunidad.²¹ Podríamos enumerar ejemplos de mejora que van desde la calidad y especificaciones al empacar los productos, hasta las detalladas normas en los niveles de contaminación de las fábricas.

Aunque esta nueva realidad ha supuesto aspectos positivos y abre posibilidades para una nueva cultura que favorezca la ética, encierra serios peligros no sólo por la desventaja de un país en nuestro nivel de desarrollo y endeudamiento, sino también por la continua fuga de capitales que hace inalcanzable un desarrollo social aceptable. Lester Thurow, en el libro citado, dice con mucho acierto que Adam Smith tenía razón al afirmar que existía una mano invisible en el sistema económico liberal, pero “con mucha frecuencia la mano invisible se convierte en la mano de un carterista”.²²

Nuevo contexto empresarial

Muy relacionadas con los cambios que ha generado la globalización, se encuentran las nuevas formas de la cultura empresarial. Son notorios los cambios generacionales que han tenido las empresas mexicanas. Hasta los años cincuenta un alto porcentaje de las empresas en México eran familiares y estaban dirigidas por sus dueños, quienes —en muchas ocasiones— tenían un nivel de educación escolar y de dirección administrativa mínimo. Un buen número de estos empresarios tenían especial tacto para los negocios, un mercado y condiciones de competitividad protegidas e inmejorables, en muchos aspectos, y una dedicación y control rigurosos: ellos eran los dueños y señores de su empresa. Sin embargo, con el paso de los años, el crecimiento del país y el nuevo contexto internacional, las condiciones han cambiado: un mercado más complejo, una mayor competitividad, una sofisticación de las técnicas, un crecimiento en las empresas y nuevas generaciones de empresarios mejor preparados.

Muchos empresarios se vieron en la necesidad de acrecentar el ámbito de la delegación, de compartir sus decisiones, de cambiar muchos de sus enfoques administrativos que ya no producían la misma eficacia de antaño. Se crearon escuelas de negocios con programas especiales para empresarios que no tenían estudios superiores.²³

²¹ Estos puntos de vista también son aplicables al sector público: “La globalización obliga a replantear la vida política del país. México no se puede ofrecer ante la comunidad internacional en pedazos. ¿Quién va a invertir en un país en el cual los genuinos intereses no puedan ser defendidos por un poder judicial débil y corrupto o en donde el poder legislativo responde a los caprichos del titular del ejecutivo en turno, es decir, de un hombre? Ello supone necesariamente una ampliación de la vida democrática. El autoritarismo es inseguro. El autoritarismo es un mal negocio.” Federico Reyes Heróles, *op. cit.*, p. 114.

²² *Op. cit.*, p. 332.

²³ Tal fue el caso del IPADE a comienzos de la década de los setenta y, posteriormente, la creación de diplomados y cursos de extensión en casi todas las universidades del país.

Las empresas han pasado de tener sólo operarios o empleados que conocían por la práctica el funcionamiento de una maquinaria o de un proceso de producción, a tener en la actualidad personal con estudios superiores y especializados.

Toda esta transformación cultural está generando una mayor racionalidad y coparticipación en la tarea empresarial. Estos elementos, si no existe una corrupción institucional, son factores que favorecen las exigencias de la ética, ya que al aumentar la preparación de los trabajadores aumenta el rechazo al autoritarismo y se propicia la búsqueda de las mejores alternativas ante la diversidad de cuestiones que se plantean en el mundo empresarial.

En las dos últimas décadas se han ido sucediendo nociones como Círculos de Calidad, Calidad Total, Búsqueda de la Excelencia, Desarrollo Sostenible, etcétera; todas ellas han mostrado la necesidad de entender la gestión empresarial como un todo integrado: la calidad e innovación en la producción, la preparación cualificada y la motivación de los empleados, la misión de servicio al consumidor, son algunas formas como se han manifestado estas tendencias. Los teóricos de la administración asocian estas nociones y ponen como su fundamento la integridad personal, la ética y la responsabilidad corporativa, que crean una sana cultura empresarial. El desarrollo técnico sigue siendo un factor necesario pero no suficiente en el proceso industrial y comercial, es necesaria igualmente la calidad humana en cada una de las áreas del proceso. Las compañías son comunidades, no simples instrumentos económicos; cuando se logra un clima organizacional asentado en valores básicos, generan extraordinaria dedicación, esfuerzo y creatividad.²⁴

Desde un punto de vista económico, esta reivindicación de la ética no responde a una campaña filantrópica o moralizante, sino a la convicción de que el marco ético y la responsabilidad social, además de valer por sí mismas, potencian la producción y las utilidades, y minimizan los conflictos dentro de la organización.

En 1989 la Escuela de Negocios de la Universidad de Columbia y la prestigiada firma Korn/Ferry International, para la búsqueda y reclutamiento de ejecutivos de alto nivel, publicaron un revelador estudio sobre el perfil que deben tener estos ejecutivos para el siglo XXI, después de entrevistar a 1 508 ejecutivos de importantes empresas de 20 países.²⁵

²⁴ Cfr. Joseph L. Badaracco, Jr. y Richard R. Ellsworth, *El liderazgo y la lucha por la integridad*, Norma, Bogotá, 1994.

²⁵ Cfr. *21st. Century Report. Journal on Critical Issues. Affecting Senior Executives and Broad of Directors. Reinventing the CEO*, Korn/Ferry International and Columbia University, Columbia, 1989.

Los resultados de esa encuesta muestran que, en opinión de quienes tienen a su cargo importantes empresas, la ética ocupa un lugar preponderante dentro de las características personales que deberá tener el *Chief Executive Officer* del año 2000:

- Excelencia en un ámbito.
- Preocupación por la ética y los intereses de la comunidad.
- Liderazgo efectivo.
- Formación en artes liberales (filosofía, literatura e historia), que amplíe la visión del ejecutivo.
- Multilingüe.

La creciente bibliografía específica sobre la ética en la empresa,²⁶ la inclusión de cursos y casos de ética en las escuelas de negocios y los cursos humanísticos y éticos que se están impartiendo en la mayoría de las universidades como materia básica de las distintas carreras profesionales, muestran esta valoración de la ética para el desarrollo humano y social.

La posmodernidad y el cambio en la mentalidad cultural

Los cambios que estamos viviendo a final de siglo no son generados exclusivamente por factores políticos o económicos, existe una fuerte corriente de filósofos y sociólogos que hablan de un cambio aún más profundo en la mentalidad cultural de nuestro siglo.

Cada pocos centenares de años ocurre en la historia de Occidente una notable transformación. En el término de pocos decenios, la sociedad se reacomoda —en su visión mundial; en sus valores básicos; en su estructura social y política; en sus artes; en sus instituciones claves. Cincuenta años después hay un mundo nuevo. Y las personas que nacen entonces no pueden siquiera imaginar el mundo en que vivieron sus abuelos y en el que nacieron sus padres. Vivimos una transformación de este tipo.²⁷

²⁶ Puede verse como ejemplo la bibliografía generada por las principales escuelas de negocios de Estados Unidos. Es especialmente interesante el libro *Can Ethics be Taught?* Thomas R. Piper, Mary C. Gentile y Sharon Daloz Parks, editado por Harvard Business School, Boston, 1993. Que explica las experiencias, dificultades y éxitos que esta escuela de negocios ha tenido, sobre estos temas, en los últimos años.

²⁷ Peter F. Drucker, *La sociedad postcapitalista*, Norma, Bogotá 1995, p. 1.

Esta nueva mentalidad ha recibido el nombre común de posmodernidad, debido especialmente a la crítica que se hace al proyecto moderno delineado en la Ilustración, afirmando de éste su resquebrajamiento y las múltiples contradicciones en las que, en la práctica, ha caído. La ilusión moderna consistía en la implantación de la visión racional y cientificista del mundo, por medio de la cual –según sus esperanzas– pondría al hombre como dominador absoluto de la naturaleza; lo haría derrumbar definitivamente los mitos que la humanidad arrastraba como un lastre, y conduciría al género humano a un progreso ilimitado. Descartes, el padre de la modernidad, lo afirma con estas palabras:

Las nociones generales de la física me han hecho ver que es posible alcanzar conocimientos que son muy útiles a la vida y que, en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, con tanta distinción como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlas de la misma manera para todos los usos en los cuales son apropiadas, y convertirnos así en dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es deseable no solamente para la invención de una infinidad de artificios, que nos harían gozar sin esfuerzo los frutos de la tierra y todas las comodidades que se encuentran en ella, sino también principalmente para la conservación de la salud.²⁸

Otro tanto afirmaron los pensadores políticos de la modernidad, aseguraban que por medio de la razón era posible la creación de sistemas políticos que resolvieran definitivamente los distintos dilemas sociales. En resumen, la modernidad proyectó un mundo mejor. La personalidad del prototipo del hombre moderno estaba marcada por la ruptura con tradiciones culturales que se asociaban a creencias o secuelas de –según ellos– un pasado irracional, y su contraparte en una actitud objetiva, calculadora, científica que dejaba a un lado a la vida privada o las convicciones simplemente subjetivas.

Sin embargo, el mundo contemporáneo muestra las diversas limitaciones y contradicciones del proyecto moderno: contra el dominio de la naturaleza se encuentra la crisis energética y ecológica, además del uso más sofisticado de la técnica para la construcción de armas biológicas y nucleares; contra las esperadas utopías políticas se encuentra el fracaso y la creciente crisis de importantes regímenes políticos, el panorama de un mundo con decenas de conflictos bélicos, el aumento de la desigualdad y desproporción económica entre los diversos países; contra el derrumbe de los mitos se encuentra la vuelta en escena de los valores culturales y del espíritu.

²⁸ Descartes, *Discurso del método*, tr. Jorge Arevalo Díaz, Norma, Bogotá, 1992, p. 81.

Max Horkheimer y Theodor Adorno sintetizan en una página los efectos nocivos de la visión moderna del mundo:

El aumento de la producción económica, que engendra por un lado las condiciones para un mundo más justo, procura por otro lado el aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo se ve reducido a cero frente a las potencias económicas. Tales potencias llevan al mismo tiempo a un nivel, hasta ahora sin precedentes, el dominio de la sociedad sobre la naturaleza. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, ese aparato lo provee como nunca lo ha hecho. En el estado injusto la impotencia y la dirigibilidad de la masa crece con la cantidad de bienes que le es asignada. La elevación del nivel de vida de los inferiores –materialmente considerable y socialmente insignificante– se refleja en la aparente e hipócrita difusión del espíritu, cuyo verdadero interés es la negación de la reificación. El espíritu no puede menos que debilitarse cuando es consolidado como patrimonio cultural y distribuido con fines de consumo. El alud de informaciones minuciosas y de diversiones domesticadas corrompe y estupidiza al mismo tiempo.²⁹

Este desengaño de un mundo mejor basado en las ideas de la Ilustración se orienta hoy en dos direcciones: un camino crítico muy cercano al escepticismo, que afirma que todo intento racional se convierte en ideología, y ésta en formas de dominación. Pero por otro lado nos encontramos en una creciente dirección de la búsqueda y el reencuentro de los valores básicos; los individuos y las sociedades primarias tienen una vez más la necesidad y el anhelo de una vida más humana, de una *calidad de vida* que pueda pasar por alto a los fantasmas del “nivel de vida” centrado en el poder económico. La alternativa está abierta, y depende de cada sociedad y cada individuo el hacer frente a esta situación histórica.³⁰

Algunas de estas ideas comienzan a tener influencia en muchos sectores empresariales: la revaloración del factor humano, la finalidad básica de servicio al cliente, la ética en los negocios, la integridad moral de los líderes, la responsabilidad corporativa ante los problemas sociales, la revaloración de la familia, entre otros.

²⁹ Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969, p. 11.

³⁰ “Debajo del Estado, del mercado, de la televisión y del periódico, se encuentra el mundo de la realidad individual, el de la persona, del *ethos* primario de la vida: el mundo de las relaciones personales que no pueden traducirse en términos de dinero, de influencia o de poder: lo que llama Max Weber las relaciones originarias de las que son portadores las comunidades de carácter personal”. Carlos Llano, *El postmodernismo en la empresa*, McGraw-Hill, México, 1994, p. 14.

Cultura ecológica

Una de las manifestaciones culturales de la posmodernidad que requiere especial atención es la ecología. Hasta antes de la crisis del ozono en el Polo Sur y el Protocolo de Montreal en los años ochenta, la ecología era asociada con grupos minoritarios con tendencias filantrópicas o naturistas. Hoy ha penetrado en la vida política, estatal, familiar y empresarial de los países.

Cuando se evitan los extremismos, la ecología es una buena forma de revalorar dos aspectos fundamentales de la ética: el respeto y el orden. En efecto, la ecología busca mostrar al hombre que, por encima del progreso o los intereses de un grupo de individuos o de una generación, debe estar el respeto al orden de los ecosistemas y la visión a largo plazo ante la finitud de los recursos naturales. La ecología nos recuerda que el planeta es y debe seguir siendo nuestro hogar y el de muchas especies y riquezas naturales, refutando la idea moderna de la tierra como lugar que debe ser dominado por el hombre para abastecerlo de lo necesario para su progreso ilimitado. Regresamos al valor básico del hábitat como entorno natural con una función que no puede ser sustituible por los avances tecnológicos. Un ejemplo sobre la consideración de este valor lo encontramos en un recuerdo de infancia de Vaclav Havel:

Un espeso humo negro salía de la chimenea y se dispersaba por el cielo azul. Cada vez que veía la humareda, experimentaba con intensidad el sentimiento de que había en ello algo inconveniente, ya que los hombres ensuciaban el cielo. Ignoro si la ecología existía ya entonces como disciplina científica. Sin embargo, me sentía espontáneamente afectado y herido por esta suciedad, me parecía que el hombre destruía algo importante, que violaba arbitrariamente el orden natural de las cosas.³¹

La noción de “desarrollo sustentable” constituye una propuesta específica para afrontar los problemas ecológicos con una visión integradora del desarrollo que incluye seis aspectos fundamentales: la satisfacción de las necesidades básicas; la solidaridad con las futuras generaciones; la participación conjunta de la población; la preservación de los recursos naturales; la elaboración de un sistema social que garantice el empleo, la seguridad social y el respeto a otras culturas, y la efectividad de los programas educativos.³² Poco a poco, sobre todo en las nuevas generaciones, pueden

³¹ “La política y la conciencia”, en la revista *Atlántida*, Madrid, marzo de 1990, p. 60.

³² Cfr. Michele Soto y José Eduardo dos Santos. *Sinopsis de la Agenda 21*, editado por el Centro de Educación y Capacitación para el Desarrollo Sustentable/Semarnap, México, 1997.

modificarse los modelos de consumo que favorezcan este desarrollo sustentable, muchas empresas, pensando en esta nueva configuración del mercado, buscan mostrar su cara ecológica, lo que hace algunos años ni siquiera era considerado como un beneficio en el mercado.

Consideraciones finales

Retomando el propósito de este escrito, es importante recalcar la distinción entre la fundamentación filosófica de la ética y el análisis de las perspectivas de una situación ética determinada. Afortunada o desdichadamente, la tesis socrática de que, “basta conocer el bien para seguirlo” no describe la realidad del comportamiento humano; y mucho menos es viable que una sociedad cambie sus patrones morales de comportamiento con base en una discusión teórica en el campo de la ética. Esto no significa que sea irrelevante velar por el cultivo de las consideraciones éticas, su fundamentación, su mayor o menor grado de universalidad, sus principios básicos, sus antecedentes históricos, etcétera, así como la refutación de eslóganes o formas de pensar que carecen de solidez, todo esto es importante pensando en el fortalecimiento de los fundamentos éticos del comportamiento; sin embargo, en la práctica, los usos morales de una sociedad responden a muchos más factores. Mi idea es enfrentar al lector a este *statu quo*, que le permita entender nuestra situación y vislumbrar posibles alternativas hacia una renovación moral de nuestra sociedad. Por esta razón, pueden ser de alguna utilidad las consideraciones hechas anteriormente para establecer aquellos puntos que puedan tomarse como punto de partida para incidir en la renovación antes mencionada.

A veces se afirma que México ya ha tocado fondo en sus problemas. Sin embargo, “tocar fondo” no es una expresión adecuada, pues el avance o deterioro de una nación y su sociedad puede ser casi infinito, no se le puede confiar a una frase la tendencia de un país entero. Desde hace mucho tiempo, con un ritmo sexenal, afirmamos que hemos tocado fondo; las nuevas generaciones, las personas que tienen de 30 años para abajo, han vivido casi toda su vida en crisis de las que siempre se ha afirmado que ya estamos saliendo; de ahí que, en el terreno moral, prefiera hablar de oportunidades, pues en realidad depende de cada mexicano, de cada comunicólogo, de cada empresario, de cada gobernante, el responder a las demandas y oportunidades éticas a las que hoy nos enfrentamos. Llegamos así a la conexión imprescindible de la ética social con las convicciones personales de cada integrante de la sociedad. Lo decisivo en este punto es el convencimiento de la necesidad de una moral –apertura y respeto hacia los otros, y la confianza en una mejor sociedad–, que independiente-mente del credo filosófico, religioso o ideológico, nos den una base común para el diálogo y el compor-

tamiento responsable. Estas convicciones personales tienen que ver, en el fondo, con la pregunta fundamental sobre el sentido de la vida: cuando un individuo se la formula sinceramente está un paso más cerca de una visión más humana y ética de la vida; ya que, en muchas ocasiones, nuestros estándares de comportamiento no son producto de nuestra respuesta a esta cuestión, sino de la masificación en la que de diversas formas estamos sometidos.

No existen sociedades perfectas, como tampoco existen hombres perfectos; pero sí existen sociedades y hombres con mayor o menor integridad moral. De aquí que no deba malinterpretarse que alguno de los siete ámbitos que se han expuesto son realidades acabadas o promesas incuestionables. Debe también tenerse en cuenta que algunos de esos ámbitos pueden ser más favorables que otros, o pueden ser mejor aprovechados que los demás. Considero que cualquiera de ellos constituye un conjunto de oportunidades para un replanteamiento de las necesidades morales de nuestra sociedad y su aprovechamiento depende de la voluntad que pongamos en ello.

6

La fuerza social de la sociedad civil

Nuestra generación ha sido testigo de la transformación que la sociedad civil ha tenido como agente para el fortalecimiento o defensa de innumerables ámbitos de la vida social. Las necesidades y problemas no resueltos en todo el mundo y los diversos espacios que la cultura democrática ha abierto son el soporte de dicho cambio. El abanico de posibilidades para la participación es inmenso: las asociaciones vecinales para protegerse de la inseguridad, los grupos de padres de familia que velan por la educación de sus hijos en las escuelas, los gremios de profesionistas, los defensores de los derechos humanos de pueblos marginados, los grupos ecológicos que protegen especies en extinción, las diversas organizaciones no gubernamentales con una organización e impacto mundial, entre otros ejemplos. En la mayoría de los casos el propósito de estos movimientos cívicos es doble: en primer lugar buscan promover o fortalecer algo y, en segundo lugar, son vigilantes y críticos de las ineficiencias o abusos de las instituciones públicas o privadas.

Esta renovada fuerza de la sociedad civil reafirma el concepto de ser humano como un ser social y político, ya que no es sólo el Estado o el gobierno quien decide el rumbo de un pueblo. Los asuntos públicos ya no se deciden exclusivamente desde la estructura del poder gubernamental sino, en muchos casos, también desde las diversas organizaciones sociales. Anteriormente las vías más transitadas por los ciudadanos que tenían preocupaciones sociales consistían en sumarse a las instituciones del poder público creadas para estos fines o, en los casos de reforma crítica, tenían que hacerse de manera clandestina o uniéndose a grupos políticos que persiguieran los mismos objetivos.

Si bien todos formamos, en un sentido amplio, parte de la sociedad civil, en otro sentido no basta ser un ciudadano para participar en ella; hoy en día la sociedad civil no es, sin más, el conjunto de individuos agrupado por un gobierno; con más propiedad debe definirse como el conjunto de sociedades intermedias que buscan los objeti-

vos anteriormente señalados, subrayando el carácter activo y no pasivo de sus integrantes. Sin embargo, así como hay muchos individuos que se mantienen al margen de la política, también hay quienes evitan al máximo participar en todo aquello que esté emparentado con asociaciones o grupos cívicos. De esta realidad surge la pregunta sobre la responsabilidad social de los individuos para participar —y en qué medida— en las diversas iniciativas promovidas por la sociedad civil. Es común oír hablar de la responsabilidad social de los ciudadanos al ejercer sus derechos y obligaciones políticas: ejercer el voto, estar bien informados, pagar impuestos, participar en referendums, entre otras cosas; pero todavía no es tan frecuente considerar los derechos y obligaciones que tenemos ante la sociedad civil. La responsabilidad referida a la política puede ser más evidente y clara, las formas y medios pueden también ser definidos; en cambio, la gran diversidad de sociedades intermedias, así como sus fines y medios, hacen difícil dar respuestas más precisas a esos interrogantes; por ejemplo, la ecología es un problema planetario que afecta a todo el mundo y requiere del esfuerzo de todos; sin embargo, ¿de este hecho se desprende la necesidad de apoyar activamente a algún movimiento ecologista? La lista de este tipo de preguntas podría ser muy grande.

Apuntaré dos criterios que pueden ser útiles para reflexionar sobre nuestra responsabilidad personal: debemos, en primer lugar, tener el convencimiento de la importancia de participar activamente en alguna o algunas causas nobles que ayuden al mejoramiento de nuestra sociedad, sobre todo teniendo en cuenta el cúmulo de necesidades y la gran variedad de opciones a elegir. En segundo lugar, estaría el criterio de selección, mucho más difícil de determinar. Para esta última cuestión pueden ayudar algunos factores: ubicar aquellas necesidades en las que se puede tener mayor responsabilidad colectiva o mayores posibilidades de participación e incidencia, ya sea por su proximidad, por una cierta vinculación profesional, o también teniendo en cuenta afinidades, e incluso una cierta empatía con otras personas involucradas. Si bien estos factores son discriminatorios, debe tomarse en cuenta que, si una gran mayoría participa, unos en unas iniciativas y otros en otras, el efecto será muy positivo en el ámbito general, además sería prácticamente imposible querer participar en muchas organizaciones. Por esto mismo no debe tomarse a mal que personas concretas no quieran involucrarse en cada una de las invitaciones que reciben para participar en una causa noble.

La sociedad civil representa un poder, y como todo poder tiene su lado débil, puede ser manipulado hacia fines deshonestos o egoístas, o caer en exageraciones; hay quienes puedan ver en ella un medio para el enriquecimiento, o como escalafón para ambiciones personales de poder, o para emprender una lucha encubierta contra diversos sectores de la sociedad, o simplemente sus estructuras pueden sufrir el anquilosamiento de la burocracia administrativa. Sin embargo, estos grupos no deben desacreditarse

de forma genérica por el lado oscuro de algunos de ellos; debemos tener el suficiente sentido común y habilidad para apoyar aquellas causas que, responsablemente, consideremos mejores y siempre en vista al bien social.

7

Hacia una cultura del “buen” consumidor

Uno de los calificativos más certeros que recibe nuestro mundo actual es que vivimos en una sociedad de consumo. La economía mundial, con sus aciertos y sus graves injusticias, está cimentada en el consumo. El mundo tiembla si en países desarrollados baja algunos puntos porcentuales la confianza del consumidor; comienza entonces la alarma roja en muchas compañías, crece el despido masivo de empleados y se percibe en el ambiente el peligro de una recesión de alcance mundial. Sin embargo, el otro lado de la moneda tiene también serios inconvenientes: la de una masa social enajenada por el consumo y, en muchos casos, la falta de una cultura de ahorro e inversión. Hoy en día muchas campañas publicitarias se enfocan, sin ningún miramiento, en decirle al consumidor que consumir no sólo es lo más valioso, sino la única clave para ser feliz. Se establece un círculo vicioso: el empleado, sea obrero o ejecutivo, tiene que vender su alma al trabajo, en muchas ocasiones mal remunerado y poco satisfactorio, para poder sostener el ritmo de consumo que la atmósfera social le exige, exigencia –por otro lado– imposible de satisfacer completamente: los bienes se desgastan, los nuevos productos se suceden, los precios aumentan, las deudas se acrecientan. Este desorden se vuelve fácilmente obsesivo y el pensamiento se monopoliza en torno al consumo.

Para no caer en maniqueísmos ni estigmatizar determinados productos, en lugar de hacer una crítica sobre los objetos de consumo es preferible exhortar hacia una mejor “cultura del consumidor”, para lo cual me basaré en algunos criterios que pueden ser útiles como parámetros de esa cultura. Cada lector puede agregar o suprimir los que le parezcan convenientes.

Valorar la necesidad o el beneficio

Detrás de muchos gastos se encuentra una cierta ansia por consumir. Muchas veces acontece el llamado “fenómeno del turista” que entra a una tienda, con su dinero listo en el bolsillo, para “ver qué encuentra”. El problema es cuando esa actitud se aplica una y otra vez, en la tienda departamental, en el mercado sobre ruedas, o en cualquier otra oportunidad que se nos presenta para consumir, y no sólo cuando estamos de viaje. Si tuviéramos una lista exhaustiva de lo que hemos gastado en los últimos seis meses, por ejemplo, y subrayáramos aquellos productos que no cumplieron con nuestras expectativas o que, al paso del tiempo, hubiéramos preferido haber gastado ese dinero en otro producto o simplemente ahorrarlo, nos daríamos cuenta que con mucha frecuencia nos falta una mayor racionalidad al momento de tomar la decisión sobre nuestros gastos.

Calidad del producto o servicio

Como conclusión del punto anterior, la buena cultura del consumidor parte de una valoración de la necesidad o beneficio del gasto que se va a realizar. Después de este primer filtro, cuando tomamos la decisión de adquirir algo, debe buscarse aquel producto o servicio que tenga la suficiente calidad para no malgastar el dinero, ya que no siempre lo que está de oferta o es importado es sinónimo de una buena compra. En muchas ocasiones o casi siempre es preferible consumir menos pero de buena calidad.

Atención a las especificaciones

Muy unido al punto anterior está el esfuerzo por buscar una buena información sobre el producto: fecha de caducidad, material con el que está hecho, características de la garantía, condiciones que aplican a las ofertas, etcéteraétera.

Comparación de precios y búsqueda de oportunidades

Lo más recomendable para la mayoría de los gastos es que la decisión no se tome de manera precipitada, sino de la manera más reflexiva posible. Cuando esto se logra, se puede entonces buscar los lugares, fechas o marcas que nos den una buena calidad a un mejor precio, ya que el mismo producto puede variar de precio de un lugar a otro,

o de una fecha a otra. Muchas personas preguntan al dependiente cuándo se pondrá en oferta el producto que se desea comprar.

Presentar sugerencias o quejas

Cualquier consumidor tiene el derecho a exigir que el producto que adquirió tenga un mínimo de calidad. Hoy en día es mayor el número de establecimientos que responden con mayor rapidez a los reclamos del cliente por un producto defectuoso, por un mal servicio o, simplemente, porque el producto no responde a las expectativas del consumidor. También muchos productos tienen un número telefónico para proporcionar mayores informes o para levantar quejas. En casos extremos también es recomendable acudir a instancias legales superiores como la Procuraduría del Consumidor, arbitrajes médicos, etcétera. La opinión pública también puede ser un buen aliado para el consumidor; suele ser común que "se pase la voz" entre los conocidos sobre la calidad o falta de calidad de restaurantes, hoteles, automóviles y otros productos. Asimismo se puede recurrir a los periódicos o a alguna estación de radio, cuando el motivo lo amerite; muchos de esos medios tienen una sección para este fin.

Relacionar la firma con otros factores

Un paso más en la buena cultura del consumidor es el de ver más allá del producto. Hay productos más ecológicos que otros; hay productos que benefician más la economía del país o la región; otros cuyas compañías tienen buena fama sobre aspectos éticos o sociales, y hay otros vinculados con personas, países o instituciones con los que tenemos más coincidencias.

Las anteriores recomendaciones pueden tener cierto valor para ayudarnos a ser más racionales al consumir; y aunque sólo inciden indirectamente en la reducción de algunos males producidos por la sociedad de consumo, la mejor solución sigue siendo tener, por un lado, proyectos de inversión real a mediano y largo plazo, y por otro, tener intereses y objetivos en la vida bajo parámetros poco emparentados con el consumo. Termino con una anécdota: en una ocasión le preguntaron a una persona famosa de Inglaterra que cuál era su mejor entretenimiento en el hogar, a lo que contestó que escuchar música. "¡Entonces —continuó la persona que le hacía la entrevista— usted debe tener una colección importante de discos compactos!" Aquella persona famosa contestó que no

tenía la costumbre de comprar discos, ya que le bastaba sintonizar la estación de radio de su preferencia musical, pues además, en la estación se tomaban por él la molestia de comprar los discos, de colocarlos todo el día en los reproductores y de mantenerlos en buen estado.

Lamentablemente el problema del consumo se puede ejemplificar muy bien en los niños. Desde que se tiene noticia, los juguetes están muy vinculados al juego; y a su vez, los juegos son de vital importancia para los niños, pues gracias a ellos desarrollan su imaginación, sus habilidades psicomotrices, aprenden la importancia de las reglas, ya que aportan el mejor medio de entretenimiento y, en muchas ocasiones, contribuyen al desarrollo social. Los juegos y juguetes que han tenido éxito universal son muy antiguos y relativamente sencillos, como una pelota, unas canicas, un juego de té, unos carros, una muñeca o unos soldados. Lo más eficaz es sin duda la imaginación del niño, al que le basta una caja o unos botones para imaginarse un mundo fantástico.

Hoy en día, los niños nacidos en el ambiente de una sociedad de consumo tienen en su contra tres cosas: en primer lugar el realismo de los padres frente a la imaginación del niño. Por ejemplo, si se trata de jugar a la comidita, se le compran todos los aditamentos que lo hagan más "real": el horno de microondas con sonidos reales, una cocina con puerta y donde pueda entrar la niña para preparar los alimentos, las cajas miniaturas con las marcas reales, etcétera. Nuestro razonamiento es: "Si le gusta jugar a la comidita, que tenga todos los aditamentos, lo más real posible". Si al niño le gustan los cochecitos, entonces se le compran las autopistas más sofisticadas, difíciles de armar y de difícil funcionamiento, pensando que su juego exige lo más sofisticado del mercado. Como si eso fuera lo importante para los niños. En segundo lugar están los hábitos viciados del consumo, los niños se acostumbran a que les regalen juguetes y viven de ello. Su apetito por los juguetes de consumo tiene varias fuentes: los anuncios de la televisión, los aparadores en las tiendas (las principales marcas de juguetes gastan grandes cantidades de dinero en publicidad), los juguetes de los amigos y, muy explotado en la actualidad, los juguetes coleccionables. Casi todos los cartones donde vienen empacados los juguetes traen los otros productos que complementan la colección. Cuando el niño entra en el juego del consumo puede volverse obsesivo, no descansa hasta no tener el juguete deseado, a veces hace un drama en la tienda, o promete que se portará bien, o se lo pide a su abuelita, quien no le niega nada. Cuando llega el momento ansiado —la posesión del juguete nuevo—, suele suceder que el gusto dura poco, esto puede ser porque el juguete es muy sofisticado y difícil de operar, o resulta aburrido, o simplemente relegado por la televisión o los juegos más básicos a los que está acostumbrado. Lo anterior se repite cíclicamente al aparecer en su horizonte, antes de lo que se pudiera imaginar, el deseo de un nuevo juguete. El recurso excesivo a la televisión o a los juegos electrónicos es el tercer

elemento que está en contra del juego; la televisión es un atractivo y fuerte competidor de los juegos, éstos se ven muy reducidos e incluso aburridos a lado de la programación de la televisión.

De esta forma, los niños de la sociedad de consumo merman una cualidad muy importante para ellos, y paradójicamente su pérdida se da por un mundo de juguetes como nunca antes se había visto. Este fenómeno, salvaguardando las diferencias, es el mismo que el de los adultos que están bajo el influjo de la sociedad de consumo. Hoy en día muchos comerciales publicitarios declaran abiertamente esta similitud, invitando al adulto a proyectar su infancia en sus costumbres de consumo como adulto.

Consumir es natural y no encierra un mal moral implícito; sin embargo, como muchos aspectos de la ética, el consumo debe ser racional, moderado en muchos casos, y nunca debiera ser el parámetro fundamental de la existencia.

Segunda parte

8

El bien no es uno sino múltiple. Aristóteles y la virtud

Decidir éticamente no significa solamente elegir el bien respecto del mal; esta visión dualista simplifica la compleja realidad del actuar humano. Decidir es hacerlo ante alternativas, ante diversos bienes pero también ante diversos males o inconvenientes. La decisión considerada como elección entre alternativas nos remite a diversos aspectos específicamente humanos: la reflexión y el conocimiento racional de las alternativas, ya que para decidir acertadamente y con una intencionalidad ética es necesaria la ponderación, la búsqueda racional de las mejores alternativas; también es necesaria la voluntad de elegir, pues solamente elige el que lo hace voluntariamente; asimismo, la decisión real está encaminada a la acción por la que se lleva a cabo lo elegido.

La inteligencia, la voluntad y el actuar son elementos que están presentes en la toma de decisiones; sin embargo, es importante distinguir los modos de relacionarse entre sí. Esta relación ha constituido uno de los principales debates éticos y antropológicos a lo largo de la historia de la filosofía. La adecuada relación y orden de estos elementos son una pauta imprescindible del criterio moral ante la complejidad del actuar humano.

A continuación se presenta un marco teórico-filosófico que permite establecer la relación de los tres elementos arriba señalados. Un argumento de Aristóteles sobre el saber práctico desarrollado en la *Ética nicomaquea* es el eje de este estudio, antecedido por algunos apuntes históricos que señalan la importancia de esta temática en la Grecia clásica, de enorme influencia en la concepción occidental del comportamiento humano, y en donde se ubica la decisión. Finalmente se presenta un argumento sobre el orden —en el ámbito práctico—, entre la ejecución de un acto, su racionalidad y el imperio de la voluntad.

La *areté* como principio cultural para la ética

¿En qué consiste la perfección humana? Esta es la cuestión fundamental de la filosofía práctica. Aristóteles planteó esta pregunta como el eje central de su ética y como el saber que debe fundamentar las reflexiones políticas, pues es en orden al fin querido por sí mismo lo que motiva, en última instancia, nuestras decisiones y acciones. Refiriéndose a este bien soberano Aristóteles afirma que “con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es de gran valía, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene”.¹

Werner Jaeger, en la *Paideia*, realizó un minucioso estudio² donde presenta una tesis sobre el por qué en la antigua Grecia están las formas más perfectas del origen de nuestra cultura occidental. Su argumento fundamental consiste en demostrar cómo el pueblo griego constituye una civilización con una clara conciencia de poseer una cultura superior sustentada por sus tradiciones y su organización social, conciencia que configuraba la educación e identidad como pueblo. Por medio de estas convicciones cristalizó el adecuado equilibrio entre el respeto al mundo y a la realidad respecto a la valoración de la propia subjetividad. De esta forma, sostiene Jaeger, se explica también el por qué Grecia es la cuna de la filosofía occidental.³

El texto de Jaeger consiste en una exposición de las distintas épocas de la civilización griega por medio de sus escritores —desde Homero hasta Aristóteles—, con los diversos paradigmas humanos y culturales que hubo en cada una de ellas. El término ‘cultura’ en el contexto clásico poco tiene que ver con el significado que se le da comúnmente a esta expresión, no se refiere al nivel de conocimientos otorgados por la escolarización, ni a lo más característico de las artes y las letras, ni mucho menos a la erudición. En la antigua Grecia la cultura era algo más connatural al ser humano, su cultura estaba basada en su propia identidad, del orgullo de ser los herederos de una tradición y costumbres que los hacían ser superiores. “La cultura se ofrece en la forma entera del hombre, en su conducta y comportamiento externo y en su postura interna. Ni una ni otra nacen del azar, sino que son producto de una disciplina consciente”.⁴

¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, tr. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1983, 1094^a 19.

² Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, tr. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 3^a reimpresión, México, 1974.

³ “La Historia de la formación griega —el acaecimiento de la estructuración de la personalidad nacional del helenismo, de tan alta importancia para el mundo entero— empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior”. Jaeger W., *op. cit.*, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

Jaeger parte de la noción de *areté*,⁵ que representa para los griegos la actitud vital más importante, ya que a través de esta cualidad es como se manifiesta la posesión de la cultura y de la propia perfección. La *areté* corresponde al paradigma vigente en cada época, a las cualidades que sirven como criterio para la identidad común. La *areté* estaba estrechamente vinculada con el *ethos*, por la que cada individuo podía medir su grado de virtud, pues dependía de la valentía, la prudencia o la sabiduría de cada individuo el asemejarse a ese ideal.

A cada época del desarrollo cultural griego corresponde una *areté* distinta. Así, en los tiempos de guerra narrados por Homero en *La Iliada* y *La Odisea*, la actitud fundamental del griego se relaciona con los valores bélicos. La figura del héroe, de la ira justificada, de la valentía en el combate, del honor por la victoria o por la muerte valerosa, son cualidades paradigmáticas de una cultura que medía su grandeza en medio de la guerra. En el canto xv de *La Iliada*, en un momento decisivo para la suerte de la batalla, Héctor alienta así a sus hombres:

Troyanos, Licios y Dárdanos, valerosos luchadores cuerpo a cuerpo, sed hombres y acordaos de vuestra impetuosa fuerza junto a las naves cóncavas...
Adelante, combatid en apretadas filas contra las naves; y el que de vosotros malherido vea llegar la muerte y cumplirse su destino, muera sin pena.
Nada más glorioso que en defensa de la Patria morir. Su esposa y sus hijos, y su casa y su patrimonio incólumes quedarán, mientras que los Aqueos habrán de marchar en las naves en busca de su tierra.⁶

Del mismo modo Homero, por medio de Penélope, describe el papel que en una época de guerra corresponde a la mujer del héroe.

El honor, propuesto en los versos homéricos para la guerra, fue asimilado y revalorizado por otra importante manifestación de la cultura griega, las Olimpiadas. Píndaro resalta el valor cultural y educativo de las competiciones; por medio de ese espíritu de competencia, la preparación, el triunfo, el honor y el canto son proyectados a toda la sociedad.⁷ Píndaro...

⁵ "El concepto de *areté* es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles [...] La raíz de la palabra es la misma que la de *aristos*, el superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar la nobleza." *Ibid.*, p. 21.

⁶ Homero, *Iliada*, tr. Alfonso Reyes, UNAM, México, 1921, vol. II c. xv.

⁷ Salvando las diferencias, en nuestros días tenemos un ejemplo que se aproxima a esta *areté* atlética, en la cultura del deporte, por medio de la cual los individuos se sienten atraídos por la competencia e identificados con su territorio, su país o con deportistas específicos. También en esta cultura, el deporte se convierte en un ideal accesible y necesario para todos, aunque en lugar de las odas cantadas por los poetas se encuentran los cronistas deportivos y los medios actuales de comunicación.

devuelve a la poesía el espíritu heroico, del cual brotó en los tiempos primitivos, y la exalta, por encima de la mera narración de los acaecimientos o de la bella expresión de los propios sentimientos, hasta el elogio de lo ejemplar. La vinculación a la ocasión cambiante, y en apariencia exterior y fortuita; es la mayor fuerza de su poesía. El vencedor reclama el canto. Esta idea normativa es el fundamento de la poesía de Píndaro.⁸

Durante el siglo v a. C, Grecia experimentó diversas transformaciones políticas, sociales, económicas y filosóficas que ayudaron al florecimiento de la sofística. Si para los griegos libertad y razón eran sinónimos de poder expresar sus ideas de forma pública, la creciente relación económica y política con otras culturas abrió la necesidad de juzgarse comparativamente y reflexionar sobre diversos problemas sociales, morales y políticos. En este tiempo la *areté* consistía en el arte de poder reflexionar libremente sobre estos problemas. Es en ese contexto donde alcanza su mayor fuerza el movimiento sofista, que sin duda ha sido uno de los más trascendentes para la historia de la filosofía. Son los sofistas los que establecen escuelas para los jóvenes. Los sofistas fueron, como se sabe, muy criticados por la filosofía a partir de Sócrates, especialmente por su forma liberal de enseñar y por su mayor énfasis en el recurso retórico en perjuicio de argumentos apegados a la realidad.⁹ La vida intelectual tenía mucha vitalidad, lo cual ayudó al importante desarrollo de la filosofía en los ámbitos más humanos y sociales respecto a sus orígenes más físicos y cosmológicos. Al no haber un común acuerdo respecto a aspectos fundamentales de la filosofía, se fomentaron los debates y las diferentes escuelas de pensamiento.

Es precisamente en este ambiente cultural donde surgieron las tres grandes cabezas de la filosofía griega: Sócrates, Platón y Aristóteles. Su filosofía es, en buena medida, una reacción contra los sofistas, buscando en contraposición a ellos establecer a la sabiduría como el paradigma de la existencia; en ella la percepción verdadera de la realidad se convierte en la clave para orientar la vida individual y social. Para estos filósofos la *areté* se encuentra en el amor a la sabiduría y en la vida que le corresponde.

Para unos y otros, la sabiduría y el ejercicio discursivo y retórico constituían algo muy práctico, para sofistas y filósofos era esta específica *areté* el mejor modo de ayudar al buen gobierno. Por ejemplo, la filosofía política de Platón consiste en definir las virtudes y presentar su ejercicio y conocimiento como base para gobernar sabia y prudentemente. Por su parte, los tratados políticos de Aristóteles –en los que debe

⁸ *Ibid.*, p. 2001.

⁹ “La educación política de los caudillos debía fundarse en la elocuencia. Se convirtió necesariamente en la formación del orador, bien que en la palabra griega *logos* vaya implícita una muy superior compenetración de lo formal y lo material. Desde este punto de vista se hace comprensible y adquiere sentido el hecho de que surgiera una clase entera de educadores que ofrecieran públicamente enseñar la “virtud” a cambio de dinero”. *Ibid.*, p. 267.

incluirse su *Ética nicomaquea*— exponen la ciencia del buen gobierno; en esta ciencia la sabiduría también es el estado paradigmático del actuar individual y social. No cabe duda que Aristóteles es continuador de unas investigaciones éticas muy naturales y siempre conducentes a los aspectos más prácticos y útiles de la acción humana, por lo que no puede reducirse su pensamiento en estas cuestiones a un enfoque moralista de la conducta.

El argumento aristotélico a favor del criterio ético de la diversidad

Para entender bien este argumento, debe referirse, en primer lugar, a la oposición ontológica de Aristóteles respecto al monismo platónico. Platón defendió el *ser* como una única y unitaria realidad ontológica, a partir de la cual todo el conocimiento debería de ordenarse. Como es sabido, Aristóteles rechazó con distintos argumentos la posición platónica, y así como en el terreno ontológico declaró que “el ser se dice de muchas maneras”, haciendo hincapié en la diversidad de los seres, también en la ética defendió la diversidad de bienes. En el capítulo VI del libro primero de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles realiza una de las contra argumentaciones respecto al Bien único platónico, por medio de una decena de argumentos refuta los sendos argumentos platónicos respecto a la posición de los platónicos. El inicio de ese capítulo da claras señales del rumbo que tomará al afirmar, refiriéndose a Platón, lo siguiente:

Quizá sea mejor examinar la noción del Bien en general, discutiendo a fondo lo que por él quiere significarse, por más que se nos haga cuesta arriba una investigación de este género, a causa de que son amigos nuestros los que han introducido las formas. Pero estimamos que sin duda es no sólo mejor, sino aún debido, el sacrificio de lo que más de cerca se nos toca por la salvación de la verdad, sobre todos si somos filósofos. Con sernos ambas queridas, es deber sagrado reverenciar la verdad de preferencia a la amistad.¹⁰

Aristóteles no acepta un Bien único como fundamento del actuar ético, ni la dualidad de principios, del bien y del mal, para distinguir las acciones virtuosas de las que no lo son. No hay un bien universal único, por el contrario, hay una gran cantidad de bienes particulares o parciales. Tampoco hay un mal o un principio del mal sino una jerarquía de los bienes, por los cuales unos son preferibles a otros. Presento a continuación los rasgos fundamentales de la argumentación aristotélica para entender en qué consiste esa multiplicidad de bienes y cómo puede construirse una ética a partir de dicha multiplicidad.

¹⁰ Aristóteles, *op. cit.*, 1096a 15.

En el pensamiento aristotélico se encuentra la distinción entre naturaleza primera y naturaleza segunda, a la que se corresponden, para el caso de la ética, la perfección primera y la perfección segunda. La perfección primera es ontológica y consiste en el hecho de *ser*; *cada cosa es lo que es* y esa cualidad de *ser lo que se es* constituye la primera perfección. Aplicada esta perfección primera al ser humano nos posibilita afirmar algo tan obvio pero tan importante, a saber, que *el ser humano es un ser humano*. Un ser humano, por poca edad que tenga, por inmoral o por ignorante o torpe que sea, tiene una perfección primera: la perfección de ser humano, la cual no le viene de un desarrollo moral o cognoscitivo, sino del hecho de ser humano. Ser hombre comporta un conjunto de cualidades ontológicas que lo hacen superior respecto, por ejemplo, a los seres inertes. El concepto de perfección primera ha sido remarcado en la filosofía posterior para establecer importantes cualidades, entre las que destaca la dignidad de la persona. El ser humano es digno por sí mismo, es decir, vale por sí y no por una cualidad que unos poseen y otros no, por una cualidad adquirida o que marque una diferencia respecto a los demás. La perfección moral, intelectual, física, o de cualquier otro tipo, como segunda naturaleza o perfección segunda, también es una importante cualidad de los individuos, pero no debe confundirse con la perfección primera. Muchas de las discusiones actuales en torno a problemas bioéticos o de derechos humanos tienen como marco de referencia esta distinción aristotélica.

Desde otro punto de vista, siguiendo la distinción de Aristóteles, el hombre puede llegar a tener una perfección segunda a base de sus propias acciones o de la buena fortuna. Así, quien tiene un organismo saludable es mejor que el que no lo tiene; quien sabe más es mejor que el que no sabe; el hombre justo es mejor que el que no lo es, etcétera. Respecto a esta perfección segunda, y teniendo en cuenta el bien como algo múltiple y diverso, Aristóteles se hace los siguientes cuestionamientos: ¿existe una jerarquía de los bienes que permita establecer criterios morales? ¿Esta jerarquía nos permite afirmar que existe un fin último para los seres humanos, querido por sí y en vista del cual pueda quererle lo demás? ¿Puede establecerse una racionalidad en la perfección segunda de los seres humanos?

Aristóteles responde a estas preguntas sobre todo en los tratados de filosofía práctica, entre los que destaca la *Ética nicomaquea*. En ellos desarrolla tres formas en las que el bien surge éticamente de la diversidad del actuar humano y que son la base para establecer la jerarquía antes referida. La primera de ellas se refiere al término medio, alude a la diversa intensidad en el actuar; la segunda se refiere al hábito como costumbre moral, trata la multiplicidad de acciones semejantes; y la tercera se refiere a la jerarquía de las virtudes que responde a la multiplicidad de exigencias vitales.

El término medio y la intensidad de las acciones humanas

La primera consideración sobre la multiplicidad de las acciones humanas se refiere a la intensidad con que se ejecutan. Prácticamente todas las acciones pueden realizarse con mayor o menor intensidad, interés, pasión, esfuerzo. Se puede actuar defectuosamente, no haciendo lo suficiente u omitiendo la acción debida en una determinada circunstancia; en este caso estarían los que por miedo, cobardía o pusilanimidad, no actúan con la intensidad que les es debido. También pueden actuar indebidamente los que exageran desordenadamente su acción; en este caso estarían los que por imprudencia, temeridad, por precipitación, entorpecen su acción. En cambio, actuar bien consiste en actuar en un término medio. Uno de los ejemplos empleado por Aristóteles se refiere a la acción del guerreo en una batalla, “el que de todo huye y todo teme y nada soporta, acaba por ser un cobarde; y el que por otro lado nada teme en absoluto, antes marcha al encuentro de todo, se hace temerario”.¹¹ Por el contrario, también hay soldados que ante el temor de la batalla actúan en un justo medio, con arrojo y de manera precisa, en eso consiste la valentía. Es por eso importante aclarar que la expresión ‘término medio’ no significa, mediocridad o falta de interés, la expresión se refiere más bien a que en el actuar se evitan las dos formas desordenadas que se han mencionado, “los actos humanos son de tal naturaleza que se malogran tanto por defecto como por exceso”.¹² Para Aristóteles esta forma de bien supone una actitud de moderación encaminada a la vida feliz, muy próxima a la que ya había presentado Sócrates y la escuela pitagórica. De esta forma, por medio de la intensidad en las acciones, Aristóteles señala el primer criterio para establecer los mejores bienes éticos.

El hábito como costumbre moral. La multiplicidad de acciones semejantes

Actuar bien es actuar en un justo medio, pero no basta actuar bien una vez, sino que es necesario acostumbrarnos, adquirir el hábito de actuar bien. El ser humano es un ser de costumbres, a lo largo de nuestra vida nos enfrentamos a situaciones reiterativas. Siguiendo con el ejemplo aristotélico, no basta ser valiente en una batalla; si se está en guerra, lo natural es que haya muchas batallas y lo que se exige del hombre en este caso es que sea valiente en todas las batallas en que se le requiera y no sólo en una.

¹¹ *Ibid.*, 1104a 15.

¹² *Ibid.*, 1104a 13.

“De los actos semejantes nacen los hábitos”,¹³ la repetición hace que ciertos actos se vuelvan como una segunda naturaleza, por la que nos acostumbramos a actuar en determinado sentido, logrando además que esas acciones sean menos arduas e incluso placenteras para el que tiene el hábito. Como siguiente paso en sus reflexiones éticas, Aristóteles une los hábitos al ‘término medio’: el ser humano tiene que habituarse a éste. El hombre bueno que busca la perfección segunda tiene que adquirir los hábitos buenos, los cuales reciben el nombre de virtud.¹⁴ Lo contrario a las virtudes son los vicios, estos también son hábitos, pero hábitos que se apoyan en una distorsión del término medio, en el exceso o el defecto. Una persona cobarde que reincide, adquiere el vicio o predisposición de la cobardía, adquiere un mal hábito.

La jerarquía en la multiplicidad de las virtudes

Establecida la definición e importancia de las virtudes, surge la pregunta sobre si hay una jerarquía entre ellas, y si esto es así, cuál es el criterio para definir dicha jerarquía. Estas cuestiones son fundamentales, ya que los distintos parámetros éticos de la existencia dependerán, en buena medida, de esta posible jerarquía.

Aristóteles dedica los capítulos centrales de su *Ética nicomaquea* a estudiar cada una de las diversas virtudes, para al final, en el último capítulo, responder a las preguntas anteriormente planteadas. Como las virtudes hacen referencia a las acciones humanas, Aristóteles estudia la lógica de las facultades humanas, las diferentes capacidades que tenemos para actuar. El primer criterio para su división es el orden de la naturaleza respecto a las capacidades de los seres vivos: facultades vegetativas, sensitivas y humanas. Bajo este criterio, las acciones pueden ser vegetativas, que son aquellas que los seres humanos compartimos con los vegetales, como el proceso biológico de la nutrición y conservación. En segundo lugar las acciones sensitivas, que son aquellas que compartimos con los demás animales, como son los apetitos sensibles, el conocimiento sensible o las pasiones relacionadas con la sensibilidad. Por último, están las capacidades que corresponden al modo de actuar específicamente humano, como lo son el conocimiento intelectual y el querer propio de la voluntad.

El razonamiento de Aristóteles es muy sencillo pero no por ello muy claro: Si el ser humano ocupa un lugar superior en el escalafón de la vida, respecto a los vegetales y los animales, cabe la siguiente disyuntiva: o bien esa perfección viene de lo que tiene en común con ellos, o bien procede de lo que es distinto y específicamente

¹³ *Ibid.*, 1103b 22.

¹⁴ *Ibid.*, 1103a 32.

sobre las partes inferiores del hombre para ejecutar lo que la inteligencia ha dictado como camino a seguir. La inteligencia es saber por dónde ir. La voluntad es imperar para ir. “En general no parece que la pasión pueda ceder a la razón, sino a la fuerza. Es preciso, en consecuencia, preparar de algún modo el carácter haciéndolo familiar con la virtud y enseñándole a amar lo bello y aborrecer lo vergonzoso”.¹⁸

El desorden entre la inteligencia, la voluntad y los apetitos

Además del razonamiento aristotélico presentado anteriormente, existe otra forma de entender el sentido de esta jerarquía que privilegia a la inteligencia sobre la voluntad en el ámbito del comportamiento cotidiano bajo los parámetros éticos. Esta nueva forma consiste en presentar, por medio de la reducción al absurdo, qué sucede cuando se desordena esa jerarquía. Con la ayuda de la experiencia cotidiana se pueden agrupar estas consecuencias en dos clases:

1º Que se actúe desordenadamente sin que la voluntad pueda imperar para que se actúe conforme al juicio de la razón, de tal suerte que se establezca una dicotomía entre el saber cómo actuar y la actuación misma. En mayor o menor medida todos los seres humanos experimentamos este tipo de dicotomía, decidimos cosas que después no ponemos en práctica, reduciéndose a buenos deseos o propósitos aquello que inicialmente buscábamos.

El papel de la voluntad en estos casos puede variar, desde la debilidad de no poder hacer frente a las dificultades exteriores, a los hábitos contrarios o los embates de las pasiones inferiores, hasta el cambio de decisión por el que se busca voluntariamente seguir las inclinaciones contrarias al dictado inicial de la inteligencia. Las personas que actúan de este modo *saben* que no actúan bien, son conscientes de que la voluntad no impera de acuerdo con la inteligencia, ni a los buenos propósitos que se habían forjado. En su estado más radical, este comportamiento puede originar algunos estados esquizofrénicos.¹⁹ Gogol, en su *Diario de un loco*, nos describe un proceso concreto de esta dicotomía que termina en la pérdida de la razón.

¹⁸ Aristóteles, *op. cit.*, 1179b 30.

¹⁹ La palabra “esquizofrenia” fue acuñada en 1911 dentro del campo de la medicina psiquiátrica por Bleuler en su *Demencia precoz o grupo de las esquizofrenias*. En esta obra, Bleuler afirma que la alteración fundamental del enfermo esquizofrénico consiste en su deficiente unidad operativa; es decir, en la fragmentación de su ser personal, en la creación de una falsa realidad estrictamente individual y subjetiva. En nuestros días sigue abierta la discusión sobre las diversas causas de este grupo de enfermedades; sin embargo, no deben reducirse siempre estas causas a motivos exclusivamente endógenos.

humano. La respuesta a esta disyuntiva es evidente. "Seres diferentes en especie deben hallar su perfección en cosas diferentes [...] de igual modo, actos específicamente diferentes no pueden recibir su perfección sino de las causas específicamente diferentes".¹⁵ Por tanto, la perfección humana es más alta cuando actuamos en las cosas específicamente humanas, por medio de nuestro conocimiento intelectual y por medio del ejercicio de nuestra voluntad.

Establecida esta primera premisa, Aristóteles se pregunta cuál de las dos facultades específicamente humanas, la inteligencia o la voluntad, es más importante, para poder así establecer una nueva jerarquía. El filósofo da diversos argumentos para afirmar que la inteligencia es superior en el ámbito práctico a la voluntad, ya que la razón sirve como medio de la inteligencia para imperar sobre la naturaleza inferior del hombre, según los dictados o directrices de la razón. La razón es la que posibilitaría al hombre, por medio del conocimiento de la realidad y del orden reinante en ella, establecer el término medio en cada circunstancia, en dictar cómo debe actuarse, en saber cuál es el mejor modo de vida; mientras que la voluntad —teniendo en cuenta los juicios prácticos de la razón— imperará sobre todo su ser, especialmente sobre las facultades inferiores, para seguir los dictados de la razón. Si bien cada facultad tiene su importancia, la inteligencia actúa como fin último respecto a la voluntad.¹⁶ Dentro de las virtudes intelectuales, Aristóteles considera como la más alta a la sabiduría en su doble acepción, en primer lugar como el conocimiento de las cosas más perfectas, muy próximo al ejercicio de la filosofía; en segundo lugar, la sabiduría como el conocimiento práctico para poder establecer en cada ocasión o situación las acciones que son más acordes a nuestro carácter superior. En este último sentido, el sabio es el que sabe qué hay que hacer en una multiplicidad de situaciones. La realización del bien exige un conocimiento de la verdad. Quien ignora cómo son verdaderamente las cosas no pueden obrar bien, pues el bien es lo que está conforme con la realidad. El conocimiento objetivo de la realidad es decisivo para obrar con prudencia. Por eso lo primero que se exige de quien obra es que conozca.¹⁷ Aristóteles asocia el término 'orden' con la sabiduría. El sabio debe descubrir el orden que reina en la naturaleza para actuar en consecuencia. Justamente el mal es el desorden.

La relación de la sabiduría con la voluntad es que la sabiduría muestra el camino y la voluntad impera sobre el hombre para hacerlo. El papel de la voluntad es imperar

¹⁵ *Ibid.*, 1175a 23.

¹⁶ [...] lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y lo más deleitoso. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y la vida conforme a la inteligencia será por consiguiente la vida más feliz". *Ibid.*, 1178a 5.

¹⁷ *Cfr.* Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 47, a. 5.

Es posible descubrir este fenómeno, sin que llegue a lo patológico, en la vida diaria; por ejemplo, una persona puede conocer que es conveniente bajar de peso o comer menos o no comer ciertos alimentos; si esta persona no logra imperar sobre sus apetitos o malos hábitos, entonces se forma la conciencia de no querer o no poder seguir los dictados de la razón. En estos casos suele usarse la expresión: “le falta fuerza de voluntad”, con lo que se quiere decir que la persona es consciente de lo que hay que hacer pero no puede realizarlo. En lo que atañe a la acción, a quien sabe lo que tiene que hacer pero su voluntad no logra imperar para realizarlo, de muy poco le sirve saberlo.

2º La otra posibilidad es más común. Cuando la inteligencia no logra someter a la voluntad para que impere sobre la acción del hombre, la función de las facultades puede paulatinamente invertirse, de tal modo que es la voluntad la que comienza a imperar sobre la inteligencia. Søren Kierkegaard, comentando las reflexiones socráticas sobre el mal, explica atinadamente esta inversión:

La voluntad es un agente dialéctico, y un agente además que tiene las riendas de toda la naturaleza inferior del hombre. Si la voluntad no encuentra en definitiva estimable el producto del conocimiento, ello no significa, como cabría esperar, que se ponga enseguida a hacer lo contrario de lo que la inteligencia había captado. Tales contradicciones entre ambas facultades suelen ser muy raras en la práctica. Por eso, lo que la voluntad suele hacer en ese caso es dejar que pase algún tiempo, una especie de tiempo de tregua, con lo que se queda tranquila y como diciendo: ¡mañana veremos! Entretanto, el conocimiento se va oscureciendo todavía más y la naturaleza inferior, por su parte, va acreciendo su victoria.²⁰

Una vez que la voluntad ha ganado terreno, la inteligencia comienza a “ser usada” para justificar el comportamiento desordenado o contrario al juicio inicial de la razón; ya que si la función de la inteligencia es dar razones, si éstas no son tomadas de la realidad y de lo más conveniente para la perfección o bien moral, puede generar otros razonamientos que justifiquen su actual comportamiento. Entonces la persona ya no razona afirmando: “me falta fuerza de voluntad”; sino que piensa: “lo que he hecho o lo que voy a hacer –según el caso– está bien”. Su inteligencia le ha brindado suficientes “argumentos” a favor de su comportamiento e incluso encuentra refutaciones para lo que inicialmente era bueno. La inteligencia queda así en una jerarquía inferior y al servicio desordenado de las pasiones.

²⁰ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, sv xi, 205.

Los ejemplos son muy variados: cuando uno tiene la culpa en un accidente de tráfico, puede fácilmente recurrir a todos los posibles “argumentos” para “demostrar” que en realidad no es culpable. Un estudiante que reprueba sus exámenes puede, en lugar de aceptar el juicio objetivo de que no estudió, justificarse culpando a las circunstancias externas: a la mala calidad o injusticia del profesor, a la enfermedad imprevista, o a la irrelevancia de la materia. En cualquier caso se está en la imposibilidad de reconocer que se actúa mal. En muchas ocasiones esta inversión de la inteligencia produce que se rechacen los juicios morales y sociales y que se busquen cómplices que piensen igual. En el primer caso, los pilares sociales del orden —como el Estado, las instituciones, el respeto a los demás, los principios religiosos, entre otros— comienzan a estorbar y rechazarse.²¹ En el segundo caso, suele ocurrir que la persona desordenada haga causa común con otras personas que están en la misma situación que él, vinculándose a una seudocultura donde impera un estilo de vida bajo esos desórdenes.

Aristóteles afirma que el ser humano puede aproximarse más fácilmente a una perfección cuando se está comparando con un modelo, con un deber ser, cuando conoce cada situación particular y sabe qué hacer en ella. Lo anterior es un buen camino para la vida ordenada y feliz, objeto de las reflexiones éticas.

²¹ Desde luego que esto no significa que las estructuras sociales de la moral deban ser aceptadas sin ningún juicio crítico o que sean carentes de diversos errores o vicios.

9

Racionalidad y sublimación moral.

Kant y el deber

Es muy hermoso hacer el bien por amor a los seres humanos y en aras de una compasiva benevolencia o ser justo por amor al orden, mas eso no constituye aún la genuina máxima moral de nuestra conducta.¹

IMMANUEL KANT

Kant resumió el papel de la filosofía por medio de tres preguntas fundamentales: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?² La segunda de estas preguntas está directamente vinculada con el propósito de la ética. La misma formulación del problema por medio de una pregunta indica el carácter racional de nuestro comportamiento, ya que la pregunta significa una invitación a la reflexión, a la búsqueda de razones o argumentos que puedan dar soporte a una eventual respuesta. Pero también, la pregunta muestra el carácter abierto del tema, nos preguntamos lo que no es evidente y lo que permite diversas alternativas. Estas preguntas muestran las preocupaciones naturales de todos los seres humanos, pues aunque existan personalidades más reflexivas que otras, todos necesitamos un mínimo de coordenadas para el carácter abierto y racional de nuestra existencia. De una forma o de otra, en la biblioteca universitaria o en medio del bullicio ciudadano, nos

¹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, tr. de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 176.

² Kant, *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Rivas, Alfaguara, 1997, p. 630 (B 833). Posteriormente, en su lección de Lógica, agrega una cuarta pregunta que de alguna forma contempla las otras tres: ¿Qué es el hombre? *Cfr.* Kant, *Lógica*, tr. Robert S. Hartman y Wolfgang Schwarz, Dover, Nueva York, 1978, p. 29.

hacemos diversas preguntas que son en el fondo una derivación de estas preguntas fundamentales.

La postura de Kant respecto a la ética, en su *Crítica de la razón práctica* de 1788, está basada en dos líneas argumentativas que son inversas una de otra y que funcionan como un espejo que es cóncavo por un lado y convexo por el otro. Sus reflexiones muestran, de un lado, la elevación y posibilidad de una moral racional, de una voluntad pura y de un deber categórico, sustentada en la autonomía de la ley moral y la libertad humana; pero, por el otro lado, esta moral surge al desacreditar cualquier fundamento empírico y subjetivo para la moralidad, especialmente el criterio de la felicidad, criterio que había recorrido la historia de las concepciones éticas a partir de los griegos. Bajo esta misma analogía, la *Crítica de la razón práctica* puede leerse bajo dos perspectivas: la primera de ellas, la parte moral, se basa en el desarrollo de su moral del deber y en la elevación de sus exigencias, en el genuino sentimiento moral y en los imperativos categóricos que se convierten en obligación y auténtico móvil moral para el comportamiento. Por el otro lado, la parte crítica es concebida como una necesaria consecuencia epistemológica de su principal obra, la *Crítica de la razón pura* de 1781, en la cual había desacreditado al empirismo y a la experiencia sensible como fuente confiable del conocimiento. Desde este ángulo, la *Crítica de la razón práctica* no es tanto el desarrollo de una moral —es poco práctica— sino, más bien, un intento por hacer coincidir las piezas fundamentales de su filosofía crítica. Es notorio cómo en la *Crítica de la razón práctica* se insiste una y otra vez, en la mayoría de los apartados, en la coherencia epistemológica de su postura, especialmente con su obra anterior.

El genuino sentimiento moral

Al reflexionar filosóficamente en torno a la ética deben tomarse en cuenta algunas características humanas fundamentales. En primer lugar nuestra capacidad de actuar moralmente, esto es, la no determinación de nuestro comportamiento, puesto que si no tuviéramos la libertad para autodeterminarnos en cuanto a la intencionalidad y dirección de nuestro comportamiento, la ética sería una especulación ociosa y falsa, pues nos diría cómo actuar sin que en realidad tuviéramos la capacidad de elección. A este primer elemento corresponde nuestra voluntad como posibilidad de autodeterminación. En segundo lugar, la ética presupone la capacidad para conocer lo que nos es más conveniente, ya que presuponiendo la anterior libertad, si no pudiéramos tener un mínimo de criterios objetivos para determinar nuestro comportamiento, entonces tendríamos que afirmar con Kant que “la naturaleza nos ha tratado como una madrastra, al habernos provisto con una capacidad menesterosa por lo que atañe a nuestra fina-

lidad”.³ Este conocimiento racional —no empírico— nos permite conocer la ley moral. El tercer presupuesto, complementario a los otros dos, hace referencia a las inclinaciones contrarias al comportamiento moral, a cierta oposición entre los criterios éticos y algunas inclinaciones y hábitos que nos dificultan el actuar moral. A esta característica humana le corresponde la necesidad de un empeño por actuar siguiendo los criterios morales por encima de las inclinaciones desordenadas. No basta saber qué es lo mejor, es necesario el esfuerzo por llevarlo a cabo. En este último punto Kant presenta un dualismo antropológico que asocia la tendencia natural a la felicidad a las inclinaciones negativas que perturban el actuar moral; este dualismo es consecuencia de su dualismo epistemológico inicial. De esta ruptura se desprende como consecuencia natural la necesidad de criterios sublimados, a través de una racionalidad y voluntariedad puras, esto es, no contaminadas por la sensibilidad ni por un falso criterio de felicidad, y es por esto también que la exigencia de sus criterios morales son tan elevados.

Teniendo en cuenta los anteriores elementos, Kant señala que “lo más esencial para el valor moral de las acciones es que la ley moral determine inmediatamente a la voluntad”.⁴ Este carácter inmediato en la relación entre ley moral y voluntad es lo que impedirá cualquier otra motivación inadecuada para la intencionalidad moral. Sin embargo, para que esta relación entre la voluntad y la ley no se convierta en un legalismo de cumplir por cumplir, de atenerse a la letra de la ley pero sin asumir su espíritu, es necesario un sentimiento moral puro, que sea el resultado de esa relación entre la voluntad pura y la ley; de lo contrario, el legalismo daría ocasión a una hipocresía moral, lo que en el fondo abriría el camino a los móviles desvirtuados que se querían evitar. Además, Kant insiste en que ese sentimiento moral no es fruto de un estímulo originado en la sensibilidad; como se verá más adelante, preferirá en ocasiones la expresión “respeto y veneración a la ley moral” que “sentimiento moral”.

Debido a nuestras inclinaciones vinculadas con la sensibilidad, el deber no resulta un impulso decisivo y, en muchas ocasiones, tampoco grato o apetecible. Como se había mencionado, el juicio de la razón que promueve el respeto a la ley moral, y que llama la atención sobre las inclinaciones inadecuadas, participa junto con la voluntad en la causalidad del sentimiento moral y, con él, de la causalidad del bien moral. Sin embargo, aclara Kant, este sentimiento moral no es el fundamento de la propia ley moral objetiva, es “como resorte para que dicha ley constituya de suyo una máxima”.⁵

¿Cómo es posible que el sentimiento moral no provenga de la sensibilidad? Sobre todo, como se señala en la *Crítica de la razón práctica*, “el ser humano es un ente

³ Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 272.

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ *Ibid.*, p. 167.

menesteroso en cuanto perteneciente al mundo sensible y, en esa medida, su razón tiene un cometido indeclinable con respecto a la sensibilidad, cual es el velar por sus intereses otorgándose máximas prácticas también con vistas a la felicidad en esta vida e igualmente para una posible vida feliz”.⁶ Kant utiliza, además de los conceptos de voluntad pura y razón pura práctica, una vía negativa, desvalorizando los criterios sensibles de moralidad, lo que correspondería a un “sentimiento moral originado en la sensibilidad”. Si nos atuviéramos a la sensibilidad y a sus inclinaciones, en lugar de sentimiento moral nos encontraríamos con el “amor propio”, con el deseo de buscar nuestro bien por encima de otros bienes; este amor propio es el origen de las diversas inclinaciones sensibles que se oponen al sentimiento moral puro, descrito anteriormente. Esta benevolencia para consigo mismo trae aparejado sus propios parámetros: el egoísmo y la vanidad, el placer y el dolor, las esperanzas y los miedos. Por el contrario, el sentimiento moral puro debilita o aniquila esas inclinaciones, ya que este sentimiento moral no surge de una experiencia sensible, sino que es fruto de un conocimiento racional, por medio del cual conozco en toda su pureza y fuerza a la ley moral. “El respeto hacia la ley moral es un sentimiento producido por un motivo intelectual, siendo este sentimiento el único que reconocemos cabalmente *a priori*”.⁷ Esta conciencia inmediata de la ley moral, así como el sentimiento moral que la voluntad libremente asume, desacreditan racional y emotivamente cualquier influencia del amor propio y sus diversas inclinaciones.

Tampoco la noción de bien o mal pueden ser el criterio decisivo para el planteamiento de la moral kantiana, pues una ética *a priori* solamente puede empezar por principios y no por conceptos. Solamente los principios, que en la ética se refieren a la ley moral, a la libertad, la voluntad pura, así como a la razón pura, pueden ser la base de una ulterior consideración de los actos buenos y los que no lo son; dentro de la posición racionalista de Kant, este alejamiento del bien como principio ético es clave para distinguir su posición de otras consideraciones racionalistas, comenzando con la de Platón. Por esto la ética crítica “renuncia, de buen principio, a una definición de lo bueno en sí (de *bueno* en “lo único *bueno* sin restricción”), definición que sólo irá viniendo, como corresponde, tras el análisis del concepto del deber”.⁸

La ley moral y la dignidad humana

La ley moral, de tanta importancia para su postura, no se refiere a una lista de normas determinadas ni a algo concreto que pudiera tener su origen en la sensibilidad. Lo rele-

⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁸ Norbert Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona 1994, p. 37.

vante de esta ley es su forma legisladora que impera de forma categórica y *a priori*, de modo que la voluntad libre pueda determinarse bajo esa forma. Esta ley básica de la razón pura práctica la define Kant en su *Crítica de la razón práctica* de la siguiente manera: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”.⁹

También en los *Fundamentos a la ética de las costumbres* de 1785, en la que Kant insiste en la naturaleza de la ley moral, la formula de la siguiente manera: “Debo obrar siempre de tal modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal”.¹⁰

El origen de estas leyes no tiene ningún parangón en los demás conocimientos prácticos, ya que no está condicionada a la experiencia, es *a priori* en el sentido de que no toma nada de la experiencia, es categórica y no hipotética. En la formulación “*debe hacerse*”, la ley y los imperativos vinculados con ella expresan el apremio objetivo a la acción, de forma que si la razón determinara por completo a la voluntad, la acción sería realizada inexorablemente conforme a la ley. Por el contrario, una norma o regla hipotética no tiene el carácter universal de la ley moral; las normas o reglas hipotéticas tienen un sentido de utilidad o prescripción conforme a la cual deberá tener lugar un efecto deseado: son medios, no fines, que nos facilitan la obtención de otros fines.

Teniendo en cuenta el carácter categórico y no hipotético de la ley moral, Kant da otro paso en la formulación de su ética al afirmar que la ley moral y el sentimiento moral se refieren únicamente a las personas y nunca a las cosas. Bajo estas coordenadas se reitera la distinción entre el sentimiento moral puro de las diversas motivaciones sensibles. Por el lado del sentimiento moral genuino debe considerarse a cualquier hombre como un fin en sí mismo, digno de respeto y benevolencia moral; no serán nuestros intereses egoístas o los defectos de los demás los que promuevan el juicio moral, sino la consideración de que cada persona constituye un fin en sí misma. Por esto no debe confundirse el juicio moral hacia los demás con cualquier otra motivación que esté mediada por la experiencia, como la admiración o el asombro por esta u otra cualidad. “Un ser humano puede constituir para mí un objeto de amor, de temor, o de admiración, e incluso de asombro, mas no por todo ello será objeto de respeto. Su buen humor, su coraje y fortaleza, el poder que le proporciona su posición entre los demás, pueden inspirarme sensaciones como las recién enumeradas, pero nada de ello suscitará un íntimo respeto hacia él”.¹¹

⁹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 97.

¹⁰ Kant, *Fundamentos a la ética de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1ª reimpresión, 1999, p. 135 (402-9).

¹¹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 168.

El respeto se basa en la consideración de la dignidad que corresponde a todos los seres humanos, para lo cual Kant hace su célebre distinción entre las personas y el resto de la naturaleza. “El respeto se aplica siempre únicamente a personas, jamás a cosas”.¹² El ser humano, gracias a su capacidad de autodeterminación, constituye un fin en sí mismo; su capacidad racional y la libertad que lo acompañan hacen que cualquier persona se constituya como un ser que se da a sí mismo su fin, y nunca como un simple y exclusivo medio o instrumento para otro. Cualquier otra criatura, al tener su finalidad determinada puede ser utilizada como instrumento en virtud de sus propias determinaciones. “Todo cuanto hay en la creación puede ser utilizado simplemente como un medio con tal de que quien así lo quiera tenga cierta capacidad para ello; sólo el ser humano, y con él cualquier criatura racional, supone un fin en sí mismo”.¹³ Dañar a otra persona supone, en última instancia, no respetar su propia finalidad, su libertad y dignidad, pues en la mayoría de los casos ese daño es consecuencia de un interés egoísta. También, como puede verse, esta postura de Kant, como la mayoría de la de los filósofos modernos, consideraba el mundo como un simple instrumento al que se podía manipular sin considerar las consecuencias que hoy en día conocemos.¹⁴

Esta consideración de la dignidad como forma de elevar el sentimiento moral por encima de las inclinaciones empíricas, debe alcanzar incluso los casos más difíciles a favor del respeto a los demás. Así, por ejemplo, cuando se hacen presentes los defectos de los demás pero se desea actuar éticamente, debe desviarse la consideración de esos defectos concretos y conocidos mediante nuestra experiencia sensible, hacia la consideración de la dignidad moral que cualquier persona tiene por el simple hecho de ser humano. Este nivel de juicio moral, por el que distinguimos el bien moral de las manifestaciones empíricas, ayuda a suprimir las malas inclinaciones: elimina el impulso a detenernos en los errores y defectos ajenos, al tiempo que reconocemos que bajo el parámetro de la sensibilidad nuestros defectos también se manifiestan de diversos modos, sin que pueda haber un criterio suficiente para la justificación de nuestros propios errores o la condena a los demás. Esto último promueve asimismo la necesaria autohumillación moral. Con este ejemplo Kant da un argumento más para mostrar que el sentimiento moral se basa en consideraciones racionales *a priori* y que no es fruto de la experiencia. El móvil de nuestras acciones no será entonces la reacción pasional ante la diversidad de nuestras experiencias sensibles, “sino que la pro-

¹² *Ibid.*, p. 167.

¹³ *Ibid.* p. 183.

¹⁴ Esta posición kantiana de respetar a cada persona como fin en sí mismo es un punto importante para el actual debate entre la ética comunitarista y la individualista. *Cfr.* Ernest Tugendhat. *Lecciones de ética*, tr. de Luis Román Rabanaque, Gedisa, Barcelona, 1997. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, tr. de Rogelio Rovira, RIALP, Madrid, 1992.

pia ley moral ha de ser el móvil en una voluntad moralmente buena".¹⁵ La llamada de atención hacia las faltas ajenas y el eventual castigo deben hacerse, cuando sea necesario, con un sentimiento moral de benevolencia y respeto a la dignidad de la persona enjuiciada, poniendo por delante la justicia y no el sentimiento de agresión; por esto, para muchos casos serán las instituciones jurídicas las que deban encargarse de estos asuntos, separando así los móviles subjetivos con la imparcialidad racional de las leyes y procesos judiciales.

El deber y la veneración como criterios morales

El estereotipo de la ética kantiana se centra, con mucha razón, en el deber y en el imperativo categórico como normas fundamentales de la moral. El deber moral tiene su fundamento antropológico en la inclinación de la voluntad hacia la ley moral, más que a una idea de bien en general; todo esto a consecuencia del juicio *a priori* de la razón pura práctica. Este deber se traduce en "un apremio práctico, es decir, una determinación para acometer acciones por muy a disgusto que pudieran tener lugar".¹⁶ Esta autonomía o legislación de la propia razón ante la ley moral supone una elevación respecto a las pasiones y la forma empírica de considerar nuestras acciones. De esta forma Kant prefiere desligarse del concepto de inclinación, más cercano a algo instintivo o natural, y lo sustituye con el término "respeto". La determinación de la voluntad para actuar conforme a la razón pura práctica es y se basa en el respeto a la ley moral. Así, el comportamiento ético es la elevación de la persona para respetar la ley moral con toda determinación y por encima de sus apetitos o circunstancias sensibles, con lo cual concluye Kant que "ningún otro principio subjetivo ha de ser admitido como móvil".¹⁷ Este respeto a la ley, desde el punto de vista práctico, debe traducirse en una veneración al deber que la razón me imponga como conducta a seguir respecto a la ley moral; veneración que tiene un sentido de determinación clara, de una nueva naturaleza moral que no se detiene ni repara en otros intereses, móviles o inclinaciones para su acción. Esta nueva naturaleza, en la medida que es posible alcanzarla, constituye la elevación moral a la que se hacía referencia.

El camino para la elevación moral, siguiendo el modo clásico respecto a la adquisición de los hábitos, consiste fundamentalmente en la disciplina de la razón pura, en el esfuerzo reiterado por considerar exclusivamente el respeto a la ley, evitando ade-

¹⁵ Kant, *Ibid.*, p. 171. Cfr. G. Felicitas Munzel, *Kant's Conception of Moral Character*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, pp. 133-144.

¹⁶ Kant, *Ibid.*, p. 173.

¹⁷ *Ibid.*, p. 175.

más la consideración de los móviles provenientes de nuestro conocimiento sensible: no se debe ayudar a otro por la compasión que nos presenta su situación precaria, ni debemos enfadarnos al ver los atropellos que un tercero causa a sus vecinos. Debemos mantenernos fríos respecto a nuestros sentimientos, juzgando y actuando sobre la base de nuestro respeto y veneración por la ley moral: ayudamos al prójimo no por el sentimiento que nos causa su estado, sino porque es nuestro deber ayudarlo; reprobamos la acción de un tercero, no por el sentimiento irascible que nos produce, sino porque es nuestro deber reprobar esa acción. No se trata de hacer las cosas de buena gana, esto incluso podría ser contradictorio moralmente, sino que las cosas deben hacerse simplemente porque hay que hacerlas. Este deber tiene que ser entendido como una orden de la propia razón, como un imperativo categórico independiente de los afectos sensibles que nos produzca.

Este camino hacia la elevación moral pasa, como se vio en el caso de la consideración moral de las faltas ajenas, por una transformación en nuestra forma ordinaria de enjuiciar la realidad. Estamos muy acostumbrados a juzgar moralmente interpretando lo que vemos y oímos, y en general lo que percibimos sensiblemente; esta percepción suele tener efectos en las pasiones y demás estados de ánimo, y éstos a su vez predisponen los juicios morales que hacemos. Este mecanismo, según los parámetros kantianos, está viciado, ya que finalmente son los hábitos de la sensibilidad y no los de la razón los que imperan en nuestra actitud moral. En cambio, si se disciplina a los sentidos, tratando de abstraer de los hechos cualquier otra consideración sensible o pasional, y si buscamos de forma inmediata los parámetros racionales de la ley moral, del deber y del sentimiento moral puro, lograremos cambios notorios en nuestros juicios y acciones morales.¹⁸

Kant es consciente de que este grado de pureza e intencionalidad moral jamás pueden encarnarse en plenitud por ninguna criatura, pues “nunca puede verse por completo libre de deseos e inclinaciones que, al descansar sobre causas físicas, no concuerdan de suyo con esa ley moral cuya fuente es completamente distinta”.¹⁹ Sin embargo, este ideal moral, lejos de ser superfluo por inalcanzable, es el arquetipo y guía al que debemos referir nuestras acciones continuamente, para aproximarnos en un progreso ininterrumpido hacia él. A este respecto, Kant afirma que “la doctrina moral del Evangelio fue pionera, gracias a saber ajustar la pureza del principio moral con las limitaciones propias de los seres finitos, en someter cualquier comportamiento del ser humano a la sujeción de un deber puesto ante sus ojos, el cual no les permite fantasear con las ensoñaciones de una perfección moral”.²⁰ Lo propio del ideal ético

¹⁸ Ralf C. S. Walker, *Kant. The Arguments of the Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978, cap. xi The Moral Law.

¹⁹ Kant, *Ibid.*, p. 178.

²⁰ *Ibid.*, p. 181.

es el combate favorable a la ley moral, solamente la santidad supone una posesión acabada del bien. Los esfuerzos por respetar y venerar la ley moral, por enjuiciar reiteradamente los acontecimientos desde la razón pura, por autodeterminar a la voluntad hacia el deber, favoreciendo y honrando a la humanidad en su propia persona, tendrán como fruto no la felicidad –asociada ésta a la sensibilidad– sino la serenidad y la paz interior, pues no habrá suficientes motivos para avergonzarse ante sí mismo o para temer la mirada introspectiva de la conciencia.

10

El marco ideológico de la moral permisiva

¡Negocios son negocios!
Las utilidades son primero.
El que no transa no avanza.
No somos hermanitas de la caridad.
La ética y los negocios no se llevan.
¿Quién puede establecer lo que está bien y mal?

Con cierta frecuencia se escuchan frases como las anteriores. Existe una mentalidad muy extendida que desliga la ética de los negocios, de la política y de la obtención de beneficios personales. Cuando en la vida cotidiana algunos argumentan en contra de la ética como poco práctica o contraproducente, se alude a que en el mundo real, el de la política, el de los negocios, impera un comportamiento carente de moral; existe el convencimiento de que vivimos en el imperio de la ley del más fuerte, de la corrupción;¹ de forma tal que las relaciones humanas deben entenderse, según la expresión de Hobbes, como: “el hombre es el lobo del hombre”. Bajo estos parámetros se argumenta que el *permisivismo moral*² debe convertirse, por necesidad, en la práctica y justificación del poder carente de ética, del que está —para su propio beneficio— “más allá del bien y del mal”.

Así, por ejemplo, de entre los clichés que están en la base de este distanciamiento ético se encuentra la idea errónea de que el liberalismo económico establece unas

¹ Puede verse el estudio sobre los prejuicios más comunes sobre la ética en *La perspectiva ética en el nuevo contexto mexicano*, capítulo 2 de este libro.

² La expresión *permisivismo moral* se usará para referir al comportamiento que pretende desligarse de cualquier obligación ética, bajo el cual pueden asumirse las frases iniciales de este trabajo: “¡Negocios son negocios!”, “el que no transa no avanza”, etcétera. Este *permisivismo moral* se distinguirá de las expresiones “liberalismo económico”, “liberalismo político” y “liberalismo moral”.

reglas poco relacionadas con la ética, lo que lleva a suponer que si se desea progresar dentro de una economía de mercado “hay que entrarle al juego”; de tal forma que se confunde el *liberalismo económico* con el *permisivismo moral*. Lo mismo acontece con ciertas posturas políticas, en las que se piensa que es legítimo establecer una doble moral por medio de la cual se puede mentir, ir en contra de los derechos de terceros e incluso privar de la vida a otros cuando el interés político así lo dicta. En uno y otro caso –económico y político– este *permisivismo moral* se alimenta hoy en día con algunas posiciones filosóficas que desacreditan la moral.

A continuación analizaré en estos tres ámbitos –económico, político y filosófico– algunas posturas asociadas con la ética que ayudan a clarificar la génesis ideológica del *permisivismo moral*. Primeramente describiré algunos rasgos del contexto ético del liberalismo económico para mostrar que, desde un punto de vista teórico e histórico, es erróneo asociarlo a un desinterés ético. Esto no significa que pretenda hacer una defensa de sus parámetros éticos, ni siquiera de su postura económico-social, sino sólo señalar el interés que históricamente hubo en fomentar una visión moral de esta concepción del progreso. Muy próximos a los problemas éticos que plantea el interés económico están los relacionados con el poder político; más aún cuando hoy en día existe una estrecha relación entre la fuerza del poder económico con la fuerza del poder político, muchos mandatarios realizan la función de promotores de las empresas y sistemas de inversión de sus respectivos países en el plano internacional. De entre los autores clásicos acerca del poder político, Thomas Hobbes y Maquiavelo han ejercido una influencia importante para tomar postura con relación a este tema, independientemente de las diversas interpretaciones de las que han sido objeto. Finalmente señalaré algunas de las ideas de Nietzsche sobre la moral; este autor alemán es referencia obligada al considerar las tendencias intelectuales y culturales de la última mitad del siglo xx; y aunque sus planteamientos no se refieren directamente a los ámbitos económico o político, su visión de la naturaleza humana y de la moral son pieza clave para formar este marco filosófico.

Es indiscutible que el liberalismo en sus diversos ámbitos se ha potenciado en los dos últimos siglos, por lo que cabría un estudio detallado de todas sus peripecias, especialmente en el ámbito de su fundamentación ideológica; sin embargo, la intención de este trabajo es señalar un marco mínimo desde donde abordar su estudio.

Los orígenes del liberalismo económico y su posición ética

Desde un punto de vista doctrinal, el liberalismo económico nació impulsado por la Revolución Industrial en el siglo xix. Cuando Adam Smith redactó su *Investigación sobre la naturaleza y el origen de la riqueza de las naciones*, publicada por primera

vez en 1776, el profesor de moral³ se proponía crear un modelo económico que permitiera un progreso más sostenido e igualitario en la sociedad teniendo en cuenta la creciente industrialización; aunque con influencia de la doctrina francesa del *laissez faire, laissez passer*, la obra tenía presente una ética social de corte liberal. La acumulación de capitales, noción básica del modelo, no es un fin en sí mismo, pues el capital debe servir para el desarrollo y el progreso de las naciones y de los individuos que la conforman; su obra no es “la riqueza de unos cuantos individuos”, sino “la riqueza de las naciones”. Otro concepto importante de esta obra se refiere a que el capital es producido por los trabajadores, por lo que la justicia y las leyes naturales de distribución presuponen un aumento progresivo de los salarios, consiguiendo que los ciudadanos alcancen un nivel de riqueza progresivo.

El interés liberal, y en ocasiones egoísta, por medio de su “mano invisible” favorecería en última instancia el bien social. Bajo su concepción, las cosas se encuentran dispuestas de tal forma que al buscar el propio bienestar se promueve la satisfacción de las necesidades ajenas, mejor aún de lo que pudiera hacerlo el gobierno más prudente y sabio. Es por esto importante dejar al hombre a su iniciativa. El *laissez faire* no es considerado, en definitiva, una invitación al rompimiento de la moral. Por ejemplo, en el apartado dedicado a “los sistemas de economía política”, Adam Smith señala que si bien cada individuo se empeña en buscar la forma más provechosa para el capital del que dispone, procurará en primer lugar emplear su capital lo más cerca que pueda de su lugar de residencia, lo cual favorece la industria doméstica.

Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones.⁴

³ Adam Smith (1723-1790) fue profesor de lógica y de filosofía moral en la Universidad de Glasgow de 1751 a 1763. En 1759 publicó su libro *Teoría de los sentimientos morales*.

⁴ Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, tr. Gabriel Franco, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 402. Se han hecho muchas críticas a esta visión un tanto ingenua de la mano invisible; por ejemplo, Lester Thurow afirma que “en las sentencias de Adam Smith, la búsqueda individual de los beneficios siempre promoverá el crecimiento económico de una nación. Pero en la práctica se manifiesta un problema. Con mucha frecuencia la “mano invisible” de Adam Smith se convierte en la mano de un carterista. Los mercados libres y sin ataduras tienen la costumbre de descubrir actividades muy rentables pero improductivas. La experiencia práctica enseña que los beneficios no siempre conducen a la maximización del producto.” *La guerra del siglo XXI*, tr. Anibal Leal, Vergara, Buenos Aires, 1992, p. 332.

Además del equilibrio natural que puede favorecer el desarrollo de una nación, se encuentra también un principio orientador de nuestros juicios, que si bien no todos siguen, para Adam Smith es suficientemente fuerte para reforzar el equilibrio natural: la simpatía. Por medio de ella el ser humano encuentra una predisposición a la generosidad, la humanidad, la benevolencia, la compasión, la mutua amistad, el aprecio; todos estos sentimientos estimulan la saludable condición de la constitución humana y favorecen la felicidad; pues —siguiendo a Aristóteles— es de las cosas más necesarias de la vida. La simpatía es el hilo conductor del escrito sobre la *Teoría de los sentimientos morales*.

Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros, de tal modo que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ella nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla.⁵

El complemento de este sentimiento de simpatía está en la necesaria correspondencia por parte de los demás; debe haber una coparticipación de emociones. La gratitud y el reconocimiento ocupan un lugar especial entre este tipo de sentimientos; la búsqueda de honor y reconocimiento pueden favorecer el esfuerzo en el trabajo y, a su vez, el aumento del patrimonio. Todos estos aspectos llevan al sentimiento del deber y de la justicia.

Mientras en Francia comenzaba el levantamiento revolucionario, en Londres se-
guían desarrollándose las teorías económicas y filosóficas bajo la influencia de su propia Revolución Industrial. En 1789 —trece años después de que Adam Smith publicara su *Investigación sobre la naturaleza y el origen de la riqueza de las naciones*—, fueron publicados en Londres otros dos libros de enorme influencia para el desarrollo económico y filosófico liberal. El primero de ellos es el *Ensayo sobre los principios demográficos de la población y sus efectos futuros en el aumento de la población* de Thomas Malthus; en esta obra, en la que se inspiró Darwin para su teoría de la evolución, Malthus estableció la diferencia básica que hay entre el crecimiento de la población y el aumento de la producción de bienes de subsistencia; los primeros lo hacen de forma geométrica (2, 4, 8, etcétera) y los segundos lo hacen de forma aritmética (1, 2, 3, etcétera); con éstas y otras consideraciones concluye que el creciente aumento de población haría ineficiente cualquier política de mejoramiento social; de tal forma que para evitar un control represivo de la demografía: guerras, epidemias, miseria y demás vicios que fomentan la disminución de la población, su propuesta es un control

⁵ Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, tr. Edmundo O' Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 31.

preventivo o abstención moral, que iría encaminada a un control natal voluntario, retrasando lo más posible los matrimonios y con una frecuencia en la abstención de la unión conyugal.⁶

Otra obra importante de 1789 es *Principios de moral y legislación*, escrita por el fundador del positivismo utilitarista, Jeremías Bentham (1748-1832). Bentham define la utilidad como la propiedad de un objeto que la hace apto para evitar daño, pena o sufrimiento al individuo o a la colectividad. En una sociedad con un mínimo de desarrollo, el interés económico será uno de los principales factores de la utilidad; y en ella deberá aplicarse el criterio de la máxima utilidad para el mayor número de miembros: "the greater Happiness of greater Number". Toda acción merecerá aprobación o desaprobación en cuanto tiende a aumentar o disminuir la suma de felicidad pública; ya que la razón muestra que, para alcanzar la felicidad individual, la mejor forma es procurar la felicidad de otros, poniendo de acuerdo los propios intereses con los de los demás; esto daría como resultado un intercambio permanente en servicios, lo cual potencia la utilidad. Bentham es el primero en desarrollar la tesis del "ganar-ganar", que sirve hoy en día para regular la competencia desde una perspectiva moral.

El otro gran teórico del liberalismo inglés es John Stuart Mill,⁷ además de actualizar los tratados de Adam Smith y Ricardo teniendo en cuenta nuevas experiencias económicas y apoyado en la visión utilitaria del desarrollo y las relaciones humanas. Entre otras cosas, su interés se centró en resolver dos problemas fundamentales: ¿Cómo distribuir más equitativamente las riquezas, de forma que se remedien los grandes males sociales y la miseria de la clase obrera? ¿Cuáles son los límites adecuados entre la autoridad y la libertad, ya sea individual o social?

Para responder a estas cuestiones Mill distingue entre el orden de producción y el de distribución; y así, mientras las leyes de producción son, de acuerdo con la doctrina clásica, leyes naturales que no se prestan a la modificación; en cambio, la distribución de las riquezas puede ser modificada, dependiendo de las organizaciones sociales y de las decisiones voluntarias de los seres humanos. Estos medios artificiales deberán ser

⁶ David Ricardo (1772-1823) en su obra *Principios de economía política e impuestos* de 1817, llegó a la conclusión, de forma análoga e influenciado por Malthus, de que había una desproporción antagónica entre el salario del trabajador y el capital de los patrones; lo que llevaría a una concentración cada vez mayor de la riquezas en un número menor de individuos, provocando miseria y desigualdad social, lo que a su vez llevaría a problemas económicos y políticos. Ricardo llega a la conclusión de que no basta un orden económico natural, en la línea de Adam Smith, es necesaria una modificación racional de la economía, buscando un progreso guiado por los principios morales.

⁷ John Stuart Mill (1806-1873), entre otras obras se encuentran *Principios de economía política* de 1843; *Sobre la libertad* de 1859 y *El utilitarismo* de 1863; todos ellos publicados en Londres.

objeto de la ciencia económica, pero también del interés de los buenos gobernantes, así como de la buena educación y principios morales de los ciudadanos.

De forma análoga a la de Adam Smith, Stuart Mill parte de los buenos sentimientos. “Aunque en grados desiguales, el afecto por los individuos y un interés sincero en el bien público, son posibles para todo ser humano rectamente educado”.⁸ Un sentimiento bien formado se compadecerá de los sufrimientos físicos, mentales y morales, como pueden ser la indigencia, la enfermedad, la pérdida prematura de los seres queridos; y tenderá a rechazar la malignidad y la vileza. Estos males podrán ser extinguidos por la sabiduría de la sociedad, combinada con el buen sentido y la prudencia de los individuos. Además, esta preocupación social e interés por lo general unirá, en la práctica, el interés individual con la utilidad social, fomentando el espíritu altruista, el sacrificio y la superación del egoísmo llano.

Todas las grandes causas del sufrimiento humano pueden contrarrestarse considerablemente, y muchas casi enteramente, con el cuidado y el esfuerzo del hombre. Su eliminación es tristemente lenta; una larga serie de generaciones perecerá en la brecha antes de que se complete la conquista y se convierta este mundo en lo que fácilmente podrá ser si la voluntad y el conocimiento no faltan. Sin embargo, todo hombre lo bastante inteligente y generoso para aportar a la empresa su esfuerzo, por pequeño e insignificante que sea, obtendrá de la lucha misma un noble goce que no estará dispuesto a vender por ningún placer egoísta.⁹

Bajo esta concepción moral, la práctica de la virtud sí proporcionará a los otros una mayor felicidad, además del beneficio individual que hace al individuo más apto para los bienes superiores; por el contrario, el amor al dinero, al poder o la gloria, por ser bienes que suelen valer más en la medida que el otro no los posee o posee menos, se convierten en motivo de discordia y de lucha.

Todos esos principios de generosidad no están en oposición –según Mill– con una defensa amplia de la libertad individual y de los grupos sociales particulares. Mill apela a dos argumentos: a la buena educación de los individuos que buscarán ejercer su libertad de manera adecuada; el segundo argumento es económico y político, llevando a establecer las ventajas de la no intervención del Estado en la vida económica y particular de los individuos. El ejercicio de la libertad tiene un único principio que establece los alcances y límites de la libertad; y por el contrario, deben fomentarse todas las demás formas en las que un individuo pueda ejercerla.

⁸ Stuart Mill, *El utilitarismo*, tr. Ramón Castilla, Aguilar, Buenos Aires, 1960, p. 41.

⁹ *Ibid.*, p. 43.

Lo único que puede autorizar a los hombres, individual o colectivamente, para turbar la libertad de acción de alguno de sus semejantes, es la protección de sí mismo. Y la única razón legítima que puede tener una comunidad para proceder contra uno de sus miembros es la de impedir que perjudique a los demás. No es razón bastante la del bien físico o moral de este individuo.¹⁰

Estas formas de libertad que Stuart Mill defiende son específicamente: la libertad de conciencia, en su sentido más amplio; la libertad de pensar lo que uno crea razonable en cualquier ámbito; la libertad de los individuos para exponer sus formas de pensar, aun cuando sus ideas pudieran estar equivocadas; la libre discusión dialéctica, pues sólo a través de ella es posible salir del error o llegar a acuerdos básicos; la libertad de hacer nuestra voluntad —sea ésta la que sea— con la única limitación de no perjudicar a otros; libertad de asociación para todos aquellos fines que los individuos juzguen oportunos; libertad sin trabas en las creencias religiosas, de su discusión pública, con independencia de religión o sin ella; libertad de sentimientos y sensaciones, y demás.

Stuart Mill tiene la convicción de que es compatible y viable una sociedad en la cual domine una educación moral adecuada, un sistema político sabio y respetuoso, y un ejercicio de la libertad amplio; con todo lo cual podría acelerarse la ley del progreso del género humano, evitando además el infortunio que acompaña a muchos ciudadanos que le son suprimidos sus derechos individuales, cosa que ha sido una constante en la historia de los pueblos.

Independientemente de las diversas críticas que han recibido estas formas inglesas de concebir la moral y que fueron el origen del liberalismo económico, éste está muy lejos de ser el sustento teórico para desvincular la ética del interés personal o de la riqueza; de ellas no surge la tan usada expresión “business is business”, que pretende justificar el rompimiento con la ética. Liberalismo económico no es, pues, sinónimo de *permisivismo moral*; este último pretende dar una justificación racional del comportamiento carente de ética, en busca del propio beneficio, a partir del juego del poder y la competencia, que en la práctica está asociado con el interés económico y a las prácticas del egoísmo económico, en la medida que esas prácticas han desvirtuado la teoría liberal en el ámbito económico. En conclusión, es un error usar la bandera del liberalismo económico para afirmar que debe separarse la economía de la moral y la búsqueda del bien común; pues supondría una notable incongruencia con las bases doctrinales en que se sustenta, lo que manifestaría un desconocimiento de dichas bases.

¹⁰ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, tr. Pablo de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 98.

Las bases morales del liberalismo político

La relación entre política y ética tiene una tradición mucho más antigua que la referente a la que acabamos de revisar en el ámbito económico, pues se remonta hasta Platón y Aristóteles, para quienes constituyó un asunto de primer orden; Aristóteles, por ejemplo, incluyó su principal obra de ética dentro de la ciencia política. Sin embargo, los autores que más han influido en los últimos siglos respecto del desdoblamiento de la ética hacia una moral permisiva en lo político-social son Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes. Aunque en contextos históricos y políticos distintos, ambos autores plantean una doble moral, esto es, por un lado la facultad de usar el poder, en beneficio del Estado y del poder que lo representa, pasando por encima de muchas restricciones que podrían considerarse legítimas en un orden moral individual. Estas concesiones al poder llevan necesariamente al dominio, muchas veces represivo, de la sociedad y sus individuos. La razón de esto es el supuesto común en ambos autores sobre la condición natural del género humano, la cual es considerada como caótica y viciosa, por lo que sólo puede ser superada por la mano fuerte del poder representada por el soberano. Aunque, si bien es cierto que las teorías de Maquiavelo y Hobbes no se siguen al pie de la letra, en la actualidad al chocar con los ideales democráticos, muchas ideas sueltas y algunas malas interpretaciones han influido en el permisivismo moral al que nos hemos estado refiriendo.

La experiencia política del florentino Nicolás Maquiavelo se debió a su cargo como jefe de la cancillería de la República instaurada por Carlos VII. Durante 14 años –de 1498 a 1512– pudo recorrer las principales misiones diplomáticas de las cortes italianas y extranjeras, conociendo a reyes, emperadores, príncipes y políticos de alto nivel. Este cargo le dio una gran experiencia sobre la forma como el poder era usado para su propio fortalecimiento. Su ideal político estaba conformado por la añoranza de la antigua Roma, de su fortaleza y poder, y por el deseo de un resurgimiento de esa grandeza a partir de la unidad italiana.

Un año después de haber sido depuesto, escribió *El príncipe* (1513), la ocasión la daba el rumor de que León X quería agradecer a los Medicis con algunos principados, y él quería ser beneficiado. La obra está dedicada a Lorenzo de Medicis, su objetivo era brindar una serie de consejos a alguien que ocupaba por primera vez un principado. El contenido de la obra no busca elucubrar sobre lo que debería ser “idealmente” un gobierno, sino sobre las formas que de hecho se usan para ejercer el poder, haciendo acopio de sus experiencias en años anteriores; el ejemplo al que más recurre es al caso de César Borgia, cuando años antes éste había organizado políticamente una región que –según señala Maquiavelo– era una madriguera de bandidos.

Como lo había mencionado, la obra parte de un supuesto básico sobre la naturaleza humana:

De los hombres se puede decir generalmente lo siguiente: que son ingratos, volubles, simuladores y disimuladores, amigos de rehuir el peligro y ávidos de ganancia. Mientras les haces el bien y no los necesitas, son por entero tuyos, pero en cuanto te ven en peligro se te rebelan.¹¹

De aquí el carácter despótico y duro de muchos pasajes del libro. La crueldad es en muchas ocasiones la mejor manera de crear un Estado fuerte en donde sólo imperan intereses mezquinos de los individuos. La unidad y lealtad deben ser una consecuencia de la “mano dura”, no hay que dudar en asesinar a todos aquellos que se opongan al noble fin del Estado y su príncipe.

Porque a los hombres hay que ganarlos o suprimirlos, ya que, así como se vengan de las ofensas leves, no pueden hacerlo de las graves; de modo que, cuando se trata de ofender a un hombre, hay que hacerlo de manera que no pueda tomarse la venganza.¹²

Incluso, en ocasiones la violencia deberá ser acompañada con la perfidia, usando chivos expiatorios que hagan entender al pueblo la fuerza del soberano y la determinación de su política.

Si bien hoy en día *El príncipe* de Maquiavelo puede estudiarse desde una perspectiva más histórica y menos pasional, lo cierto es que su rechazo y su influencia comenzaron desde pocos años después de su muerte. Personajes de la vida pública y pensadores tomaron partido sobre esta obra. Fue calificada como obra del demonio o usada como argumento en muchas acciones políticas.¹³ En la vida corriente, suele hablarse de una

¹¹ Maquiavelo, *El príncipe*, tr. Antonio Gómez Robledo, Porrúa, México, 12ª edición, 1993, p. 28. Por ejemplo en sus Discursos sobre Tito Livio afirma: “Hay que partir del presupuesto de que los hombres son todos perversos, y que siempre que se les presenta ocasión, harán uso de la malignidad de su ánimo. Los hombres no obran jamás el bien, a no ser por necesidad”. I, III.

¹² *Ibid.*, p. 2.

¹³ Por ejemplo, a Isabel de Inglaterra se le aconsejó que siguiera a Maquiavelo para resolver la cuestión irlandesa. Federico II de Prusia ayudado por Voltaire escribió el Anti-Machiavel, donde se califica a Maquiavelo como consejero de políticos ladrones y asesinos. Juan Jacobo Rousseau considera que el libro es benéfico pues resalta lo aborrecible que son los tiranos; por el contrario Benito Mussolini lo convierte en el teórico del Estado totalitario, afirmando que *el Príncipe* debería de constituirse como el Vademécum del estadista. Cfr. Antonio Gómez Robledo, “Nicolás Maquiavelo en su quinto centenario”, en Maquiavelo, *El príncipe*, op. cit.

decisión maquiavélica para desligarse de la ética en el uso del poder, con la convicción de que, si no se usa el poder con toda su fuerza, alguien más lo usará en contra; en ambos casos, sin un apego a normas éticas o derechos de los individuos.

El otro gran teórico del poder como fuerza absoluta es Thomas Hobbes, nacido en Westport; le tocó vivir en una época en la cual Inglaterra atravesaba por varios conflictos de tendencias antimonárquicas y anárquicas: la guerra civil de 1642, la ejecución de Carlos I en 1649, las frecuentes pugnas entre presbiterianos, católicos y episcopalianos. El mismo Hobbes tiene que refugiarse en París durante once años. Ahí escribe *Leviatán*¹⁴ (1651), en el cual desarrolla su teoría del gobierno civil en relación con la crisis política resultante de la guerra. Todas estas circunstancias explican, en parte, la posición de Hobbes sobre la naturaleza humana.

En su argumentación parte de la frecuente igualdad de intereses y expectativas de los seres humanos; sin embargo, hay muchos bienes que no pueden ser compartidos, lo que provoca que se hagan enemigos unos de otros, tratando de aniquilarse o sojuzgarse entre sí.

Si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro respecto a otros.¹⁵

Bajo estas amenazas descritas, los hombres reaccionan y buscan, como mejor modo de protección, el dominio anticipado de los otros —cuantos más mejor— por medio de la fuerza y la astucia, reduciendo al máximo cualquier otro poder que pueda amenazarlos. Es necesario, en conclusión, el dominio para vivir entre los semejantes. Ningún hombre experimenta agrado en reunirse con otros, si no es por un poder superior que así lo haga. Pero cuando se han reunido, cada uno quiere que los demás lo valoren como él se valora a sí mismo, lo que da pie a la discordia.

Hobbes distingue tres formas básicas de discordia. La competencia, en primer lugar, lleva a los hombres a atacarse para conseguir un beneficio, “hace uso de la violencia para convertirse en dueño de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres”.¹⁶ La segunda causa de la discordia es la desconfianza, que llevada por el

¹⁴ El título original es *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*.

¹⁵ Thomas Hobbes, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 101.

¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

deseo de resguardar los bienes que ya se poseen, está en un continuo estado de alarma, que se torna violenta por cualquier insinuación; y la tercera forma de discordia es el deseo de gloria; en muchas ocasiones se recurre a la violencia por motivos insignificantes: una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, o cualquier otro signo de subestimación, ya sea hacia su persona o hacia su familia, amigos, nación, profesión u apellido.

Por lo anterior, siguiendo con el argumento de Hobbes, mientras no haya un poder común que esté por encima de ellos y los atemorice realmente, la condición previa será un estado de guerra continuo de todos contra todos, en la cual cada hombre es enemigo de los demás.

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pudieran ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.¹⁷

Hobbes afirma que este estado generalizado de guerra no existe; sin embargo, muestra tres tipos de ejemplos para fortalecer su afirmación. El primero de ellos se refiere a los cuidados personales que se suelen tomar para la propia protección: salir acompañado y armado, dejar cerrada la casa y las arcas; en estas acciones, y a pesar de las leyes que existen para protegernos, manifestamos el temor que continuamente mostramos hacia los demás. El segundo ejemplo lo refiere al caso de América: "Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial al que me he referido".¹⁸ Finalmente se refiere a la actitud de los reyes y soberanos que, en cualquier época, se procuran armamentos, ejércitos, espías, etcétera, pues siempre existe el temor a ser atacados y despojados. En este escenario Hobbes afirma que no existe moral.

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley no hay justicia. En la guerra, la

¹⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹⁸ *Ibid.*, p. 104.

fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales [...] Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo.¹⁹

Hobbes usará toda esta argumentación para defender la necesidad de un régimen social que tenga la fuerza suficiente para reducir lo más posible estas tendencias de la naturaleza humana. Para esto sale al paso de la posible objeción que cuestionaría el hecho de violentar lo que es natural en el ser humano. Afirma que es la misma naturaleza la que proporciona esta conveniencia de lo social. En los seres humanos existe una serie de pasiones que apoyadas por la razón, que también es un instrumento de la naturaleza humana, encaminan al hombre a darse cuenta de la necesidad de un orden social y de llegar a un consenso sobre este punto con las demás personas. El temor a la muerte, el deseo de obtener las cosas que proporcionan una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo son inclinaciones que están orientadas a la paz y a la vida social. Establecido este consenso, cada individuo debe renunciar espontáneamente a su derecho a todo, y bastarle con tener la libertad que pueda, ser común a todos, quedando así cedidos muchos derechos naturales para conseguir un beneficio ulterior.

Para que una sociedad pueda efectivamente lograr que existan la paz y los beneficios que llevan a los hombres a hacer el pacto, el poder del Estado tiene que ser lo más fuerte posible y el príncipe debe asumir esos poderes sin ninguna restricción. En la persona del soberano se concentran los tres poderes. Él debe dictar y hacer cumplir las leyes, determinar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto; puede obligar, castigar, hacer la guerra, designar los trabajos civiles y militares, disponer del territorio; intervenir en la educación, en la industria y el comercio. El soberano está por encima de las leyes del Estado, no está sometido a las leyes ni puede ser juzgado por los demás.

Como puede observarse, existen diversos puntos de coincidencia entre Maquiavelo y Hobbes; entre ellos se destacan dos muy importantes para el propósito de este ensayo; el primero de ellos es la ausencia de moral en el estado salvaje, presocial o anárquico de los individuos, donde la ley que impera es la del más fuerte. La otra coincidencia es la ausencia de exigencias morales para el soberano, ya que éste debe estar por encima del bien y del mal para someter a un pueblo que, sin su fuerza, terminaría en el caos y la destrucción. La moral queda entonces en un plano intermedio, más coercitivo que autónomo y asociado a una renuncia de la libertad. Lo curioso es que la *moral permisiva*, bajo estas concepciones, sería el enemigo a vencer en nuestras sociedades democráticas actuales, que promueven la defensa de los derechos humanos, las garantías individuales, la transparencia política, entre otros valores.

¹⁹ *Idem.*

La trasmutación filosófica de los valores morales

La influencia de Maquiavelo y Hobbes ha sido importante en la mentalidad de la moral permisiva; sin embargo, muchas veces esta influencia se basa más en estereotipos genéricos con que la revisten, que en una influencia conceptual más precisa. De mayor peso en este siglo ha sido la lectura de Nietzsche,²⁰ cuya crítica a la moral completa el marco filosófico que se propone este ensayo. Con una gran fuerza literaria, las obras de este pensador alemán configuraron en gran medida una mentalidad de superación de la moral, entendida ésta como el conjunto de cánones sociales impuestos a los individuos por el Estado y la religión, y que el paso del tiempo no ha hecho más que enviciarla más. La propuesta de Nietzsche está encaminada a defender una concepción del hombre que afirme la fuerza vital de la individualidad y, en consecuencia, alejada de cualquier moralidad que reprima esta fuerza.

La genealogía de la moral, una de las últimas obras escritas por Nietzsche (1887) es de capital importancia para entender los propósitos acerca de la moral que este autor desarrolló en sus obras aforísticas; en ella, recurriendo a su formación filológica, analiza el significado de términos asociados con la moral en el contexto de las castas superiores que han existido en todos los pueblos. El comportamiento y lenguaje de los amos y señores que dominaban esos grupos sirve como ejemplo —según Nietzsche— para clarificar el origen de la moral y su auténtico significado.

El término “señor”, viene del latín *dominus* que a su vez deriva del término *domus* que significa “dominio”, tanto en el sentido de “lo que se domina” como en el de “dominio que se ejerce”. En las antiguas culturas este término *domus* hacía referencia al conjunto de posesiones, tierras, hombres, animales, que poseía un señor. El señor —valga aquí la cacofonía— es el “dominador de un dominio”, en expresión de nuestro lenguaje “es el amo y señor”, como sinónimo de “el que puede hacer lo que quiera”, ya que todo le pertenece.

Muy unido a la noción de “señor” está el significado de los términos “bueno” y “malo”. Para los señores, algo “bueno” será lo que le agrada, lo que es propio de él, lo noble, lo digno, lo que está por encima de los demás. En cambio, “malo” significa lo bajo, lo que carece de dignidad, lo que le perjudica. Hoy en día seguimos teniendo estas acepciones. Cuando decimos: “¡Qué buena casa construiste!” “¡Qué mala cuadra de caballos!” “¡Qué buena comida!” “¡Qué bueno que cambié mi dinero antes de la deva-

²⁰ Nietzsche (1844-1900) nació en Sajonia. Entre sus obras principales se encuentran: *El origen de la tragedia*; *La genealogía de la moral*; *Más allá del bien y del mal*; *La voluntad de poder*; *Así habló Zaratustra*.

luación!"; en estas expresiones los términos "bueno" o "malo" no se refieren tanto a la bondad moral con un valor ético universal; sino a algo que me beneficia o que reconozco que está por encima de lo demás. Muy distinto a su uso en expresiones como "es bueno ayudar al necesitado"; "es bueno ser honrado"; "es malo injuriar al vecino", etcétera.

En la moral de los señores lo bueno no debe entenderse de ésta última forma. Por el contrario, lo bueno es simplemente lo propio del señor, lo que dicta el señor. De tal forma que el señor es el único paradigma del bien y del mal. Será buena la ira cuando la ira del señor se manifieste; será mala la venganza cuando el señor no vea necesidad de ella, y así sucede con cualquier otro valor: "Para los señores y dominadores lo bueno equivale a lo noble y lo malo a lo despreciable. Estos hombres superiores desprecian al cobarde, al temeroso, al mezquino, al adulator y mentiroso. Mientras que honran y tienen por bueno, en sí y en los otros, todo lo que es superior y altivo, fuerte y dominador".²¹

¿De dónde surge entonces el significado moral de bien y mal? Nietzsche explica el uso moralista que se ha hecho de estos términos, distinguiendo entre la moral de los señores y la moral de los esclavos. Los hombres que por naturaleza son débiles, aquellos que Aristóteles llamaba esclavos por naturaleza, en su deseo de protegerse de la fuerza de los señores crean su propia moral, asentada en el resentimiento; en ella el señor y sus costumbres son señalados como "lo malo", lo que debe evitarse y prohibirse. Así se construye la moral de los esclavos.

Haciendo esta distinción, sólo los señores tienen a bien dictarse a ellos mismos sus normas de conducta, sin que ninguna norma externa los condicione, pues ellos tienen el dominio; de aquí que cada señor imponga su propio estilo a los que están por debajo de él, de tal suerte que cuando aparece un nuevo señor se realiza un cambio o transmutación de valores. Aspectos concretos que antes se aplaudían ahora pueden reprobarse y viceversa. Una vez más se desmitifica la universalidad de los valores.

Crear valores es un derecho de los amos por antonomasia. El hombre noble posee el sentimiento íntimo de que tiene el derecho a determinar el valor, no tiene necesidad de ratificación. Decide que lo que le es perjudicial es malo en sí, sabe que, si las cosas son honradas, es él quien les presta este honor; él es el creador de los valores. Todo lo que encuentra en su propia persona, todo lo honra. Tal moral es la glorificación de su individualidad.²²

²¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972, Sec .9, n.260, pp. 222-226.

²² *Idem*.

Otra característica del señor es el sentimiento de superioridad connatural a su nobleza. La fe y el orgullo de sí mismo están presentes en todas sus acciones, él es dueño y puede actuar según sus propios valores. Esta superioridad debe manifestarse, con la espontaneidad de un niño, en la dominación y el desprecio por lo débil, en una hostilidad fundamental a los de rango inferior y en una profunda ironía frente a la abnegación. Esta moral del señor es opuesta a la moral de la compasión y del sacrificio, pues el señor no tiene ningún deber u obligación respecto a los inferiores, con ellos se puede obrar arbitrariamente, debe mantenerse más allá del bien y del mal. Este sentimiento de superioridad va unido a la conciencia de pertenecer a una casta superior.

En el fondo de todas esas razas aristocráticas es imposible no reconocer a la bestia feroz, al soberbio bruto rubio que merodea en busca de una presa y de carnicería. Este fondo de bestialidad... rebota de vez en cuando, porque es preciso que el bruto se muestre de nuevo... Las razas nobles son las que han dejado la idea del bárbaro en todas las huellas de su paso... Su indiferencia y menosprecio por todas las seguridades del cuerpo, por la vida, por el bienestar, la terrible alegría de la victoria y la crueldad: todo esto se resumía para aquellos que eran sus víctimas en la imagen del bárbaro, del enemigo malo, de algo como el vándalo.²³

²³ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial, Madrid, 1972, Tratado I, n. II, p. 31. Ha habido muchos historiadores que hacen ver la influencia de Nietzsche en el concepto de la superioridad de la raza aria, destinada a dominar, presente en la ideología de Hitler. Por ejemplo, Rüdiger Safranski señala que en el verano de 1940, cuando las tropas alemanas habían vencido a Francia, Martín Heidegger —el filósofo alemán más reconocido en esa época— impartía unas lecciones sobre Nietzsche; en ellas Nietzsche es visto como profeta de la superioridad alemana. En esas lecciones Heidegger afirmó lo siguiente: “En estos días nosotros mismos somos testigos de una ley misteriosa de la historia, la de que llega un día en que un pueblo ya no está a la altura de la metafísica, que ha brotado de su propia historia [se refiere a Francia y a Descartes, filósofo francés del siglo XVI, considerado como el padre de la filosofía moderna], lo cual sucede precisamente en el instante en que la metafísica se ha vuelto hacia lo incondicional... No basta con tener tanques, aviones y aparatos para la difusión de noticias; ni basta con disponer sobre los hombres que pueden servir a tales instrumentos... Se requiere de un tipo de hombre que desde su base sea adecuado a la singular esencia fundamental de la técnica moderna y su verdad metafísica, es decir, que se deje dominar enteramente por la ciencia de la técnica, para que precisamente así pueda él mismo dirigir los procesos y posibilidades particulares de la misma. Sólo el superhombre, en el sentido de la metafísica de Nietzsche, es adecuado a la incondicional ‘economía maquina’, y a la inversa: el superhombre necesita tal economía para la instauración del dominio incondicional sobre la tierra.” Citado por Rüdiger Safranski en *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*, Editorial Tusquets, Barcelona, 1997, pp. 380-381.

Haciendo una analogía con los pueblos vikingos, los señores pasan por encima de las leyes y de las instituciones. En donde la única ley que impera es la ley del más fuerte.

Gozan plenamente de la emancipación de toda coacción social... vuelven a la simplicidad de conciencia de la fiera, se convierten en monstruos triunfantes, que salen quizá de una innoble serie de homicidios, de incendios, de violaciones, de ejecuciones, con tanto orgullo y serenidad en su alma como si no hubieran cometido más que travesuras de estudiantes.²⁴

Por las características de esta superioridad es obvio que las instituciones sociales que defienden una moral igualitaria son despreciables, son producto de la moral de los débiles. Superar la moral significa pronunciar un sí ante todo lo que hasta ahora es prohibido, menospreciado, maldito.

Nietzsche se enfrenta a la tradición ética de Occidente rechazando el papel que ésta le da a la razón. Para Nietzsche la razón no tiene por finalidad “inventar” o “descubrir” principios universales, que se convierten en normas a las cuales debe esclavizarse el hombre. Esta finalidad es la que los moralistas han pretendido darle. Por el contrario, para Nietzsche la razón debe estar al servicio del instinto de la casta superior, la razón –en cualquier caso– puede ser usada como arma por los espíritus superiores para dominar, anteponiendo siempre la fuerza de nuestros instintos.

Nuestra razón es la causante de que falseemos el testimonio de los sentidos. Estos no mienten cuando nos muestran el venir a ser de las cosas, la desaparición, el cambio. Heráclito tendrá eternamente razón. El mundo de las apariencias es el único real, el *mundo de la verdad* ha sido añadido por la mentira”.²⁵

Para Nietzsche la moral tradicional es, en definitiva, una condena a los instintos fundamentales de la vida. El sentimiento de odio, de envidia, de codicia, de lucha, el despotismo, son condiciones indispensables para la vida; deben estar presentes en el deseo de vivir, por lo que es necesario potenciarlos. En cambio, la moral tradicional condena –a veces de forma encubierta y en otras ocasiones de manera clara e insolente– a los instintos y apetitos de la vida.

En *El origen de la tragedia*, Nietzsche distingue dos espíritus prevalecientes entre los griegos: el espíritu de Apolo, de temperamento racional, ordenado y predecible; y

²⁴ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado I, n. II, p. 31.

²⁵ Nietzsche, *Crepúsculo de los idolos*, La razón en la filosofía, tr. de Daniel Gamper, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, II, p. 54.

el espíritu de Dionisio, de temperamento instintivo, impetuoso y festivo. A lo largo de su filosofía Nietzsche defenderá el espíritu dionisiaco, rechazando la lucha de la razón para dominar a los instintos. “Verse obligado a luchar con los instintos, es la fórmula de la decadencia, mientras que, en la vida ascendente, felicidad e instinto son idénticos”.²⁶ La ética es entendida como menosprecio de la vida y del cuerpo. Esta primacía de los instintos y de las pasiones, del amor a la tierra, colocan al hombre superior en continua lucha por el dominio.

Libertad significa que los instintos viriles, los instintos alegres de guerra y de victoria predominan sobre los demás instintos, por ejemplo, sobre el de la dicha. El hombre libre, y mucho más el espíritu libre, pisotea esa especie de bienestar despreciable con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y los demás demócratas. El hombre libre es guerrero”.²⁷

Nietzsche insistirá una y otra vez en la importancia de la combatividad: “Lo que vuestra condición tiene de salvaje es lo que mejor os cura de vuestra perversidad; quiero decir, de vuestra espiritualidad”.²⁸ Solamente en la lucha puede manifestarse la naturaleza superior, sólo en ella se agudizan los sentidos. “En la escuela de la guerra de la vida, el que no me mata me hace más fuerte”.²⁹ Como consecuencia de esta postura antirracionalista, las críticas de Nietzsche se encaminan en contra de Sócrates, el padre de la filosofía moral racional.

Todo en Sócrates era exagerado, bufón, caricaturesco; todo, además, lleno de segundas intenciones, de subterráneos. Quisiera adivinar de qué idiosincrasia puede nacer la ecuación socrática:

razón = virtud = felicidad

ésta es la más extravagante de las ecuaciones y contraria, en particular, a todos los instintos de los antiguos helenos.³⁰

Son típicas las críticas *ad hominem* de Nietzsche sobre los más variados personajes; en el caso que nos ocupa afirma:

Sócrates pertenecía, por su origen, al populacho. Se sabe, y parece que se está viendo todavía, que era feo. La fealdad, objeción en sí, era casi una refutación entre los griegos.

²⁶ *Ibid.*, El problema de Sócrates, XI, p. 51.

²⁷ *Ibid.*, Incursiones de un extemporáneo, XXXVIII, p. 120.

²⁸ *Ibid.*, Máximas y sátiras, VI, p. 36

²⁹ *Ibid.*, Máximas y sátiras, VIII, p. 36.

³⁰ *Ibid.*, El problema de Sócrates, IV, p. 47.

Y, en suma, ¿era griego Sócrates? La fealdad es, muchas veces, signo de una evolución estorbada por el cruzamiento, o bien la señal de una evolución descendente. Los antropólogos que se dedican a la criminología nos dicen que el tipo del criminal es feo; *monstrum in fronte, monstrum in animo*. Y el criminal es un decadente.³¹

Por el contrario, la moral de Maquiavelo —que antes describíamos— es vista con buenos ojos por Nietzsche, “Tucídides y acaso *El Príncipe* de Maquiavelo son lo que más se me parece por la voluntad decidida de ver la razón en la realidad y no en la propia razón, ni mucho menos en la moral”.³²

No obstante todo lo anterior, la moral de los esclavos ha pretendido dominar la cultura occidental; esto es debido a la fuerza que suele aparecer en el populacho, que se ha fortalecido en las instituciones democráticas; pero sobre todo la religión judeocristiana se ha encargado de infiltrar una mentalidad contraria a los señores, de tal suerte que Occidente —diría Nietzsche— está en decadencia. Se necesita una nueva casta de hombres, que haga renacer la moral de los señores. Este debe ser el ideal del superhombre, predicado en su libro *Así habló Zaratustra*.

Yo os conjuro, hermanos míos: ¡permaneced fieles a la tierra y no deis crédito a los que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Lo sepan o no, son envenenadores. Son los denigradores de la vida, moribundos y envenenados ellos mismos, de quienes está hastiada la tierra: ¡que se marchen, pues! En otro tiempo el ultraje a Dios era el mayor de los ultrajes, pero Dios ha muerto, y con él han muerto también tales ultrajadores. ¡Ahora, lo más terrible es ultrajar a la tierra y apreciar más las entrañas de lo impenetrable que el sentido de la tierra! En otro tiempo el alma miraba despectivamente al cuerpo, y este desprecio era entonces soberano: lo quería escuálido, repugnante, famélico. De esa manera pretendía evadirse de él y de la tierra.³³

La propuesta que Nietzsche hace sobre este nuevo señor o superhombre se basa en destruir la idea de la existencia de Dios y de la moral cristiana, que para él encarna a la moral de la debilidad, del pecado, de la negación. En su enumeración de los mandamientos de los espíritus libres afirma: “No hay Dios, no hay más allá, no hay recom-

³¹ *Ibid.*, El problema de Sócrates, III, p. 46.

³² *Ibid.*, Lo que debo a los antiguos, II, p. 135.

³³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid: 1972, Preliminar. N. 3, p. 36. También en el prefacio a este libro se lee: “Habéis hecho el camino que va del gusano al hombre, y en vosotros queda mucho de gusano. Antes fuisteis monos, e incluso ahora es el hombre más mono que cualquier mono... ¡Mirad! ¡Yo os muestro al superhombre!”

pensa ni castigos... No más culpables, no más remordimientos de conciencia... nada de amor al prójimo en general".³⁴

Nietzsche propone un nuevo ateísmo, o más precisamente la muerte de Dios, "Los dioses han muerto, y ahora queremos que viva el superhombre".³⁵ Ésta es la primera condición para que resurja el espíritu dionisiaco, para el advenimiento del superhombre: "Nosotros filósofos y 'espíritus libres', al saber que 'el antiguo Dios ha muerto' nos sentimos iluminados por una nueva aurora..., el horizonte nos parece libre de nuevo".³⁶

Por consiguiente, este espíritu combativo debe manifestarse primeramente en su combate al cristianismo, ésta es una característica constante de todas sus obras. Se unía así al conjunto de pensadores que durante el siglo XIX pretendieron poner de manifiesto la fuerza destructora de la religión para el desarrollo humano.³⁷

Yo condeno el cristianismo, yo elevo contra la Iglesia cristiana la más terrible de las acusaciones que jamás lanzó un acusador. Para mí, es la más grande de las corrupciones imaginables, tuvo la voluntad de la última corrupción imaginable. La Iglesia cristiana no dejó nada libre de su corrupción; de todo valor hizo un no-valor, de toda verdad una mentira, de toda probidad una bajeza de alma. Y todavía se atreven a hablarme de los beneficios que ha reportado a la 'humanidad'. Vive de miserias, creó miserias para eternizarse. Por ejemplo, el gusano del pecado: la Iglesia fue precisamente la que enriqueció a la humanidad con esta miseria.³⁸

Para Nietzsche la religión, en especial el judaísmo y el cristianismo, culminaron la labor destructiva de la filosofía, al buscar reprimir, en todas las formas posibles, las tendencias naturales del hombre, de señalar a los señores como malos, de fomentar la debilidad como virtud.

Yo quiero escribir sobre todas las paredes una eterna acusación contra el cristianismo... Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única gran corrupción interior, el único gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, oculto, subterrá-

³⁴ Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Ojeada sobre el presente y porvenir de los pueblos, II, p. 77.

³⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, De la virtud que da regalos, p. 127.

³⁶ Nietzsche, *La gaya ciencia*, tr. Pedro González Blanco, Sarpe, Madrid, 1984, I, 5, p. 37.

³⁷ En muchas ocasiones lo único común de esos pensadores es la crítica al cristianismo, aunque lo entendieran de forma muy distinta; por ejemplo Marx piensa que ha sido una forma de dominio y poder sobre las masas, las cuales tienen que padecer las consecuencias; en cambio, como vemos, para Nietzsche es fruto de la debilidad humana que busca un resguardo para esa debilidad.

³⁸ Nietzsche, *El anticristo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997, N. 62, p. 120.

neo; yo la llamo la única inmortal vergüenza de la humanidad. ¡Y se computa el tiempo partiendo del *dies nefastus* con que comenzó esta fatalidad desde el primer día del cristianismo! ¿Y por qué no mejor desde su último día? ¿Desde hoy? ¡Transmutación de todos los valores!³⁹

De igual forma dirige sus ataques contra Lutero, el protestantismo y cualquier otra forma de reforma cristiana. “Lutero, esa fatalidad de monje, ha reconstruido la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el cristianismo, en el preciso momento en que se estaba derrumbando”.⁴⁰

De las diversas interpretaciones que se han hecho sobre el pensamiento de Nietzsche, existen dos posturas referentes a su pensamiento moral. En la primera de ellas se interpreta su rechazo a la ética, afirmando que se trata de una crítica a la moral decadente, dualista, maniquea y llena de fariseísmos, en la que estaba envuelta gran parte del mundo occidental; de tal suerte que lo importante sería resaltar su propuesta sobre la afirmación de la vida unida a la riqueza de sus fuerzas naturales, sin dejarnos reprimir por una moral impuesta y contraria a la vida; la atención debe centrarse también en su amor a la tierra y al tiempo que transcurrimos en ella, sin despreciarla por las promesas del más allá. Esta defensa resalta los motivos que le hicieron rechazar la moral. Sin embargo, otros comentaristas de este filósofo afirman que la postura anterior presenta sólo una cara de la moneda, pues no se mide la radicalidad de su pensamiento; no es lo mismo criticar los vicios de la moral que criticar la moral en conjunto y cualquier pretensión de fundamentación. Nietzsche mismo se consideraba el primer immoralista y destructor por excelencia, el enterrador de Dios y su moral. Aunque las críticas más agudas a su pensamiento moral se basan en su simplificación dualista de la naturaleza humana entre señores y esclavos, acomodando la historia, la filosofía y la moral a ese dualismo.

Desde otra perspectiva, muy posiblemente Nietzsche lamentaría que su filosofía estuviera asociada o sirviera como justificación de la visión que algunos defensores de la economía de mercado tienen de la ética, como un elemento extraño y perturbador para el juego económico. En las categorías nietzscheanas, el dinero y los valores que ha creado la sociedad de consumo son, una vez más, una mediación o instrumentalización del poder, como lo han sido –según él– la religión, las institucio-

³⁹ *Ibid.* “¡No incurras en la cobardía respecto a tus propios actos! ¡No los repudies después de consumados! Los remordimientos de conciencia son una asquerosidad”. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Máximas y sátiras, x, p. 37.

⁴⁰ Nietzsche, *Ecce homo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1971, El caso Wagner 2, p. 130.

nes sociales y la razón. Así, por ejemplo, el poder económico se parece más al poder de un soberano, de la religión o del que puede dar el uso de la razón, que la alegría, casi infantil de disfrutar la vida —una noción más próxima a lo que se ha llamado calidad de vida, en contraposición al nivel de vida. El hombre de negocios suele estar muy ocupado y muy preocupado por aumentar su poder económico, sacrificando continuamente sus deseos en otros ámbitos, y todo ello para seguir el juego de uno de los vicios que la sociedad ha fabricado.

Nietzsche se convirtió en uno de los filósofos más leídos y de mayor influencia en el siglo xx, no sólo en el propio ámbito filosófico, sino, también, en la mentalidad liberal de este siglo, o como él lo llama “del espíritu liberado”. Aunque difícilmente puede sostenerse la radicalidad del pensamiento de Nietzsche, en la práctica, la amplia divulgación de sus ideas ha servido como pretexto para la moral permisiva a la que nos hemos referido.⁴¹

Consideraciones finales

La explicación del comportamiento humano real, en su gran diversidad, no puede reducirse a una simple causa; los motivos conscientes o inconscientes que nos llevan a comportarnos de una determinada forma son complejos: el conjunto de las tendencias naturales, las costumbres culturales, los sistemas de pensamiento que constituyen —en mayor o menor medida— un parámetro racional, las creencias religiosas, los propios razonamientos y convicciones personales, etcétera. Explicar por qué muchas personas se comportan en la práctica sin apego a principios morales —en sus diversos matices— requiere atender a la complejidad antes mencionada. Sin embargo, el marco filosófico que he presentado en este ensayo puede ayudar a entender parte de su lógica. Posiblemente muchos de los negociantes o políticos que sólo tienen como parámetro el poder económico o político, no hayan leído ninguna de las obras de estos pensadores, o sólo tengan una visión superficial, pero sí han recibido algunos clichés que les permite encontrar una cierta justificación a su comportamiento.

Las tres formas básicas de liberalismo que se han presentado: liberalismo económico, liberalismo político y liberalismo filosófico moral, tienen algunas coincidencias, especialmente en lo referente a su visión del hombre como un ser naturalmente egoísta; sin

⁴¹ Allan Bloom en su libro *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster (1987), muestra la influencia del pensamiento de Nietzsche en la mentalidad liberal de los jóvenes estadounidenses, apoyado en su amplia experiencia como profesor.

embargo, cada una de ellas puede servir como reducción al absurdo de las otras. El liberalismo económico es sumamente ingenuo respecto a la libre acción de los intereses individuales regulados por un mínimo de estructura social, dejar en libertad a los individuos apelando a los buenos sentimientos de generosidad es sólo una buena intención; las otras posturas muestran que esto no es tan fácil, que no basta recurrir a buenos exordios.

Desde un punto de vista más filosófico existe otra crítica al utilitarismo: entender el bien como un instrumento simplemente útil lo convierte en algo opcional, de tal forma que su peso moral y obligatoriedad se reducen, en última instancia, a la débil fuerza que puede tener un instrumento en un ámbito tan complejo, pues para las concepciones de Maquiavelo y Hobbes es mucho más útil la represión. El pragmatismo político no eliminaría la posibilidad de un gobierno despótico si considerara que hay un mayor beneficio para los individuos o para el Estado, aunque esto implique suprimir libertades y derechos personales. Piénsese, por ejemplo, tanto en regímenes de derecha, como los de Francisco Franco o Pinochet, o regímenes de izquierda, como los de Stalin o Mao Tse-tung.

La utilidad como instrumento es un convencionalismo que, como tal, puede sufrir modificaciones de acuerdo con otros intereses de utilidad; al ser el instrumento una creación, por ende su peso es creado y no natural. Bajo esta concepción nada impediría que existieran dos grandes estereotipos de comportamiento, los que aceptan la moral como un instrumento para el beneficio de todos, y los que prefieren la lucha sin moral, buscando fundamentalmente su propio interés; ya que si es por conveniencia, estos últimos podrían decirles a los primeros: para ti y los tuyos es más conveniente tener una moral, pero para mí y los míos es más conveniente no tenerla. No habría una razón última para que una de estas posturas argumentara cerrándole todas las puertas a la otra.

El liberalismo político tiene su principal contraargumento en las críticas de Nietzsche a una moral impuesta y a la decadencia humana que esto puede traer. Pero al mismo tiempo el liberalismo político muestra la inocencia o el salvajismo, como quiera entenderse, de la postura radical de Nietzsche; el estado natural del hombre, si bien no es tan dramático como lo describió Maquiavelo o Hobbes, tampoco es tan inofensivo como pretenden presentarlo los defensores de Nietzsche. El amor a la tierra sin un parámetro moral que ordene las tendencias naturales —por fuerte que esto se perciba—, justificaría un Estado despótico o una anarquía, además de que apelar a lo instintivo o natural no lleva a una supresión de la razón como ordenadora, pues hay instintos o circunstancias relacionadas a la satisfacción que se excluyen mutuamente; finalmente volveríamos a una radical opción de posturas. Ninguna de ellas tendría motivos suficientes para desacreditar finalmente a la otra.

Estas tres posturas, por otro lado, muestran realidades que tampoco pueden dejarse de lado si se desea buscar una ética alternativa que tenga una base real de los problemas humanos y sociales. No se pueden ignorar ni despreciar las tendencias naturales del hombre: el deseo de vida y el miedo a la muerte, la fuerza de los instintos y la mediación de la razón, la necesidad de una moral y la libertad del ser humano, los impulsos egoístas y la apertura desinteresada al otro, la competencia por alcanzar determinados bienes y la confianza basada en el respeto, los alcances y los límites de la autoridad. La ética debe ser considerada, en cualquier caso, como un aspecto esencial de la identidad de cada individuo en relación a su propia naturaleza y no simplemente como un instrumento. Ésta es la base de una ética de la dignidad humana.

11

Los límites del conocimiento humano. La ironía en el Romanticismo

Lo que caracteriza a los seres humanos en su actuar es el empleo de su razón. Por medio de la reflexión cada individuo busca los parámetros que le permitan encontrar el sentido de su comportamiento, en el marco de un contexto determinado. Sin embargo, nuestro conocimiento es limitado, por lo que tan negativa puede ser la falta de reflexión y conocimiento, como la pretensión de saberlo todo. La ironía ha sido utilizada desde los inicios de la filosofía como una forma para contrarrestar esa falsa pretensión de “saberlo todo”. La ironía, en su parentesco con lo cómico, surge de la contradicción del que dice saber y no sabe; Sócrates mostraba con sutileza la contradicción que estaba en el fondo de los argumentos sofistas, por lo que no es difícil imaginarse la sonrisa de los discípulos de Sócrates cuando su maestro, por medio de la mayéutica, hacía que el oponente llegara a la conclusión contraria a la que momentos antes defendía.

La contraposición del deseo de perfección y la realidad limitada e imperfecta es la paradoja fundamental que da ocasión a la ironía. Pretender decirlo todo, reducir la complejidad del mundo a un sistema bien estructurado, a un texto lógico, a unas categorías en las cuales pueda clasificarse cualquier fenómeno, todo esto es una pretensión que sólo puede conducir a lo cómico, y la ironía revela esa desproporción entre la “seriedad ilustrada” y la finitud de la existencia y de los límites de nuestros conocimientos racionales. Ésta es la posición Romántica hacia la Ilustración.

Para Schlegel,¹ sin embargo, la ironía no se reduce a desenmascarar a los que pretenden dar la última palabra sobre un asunto filosófico, también es un estilo de

¹ Friedrich Schlegel dedicó parte de sus reflexiones a la ironía; en 1797 publicó en la revista berlinesa *Lyceum der schönen Künste* un conjunto de sentencias, muchas de las cuales se refieren a la ironía, consideraciones que se complementan con las hechas en otros escritos del mismo Schlegel.

reflexión que nos habitúa a medir el peso de nuestras propias observaciones; la autocrítica es la primera piedra de un conocimiento adecuado a la finitud, de tal suerte que el individuo se supera a sí mismo, al no quedar aprisionado en sus propias conclusiones, eliminando nuestra natural tendencia hacia la exageración. “Quererlo decir todo es una falsa tendencia de los genios jóvenes, o un prejuicio legítimo de viejos ignorantes. De este modo, no sabe apreciar el valor y la dignidad de la auto limitación, que es, sin embargo, para el artista como para el ser humano en general, lo primero y lo último, lo más necesario y lo más elevado”.² Quien no tiene la soltura de poderse burlar de sí mismo, de autolimitarse, de encontrar sus puntos débiles, tratará de ocultar con una “firmeza racional” lo que es un engaño y se sentirá incómodo cuando vea rondar a un espíritu irónico. “Muy a pesar mío, echo en falta en el árbol genealógico kantiano de los conceptos originarios la categoría de ‘casi’”.³

Si no podemos poner el punto final a nuestros conocimientos, debemos afrontar la realidad de una forma fragmentaria y abierta a la pluralidad, pretender construir un sistema es sentirse comprometido a lo acabado, pues una pieza puesta en el sistema no puede ser removida fácilmente sin que el sistema mismo corra el peligro de agrietarse, ya que las cadenas de mediación no admiten errores desvinculados de la mediación anterior; una conclusión a la que se llega después de un proceso lógico, si resulta falsa, implica un error que recorre la cadena de inferencias. Esta forma fragmentaria de buscar la verdad tiene acogida en el estilo muy recurrente de Schlegel de usar aforismos o sentencias, sin el compromiso de formar parte de un tratado o un argumento, estilo que medio siglo después usará con excelente dominio Nietzsche. Igualmente contrapuesta a la concepción de sistema se encuentra la poesía y la novela. En ellas no hay una pretensión de mostrarlo todo, ni hay la obligación de llegar a todas las causas, pero por medio de ellas el genio logra sacar a la luz alguna parte de la realidad. “Las novelas son los diálogos socráticos de nuestro tiempo. En esta forma liberal ha buscado refugio la sabiduría de la vida huyendo de la sabiduría de la escuela”.⁴ La literatura no se reduce a un estilo o forma de escribir, ni al desarrollo de un argumento creado en la imaginación; por el contrario, muestra una parte de la realidad que, sin pretender abarcarla toda, hace vislumbrar lo infinito que está encerrado en la finitud de la existencia. La inagotable riqueza semántica del mundo y de la vida, su naturaleza fluyente, polifacética y muchas veces contradictoria, sólo puede ser expresada por el lenguaje de la literatura. El conjunto de libros y estilos muestran el libro del mundo y reflejan

² F. Schlegel, *Poesía y filosofía*, tr. Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 51 [37].

³ *Ibid.*, p. 58 [80].

⁴ *Ibid.*, p. 49 [26].

la tensión esencial del espíritu; por el contrario un sistema, en cuanto sistema, es excluyente de los demás.⁵

Hamann y Schlegel levantaron con la ironía un escudo en contra de la visión exclusivamente racional de concebir la realidad y el papel del hombre en ella. Sin embargo, faltaban aún los embates del sistema hegeliano. Hegel estaba muy próximo a los escritores románticos, conoció bien sus críticas y propuestas, pero no se dejó penetrar por ellos; en sus obras deja bien sentado su enfado por esta desvalorización de la filosofía, pese al momento histórico propicio para dar los últimos pasos del saber. Uno puede imaginarse lo poco grato que resultaba para el filósofo de Stuttgart leer la literatura romántica que invadía Alemania, cuando él consideraba que los esfuerzos sistemáticos de la filosofía eran el camino que debía recorrerse hacia el espíritu absoluto, que debía inspirar al espíritu alemán, al considerar que a su propio sistema le tocaba arribar al resultado último de esos esfuerzos. Hegel pensó que su sistema era el mejor contraargumento para la ironía romántica y que sus escritos podían cerrar el debate sobre este asunto. Hegel considera que después de Fichte, algunos pensadores que no pudieron continuar con el esfuerzo intelectual que suponía el idealismo se extraviaron en la subjetividad; en tales casos el *yo* prefirió encerrarse en sí, destruyendo por medio de la ironía cualquier intento de desarrollo de lo Absoluto. “La ironía tiene como exponente a Friedrich von Schlegel. En ella el sujeto se sabe dentro de sí como lo absoluto, y todo lo demás es vano para él; todas las determinaciones que se forman acerca de lo recto y de lo bueno, las destruye de nuevo. Puede fingirlo todo; pero da pruebas solamente de vanidad, de hipocresía y de insolencia. La ironía conoce su maestría sobre todo contenido; no toma en serio nada y juega con todas

⁵ Este papel de la literatura es bastante coherente con el espíritu romántico y con la gran producción literaria: poesía, novela, teatro que se desarrolló en la época. Esta misma concepción influyó notablemente durante el siglo xx. Milan Kundera en una conferencia leída en Estados Unidos en 1983, haciendo una reflexión sobre el papel de la literatura, desarrolló conceptos muy próximos a los de Schlegel “La novela acompaña constante y fielmente al hombre desde el comienzo de la Edad Moderna. La ‘pasión de conocer (que Husserl considera como la esencia de la espiritualidad europea) se ha adueñado de la vida concreta del hombre y la protege contra el olvido del ser’; para que mantenga el mundo de la vida bajo una iluminación perpetua.” Milan Kundera, “La desprestigiada herencia de Cervantes”, *El arte de la novela*, Vuelta, México, 1988, p. 13. Más adelante afirma, refiriéndose al ejemplo de Cervantes que proyecta a la novela en general, “Comprender con Cervantes el mundo como ambigüedad, tener que afrontar no una única verdad absoluta sino un montón de verdades relativas que se contradicen (verdades incorporadas a los *egos imaginarios* llamados personajes), poseer como única certeza la *sabiduría de lo incierto*, exige una fuerza igualmente notable”. *Ibid.*, p. 14. Jorge Luis Borges convirtió como uno de sus ejes literarios esta idea de la verdad fragmentaria escrita en los libros, establece una identidad entre la realidad infinita con los infinitos libros posibles; sus narraciones usan frecuentemente este concepto.

las formas”.⁶ Si bien las afirmaciones de Hegel tienden a la exageración sobre el papel que Schlegel le da a la ironía, ayudan a entender la incompatibilidad entre la concepción del pensamiento como esfuerzos fragmentarios y la concepción radical del sistema hegeliano, desde su perspectiva, lo que no tiene una intención universal es pura vanidad y debe ser tratado como enemigo de la filosofía, no caben medias tintas. Como también desde el punto de vista de Schlegel, tener la pretensión de construir un todo, y más aún pretender acabarlo, resulta igualmente vanidoso y nocivo para el conocimiento.

Sin embargo, el debate en torno a la ironía y el espíritu racional moderno no fue cerrado por Hegel; en 1841, diez años después de la muerte de Hegel, un joven rebelde y talentoso presentó una tesis de maestría titulada “El concepto de la ironía con constante referencia a Sócrates”; el estudiante, que pidió autorización extraordinaria para poder hacer la defensa en su idioma natal como signo de respeto a su cultura, era el danés Søren Kierkegaard. En su investigación, Kierkegaard retomó el debate comenzado por Hamann e hizo un análisis del papel que la ironía había desempeñado a partir de ellos y su respuesta en los sistemas idealistas. Era el comienzo de un nuevo contraataque, en esta ocasión dirigido directamente hacia el sistema hegeliano. Evocando la figura de Sócrates, Kierkegaard conjuntó y desarrolló la teoría sobre la ironía de Schlegel y el estilo indirecto e irónico de Hamann para elaborar su compleja red de seudónimos, los cuales revisten una amplia gama de posturas existenciales e intelectuales, con el objeto de rescatar lo que Hegel y sus discípulos pretendían superar.

Kierkegaard consideraba que la sociedad moderna estaba envuelta en una doble contradicción que la hacía muy vulnerable en aquellos aspectos en los que se creía más fuerte; la primera de ellas es la paradoja que está en la base de las diversas formas del racionalismo, y en especial del idealismo hegeliano dominante en su época, ya que por un lado se pretende llegar a un conocimiento absoluto y acabado de la realidad, pero por el otro dejan de lado elementos no reducibles a lo racional, sin los cuales la pretendida visión de la realidad se deforma. Algunas de estas cosas olvidadas por Hegel y su escuela son: los individuos singulares, la interioridad, el compromiso existencial con la verdad, la religión positiva, el acto de fe como posibilidad de escándalo, la radicalidad de la libertad, etcétera. Es irónico tener la pretensión de ser quien pone la última piedra del saber y la verdad, pero en realidad estar basado en errores fundamentales que hacen que la pretensión sea una mera fantasía. Refiriéndose a Hegel, uno de los pseudónimos kierkegaardianos afirma:

⁶ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, tomo III, p. 482.

¡Veámoslo! Un pensador acaba de construir un enorme edificio lógico, un sistema, un vasto sistema que abarca toda la existencia y toda la historia universal, etc., etc. Ahora bien, ¿dónde habita? ¡Asombroso! ¡Lamentable y ridículo hasta más no poder! Porque nuestro pensador no habita personalmente, como cabría esperar, en ese espléndido palacio de bóvedas altísimas, sino que habita en las caballerizas de al lado, o quizá en la misma perrera, o a lo más en la casita destinada al portero del palacio. Y Dios te libre de que se te ocurra venir a insinuarle que se dé cuenta de semejante contrasentido, pues no te puedes figurar lo mucho que se disgustaría. Ya que no le atemoriza para nada lo de estar en el error, su única preocupación ha sido lograr acabar el sistema, precisamente aprovechando que estaba en el error.⁷

La actitud socrática era muy distinta; él no pretendía erigirse en el constructor de un sistema filosófico que mostrara a los demás todas las verdades sobre la existencia. Pero no por eso dejaba de confiar en la capacidad de los individuos para descubrir la verdad que poseían en su interior y que les comprometía éticamente; de aquí la genial concepción socrática de la comunicación indirecta (ser partero de la verdad) y de la ironía para cerrarle el paso a los sabelotodos. “Por eso, Oh Sócrates, yo sé que cuento con tus parabienes si me sirvo de ellos y los juzgo en el banquillo de lo cómico –naturalmente, siempre que la ironía sea de la buena”.⁸

La otra contradicción que Kierkegaard descubre en su época se refiere a la incoherencia moral que se da en la ensalzada madurez ilustrada y en muchos ámbitos de la cristiandad. La pretendida autonomía de la razón, el imperativo categórico del deber, la sumisión del individuo a bienes más universales como el Estado en Hegel, las exigencias morales del cristianismo, deberían dejar huella en una sociedad que se autocalificaba como ilustrada y en muchos casos como cristiana; sin embargo, aquellos que defendían la madurez y los avances de la época, habían vendido su alma a la mundanidad. Aquellos que decían haber comprendido la verdad, la abnegación, el bien supremo, los principios que rigen la conducta de un hombre de bien, muchas veces eran los mismos que, ante la primera oportunidad, mienten y se despreocupan de los principios que antes defendían especulativamente.

Lo que más provoca risa o llanto es verificar que todo ese saber y toda esa comprensión no representan en absoluto ninguna virtud operante en la vida de los hombres [...] El espectáculo de un contrasentido tan lamentable como ridículo le hace a uno exclamar, sin poderlo remediar. ¿Pero cómo diablos es posible que hayan comprendido? ¿No será

⁷ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, sv xi 157.

⁸ *Ibid.*, sv xi 203.

más bien una mentira? Aquí nos viene a sacar del apuro aquel viejo irónico y moralista, diciéndonos: —¡No, amigo mío, no lo creas nunca; no lo han comprendido, pues si lo hubiesen comprendido de veras, entonces lo expresarían también con su vida y harían de seguro lo que habían comprendido!⁹

El Romanticismo no pretendió con la ironía dejar cerradas las puertas al anhelo humano por lo infinito; ya que si bien no es accesible de forma frontal y absoluta, existen caminos por los cuales se mantiene una proximidad con ello. Ese anhelo hecho presente por la conciencia del yo, de su libertad y subjetividad pueden encontrar en el arte, la naturaleza, la religión, sendas alternativas para cumplir con nuestro derecho y obligación de alcanzar esa proximidad. “Donde la filosofía termina debe comenzar la poesía”,¹⁰ sentenciaba F. Schlegel. Para él la genialidad del artista se da cuando éste logra hacer, por medio de su producción, la síntesis entre lo finito y lo infinito; la especial sensibilidad del genio, que no tiene nada que ver con las categorías empíricas, lo hace romper con la forma trivial de captar el mundo; cosa que por lo demás puede producirle desdichas, sacrificios e incomprensiones; pero es gracias a esa sensibilidad que logra manifestar en su obra de arte la vertiente infinita de una realidad aparentemente insignificante. Uno de los personajes de Kierkegaard lo expresa abiertamente:

¿Qué es un poeta? Un hombre desgraciado que oculta penas hondas en su corazón, pero cuyos labios están hechos de tal manera que los gemidos y los gritos, al salir por ellos, suenan como una música bella [...] Los hombres se congregan alrededor del poeta y le dicen: —¡Pronto, canta otra vez! Es decir, que tu alma sea víctima de nuevos sufrimientos, pero que tus labios sigan siendo los de antes.¹¹

Schiller no dudaba en afirmar que la más elevada escuela de libertad es el encuentro con la belleza y lo sublime; sin lo bello existiría una lucha eterna entre nuestra constitución natural y nuestra dimensión racional; por medio de la belleza puede ser superada la antítesis kantiana entre los instintos y el imperativo categórico de la moral. “Debemos desear que sólo lo bello y bueno exista. Esta disposición de ánimo que pide con severidad rigurosa que sea bello, bueno y perfecto lo existente, es lo grande y sublime”.¹² El “deber por el deber” propuesto por Kant es contrapuesto a la búsqueda del bien y la belleza como fruto del amor.

⁹ *Ibid.*, sv XI 202

¹⁰ Schlegel, *op. cit.*, p. 157.

¹¹ Kierkegaard, *La alternativa*, sv I 3.

¹² Schiller, *Lo sublime*, tr. José Luis del Barco, Ágora, Granada, 1992, p. 104.

La misión del poeta tiene algo de sagrado y contrae una responsabilidad ante los hombres y ante su época. Esta conciencia del arte y en especial de la poesía se refleja en la mayoría de los escritores románticos; son “poetas de la poesía”; basten algunos ejemplos de un largo elenco. Schiller en su magistral poema *Los artistas* nos dice:

Rechazada por su época, refúgiese
la austera verdad en la poesía
y encuentre protección en el coro de las musas.
En la sublime plenitud de su esplendor,
más terrible en su vestidura encantadora,
resurja en el canto
y vénguese tocando victoria
en el pusilánime oído de su perseguidor.¹³

La esencia de la poesía consiste en descubrir el auténtico sentido de la realidad, Hölderlin lo expresa en su poema “Como cuando en día de fiesta”:

¡Oh Poetas! A nosotros nos toca,
permanecer de pie, con la cabeza descubierta,
bajo las tempestades de Dios,
tomar con nuestras propias manos el rayo del Padre,
a él mismo.
Y entregar al pueblo, envueltos en cantos,
los dones celestiales.¹⁴

¹³ Schiller, *Poesía filosófica*, tr. Daniel Innerarity, Hiperión, Madrid, 1994, Fragmento de “El artista”, p. 53.

¹⁴ Hölderlin, *Poesía completa*, tr. Federico Gorbea, Libros Río Nuevo, Barcelona, 1984, 4ª edición, fragmento de su poema “Como cuando en día de fiesta”, tomo II, p. 75.

12

El amor a sí mismo. Schleiermacher y el Romanticismo

Monólogos fue publicado por Schleiermacher a principios de 1800. Su lirismo poético-filosófico en defensa de la libertad individual, en oposición a muchos cánones conservadores de la época, logró que en muy poco tiempo esta pequeña obra se convirtiera en referencia continua para el grupo de intelectuales y artistas del movimiento *Sturm und Drang* y posteriormente del movimiento Romántico, y que su influencia llegara hasta Kierkegaard y Nietzsche. *Monólogos*, junto con *Rede über Religion* y *Vertraute Briefe über Schlegels Lucinde*, pertenece a los escritos que Schleiermacher presentó en el círculo romántico de Berlín. En vida de Schleiermacher, *Monólogos* fue publicado en cuatro ocasiones: además de la ya mencionada de 1800; la segunda se publicó en 1810, la tercera en 1822 y la última en 1829.

Schleiermacher editó los *Monólogos* de forma anónima, especialmente para lograr un cierto efecto en los lectores; no se trata tanto de una obra autobiográfica que repase acontecimientos de su vida —solamente hay algunas referencias aisladas—, se trata más bien de una reflexión sobre el sentido de la vida, es un intento de plasmar un credo a partir de la libertad individual. En este ejercicio reflexivo el protagonista muestra una absoluta seguridad en sí mismo; literariamente esta fuerza de carácter logra un mejor efecto si se hace, como sucede en *Monólogos*, en primera persona; no se trata de defender lo individual desde lo general, sino desde una individualidad concreta; pero al mismo tiempo es preferible que ese individuo no se identifique con una persona determinada, con el propio Schleiermacher; pues el monólogo que contiene el libro es también un monólogo del lector, con cierta independencia del monólogo del autor del libro, ya que propiamente no es un diálogo; además, el carácter anónimo deja de lado los defectos concretos de la persona que escribe, pues éstos restarían fuerza al efecto que quiere lograr.

Otro elemento importante del efecto al que me he referido, es el hecho de que *Monólogos* es un regalo para el lector con ocasión del año nuevo, y de un año con un mayor significado por tratarse de un nuevo siglo; este presente no consiste en la materialidad del libro, sino en el hecho de abrir el corazón, “el hombre no puede ofrecer otro don más precioso a su semejante que el de aquello que ha discurrido consigo en lo más íntimo de su ánimo, con ello otorga lo más grande que hay: la mirada serena y abierta a un ser libre”.¹ Con el estilo que caracterizó al movimiento Romántico, en el exordio inicial del libro se ofrece una confesión escrita de un alma noble, que desea forjarse por medio de su fuerza interior; no describe ni un sistema conceptual, ni un listado de preceptos ordenados, sino el temperamento que puede buscar lo más alto que en él puede darse. De aquí resulta el contraste en su autoafirmación en oposición con los estereotipos sociales que lo distraen de su crecimiento interior.

Cuando un individuo—tomando ocasión del año que termina y teniendo la perspectiva del año que comienza, o en muchos otros momentos de su vida— se pregunta ¿qué he hecho? ¿qué he llegado a ser? ¿quién soy? ¿qué deseo?,² las cuestiones pueden volverse angustiosas o fácilmente nos desorientamos en las respuestas al acudir a simples criterios externos: la posición laboral conseguida, las cosas materiales adquiridas, la pericia lograda en las relaciones sociales, los viajes realizados y, en general, el sentirse bien ubicado dentro de los parámetros que la sociedad va marcando. Rara vez el individuo logra desembarazarse de estos criterios y conocerse a sí mismo: “Sólo tarde y costosamente el hombre consigue, a solas, la conciencia de su peculiaridad. No siempre se atreve a mirar hacia ella y prefiere elevar sus ojos al patrimonio común de la humanidad al que se aferra con amor y gratitud”.³ *Monólogos* es la respuesta a esas preguntas, contestadas por un individuo que, apoyado en su experiencia y en su temperamento reflexivo, muestra por medio de sus confesiones un camino hacia la afirmación de uno mismo y el rechazo a la trivialidad que lo general pretende imponer.

Una de las principales preocupaciones que recorre el reflexivo autor de *Monólogos* es su relación con lo general; si bien es cierto que el progreso y el dominio de la tierra, como lo pretendían Bacon y Descartes, tienen como objetivo un mundo mejor para la humanidad, así como es innegable que los individuos se fortalecen en muchos

¹ Schleiermacher, *Monólogos*, Anna Poca, Anthropos, Barcelona, 1991, 3, p. 3.

² Análogamente, Søren Kierkegaard publicó en 1843 un discurso edificante titulado *La espera en la fe. Con ocasión del año nuevo*. En el que también aprovecha la circunstancia del calendario solar para comunicarse con el lector; la ocasión es propicia, pues es una combinación de la conciencia del pasado con los deseos de construir el porvenir. En esa obra el filósofo danés señala: “Un año ha transcurrido, otro ha comenzado en el cual nada ha sucedido todavía; el pasado ha concluido; el presente no; sólo está el porvenir que aún no existe”. sv III 16.

³ Schleiermacher, *op. cit.*, 42, p. 41.

ámbitos gracias a la comunidad, y que el Estado proporciona una seguridad y orden para sus habitantes; sin embargo, el individuo no puede reducirse a ninguna de esas cualidades. Más aún, en muchas ocasiones, el afán por lograr ese desarrollo exige renunciar a lo peculiar de cada persona; se renuncia a la fuerza individual para una ganancia genérica que finalmente se transforma en una estandarización, en un desperdicio de las fuerzas de un espíritu libre.

¡Inclínate, oh alma, ante el áspero destino de no haber visto la luz hasta estos malvados y sombríos tiempos! ¡Tus anhelos, tu vida interior, no tienen nada que esperar de un mundo así! Tu comunidad con él no podrás percibirla como una intensificación de tus fuerzas sino sólo como una constante limitación de ella. Así acontece a los que conocen y quieren lo mejor.⁴

De un mundo así sólo cabe esperar la incomprensión, de tal suerte que buscar el crecimiento propio, el desarrollo libre de las fuerzas que se poseen, el fortalecimiento de la vida interior, será visto por los demás de forma escandalosa, como una locura que atenta contra lo general. Lo cuerdo será buscar con todo ahínco el fortalecimiento de un Estado que regule adecuadamente nuestras acciones, y que exija a los individuos, en caso de ser necesario, el sacrificio de la vida por salvaguardar su integridad. Esto mismo se pide en las diversas relaciones humanas, en la amistad, el matrimonio, el trabajo. Ser un buen hijo de la patria, de los padres, o ser un buen amigo o un buen cónyuge implica —según los estándares sociales— la abnegación; cada uno debe negarse a sí mismo para establecer una medianía que haga llevadera la relación. En la sociedad contemporánea uno debe vender su alma a estructuras de trabajo para poder brindar a sus hijos una educación que los capacite para ingresar en esas mismas estructuras. Para Schleiermacher este supuesto sacrificio desemboca en la pérdida de la personalidad de cada individuo, y con esta pérdida cada uno se hace distinto de sí mismo y se asemeja a una media común, pero esa media ya no es nadie, es la pura generalidad que ha absorbido la diversidad, esto llevará finalmente a un vacío en la relación, que se convierte en pura trivialidad o en ruptura. ¿No resulta paradójico que uno tenga que sacrificarse y degradarse para fundar una relación vacía?

¡Qué amargura que siempre y en todas partes haya de verse profanado el lazo más hermoso de la humanidad! [...] ¿Lo hace feliz, ella a él, vive ella absolutamente para él? ¿La hace feliz, él a ella, es él pura complacencia? ¿Es para ambos la mayor felicidad el poderse sacrificar el uno al otro? ¡Oh, no me tortures más, cuadro de miserias que moras

⁴ *Ibid.*, 75, p. 75.

profundamente oculto tras la alegría, cuadro de la muerte cercana que no haces más que pintarles con su acostumbrado escamoteo el último resplandor de la vida!⁵

Monólogos propone una revalorización del carácter individual, de los anhelos más personales con los que la naturaleza ha dotado a cada ser humano. Los individuos no tienen derecho a renunciar a sí mismos, a sus aspiraciones, a sus sentimientos más sinceros, a sus fantasías, a la grandeza de su voluntad, a su libertad. Sólo el cultivo de la vida interior, podrá mantener a distancia los engaños del mundo y aquellas cosas que constituyen una distracción para las aspiraciones del espíritu. “No dejes que la plenitud y la alegría de tu vida interior sean perturbadas por lo que acontezca exteriormente”.⁶ El auténtico mundo es un reflejo del espíritu, pero no al modo idealista que entiende el mundo como una totalidad que es creado por un espíritu general o absoluto, sino como la creación que mi espíritu ha forjado, mi mundo. “Con aplicación y fatiga me he conquistado el lugar en que estoy; con conciencia y esfuerzos me he formado un mundo propio en cual puede desarrollarse mi espíritu”.⁷ No pretende ser ésta una conclusión metafísica –no es la finalidad de *Monólogos*– sino la defensa del valor individual. La obra insiste una y otra vez sobre este punto y traza algunas pinceladas en puntos específicos de esta grandeza a la que pueden aspirar los hombres.

La tarea del individuo no es la mera afirmación de *lo que se es*, sino la conciencia de *lo que se puede llegar a ser*, de las posibilidades infinitas de crecimiento, por medio de las cuales el espíritu logra crear su mundo. El espíritu que impulsa al hombre siempre está en marcha, mira siempre hacia delante, no se sacia con lo que ha pasado; la gloria del hombre es saber que su meta es infinita y su marcha nunca termina. Somos capaces de crecer siempre y depende de nosotros mismos y de nuestro esfuerzo ese crecimiento. Esta es la profunda convicción del confesor de *Monólogos*: “nada cuanto me acontece puede impedir el crecimiento de mi formación ni hacerme retroceder de la meta de mi conducta. Mi fe vive por la acción. Así he recorrido la cambiante carrera de la vida desde que la razón es dueña de mi ser, y la libertad y la propia conciencia habitan en mí”.⁸ La auténtica libertad humana radica en la clara conciencia de sí mismo, en la fuerza del espíritu que lo impulsa a crecer; a ser cada vez más lo que se es, y todo acto es un desarrollo de esta voluntad. En cambio lo externo, con todas sus fuerzas, no puede dañar esta fuerza espiritual. Nadie tiene el derecho a renunciar a sí mismo apelando a una objeción exterior, ni siquiera apelando al destino. Pretender, sin embargo, limitar mi propio ser en relación a los demás, mi libertad a la libertad de los demás, produciría la ruina de todos.

⁵ *Ibid.*, 81, p. 83.

⁶ *Ibid.*, 154, p. 161.

⁷ *Ibid.*, 113, p. 119.

⁸ *Ibid.*, 107, p. 113.

“A la voluntad nunca se le puede sustraer de su objeto, ante su pensamiento desaparece el concepto de destino. ¿De dónde procede, pues, esta mutación de lo humano que tan opresiva les parece, sino justamente de la comunidad de libertades?” Esta posición de *Monólogos*, que puede parecer radical y subjetivista, se enfrenta a un doble problema; en primer lugar la compatibilidad con una visión más comunitaria del individuo; cabe la pregunta de ¿cómo entonces debe establecerse una relación con los demás y con el Estado? Pero también se encierra un problema moral, ¿la afirmación y superioridad del individuo lo posibilita para desatender responsabilidades o crear su propia moral? *Monólogos* es claro y reiterativo en la defensa de la individualidad en contraposición a una visión colectiva de la perfección humana; en algunos pasajes la obra parece una defensa absoluta de la voluntad de cada individuo. Puede servir como ejemplo la siguiente frase al ser sacada de su contexto:

¡No trates de ser moderado en tu conducta! Sigue viviendo siempre una vida fresca: ninguna fuerza se pierde, excepto la que reprimes contra ti mismo. ¡No quieras esto ahora para luego poder querer aquello! Avergüénzate, ¡oh espíritu libre!, si alguna cosa en ti hubiera de estar al servicio de otra. En ti nada puede ser medio, lo uno vale tanto como lo otro. Por esto, lo que llegues a ser llega a serlo por amor a ello mismo. ¡Qué loco engaño sería tener que querer lo que no quieres! ¡no dejes que el mundo te ordene qué debes producir para él y cuándo! Búrlate orgulloso de esa insensata pretensión.⁹

El lector puede sorprenderse al hacer una comparación del tema central de la obra, con la experiencia habitual sobre lo que la gente llama ordinariamente “hacer su voluntad”, “respetar su forma de ser”, no es difícil encontrar bajo esas frases hechas, objetivos mezquinos, parámetros mundanos: el capricho, la ambición, el egoísmo y la soberbia que no tienen inconveniente en pasar por encima de cualquiera para lograr sus fines. Hoy en día con la expresión “sé tú mismo” puede estar encerrada la justificación de una vida llena de errores. Puede suceder lo que en muchas ocasiones ha sucedido al interpretar la moral de los señores de Nietzsche. En los parámetros, por ejemplo, de un artista que goza de fama y desarrolla con maestría y genio su obra: ¿tiene derecho a tener su propia ética individual, a estar por encima no sólo de los convencionalismos, sino de muchas normas éticas?, ¿puede manifestar su arrogancia y su mal humor cuando le plazca, etcétera, pues él es un genio y un genio es “temperamental” y “auténtico” en todas sus manifestaciones?, ¿cuándo una persona puede afirmar: “Lo que quiero es superior y nadie debe impedir que lo consiga”?

Tal es el caso de las frecuentes críticas que Hegel, quien leyó *Monólogos*, hace de Schleiermacher; refiriéndose a él dice lo siguiente:

⁹ *Ibid.*, 152, pp. 159-160.

El Yo encuentra su suprema vanidad, su *religión*, en la subjetividad y en la individualidad de la *propia concepción del mundo* [...] esta poesía oscila entre la generalidad del concepto y la indiferencia de la forma, sin ser carne ni pescado, ni poesía ni filosofía [...] aquí todo se cifra sobre la subjetividad particular; cada uno de quienes así piensan adopta una actitud de soberbia y de desprecio ante los demás [...] la chifladura de quienes se empeñan en pensar por cuenta propia consiste en que cada uno de ellos produzca cosas más absurdas que los demás.¹⁰

La obra intenta, a su modo, dar respuesta a estas dificultades. En la primera consideración o apartado de la obra se desarrolla una *Allegorien* entre la naturaleza y el mundo exterior, como un espejo que refleja a Dios y lo más íntimo y elevado de nuestro ser; sólo por medio de la reflexión, siguiendo el consejo usado por Sócrates de conocerse a sí mismo, de ver en nosotros las relaciones inmediatas con lo eterno y con lo infinito, sólo por medio de estas tareas, el individuo puede tener una adecuada visión de su propia grandeza, y ponerse en situación de satisfacer el sublime requerimiento de llevar, como hombre, una vida no sólo mortal en el reino del tiempo sino también inmortal en el dominio de la eternidad, no sólo terrenal, sino también divina.¹¹ Es a partir de la reflexión que el individuo puede usar la fuerza divina de la fantasía, fuerza que pone el espíritu en libertad y lo eleva por encima de toda violencia y limitación. Ordinariamente los comentaristas de Schleiermacher coinciden en afirmar que para hacer un juicio hermenéutico correcto sobre la moral individual propuesta en *Monólogos* es necesario tomar en cuenta su obra anterior, *Rede über Religion*, publicada un año antes, en 1799. En ella se insiste sobre esta adecuada visión de la grandeza individual, que se fundamenta en la libertad y en la percepción de lo infinito, en la grandeza del universo y nuestras propias aspiraciones.¹²

¹⁰ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tr. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, Tomo III, pp. 483-484.

¹¹ Ésta es una diferencia importante entre Schleiermacher y su influencia en el Romanticismo, con Nietzsche y su influencia en la Posmodernidad, aunque muchas veces se quiera ver en el Romanticismo un antecedente de la Posmodernidad; en el Romanticismo, la crítica al racionalismo y a los paradigmas sociales estaba acompañada, en muchos casos, por un anhelo de lo infinito, aunque esa infinitud fuera inalcanzable; por el contrario, aunque podemos observar en la obra de Nietzsche una lectura, a su modo, de *Monólogos*; su influencia en el pensamiento débil posmoderno está dominada por un nihilismo que sólo aspira, en el mejor de los casos, a una visión estética de la realidad, al descalificar como ideología cualquier intento que pretenda dar criterios objetivos sobre la realidad.

¹² Pongo una cita a modo de ejemplo: “Vosotros sabéis que el modo como cada elemento particular de la humanidad aparece en un individuo, depende de la forma en que ese elemento es limitado por los restantes o bien es dejado libre; sólo mediante este conflicto general alcanza cada uno de

Gracias a la reflexión podemos llegar a lo más íntimo de nosotros, a nuestra naturaleza peculiar y a la fuerza que está encerrada en ella; también la reflexión conduce a lo divino. Es entonces que el individuo puede elegir con pasión los ideales que deben marcar el rumbo de su existencia, que deben mostrar la grandeza de su voluntad, y evitar la dispersión de sentimientos o las distracciones que el mundo exterior pretende engañosamente mostrarnos como fin. Es sólo a partir de esta alma noble que puede haber una absoluta seguridad en uno mismo y un rechazo radical a un mundo y una sociedad llenos de engaños.

Sólo a partir de uno mismo, y elevado por la reflexión y la voluntad a lo infinito, es que el mundo es transformado en una comunidad de espíritus. "Lo único que considero digno de llamarse mundo es la eterna comunidad de los espíritus, su influjo recíproco, su mutuo formarse, la sublime armonía de la libertad".¹³ Sólo así es posible la apertura a los demás sin perder la propia individualidad, sólo cuando se tienen convicciones propias, enraizadas en los parámetros reflexivos antes descritos, es que puede haber diálogo; lo relevante será entonces penetrar en otro punto de vista, en otro mundo, y no tanto en establecer un ganador. La amistad no sería entonces una mutua abnegación, sino que permitirá al otro dirigirse hacia su propio objetivo, sin imponer a sus sentimientos los propios, la caridad consistirá en ayudar al otro en aras de su propia individualidad.¹⁴ "Así encontraría cada uno en los demás vida y alimento, y llegaría a ser lo que está plenamente en sus posibilidades".¹⁵

Izuzquiza encuentra una clara continuidad entre la individualidad y una ética que elimina cualquier asomo de subjetivismo mal entendido. "La idea de individualidad es el tema central de los *Monologen*. Pero ésta no puede nunca considerarse en forma aislada, pues en esa individualidad, accesible por la intuición interior, se muestra el universo y la sociedad. Y en esa individualidad total, de la que nada debe excluirse, y que encuentra en la voluntad un elemento definitivo, se radicará un nuevo ideal ético".¹⁶

ellos, en cada individuo, una forma y una grandeza determinadas, y este conflicto a su vez, sólo es mantenido vivo mediante el movimiento del Todo. Así, cada uno y cada cosa es, en cada uno, una obra del Universo". Schleiermacher, *Sobre la religión*, tr. Arsenio Ginzo Fernández, Tecnos, Madrid, 1990, p. 92.

¹³ Schleiermacher, *op. cit.*, 17, p. 17.

¹⁴ Brandt comenta al respecto: "The ideal of friendship became an appreciation of how the ideal of human nature is individuated in the personality of the friend, a perception of what the peculiar nature of everyone is in relation to all others, an understanding of how the individuality of a friend supplements one's own, to create a whole and rounded manifestation of the full nature of mind". Richard B. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher*, Greenwood Press, Publishers, 1968, p. 67.

¹⁵ Schleiermacher, *op. cit.*, 80, p. 81.

¹⁶ Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D.E. Schleiermacher*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998, p. 67.

Si el mundo se convierte en comunidad de espíritus, y las relaciones humanas se dan en este respeto y ayuda a la individualidad de los otros, las costumbres deberán limitarse a ser una vestidura fina que no oculte las peculiaridades de cada individuo. En cambio los convencionalismos sociales son otro tipo de ropaje, cuya finalidad es ocultar el vacío interior de los individuos. De esta forma lo que pudiera ser calificado como sentimientos anárquicos, son en el fondo una preocupación por mostrar el verdadero fundamento y las exigencias espirituales de una sociedad.¹⁷ Flamarique ve en este punto el objetivo básico de *Monólogos*: “Si los *Monólogos* constituyen todo un programa de desarrollo de la subjetividad individual, son también un ejemplo de los esfuerzos de un pensador romántico por alcanzar un saber unitario, como integración de yo y mundo, como armonía de individualidad y generalidad, y –no en menor medida– como correspondencia de fenómeno y realidad”.¹⁸

La última consideración de *Monólogos* versa sobre el sentido auténtico e inauténtico de la juventud y la vejez según los parámetros previamente establecidos. En la visión mundana, suele haber prisa por derrochar la fuerza estética de la juventud, la necesidad de aprovechar cada instante pues la vida queda atrás, la vejez y la muerte llegan más pronto que lo imaginado, y traen con ellas enfermedades, falta de energía y soledad. En esto consiste la experiencia mundana del paso del tiempo en nuestras vidas, la juventud teme a la vejez, y la vejez no sabe qué hacer consigo misma y lamenta su situación. Sin embargo, para un espíritu que desea crecer y que tiene ante sus ojos lo infinito, la vejez mundana no representa una pérdida; el error consiste en que el joven no aprende de la vejez, no incorpora los valores que la vejez le puede dar aún siendo joven; de tal suerte que si no ha habido este aprendizaje, cuando viejo, estará en un estado que siempre ha sido ajeno y será un extraño para él mismo hasta el día de su muerte. Solamente se puede tener un espíritu juvenil en la vejez cuando en la juventud se supo ser viejo; la vejez puede dar una justa visión del mundo y del espíritu que la sensibilidad dominante en la juventud puede pasar por alto. Por eso el autor de *Monólogos* se hace la siguiente promesa:

¹⁷ Dawson en su libro sobre Schleiermacher interpreta *Monólogos* desde una perspectiva social-histórica; en concreto considera la obra como una defensa al movimiento nacionalista alemán, bajo esa lectura el uso que Schleiermacher da al término “individualidad”, se identifica con el temperamento e individualidad del pueblo alemán, en contraposición al impuesto estado prusiano, que representaría lo general. Cfr. Dawson, *Friedrich Schleiermacher*, University of Texas Press, 1996, pp. 39-42.

¹⁸ Lourdes Flamarique, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, EUNSA, Pamplona, 1999, p. 103.

Sí, siempre he de conservar ese fresco valor de vivir y lo he de conducir sin debilitamiento a la edad avanzada. Lo que ahora me alegra ha de alegrarme siempre. Mi voluntad ha de permanecer fuerte y mi fantasía viva. Nada ha de arrancarme la llave que abre las puertas misteriosas del mundo superior y nunca habrá de apagarseme el fuego del amor. No quiero ver las temidas debilidades de la vejez. Me prometo a mí mismo un enérgico desprecio a todo infortunio que no se interfiera con la meta de mi ser. Me juro a mí mismo eterna juventud.¹⁹

Este texto es de suma importancia, pues encierra un resumen de la riqueza del individuo descrito a lo largo de todo el texto: mundo superior, amor, voluntad, fantasía, la meta de su propio ser.

¹⁹ Schleiermacher, *op. cit.*, 140, p. 147.

13

La ética como forma de vida. Kierkegaard y el deber existencial

Søren Kierkegaard ha sido valorado, entre otras cosas, por su innovadora presentación de los tres estadios de la existencia, como las formas más comunes que tienen los individuos de afrontar la vida. Todos los seres humanos, al actuar, lo hacemos siguiendo parámetros referidos a la satisfacción de los deseos sensibles, pero también de acuerdo con los dictados ordenadores de la razón y, en muchas ocasiones, teniendo en cuenta también las creencias y tradiciones religiosas. Esta diversidad de parámetros responde a la misma naturaleza humana, a una estructura sensible, racional y limitada que reclama para su estabilidad un mínimo de armonía entre sus partes. Sin embargo, Kierkegaard muestra cómo este orden entre las partes no significa un equilibrio de fuerzas en donde “se dé de todo un poco”, sino que hacemos diversas elecciones a lo largo de nuestra vida que van conformando nuestra personalidad y nuestra posición ante la existencia, de tal suerte que hay quien orientan su vida según el placer y los parámetros de la sensibilidad; otros que orientan su vida según el dictado de la prudencia, del deber y la razón, y finalmente otros que consideran como el parámetro más decisivo sus creencias y principios religiosos, así como su vinculación con Dios y lo trascendente. Cada uno de estos tres modos de vida reordena a los otros, de forma que sin suprimirlos queden subordinados al parámetro principal.

Kierkegaard desarrolla en sus obras estos tres estadios por medio de seudónimos, de forma que cada estadio pueda hacer una defensa de sí mismo; de esta forma, la posición del propio Kierkegaard queda en un segundo plano y corresponde al lector hacer su propio juicio y elección. En las siguientes páginas presentaré los aspectos básicos de la existencia bajo los parámetros del deber y la ética, en los que puede observarse la influencia kantiana del deber, pero también su crítica y complemento por medio del carácter más individual y existencial de sus planteamientos.

Hacia una nueva ética del deber

La característica más importante de la forma de vida ética, respecto de la vida basada en el goce estético, está en la convicción de que el bien, la responsabilidad y la vida misma necesitan orientarse por medio del deber. El convencimiento de que las decisiones que determinan nuestro comportamiento tienen como primer referente la subordinación de las inclinaciones naturales de los apetitos sensibles, para dar paso a una vida más ordenada, donde la prudencia, la razón y el propio conocimiento puedan marcarnos nuestro deber, al que debemos seguir bajo su enorme fuerza moral. El deber ético está muy alejado del deber como imposición extrínseca, de la amenaza o del simple juego de intereses condicionados a ciertas reglas. Las cualidades que definen el deber ético respecto a las falsas interpretaciones del deber son, en primer lugar, su carácter autónomo por el que no depende de una motivación externa para asentarse; en segundo lugar, su carácter individual basado en el esfuerzo que cada persona realiza para conocerse a sí misma, con sus cualidades, limitaciones, circunstancias; en tercer lugar, por la aceptación de su tarea teniendo en cuenta lo general, sabiendo encontrar un equilibrio entre las cualidades personales que puede aportar al deber general, pero también sacrificando aquello personal que no favorezca el deber general.

Por paradójico que pudiera resultar a primera vista, la defensa de la individualidad y la sumisión al deber general pueden encontrar una adecuada síntesis por medio del carácter autónomo al que se hacía referencia, ya que el deber general tiene que concretarse desde la subjetividad, es el resultado del autoconocimiento del yo y de la libertad. “El individuo verdaderamente ético experimenta por lo tanto tranquilidad y seguridad porque no tiene al deber fuera de sí mismo, sino en él. Cuanto más profundamente ha fundado un hombre su vida sobre la ética, tanto más sentirá la necesidad de hablar constantemente de su deber”.¹ De la misma forma en que Kierkegaard utiliza la expresión “verdad subjetiva” para acentuar la verdad como compromiso, por medio de la cual el individuo adquiere la tarea de transformarse a sí mismo, a diferencia de la verdad como mera especulación teórica, Kierkegaard utiliza también la expresión “mi deber”, para acentuar igualmente esta relación subjetiva e individual en consonancia con el deber general.

Este deber vinculado con la subjetividad representa una distinción radical con el comportamiento estético, pues en éste, por el apego a las oportunidades del momento, el objeto del placer siempre viene de lo externo. “El hombre de sensibilidad poética, que no tiene nada más, responde a todos los determinantes de su ser; a sus propias

¹ Kierkegaard, *La alternativa*, Estética y ética en la formación de la personalidad, sv II 29.

capacidades, a las fuerzas activas de su naturaleza, a la herencia cultural del pasado, al flujo y reflujo de los estados de ánimo, a los sucesos y acontecimientos casuales. Es tan sensible a estas diferentes influencias que, a pesar de su alabanza a la libertad, queda fascinado por el concepto de sí mismo como lugar y resultado de poderes determinantes desconocidos”.² Por el contrario, el individuo orientado éticamente está mucho más atento a su responsabilidad ante lo general y la forma específica como él, con sus cualidades y circunstancias debe asumir los deberes concretos que la existencia reclama de él.

El individuo estético cree ser libre porque no se sujeta a los mandatos de lo general aunque esta renuncia la paga con su creciente necesidad de responder a las mil exigencias provenientes del exterior. En cambio, el individuo ético resguarda su libertad, pues su actuar es autodeterminación. “Esta elección es la elección de la libertad de tal modo que se podría decir que, al elegirse como resultante, él se crea a sí mismo”.³ De aquí la importancia de no entender el deber como supresión de la individualidad, o como mera repetición de un modelo general. Por estas razones sería erróneo confundir a la ética con el cumplimiento de normas exteriores. “El error consiste en que el individuo está puesto en relación externa con el deber. Lo ético es determinado como deber, y el deber, por su parte, como una multiplicidad de proposiciones particulares; pero el individuo y el deber se encuentran el uno fuera del otro”.⁴ Una ética heterónoma no podría ser superior al modo de vida estética, pues esa lista interminable de deberes sería en el fondo un trueque de goce por carga en el terreno de la inmediatez.⁵

Así como el que vive bajo los parámetros de la sensibilidad siempre está dispuesto a acomodar los reclamos de la razón a las exigencias del momento, por su parte, el individuo ético basa su vida en el conocimiento, y en la responsabilidad que este conocimiento conlleva, ya que necesita conocerse a sí mismo en su concreción y necesita conocer en sí lo general que tiene que asumir. “El individuo tendrá entonces conciencia de ser ese individuo preciso, con esas capacidades, esas disposiciones, esas aspiraciones, esas pasiones, influido por un ambiente preciso, que es a su vez resultado de un ambiente preciso. Pero, al tomar así conciencia de sí mismo, acepta todas esas cosas bajo su responsabilidad”.⁶ Este conocimiento de sí mismo, al que tanto se

² Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, tr. Elena Landázuri, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 87.

³ Kierkegaard, *op. cit.*, sv II, 225. *Cfr.* Kierkegaard, *Post-scriptum*, sv VII, 561-564.

⁴ Kierkegaard, *La alternativa*, sv II, 228.

⁵ Sin embargo, éste es el defecto de la ética con respecto a la religión, pues la religión exige la aceptación de un deber “revelado”. El “tú debes” cristiano no es autónomo, más bien tiene un cierto carácter de prueba. *Cfr.* Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, sv XII, pp. 205-206.

⁶ Kierkegaard, *La alternativa*, sv II, 225.

refería Sócrates, tiene como resultado la transparencia del propio yo. El esfuerzo requerido para el autoconocimiento ayuda a hacer distinciones importantes, separa lo que solamente es pasajero de aquellas determinaciones en las que el individuo quiere establecerse. “El que vive éticamente se ha visto a sí mismo, penetra toda su creación con su conciencia, no permite que en él vayan y vengan ideas imprecisas, no permite que posibilidades seductoras lo distraigan con sus charlatanerías, no tiene la impresión de ser como una carta mágica de la que puede salir ya una cosa ya otra, según la manera de manipularla”.⁷

Sin embargo, el conocimiento de sí no es el fin de la existencia ética, sino su comienzo, pues este conocimiento de sí hay que orientarlo a la responsabilidad ante el deber, encontrar la tarea individual dentro de lo general; el comportamiento ético se realiza al *cumplir* el deber general que su situación concreta le exige.

El que considera la vida éticamente ve lo general y el que vive éticamente expresa lo general en su vida; hace de sí el hombre general, no despojándose de su concreción, pues entonces ya no sería nada, sino revistiéndose de ella e impregnándola de lo general. Pues el hombre general no es un fantasma, sino que todo hombre es el hombre general, lo cual significa que el camino por el cual se hace hombre general está abierto a todo hombre.⁸

Los textos del estadio estético que insisten en esta síntesis de la subjetividad con la objetividad del deber son frecuentes, se había mencionado que la expresión “mi deber” ayudaba a esta vinculación, también la expresión “mi tarea” señala la forma como el deber y lo general se asumen teniendo en cuenta el yo individual.

No es necesario para el hombre ético hacer una extensa normatividad para su vida, pues ésta viene dada en el conocimiento de cada una de sus situaciones concretas, esto es, no se requiere ni se puede tener una normatividad *a priori*, pues lo concreto no puede sujetarse a este tipo de conocimiento. Tampoco necesita de la ley positiva general (no matar, no robar, no cometer adulterio, etcétera), pues ésta sirve más bien para contener los impulsos más bajos, que no suelen ser los impulsos ordinarios de las personas que se esfuerzan por llevar una vida ética; el hombre ético muy rara vez se encuentra relacionado con problemas de criminalidad judicial, su deber está en lo ordinario, en su trabajo y su familia, contribuyendo de este modo al bienestar social.⁹

⁷ *Ibid.*, sv II, 232.

⁸ *Ibid.*, sv II, 230.

⁹ *Cfr.* Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Alinza Editorial, Madrid, 1986, p. 356. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, tr. Amelia Varcárcel, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 64-65; en donde muestra la relación de Kierkegaard con Kant al exponer esta forma ética.

Lo que sí se espera del hombre ético es la intensidad en el cumplimiento de su deber, en la energía y la resolución con los que acepta el deber.

En lo que se refiere a la ética, lo que vale es su intensidad y no su diversidad. La personalidad ha madurado éticamente con toda energía, ha sentido la intensidad del deber, y éste, entonces, surgirá en ella. Lo importante no es pues, que el hombre sepa contar con los dedos cuantos deberes tiene, sino que, de una vez por todas, haya sentido la intensidad del deber, de tal modo que la conciencia, a este respecto, le dé la seguridad de la validez eterna de su naturaleza.¹⁰

El trabajo, el matrimonio y la sociedad son el marco ordinario, en donde el individuo encuentra su deber y su referencia a lo general.

El trabajo como deber

El deber de la persona que ha encausado su vida bajo el convencimiento de los parámetros éticos no se enfoca en las prohibiciones delictivas sino en las responsabilidades de su vida diaria, entre las que destaca el trabajo. Aunque el trabajo lleva consigo repercusiones externas, su más genuino valor es el subjetivo. El trabajo, la labor que cada hombre desempeña, es la ocasión que cada hombre tiene para hacerse a sí mismo. "Saber trabajar es una expresión de la perfección humana y deber hacerlo es expresión superior de la misma".¹¹

Por medio del trabajo puede entenderse la relación que guardan el deber, como lo general que debe ser asumido, y la propia personalidad, ya que el trabajo no significa una acción rutinaria y mecánica para producir algo, sino la forma como el individuo puede expresar su subjetividad y, al mismo tiempo, aportar algo a los demás a través de sus propias cualidades. El trabajo como proyección del yo es, en esa medida, la tarea de hacerse a sí mismo, es realizar en sí mismo el ideal humano en su propia concreción, y el trabajo corresponde, en gran medida, a esa concreción. "El deber de trabajar para vivir expresa lo que es común al género humano y expresa también, en otro sentido, lo general porque expresa la libertad. Precisamente el hombre se libera trabajando, trabajando se adueña de la naturaleza y demuestra que es superior a la naturaleza".¹² Es en esta dialéctica con la naturaleza, en donde el hombre, con su

¹⁰ Kierkegaard, *La alternativa*, sv II, pp. 239-240.

¹¹ *Ibid.*, sv II, pp. 253-254.

¹² *Idem.*

trabajo, alcanza lo que necesita y se alcanza a sí mismo, pues gracias al trabajo el hombre actúa de la forma que le es más específica.

Muy vinculado a este sentido ético del trabajo se encuentra la vocación que cada hombre tiene, pues en ella el individuo manifiesta su empeño por encarnar lo general desde sus propias circunstancias. "El deber de todo hombre es tener una vocación".¹³ La vocación no sólo es específica para cada individuo, sino también autónoma, tiene que ser conocida en el propio sujeto; la ética como ciencia objetiva no puede mostrar el camino que cada hombre tiene señalado. "La ética como tal es siempre abstracta, y una vocación abstracta, buena para todos no existe; lejos de ello, la ética supone que todo hombre tiene una vocación especial".¹⁴ La vocación abre en el hombre el sentido del mundo en la existencia, pues el yo que desea hacerse, por muy interior que sea, requiere de la concreción que es su relación con el mundo; cuando falta este sentido el individuo desconoce su trabajo como destino, convirtiéndose en un simple accidente de su tambaleante existencia. Por medio de la vocación cada individuo puede armonizar el ideal general ético con su labor personal e irrepetible en el mundo.

La tarea diaria orientada por la vocación posibilita a los seres humanos el sentido temporal de su existencia, ya que por su carácter teleológico, por medio de intereses, objetivos y metas, hace que la vida sea un proyectarse al futuro, como un yo que está en el *porvenir*, pero también en el pasado como el yo que mira al pasado y hace un balance de lo realizado. Conforme la vida pasa en el ejercicio de su vocación, su relación con el tiempo también se va modificando bajo los parámetros de la temporalidad.

El yo típico es, sin embargo, el yo imperfecto, pues no es más que una profecía y no el verdadero yo. Sin embargo, lo acompaña siempre; pero, cuanto más lo realiza, más desaparece dentro de sí, hasta que, finalmente, en vez de estar delante de él, se encuentra detrás de él, como una posibilidad pasada. Esta imagen es como la sombra del hombre. Por la mañana el hombre proyecta su sombra ante él, a mediodía su sombra, casi imperceptible, anda al lado de él, y, al anochecer, está detrás de él.¹⁵

Lo que acontece individualmente también acontece social e históricamente, ya que la persona se sabe parte de un continuo histórico y social, con afanes similares que vienen del pasado y que también continuarán en el futuro. El yo ético sabe que el mundo no comienza con él, que no terminará con él, que él no se crea a sí mismo. "No puede elegirse éticamente sino eligiéndose en la continuidad y de ese modo se posee a sí mismo como tarea diversamente determinada. No trata de borrar o dispersar esta

¹³ *Ibid.*, sv II, p. 261.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, sv II, p. 233.

diversidad".¹⁶ Este carácter social e histórico reafirman su papel específico dentro de un deber general.

Esta realización de la subjetividad por medio del deber encierra un sentido de la belleza más profundo que el que pueda tener un esteta; el hombre ético no tiene que ir de aquí para allá buscando la belleza exterior, el hombre ético encuentra la belleza en su propio interior, en ver que lo general lo habita. "La concepción ética al afirmar que todo hombre posee una vocación tiene dos ventajas sobre la teoría estética. Por un lado, no muestra lo fortuito de la existencia sino lo general, por otro, muestra lo general en su belleza".¹⁷ Esta belleza no está, por consiguiente, en las grandes realizaciones externas, ni en el éxito externo de las empresas llevadas a cabo, sino en el propio yo que responde positivamente al deber. De aquí que para observar en toda su pureza la belleza del trabajo sea preferible observar al hombre ético con un trabajo que nunca se manifestará en éxito económico o fama social. La existencia hace justicia a los que a pesar de su empeño laboral pasan necesidades, pues están más lejos de engañarse con las pasiones equivocadas que suelen venir de la abundancia: la vanidad, el orgullo, la autosuficiencia y la ambición. "Las preocupaciones materiales son ennoblecedoras y útiles para la formación: no permiten que un hombre se engañe acerca de sí mismo; esa lucha es ennoblecedora, porque lo obliga a ver en ella algo más y, si no quiere rechazarse a sí mismo, lo obliga a mirarla como una lucha de honor y a comprender que la recompensa es pequeña para que el honor sea proporcionalmente mayor".¹⁸ Cuando se poseen demasiados bienes materiales o se tiene un reconocimiento social amplio, es muy difícil que el individuo pueda evitar las distracciones que la abundancia suele exigir en detrimento de la concentración interior.

La belleza de la vida ética se encuentra en la cotidianidad de las cosas simples, pues se trata de una proyección de la situación interior, de esa armonía entre la subjetividad y el deber general, de la tarea cumplida. "El verdadero hombre extraordinario es el verdadero hombre ordinario. Cuanto más sabe un hombre realizar en su vida lo que es común al género humano, más es un hombre extraordinario. Cuanto menos pueda asimilarse lo general, más imperfecto es. Entonces, bien puede ser un hombre extraordinario, pero no en el buen sentido".¹⁹ El coraje para realizarse a sí mismo; por medio del coraje puesto en realizar las cosas ordinarias, puede recibir con mayor propiedad el calificativo de héroe que aquél que conquista países y reinos sin poseerse a sí mismo. Por el contrario, la desgana o apatía en realizar lo ordinario es

¹⁶ *Ibid.*, sv II, pp. 231-232.

¹⁷ *Ibid.*, sv II, p. 264.

¹⁸ *Ibid.*, sv II, p. 256.

¹⁹ *Ibid.*, sv II, p. 211.

un síntoma de que no ha sabido o no ha querido emprender el camino hacia su propia responsabilidad como individuo. “Todo hombre cuya vida expresa mediocrementemente lo general no es un hombre extraordinario, pues esto significaría un culto de la trivialidad; para que en verdad pueda ser llamado así, es necesario saber con qué intensidad de fuerza se obra”.²⁰

De este modo, en contraposición con la concepción estética de la vida, no puede considerarse al trabajo como una triste carga, como una pesada carga o una manifestación clara de la imperfección humana. La vida del hombre no pierde su belleza porque tenga que trabajar para vivir.

Es hermoso ver los lirios del campo, que aunque no trabajan ni hilan están vestidos con mayor magnificencia que Salomón mismo en toda su gloria; es hermoso ver cómo los animales sin mayores afanes encuentran su alimento; es hermoso ver a Adán y Eva en un Paraíso donde pueden tener cuanto quieren con sólo señalarlo con el dedo. Pero más hermoso aún es ver a un hombre alcanzar mediante su trabajo todo lo que necesita. Es hermoso ver a una Providencia que alimenta todo y de todo se hace cargo; pero es aún más hermoso ver a un hombre que es como su propia Providencia. El hombre es grande, más grande que cualquier otra criatura porque sabe proveer a sus necesidades. Es hermoso ver a un hombre poseer lo superfluo adquirido por él mismo y es hermoso también ver a un hombre realizar la hazaña de transformar pocas cosas en muchas. Saber trabajar es una expresión de la perfección humana y deber hacerlo es expresión superior de la misma.²¹

Como puede observarse, Kierkegaard insiste, una y otra vez, en la importancia y necesidad de la vinculación real —no abstracta— entre la subjetividad y el deber como lo general. Por medio del trabajo como vocación da un sentido moral y más personal a la proyección de la subjetividad emprendida por Fichte y el idealismo, así como un carácter más concreto e individual respecto al deber propuesto por Kant.

Amor y deber en el matrimonio

Cuando Kierkegaard, por medio de sus pseudónimos, expresa el comportamiento ético, lo hace en la voz de hombres casados, que presentan como principal prueba a favor del matrimonio su propia vida dichosa, mostrando en el seno de su familia el valor y la belleza del amor, que eleva al plano ético las inclinaciones naturales de las personas. Como es lógico suponer, su pensamiento sobre el matrimonio, el papel del

²⁰ *Ibid.*, sv II, p. 298.

²¹ *Ibid.*, sv II, pp. 253-254.

hombre y la mujer, están influenciados por las costumbres de su época, hace ya dos siglos. Sin embargo, hecha esta aclaración, es importante notar la continuidad que ofrece respecto a la subjetividad y la ética, por medio del amor y la vida familiar.

El matrimonio es un deber en sentido abstracto; suele afirmarse que los seres humanos necesitamos casarnos para “sentar cabeza”, para madurar y ver las cosas en su justa dimensión, por esto “el que se casa realiza lo general”.²² Sin embargo, contraer matrimonio no es un evento más de la existencia, producto de los convencionalismos sociales y de los impulsos naturales; casarse implica una de las más importantes responsabilidades éticas. El deber abstracto deja su lugar a la relación de dos personas concretas, cada uno con su respectiva personalidad y su vocación individual, lo abstracto cede su lugar al amor, a las tareas diarias de cada uno y a la relación íntima de dos personas. Es bajo estas cualidades que el matrimonio se convierte en una realidad de dos caras, la del deber y la del amor, que lejos de oponerse se convierten en la misma cosa, al igual que la vocación personal es al mismo tiempo un deber, como se vio en el apartado anterior.

Uno de los seudónimos utilizado por Kierkegaard para presentar el estadio ético realiza una argumentación para salir al paso del mal entendido estético que afirma que “amar por deber no es amar”. Sale de esta objeción afirmando que en el supuesto de que una persona que quisiera amar con todas sus fuerzas sin que un deber se lo impusiera, resultaría al final que no estaría haciendo otra cosa que cumplir con su deber, pues en el matrimonio el amor es el deber, de la misma manera que unos padres que aman a su hijo lo hacen con total sinceridad y naturalidad; lo que no implica que al mismo tiempo estén cumpliendo con un deber. “El deber es simplemente un deber, que consiste en amar de veras, en el movimiento interior del corazón”.²³ De aquí que el valor estético del amor no se pierda con el matrimonio.

El matrimonio no solamente es un encuentro con otra persona o, más adelante, con una familia, es también una forma de acceder a sí mismo, un medio por el cual el yo de cada persona se siente identificado con su vocación al amor. El compromiso conyugal abre la existencia a la clave de cualquier otro deber, como centro de la vida temporal y como medio del propio conocimiento, como puede atestiguarlo por este célebre exordio de uno de los seudónimos kierkegaardianos:

Mi querido lector: si no tienes tiempo ni ocasión de consagrar una decena de años de tu vida a un viaje alrededor del mundo a fin de observar en él todo lo que puede aprender un circunnavegador; si te faltan, por no haber estudiado largamente las lenguas extran-

²² *Ibid.*, sv II, p. 271.

²³ *Ibid.*, sv II, p. 135.

geras, los dones y los medios para iniciarte en las diversas mentalidades de los pueblos que se revelan sabios; si no piensas descubrir un nuevo sistema astronómico que suprima el de Copérnico tanto como el de Ptolomeo, entonces cástate; y hasta si tienes tiempo para viajar, dones para el estudio y esperanza de hacer descubrimientos, cástate igualmente. No lo lamentarás, aunque eso te impidiera adquirir el conocimiento de todo el globo terrestre, expresarte en muchas lenguas y comprender el espacio celeste; pues el matrimonio es y seguirá siendo el más importante viaje de descubrimiento que pueda emprender el hombre; cualquier otro conocimiento de la existencia, comparado al de un hombre casado es superficial, porque él y sólo él ha penetrado realmente la existencia.²⁴

También desde la perspectiva de una existencia ética puede responderse a otra objeción estética, a saber, que el amor no puede desvincularse de las pasiones ni de su carácter de irracionalidad que conlleva, por lo que esta irracionalidad sería incompatible con el carácter electivo y deliberativo del matrimonio; además –siguiendo con la objeción–, el carácter caprichoso y volátil de las pasiones serían incompatibles con la estabilidad que corresponde al matrimonio.²⁵ La respuesta ética no elimina la distinción entre la espontaneidad propia de las pasiones y la racionalidad que corresponde a la elección; sin embargo, hace coincidir –en el verdadero amor– a la pasión, a la decisión y a la responsabilidad. A esta coincidencia corresponde el verdadero significado de la expresión “estar enamorado”.

Cuando alguien está realmente enamorado, al mismo tiempo que la pasión busca ciegameamente a la amada, ve *clarivamente*²⁶ con los ojos de la razón que ella es la bien amada, eligiéndola sin dudar y poseyéndola para siempre en matrimonio,²⁷ siendo una síntesis de la inclinación amorosa y de la decisión. “En consecuencia, si la bien amada es la más encantadora de las mujeres, o no se ve favorecida de tal modo, la única frase correcta, breve, imperativa y adecuada para designar por entero el carácter de la inclinación amorosa, es: yo la amo”.²⁸ No se trata, entonces, de una valora-

²⁴ Kierkegaard, *Etapas en el camino de la vida*, Palabras sobre el matrimonio, sv vi, 101.

²⁵ Objeciones planteadas principalmente en los discursos estéticos contenidos en *In vino veritas*, y se encuentra resumida en “Palabras sobre el matrimonio” de la siguiente forma: “La dificultad es la siguiente: el amor y la inclinación amorosa son completamente espontáneos, el matrimonio es una decisión; no obstante, la inclinación amorosa debe ser recogida por el matrimonio o por la decisión: querer casarse quiere decir que lo que hay de más espontáneo debe al mismo tiempo ser la decisión más libre”. *Ibid.*, sv vi, 113.

²⁶ *Cfr. Ibid.*, sv vi, 170.

²⁷ El matrimonio así entendido es compatible con el hecho de no casarse como excepción expuesto en “Palabras sobre el matrimonio”. *Cfr. Ibid.*, sv vi, 189-196.

²⁸ *Ibid.*, sv vi, 171. “La decisión no tiene palabra, pues la palabra misma es casi demasiado concreta, la promesa es silenciosa o no consiste más que en ese inmortal ‘sí’”. *Ibid.*, sv vi, p. 126.

ción racional y detallada para “elegir” a la pareja, sino una intuición amorosa que suele confirmarse al poco tiempo de iniciar la relación. Por el contrario, “si la reflexión se arroja sobre la inclinación amorosa, esto significa que uno va a examinar si la bien amada responde a la idea abstracta de un ideal. Toda reflexión a este respecto, aun la más vaporosa, es un pecado y una estupidez”.²⁹ Ésta es la principal distinción entre el temperamento estético del seductor y del hombre enamorado, pues paradójicamente el esteta es reflexivo en la pasión amorosa, mientras que la libertad en la elección del hombre ético queda resguardada de la reflexión.

Teniendo en cuenta esta relación entre amor y deber en el matrimonio, éste no se identifica necesariamente con el hecho de “estar casado”, ni se reduce al acto jurídico correspondiente. “Si uno no ve exactamente todos los días una inclinación amorosa verdadera, es naturalmente más raro aún ver una real unión conyugal”.³⁰ Sucede algo análogo al fenómeno externo de “ser cristiano” sin serlo realmente, pues las formas sociales se pueden ir configurando de tal modo que, viviendo en categorías inferiores, pueda “decirse” que uno se sujeta a las normas éticas y religiosas que marca la sociedad.

Por medio del matrimonio las personas se abren, del mejor modo existencialmente posible, a la relación con otros individuos, del cónyuge, de los hijos, de la familia en general; puede decirse que esta apertura es el fundamento ético del matrimonio y por esto el sexo, orientado a la procreación de los hijos, adquiere un valor moral. De esta manera el yo ético como proyecto es asumido como un proyecto común, que se realiza conjuntamente con la familia,³¹ que unido naturalmente al trabajo se extiende a la sociedad. El Estado, y con éste el trabajo, están natural y sabiamente relacionados y ordenados al matrimonio. “Pues el que no quiere que el matrimonio tenga realidad, ¿qué interés puede tener por la idea de Estado?, ¿qué amor por su patria? ¿qué patriotismo burgués para todo lo que concierne a la dicha y a la desdicha social?”³² Los intereses comunes de los ciudadanos no están proyectados al sostenimiento de un aparato burocrático o ideas abstractas de un edificio estatal, sino en los intereses que pueden des-

²⁹ *Ibid.*, sv vi, 170.

³⁰ *Ibid.*, sv vi, 186.

³¹ “Lo que yo soy por mi mujer, ella lo es por mí, y ninguno de nosotros es algo por sí mismo sino solamente por la alianza. Por ella yo soy un hombre, pues sólo el esposo es hombre verdadero; cualquier otro título no es nada en comparación, e implica realmente éste; por ella soy padre, y cualquier otro honor no es más que una invención humana, una novedad que será olvidada dentro de cien años; por ella soy cabeza de familia, por ella soy el defensor de la casa, su sostén, el apoyo de los hijos”.
Ibid., sv vi, p. 106.

³² *Ibid.*, sv vi, 126.

cubrirse en el seno de la familia; esos intereses son comunes y sostienen, a su vez, los intereses patrióticos como una prolongación de la comunidad familiar.

El yo como proyecto común encuentra en el deber de su propio trabajo el medio para —desarrollándose él— sustentar una familia y colaborar en el desarrollo social. De esta manera, el fruto de sus obras es útil y no se reduce a una simple terapia ocupacional, por modesta que sea su vocación. “Lo que todo hombre hace y puede hacer como obra útil es su tarea en la vida”.³³

Bajo esta concepción del yo como proyecto común, el hombre ético armoniza la autonomía de su propia conciencia con su necesaria relación con otros hombres, constituyendo con esta armonía general la belleza y la felicidad de la vida ética. Si se complementa esta visión ética de Kierkegaard con sus múltiples críticas a la sociedad masificada y sin pasión por la vocación individual, pueden entenderse sus aportes en una filosofía social y comprenderse su propuesta específica que surge de la defensa de la individualidad.

³³ Kierkegaard, *La alternativa*, sv II, p. 265.

El silencio como contrapunto de la ética.

Kierkegaard-Derrida

Si consideramos la filosofía en la actualidad, en los diversos debates y escenarios en los que alza su voz, en las diversas tradiciones que se continúan en destacadas universidades, no parecería lógico hablar de “la crisis actual de la filosofía”; en cierta forma se repite la experiencia histórico-filosófica de finales del siglo xviii, cuando Kant afirmaba con gran autoridad la imposibilidad de la metafísica, y en cierta medida de la filosofía misma, pero, poco tiempo después de él, la filosofía idealista alemana llegó a un desarrollo y alcances en su quehacer muy contrarios a su vaticinio. La herencia reciente que tenemos de los grandes pensadores del siglo xx, con el fin de los metarrelatos y las ideologías, con los diversos métodos de limpiar la filosofía de sus propios vicios, es hoy compatible con el desarrollo filosófico de importantes líneas de pensamiento. En realidad la terapia filosófica, su falsación o su deconstrucción son, en muchos casos, más que un mero escepticismo o nihilismo filosófico; persiguen por distintos caminos la frontera de lo que puede ser dicho o, expresado de otra forma, lo que no debe ser dicho, por imposibilidad o por ser falaz.

Kierkegaard y Derrida nos ofrecen sendos ejemplos del filosofar como frontera entre el decir y el guardar silencio. La ocasión es el relato del sacrificio ordenado a Abraham de inmolar a su hijo, Isaac, en el monte Moriah. Kierkegaard realizó —en términos derridianos— un deslizamiento en la relación de la filosofía con la religión por medio de su obra *Temor y temblor*, escrito que aborda directamente el problema al que nos referimos. Por su parte, Derrida, en su ensayo *Donner la Mort* de 1991, realiza un deslizamiento del texto kierkegaardiano a nuevas posibilidades filosófico-literario-religiosas. La obra de Derrida no es un comentario ni una crítica, es un nuevo *Temor y temblor*. Tomando ocasión de algunos aspectos de la obra de Kierkegaard,

Donner la mort hace un planteamiento muy distinto sobre las categorías en las que se asienta la obra original.¹

Presentaré a continuación ambos deslizamientos² respecto a una “tradicición”, los dos con un punto en común: el silencio y la filosofía. En el primero de ellos Kierkegaard lleva a sus últimas consecuencias la distinción entre filosofía y religión, muy a pesar de ambas, muy a pesar del sistema hegeliano y la teología tradicional. En el segundo, Derrida muestra el contrasentido de la ética al guardar silencio. En ambos casos el punto de unión es el deber de la ética de hablar, pero también su crítica, por no reconocer sus límites (Kierkegaard) o por no cumplir su compromiso (Derrida).

Kierkegaard y el deslizamiento del concepto de religión

‘Dios’, disculpen la expresión...

JAQUES DERRIDA

Donner la mort

Søren Kierkegaard comenzó en 1843 su producción filosófica pública mostrando una inédita forma de hacer filosofía, no solamente por los diversos estilos y formas literarias que emplea sino, especialmente, por su crítica a la forma tradicional de entender la filosofía, particularmente la filosofía moderna. Uno de los aspectos centrales de su crítica consiste en mostrar cómo la filosofía, en su mismo método, objetiviza la realidad, y con ello, la desfigura y la hace distanciarse de la existencia real de los individuos. Bajo esta crítica y para ser congruente con ella, Kierkegaard ensaya en cada obra nuevos estilos para la reflexión filosófica, formas que prevengan y alejen la reflexión de la habitual objetivación. *Temor y temblor* es un ejemplo notable de estos puntos, bajo un problema central: Abraham y el sacrificio de Isaac. La obra reflexiona sobre la filosofía, el sistema hegeliano, la ética, la fe religiosa, la estética, la libertad, la angustia, la existencia, entre otros tópicos. Recurriendo al seudónimo Johannes

¹ Cfr. Luis Guerrero, “Derrida deconstruye *Temor y temblor*”, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, No. 101, mayo-agosto 2001, pp. 289-297.

² En diversos ensayos Derrida critica el carácter central que los autores dan a un texto; para él la tarea de la deconstrucción consiste, en parte, en eliminar esos centros, en deslizar su eje. Cfr. José Bernal Pastor, *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, Universidad de Granada, España, 2001.

de Silentio,³ *Temor y temblor* lleva a cabo un delizamiento de la forma de entender un problema, de dejar a un lado las formas habituales de categorizarlo, para buscar, encontrar y dejar abiertas nuevas pistas o lecturas, llevándonos a conocer un nuevo rostro de Abraham, a conocer los alcances y límites de la filosofía, a develar los vicios adquiridos por el cristianismo y a replantear sus puntos centrales, a valorar bajo nuevas formas autónomas el ámbito de lo estético y, sobre todo, a una nueva forma de preguntarse por uno mismo. “Innumerables generaciones han sabido de memoria, palabra por palabra, la historia de Abraham, pero ¿cuántos perdieron el sueño por su causa?”⁴

Una de las principales discusiones intelectuales del siglo XIX versó sobre el estatuto de la religión bajo las categorías racionales. Hegel dedicó una parte importante de sus últimos trabajos a estas reflexiones; el debate abierto se desató después de su muerte, protagonizado por la derecha e izquierda hegelianas: Feuerbach, David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Karl Göschel, Casimir Conradi, Karl Rosenkranz, entre otros, centraron su discusión sobre el papel de la religión y del cristianismo, debate en el que se enmarca Kierkegaard, pero también están reflejados Marx y el propio Nietzsche varias décadas después. Sin embargo, en la mayoría de los casos la carencia filosófica —bajo términos kierkegaardianos— sigue siendo la misma, la objetivación de aquello que no debe ser tratado de esa forma. Si la fe y la religión se objetivizan y si la filosofía bajo sus categorías racionales se vuelve juez objetivante de la fe y la religión, lo que tenemos es un “discurso filosófico”, pero no estamos cerca de la existencia. Según su conveniencia, la filosofía acudió en ese periodo a explicaciones históricas, sociales, psicológicas, políticas y metafísicas, y aunque todas daban en el blanco que tenían en su mira, el blanco estaba situado en una diana periférica, en las categorías sujeto-objeto; como si el único posible estatus de la religión fuera la proyección objetiva de las diversas versiones de la subjetividad. Lo que ha dado por resultado un enorme galimatías, en el cual tanto la religión como la filosofía salen perdiendo. “La filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe. La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma, saber lo que está en grado de ofrecer”.⁵ Kierkegaard está convencido de que el planteamiento mismo desorienta respecto a lo que es la

³ Debe recordarse que los seudónimos en Kierkegaard revisten especial importancia, pues no se trata de un ocultamiento de su nombre como suele acontecer al usar ese recurso, sino de encarnar en el seudónimo unas específicas categorías de personalidad y reflexión, es algo parecido a los personajes de las novelas.

⁴ Kierkegaard, *Temor y temblor*, sv III, p. 180.

⁵ *Ibid.*, sv III, p. 85.

religión y la fe. Su pensamiento establece una diferencia respecto a los otros filósofos importantes de la época, pues su fuerte crítica a los parámetros dominantes de la religión —la parte sociológica, política, psicológica e ideológica— no se simplifica a una exclusión del cristianismo y mucho menos de la religión, más bien debe hablarse de una reforma, como él mismo usó esa expresión.

Las críticas a la filosofía que se desarrollan a lo largo de la obra no se traducen en una defensa de las formas religiosas predominantes de considerar a Abraham y con ellas la fe, por el contrario, *Temor y temblor* realiza una crítica abierta y, como se había mencionado, ensaya nuevas formas de considerar el relato del *Génesis*. Johannes de Silentio, el seudónimo de *Temor y temblor*, no duda en repetir varias veces que carece de fe, y no duda en desligarse de la filosofía: “El autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo...”⁶ Esta autodesautorización es una forma irónica, al modo socrático, de desplazar a los que sí cuentan con autoridad: un no filósofo les hace ver a los filósofos su error y una nueva propuesta de filosofar; por otro lado, un no creyente, pero un no creyente respetuoso, señala la trivialidad con la que los creyentes tratan y desvirtúan la fe, mostrando los senderos por donde debería transitar un individuo con fe. Consideraré específicamente el deslizamiento de la fe que realiza con ocasión del sacrificio de Isaac.

Kierkegaard calificó a la cristiandad, a la cristiandad establecida, como una prodigiosa ilusión. “¿Qué significa el que todos esos miles y miles se llamen a sí mismos cristianos como cosa corriente? ¡Esos hombres innumerables, cuya mayor parte, según es posible juzgar, vive en categorías completamente ajenas al Cristianismo!”⁷ Una cristiandad que ha contraído diversos pactos que en nada la ayudan y, por el contrario, la desorientan. Pactos con la visión mundana de la vida, con los parámetros racionalistas de la filosofía, con los poderes temporales. Como toda ilusión, el efecto que provoca es el convencimiento de estar en lo correcto, la ilusión logra que la cristiandad se juzgue bajo sus propios parámetros, y bajo ellos se siente con autoridad. Esta ilusión no permite que una persona “desautorizada” pretenda ponerle objeciones. El seudónimo de *Temor y temblor* busca ser esa persona “desautorizada” que, al modo socrático, intenta lo que parece imposible.

El modo tradicional en que procede la teología en sus *preambula fidei*, consiste en entregar versiones, lo más racionalmente convincentes, de las diversas afirmaciones de las escrituras sagradas y de la doctrina religiosa, invitando al interlocutor a tener

⁶ *Ibid.*, sv III, 59. Cfr. Olivia Blanchette, “The Silencing of Philosophy”, en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, Vol. 6, Robert L. Perkins (ed.), Mercer University Press, Georgia, 1993.

⁷ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, sv XIII, p. 529.

confianza en su fe, buscando la compatibilidad racional de su contenido. Como consecuencia de esta lógica, el que escribe o predica tiene como tarea salvar, ocultar o al menos aminorar las dificultades racionales; los misterios siguen siendo misterios, pero acompañados de diversos argumentos amigables al misterio y a la razón, las enseñanzas doctrinales pretenden así alejarse del posible escándalo de sus feligreses o catecúmenos. Todo esto, como método para facilitar la fe, es rechazado por Kierkegaard; para él la fe, la auténtica fe, pasa por la posibilidad del escándalo. La fe como prueba es enfrentarse al absurdo racional, a la angustia, tal es el caso de Abraham. Kierkegaard introduce una nueva dialéctica, que lejos de buscar una mediación racional de sus opuestos, hace que aparezca el carácter de prueba de la fe.

Desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, nunca hubiera sido Abraham quien es.⁸

Es esta contradicción y esta angustia lo que se calla, y cuando se predica a Abraham, el padre en la fe, se toma un camino desorientador, se presenta a Abraham como un héroe obediente a Dios y seguro de sí mismo; se describen en él generalidades, o bien se hacen consideraciones histórico hermenéuticas, en las cuales los términos empleados “no son tan duros para la mentalidad antigua”, y si no los términos, “los acontecimientos tenían un significado o un uso que pueden parecernos poco apropiados para nuestros parámetros culturales”; o se recalca la Providencia divina que tenía preparado un final feliz, o “nos imaginamos que los hechos sucedieron con la misma rapidez con que los narramos”.⁹ Sin embargo, nunca acompañamos contemporáneamente a Abraham en esos, muy lentos, tres días de recorrido hasta el monte Moriah, en los pensamientos ocultos de Abraham, en los diálogos que sostuvo con su hijo, sin poder explicar el motivo real por el cual estaban emprendiendo ese viaje; no acompañamos las consideraciones que Abraham se haría en ese lento trayecto sobre su mujer, “Nada había dicho a Sara, nada tampoco a Eleazar, pues ¿quién habría podido comprenderle? ¿Acaso no le había impuesto voto de silencio la misma prueba?”¹⁰ No acompañamos las consideraciones que Abraham se haría en ese lento trayecto, consideraciones sobre la Providencia de aquel suceso, consideraciones sobre su propia vida, sobre los muchos momentos en donde Dios lo probaba y ¿por qué no?, de los momentos en que

⁸ Kierkegaard, *Temor y temblor*, sv III, p. 82.

⁹ *Ibid.*, sv III, p. 101.

¹⁰ *Ibid.*, sv III, p. 74.

Dios le hacía notar que había sido elegido por los sacrificios, incomprendidos y sufrimientos que había tenido a lo largo de su vida. Abraham “sabía que aquel sacrificio era el más difícil que se le podía pedir, pero también sabía que no hay sacrificio demasiado duro cuando es Dios quien lo exige, y levantó el cuchillo”.¹¹

Si Abraham supiera de antemano el desenlace de aquella prueba, no estaríamos ante el padre en la fe, no estaríamos ante un acontecimiento digno de ser meditado. No, Abraham no sabía el desenlace, durante aquellas noches que pasó en ese viaje, tal vez recordando la infancia de Isaac, o recordando las promesas de Dios, viendo el número incontable de estrellas que por un momento parecía que se apagaban encima de él. ¿A quién bendeciría Abraham al momento de su propia muerte? Por eso, afirma el seudónimo: “Lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abraham es el hecho de la angustia”.¹² Johannes de Silentio no pone en duda la fe de Abraham, ya que es el padre en la fe; pero la dificultad de la prueba, la angustia provocada no deben ser eliminadas al considerar la firmeza de su fe.

Temor y temblor ensaya, entre otras cosas, lo que tendría que decirse si se fuera a predicar sobre Abraham; habría que predicar la grandeza de Abraham, pero también del espanto que encierra este relato. Lo fundamental de estas reflexiones es llegar hasta “el punto de hacer sentir el combate dialéctico y la gigantesca pasión que hay en la fe”.¹³ Como se ha mencionado, no se trata de producir simplemente un efecto de acción heroica, como si se tratara de librar un combate contra enemigos externos, o por el bien común, la prueba a la que fue sometido Abraham no tiene enemigos que vencer, ninguno de los que intervienen en el relato son enemigos: Dios, el propio Abraham, Isaac y los suyos. La tensión se establece entre el amor de Abraham por su hijo Isaac y la fidelidad de Abraham a los mandatos de Dios, dialéctica que encierra toda su profundidad en la palabra “prueba”. Si se comprende el grado de tensión de esta dialéctica, se está por buen camino para comprender la tensión de la fe, pues la fe encierra una buena dosis de prueba, en cambio, entender la fe como un conjunto de explicaciones convincentes es sustituirla, por eso no es necesario un contubernio entre la filosofía y la fe.

“Pero Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo”.¹⁴ *Temor y temblor* insiste en esta dialéctica de la prueba, y de la fe como pasión que es capaz de superarla. En contraparte, y bajo esta nueva dialéctica, se ponen en ridículo las actitudes de los evangelizadores que todo lo tienen bajo control, de aquellos que pueden “fumar

¹¹ *Ibid.*, sv III, p. 75.

¹² *Ibid.*, sv III, p. 80.

¹³ *Ibid.*, sv III, p. 84.

¹⁴ *Ibid.*, sv III, p. 73.

reposadamente su pipa mientras se entregan a sus reflexiones”.¹⁵ Pero también queda de manifiesto que la razón y la filosofía con ella, en la medida en que pretenden reducir la fuerza dialéctica de la prueba, eliminan cualquier posibilidad de un acercamiento auténtico a la fe.

Desde el proemio de *Temor y temblor*, haciendo muy posiblemente referencia al padre de Kierkegaard, se narran los diversos intentos de un hombre por penetrar en la dialéctica del relato bíblico al que nos referimos: “Lo que de veras deseaba era haber podido participar en aquel viaje de tres días, cuando Abraham, caballero sobre su asno, llevaba su tristeza por delante y su hijo junto a él”.¹⁶ En este proemio se narran cuatro acercamientos al relato, con diversas versiones y matices, su finalidad –además de la memoria de su padre– es introducir al lector, ya desde el comienzo, a la dialéctica encerrada en el relato, dialéctica que se continúa al estructurar el ensayo en problemas, en los cuales se aborda, desde distintos ángulos, la tensión presente en el relato. También el proemio muestra lo que estará presente a lo largo de toda la obra, que la dialéctica planteada no es algo cerrado, que uno resuelve para llegar al feliz *Quod Erat Demonstrandum* que se incluye cuando una cuestión ha quedado debidamente considerada. El proemio comienza con esta proyección abierta en el tiempo:

Érase cierta vez un hombre que en su infancia había oído contar la hermosa historia de cómo Dios quiso probar a Abraham [...] Siendo ya un hombre maduro volvió a leer aquella historia y le admiró más, porque la vida había separado lo que se había presentado unido a la piadosa ingenuidad del niño. Y sucedió que cuanto más viejo se iba haciendo, tanto más frecuentemente volvía su pensamiento a ese relato: su entusiasmo crecía más y más, aunque, a decir verdad, cada vez lo entendía menos.¹⁷

Es significativo que el propio Kierkegaard, durante los años 1852 y 1853, ya hacia el final de su vida, años en los que dejó de publicar, son más frecuentes en su diario nuevas consideraciones sobre Abraham, como una continuación de *Temor y temblor*.

Esta dialéctica existencial propuesta en *Temor y temblor* es proyectada al hombre común, al que se pasea los fines de semana esperando la hora de la comida; por medio de la imagen del caballero de la fe, Johannes de Silentio hace notar que, en la aparente normalidad de su vida, “hace en cada instante el movimiento de lo infinito”,¹⁸ experimenta la existencia como renuncia, como prueba, pero también como recuperación, en virtud de lo absurdo. Este carácter del caballero de la fe es tarea de toda la vida y

¹⁵ *Ibid.*, sv III, p. 80.

¹⁶ *Ibid.*, sv III, p. 61.

¹⁷ *Ibid.*, sv III, p. 61.

¹⁸ *Ibid.*, sv III, p. 91.

no una simple progresión en sus conocimientos, no se trata de una época de la vida sino de un continuo mantenido por la pasión.

Nadie se conforma actualmente con instalarse en la fe, sino que *se sigue adelante* [...] Antaño era diferente, pues la fe era entonces una tarea que duraba cuanto duraba la vida: se consideraba que la capacidad de creer no se podía lograr en cuestión de días o semanas. Cuando el probado anciano que se acercaba al final de su existencia, había luchado limpiamente y conservado su fe, mantenía su corazón lo bastante joven como para no haber olvidado aquella angustia y aquel temblor que habían disciplinado al adolescente y que el hombre maduro sabe tener a raya, pero de los que nadie se puede liberar por completo...¹⁹

El concepto kierkegaardiano de contemporaneidad está emparentado con la dialéctica propuesta en *Temor y temblor*, ya que enfrentarse a una situación similar a la de Abraham, en un texto bíblico, en una situación existencial, es pasar por la posibilidad del escándalo, es estar en la posibilidad, como lo hace el propio seudónimo repetidamente, de confesar que le falta ánimo para creer, o también es enfrentarse a la necesidad de pedir ayuda a aquel único que puede otorgarla. En una u otra forma es saber delimitar los alcances de la racionalidad y la filosofía.

Derrida y el deslizamiento de la ética

*¿Será posible que mis
contemporáneos estén capacitados
para realizar los movimientos que la
fe requiere?*

JOHANNES DE SILENTIO
Temor y temblor

El trabajo realizado por Derrida en su ensayo *Donner la mort* respecto a la obra kierkegaardiana *Temor y temblor* es un buen ejemplo de deslizamiento deconstructivo; no se trata propiamente de una re-lectura, sino de una ocasión. Aunque pueden verse diversos paralelismos, hay al mismo tiempo aspectos discontinuos fundamentales, mantiene un cierto aire de familia en contenidos filosóficos muy dispares. Quiero centrar mi atención solamente en un aspecto que muestra un relevante deslizamiento: lo análogamente inverso del papel de la ética en sendos trabajos. Es análogo, pues

¹⁹ *Ibid.*, sv III, p. 59.

Derrida usa la dialéctica kierkegaardiana del silencio de Abraham ante lo absolutamente otro, silencio que por provenir de una paradoja que escapa a la razón es contrario a la ética. También es inverso, pues para Derrida quien guarda silencio no es el individuo sino la ética, ya que ella misma no puede ni quiere dar razón de sus propias faltas. Como veremos más adelante, en este punto Derrida se torna más antihegeliano que el propio Kierkegaard.

El conflicto central que destaca *Temor y temblor* es la imposibilidad de Abraham de asumirse dentro de los parámetros éticos cuando se le pide el sacrificio de Isaac. Ante la ética, que ordena amar a los hijos, la actitud de Abraham se asemeja más a la de un asesino o de un demente; en cualquier caso, Abraham no tiene justificación, la acción de Abraham no puede ser presentada como una acción heroica, como sí lo fueron los sacrificios de Agamenón, Jefe y Bruto, a los que hace referencia el seudónimo Johannes de Silentio, quienes sacrificaron a sus hijos por un bien superior, por el bien de su pueblo, y es por eso que fueron recompensados con la admiración y la compasión; sin embargo, éste no es el caso de Abraham, él no tiene ninguna justificación, él mismo no sabría explicarse a sí mismo las razones por las que se le pide ese sacrificio, él no logra penetrar en la lógica de Yahvé, es por eso que no puede hablar, pues hablar significaría poder dar los motivos, hacer racional y transparente su actuación. Abraham calla, y ese silencio es contrario a la ética.

Como puede observarse en los tres problemas planteados por *Temor y temblor*, cada uno de ellos quiere mostrar la irreductibilidad de la fe a los parámetros ético-racionales, de ahí que en cada problema es la actitud de Abraham –como padre en la fe– la que se contrapone a la ética y, en especial, a la ética hegeliana como queda de manifiesto en cada uno de ellos.²⁰

Bajo los parámetros de racionalidad hegeliana, la eticidad como estadio refleja el comportamiento racional, que por su mismo carácter conceptual puede ser fundamentado, explicado y comunicado, constituyéndose en normas generales, válidas para todos.²¹ Si la ética fuera discrecional, válida para unos pero no para otros, cambiante según las diversas circunstancias, Abraham no tendría por qué estar sujeto al juicio de la ética, pero la apuesta de Hegel es por el fundamento conceptual-filosófico de la

²⁰ Cfr. Luis Guerrero, *La verdad subjetiva. Kierkegaard como escritor*, Universidad Iberoamericana, México, 2004, pp. 61-63.

²¹ “Bajo la forma ejemplar de coherencia absoluta, la filosofía hegeliana representa la exigencia irreclusable de manifestación, de fenomenalización, de desvelamiento”. Jacques Derrida, *Dar la muerte*, tr. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Paidós, Barcelona, 2000, p. 65.

ética, y por la superación de los estadios estético y religioso gracias a ese saber.²² Esta posición hegeliana es lo que se debate en *Temor y temblor*. De hecho ni Kierkegaard ni el seudónimo de *Temor y temblor* rechazan el carácter racional de la ética —de ser así *Temor y temblor* caería en una contradicción—, sino que rechaza la ética como parámetro supremo y único de comportamiento.

El deslizamiento que efectúa Derrida en *Donner la mort* es por demás sorprendente al invertir los papeles. Para Derrida es la ética la que guarda silencio, es la ética la que debe sentarse en el banquillo de los acusados, es la ética la que es juzgada por el delito de homicidio. ¿Cómo es esto posible?

En este punto Derrida es, respecto a la ética, menos optimista que Kierkegaard y más antihegeliano. La sociedad ilustrada y racional ha fundamentado el bienestar social e individual en el progreso, en las leyes y en las instituciones. Se autoproclama ética y defensora de los derechos, como lo vemos hoy en día en el discurso político de todos los países, democráticos o no. Sin embargo, en virtud del progreso, de las leyes y las instituciones, sacrifica día a día a miles de personas en todo el mundo. Cito un texto largo de Derrida que es clave para este ensayo.

El buen funcionamiento de la sociedad no resulta en absoluto perturbado, como tampoco el ronroneo de su discurso sobre la moral, la política y el derecho, ni el ejercicio mismo de su derecho (público, privado, nacional o internacional) por el hecho de que —debido a la estructura y a las leyes del mercado tal y como la sociedad lo ha instituido y lo regula, y debido a los mecanismos de la deuda exterior y otras disimetrías análogas— esa misma sociedad haga morir o, diferencia secundaria en el caso de la no-asistencia a personas en peligro, deje morir de hambre y enfermedad a centenares de millones de niños (de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre), sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio —sobre el sacrificio del otro con vistas a no sacrificarse uno mismo—. Una sociedad así no sólo participa de este sacrificio, sino que lo organiza.²³

Derrida centra su atención en el silencio bajo una doble vertiente, por un lado el silencio de los sacrificados; el gran estruendo del mecanismo social acalla en la práctica cualquier reclamo que se le haga, silenciando las voces de las víctimas. Pero del otro lado y de una forma simétrica, la estructura social guarda silencio sobre sus

²² Caputo hace el puente entre Kant y Hegel para mostrar el terreno racional al que se enfrenta *Temor y temblor* y la propia posición de Derrida al respecto. Cfr. John D. Caputo “Instants, Secrets, and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida”, en Martin J. Matustik y Merold Westphal (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, Indianápolis, 1995.

²³ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 85.

víctimas. En uno y otro caso, hay un culto a una aparente realidad superior, los individuos deben sacrificarse y la sociedad debe guardar silencio. En otra obra seudónima de Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, se elabora también una crítica a la ética en este sentido, ya que ésta menosprecia los casos individuales que se salen de sus parámetros, pues estorban su carácter general.²⁴ La estructura social dominante asume a su modo a las víctimas, las soluciones que ensaya cuentan con la venia del sistema, ya que el sistema es lo único que no puede ponerse en riesgo; pero bajo esta premisa lo único que cabe es el silencio, o, en el mejor de los casos, una aparente compasión, que se traduce en estadísticas, en discursos políticos y en algunos programas asistenciales. Sin embargo, esta aparente reconciliación es la sentencia de muerte para la siguiente generación de víctimas. Ésta era la gran diferencia que Marx veía entre el comunismo y el socialismo, y el motivo por el cual era un crítico de este último, pues el socialismo busca solucionar los males sin un cambio radical de estructuras, a Marx no le bastaba con intentar disminuir los efectos negativos del sistema capitalista.

Horkheimer y Adorno, en su clásica obra *Dialéctica de la Ilustración*, hicieron notar algo muy similar, en otra forma peculiar de deslizamiento, como el juez ha sido juzgado y ha sido encontrado culpable por los mismos delitos que pretendía juzgar. La razón ilustrada ha creado un dios, el sistema moderno de sociedad, el cual se ha vuelto más poderoso que el hombre, un dios totalitario, causante de una nueva barbarie. Lo irónico es que ese dios buscaba romper toda imagen de deidad que rebajara al hombre, que produjera en él miedo y sujeción. Pero “la maldición del progreso imparable es la imparable regresión”.²⁵ Lo que pareciera un triunfo de la racionalidad objetiva se ha convertido en un sistema que controla los dos extremos dialécticos: a los trabajadores y a sus señores, pues el sistema se ha construido bajo una lógica que hace impensable su supresión; es como si los habitantes de una isla construyeran un navío que consideran su única salvación y se embarcan en ella alejándose de toda tierra salvadora, y ya en medio del mar, cuando descubren que aquella embarcación será su propia tumba, no pueden abandonarla pues ya no hay tierra firme que pueda ser su salvación. Pareciera que la única desesperada salida es mantener a toda costa la embarcación: será su tumba, pero ahora, por un tiempo, se ha convertido en el espejismo de su salvación.

En la antigüedad los sacrificios eran una forma sagrada de mantener alejada la cólera de los dioses o una forma de invocar sus dones. La Ilustración juzgó esos sacrificios como una forma de miedo, como sacrificios inútiles ante dioses inexistentes

²⁴ Cfr. Kierkegaard. *El concepto de la angustia*, sv vi, p. 288.

²⁵ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 4ª edición, 2001, p. 88.

o desligados de los hombres; pareciera lógico que esos miedos, sus dioses y los sacrificios podían desaparecer por medio de la fuerza racional que nos permitiera dominar el mundo que hasta entonces nos sometía; sin embargo, afirman Horkheimer y Adorno, al igual que Derrida, los sacrificios de nuestra sociedad se repiten día a día.

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados.²⁶

Éstas son las características del individuo sacrificado, y cada otro se convierte en vigilante de las normas del sistema, lo fundamental de esa vigilancia consiste en que la cultura del sistema domine, que los individuos-masa se sientan inseguros sin ella, que consideren el éxito de su trabajo y de su vida misma en el hecho de poder seguir los estándares que el sistema impone, de forma que quien vulnere los símbolos creados por esa cultura, debe sentirse interiormente excluido y debe caer en manos de los poderes del sistema, de los diversos órganos sociales que actúan como verdugos.

Los únicos símbolos y el único lenguaje son los símbolos y el lenguaje del sistema, de forma grotesca pero atinada es representada por las repetidas escenas de las ventanillas burocráticas; si un paisano no cumple con los formatos y papeles exactos para realizar su trámite, la solución es la negativa. Tiene que traer sus papeles completos; no hay opción de diálogo, si no se cumple el sistema no siente remordimiento en excluir, en sacrificar, pues ninguna de las dos personas que se enfrentan cara a cara en la ventanilla tienen de qué hablar, pues el sistema los regula. Además, como son muchos los necesitados que piden recursos limitados, a quien no cumpla con lo estipulado por el sistema, el servicio o la ayuda le será negada y se le dará a otro en su lugar; ésta es la lógica del control y la exclusión de millones de personas. Hoy en día tenemos un ejemplo mucho más claro, se trata de los trámites por teléfono, en donde todo funciona a base de grabaciones y de teclear los números correspondientes; hablar ha perdido todo su sentido, pues nadie escucha, no es otra persona sino es el sistema el que ha tomado la voz de otra persona, pero no sus oídos. Los diversos recursos informáticos que la sociedad va incorporando vuelven más rígida y más silenciosa la estructura dominante; el sistema se vuelve más funcional, más práctico, incluso más expedito y masivo, pero el sistema va acrecentando su poder del que ya no es posible echar marcha atrás; la estructura social dominante ya no podría sobrevivir si los diversos mecanismos de funcionamiento se colapsaran. El sistema exige, entonces,

²⁶ *Ibid.*, p. 82.

que cada parte cumpla su función, se establece una moral de responsabilidad funcional, la de un acatamiento a las reglas y, por consiguiente, del sacrificio silencioso de aquello que no sea atendido por el sistema. El buen funcionamiento de una sociedad así, “de su orden económico, político y jurídico, el buen funcionamiento de su discurso moral y de su buena conciencia suponen permanentemente la operación permanente de este sacrificio”.²⁷

El problema y los sacrificios a los que se refiere Derrida en *Donner la mort* no se refieren al hombre frustrado que no puede realizar su trámite por medio de un teléfono impersonal, ni a través de un burócrata de ventanilla; Derrida enfatiza el sacrificio en los millones de niños que enferman y mueren por desnutrición y enfermedades consecuentes, pero también puede agregarse a los millones de personas que mueren en los países del tercer mundo, por causas de su atraso y pobreza, observando cómo el sistema mundial progresa y ese progreso supone indiferencia ante sus necesidades y sufrimientos. Sus voces, sus reclamos, no son semánticamente asimilables por el sistema. “De vez en cuando la televisión muestra y mantiene a distancia algunas de estas imágenes insoportables mientras que algunas voces se alzan para recordarlo. Pero estas imágenes y estas voces son radicalmente impotentes para inducir el menor cambio efectivo, para asignar la más mínima responsabilidad, y para proporcionar otra cosa que no sean coartadas”.²⁸

Derrida habla también en su ensayo de las guerras, y más concretamente de la primera invasión a Irak. Si bien su reclamo es justificado, años después habría un motivo mucho más doloroso: Una vez más, bajo el discurso de la libertad, del derecho, de la paz mundial, el sistema abanderado por Estados Unidos destruyó gran parte de Afganistán e Irak. El discurso estadounidense-inglés se asentó en el supuesto de “llevar libertad a personas y países sometidos por la tiranía”, de “defender la libertad y la democracia” y de emprender una “guerra preventiva contra el terrorismo mundial”; incluso algunos discursos tomaban la bandera mesiánica y se ponía a Dios de su lado. En cambio el discurso oficial guardó silencio sobre los intereses petroleros y económicos, sobre el costo en vidas humanas, sobre las personas mutiladas, los niños huérfanos, los presos maltratados, las riquezas culturales eliminadas, sobre la devastación en la infraestructura, sobre el daño moral y las repercusiones sociales y políticas que esas guerras han producido. Si bien un porcentaje significativo de la sociedad civil alzó su voz, protestó y mostró su indignación por esos hechos, su efecto en el sistema fue menor, el sistema no aminoró en lo substancial su agresividad y reafirmó

²⁷ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 85.

²⁸ *Idem.*

el poder con el triunfo contundente de Bush y de Blair en sus reelecciones correspondientes meses después de la invasión.

Existe otro deslizamiento que podemos agregar al señalado por Derrida respecto a la ética y el silencio. Me refiero a la voz de la ética como protectora del sistema. En los párrafos anteriores hemos mencionado el silencio de la ética para sostener el sistema dominante, pero también la ética —de buena o de mala fe— presta su voz para justificar el sistema, me referiré a un ejemplo específico. La ética de los negocios, los códigos de ética, la ética empresarial, etcétera. La objeción principal de esos diversos planteamientos, con un sinnúmero de matices que cada autor sostiene, está en el supuesto de pretender una ética dentro de un sistema dominante. Tal vez lo radicalmente ético sería que se reprobara al sistema, que se mostrara su culpabilidad y su complicidad ante esas millones de injusticias que se cometen como un “efecto secundario”. Por el contrario, se les pide a los empresarios y a los trabajadores que respeten ciertas reglas del juego, cierta moralidad, dentro del sistema; en muchos casos la incongruencia es mayúscula, pues se les hace firmar a los trabajadores códigos de ética, muchos de ellos exagerados y precisamente faltos de ética al intervenir en conductas, opiniones, y hasta formas de vestir que serían competencia de la libertad individual; la incongruencia se manifiesta en el verticalismo, en los despidos moralmente injustificados, en prácticas monopólicas, en campañas publicitarias psicológicamente agresivas, en sueldos poco justos, en evasión de impuestos, en tráfico de influencias, etcétera. Es como si a los esclavos les enseñaran códigos de ética para salvaguardar la integridad de los señores, aunque éstos se comportaran con indiferencia o injustamente hacia los esclavos. Muchas empresas que hacen gala de sus valores y su responsabilidad social son, al paso del tiempo, objeto de escándalos de corrupción. Muy vinculado con este punto se encuentra uno de los aspectos de la nueva cultura ética de la responsabilidad individual, explotando la cultura del estatus y los niveles económicos de escalafón como deseo de superación y de responsabilidad hacia los suyos (esposa, hijos, parientes); a cambio se le pide al trabajador la sujeción a estándares de exigencia laboral, habitualmente desproporcionados en favor de la empresa: horarios de trabajo, acumulación de funciones, movilidad, metas elevadas, obediencia incondicional, competencia interna y externa agresiva, etcétera.

La gravedad de lo anterior consiste en que quien alza la voz en estos casos —al menos aparentemente— es la ética; en principio, nadie debiera reprobar que se insistiera en las prácticas éticas como la honestidad, el respeto a los demás, el aprovechamiento de los recursos, la responsabilidad, la laboriosidad, etcétera; esos valores deben ser defendidos, sin embargo, son usados para dar una imagen de sistema económico, empresarial e incluso político preocupados por los valores éticos, por la responsabilidad social y testimoniar —por ese medio— que se está por el buen camino. Aparece entonces con más claridad la llamada de atención que efectúa Derrida: a pesar de esos esfuerzos, la ética guarda silencio ante los millones de víctimas, el sistema maneja a su antojo los decibeles de la ética, alza su voz o la silencia según lo exige su propia vitalidad.

15

El mito moral de la Ilustración. Horkheimer y Adorno

El ensayo inicial y más importante de *Fragmentos filosóficos* de Max Horkheimer y Theodor Adorno, que se remonta a 1944, llevaba por título “Dialéctica de la Ilustración”. Tres años después la publicación de *Fragmentos filosóficos* se realizó en forma de libro, bajo el nombre de ese primer ensayo. Ese trabajo, como casi cualquier texto filosófico, es denso en su rico contenido, no sólo por su estructura dialéctica llena de paralelismos analógicos, sino debido también a que sus distintas referencias a la filosofía, a la historia, a los mitos y a los fenómenos sociales de la Ilustración, son en su mayoría como pinceladas de un pintor impresionista, que logra su efecto sin que, en lo particular, sean trazos nítidos y acabados. Su objetivo es realizar una crítica histórico-social de la Ilustración. La tesis central es que la Ilustración ha nacido y se reduce a lo que ella misma pretende abolir: el mito. Para esto hace, a lo largo del texto, una comparación entre el mito y la Ilustración.

El texto recoge diversos aspectos del mito en el movimiento dialéctico que originan; las proyecciones recaen primeramente en la filosofía, como intento metafísico de superar el mito por medio de la razón, crítica que se extiende hasta Hegel y la filosofía analítica; en segundo lugar, el mito también es el origen del movimiento dialéctico del proyecto moderno-ilustrado, con sus consecuencias socio-económicas de la industrialización y de la sociedad de mercado.

A diferencia del optimismo dialéctico representado sobre todo por Hegel y su derivación marxista, la dialéctica presentada por Horkheimer y Adorno es una dialéctica negativa, pues si en todo movimiento dialéctico hay algo que debe ser y es superado, en una lógica de progreso real, por el contrario, la crítica que hace el texto muestra cómo a cada etapa de este proceso —filosofía e Ilustración—, lo que deviene es un regreso al origen mítico, pero en muchos aspectos, acentuando la negatividad que se pretendía eliminar, llámese ésta enajenación, injusticia, o pérdida de referencia. En

definitiva, lo que parece contraponerse “mito-Ilustración” no son más que momentos distintos de una misma tendencia, la del intento de dominar la naturaleza por medio de la razón.

El proyecto moderno

Aunque con diversas preferencias filosóficas y científicas, Francis Bacon y Descartes son considerados –con razón– padres de la filosofía moderna y del proyecto ilustrado que ésta trajo consigo. Las coincidencias son importantes en cuanto a una nueva posición de dominio frente a la naturaleza, del rechazo meramente especulativo del conocimiento humano y la completa confianza, en contra parte, de las ciencias exactas, así como de la función instrumental de la razón. En un célebre pasaje del *Discurso del método*, Descartes afirmó lo siguiente:

Las nociones generales de la física me han hecho ver que es posible alcanzar conocimientos que son muy útiles a la vida y que, en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, con tanta distinción como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlas de la misma manera para todos los usos en los cuales son apropiadas, y convertirnos así en dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es deseable no solamente para la invención de una infinidad de artificios, que nos harían gozar sin esfuerzo los frutos de la tierra y todas las comodidades que se encuentran en ella, sino también principalmente para la conservación de la salud.¹

Horkheimer y Adorno comienzan y cierran su escrito con textos de F. Bacon que, con un gran paralelismo al de Descartes, muestran que el programa de la Ilustración era el desencantamiento mitológico del mundo, logrando la sujeción de la naturaleza al hombre para el progreso benéfico de la humanidad. “Hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad, pero si nos dejásemos guiar por ella en la invención, podríamos ser sus amos en la práctica”.²

La Ilustración pretende dominar la naturaleza y, por ese dominio, acabar con el miedo y la esclavitud. Sin embargo, éste es el argumento central del texto, así como el mito creó la magia para responder a las fuerzas y misterios de la naturaleza, la

¹ Descartes, *Discurso del método*, tr. Jorge Aurelio Díaz A, Norma, Bogotá, 1992, p. 81.

² Francis Bacon, “In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy”, en *The Works of Francis Bacon*, Basil Montagu, Londres, 1825, vol. 1, 254 s. *Apud* M. Horkheimer y T. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez, Trotta, 4ª edición, Madrid, 2001, p. 60.

Ilustración ha creado un sistema que, al intentar dominar y usar a la naturaleza, ha esclavizado de una forma más opresiva a los hombres, ha mantenido el miedo en ellos. Este sistema es generado por el imparable “progreso”, alimentado de la técnica, de la reducción del mundo a fórmulas y reglas matemáticas, y su derivación en la división del trabajo. Los recursos para desarrollar este argumento son múltiples, pero como su título bien lo indica, se basa especialmente en detallar el movimiento dialéctico que recorre el mito, la filosofía y la Ilustración, estableciendo los paralelismos entre estos momentos de un mismo fenómeno, pues lo que parece contraponerse –a primera vista–: mito e ilustración, no son más que momentos distintos de una misma tendencia, la del intento de dominar la naturaleza por medio de la razón.

Este paralelismo o analogía está marcado por cinco aspectos claves del mito, que también se hacen presentes, aunque en una apariencia distinta pero más agresiva en la Ilustración moderna:

- El antropomorfismo mítico e ilustrado.
- La tendencia sacrificial mítica e ilustrada.
- La unidad trascendente como *mana* y arte.
- La sumisión y protección a los símbolos sagrados.
- El mito homérico del paso de las sirenas y la división del trabajo.

La pretensión de este apartado es mostrar la estructura, en su carácter dialéctico, de estos cinco aspectos que Horkheimer y Adorno desarrollan en su ensayo.

El antropomorfismo mítico e ilustrado

“En la base del mito la Ilustración ha visto siempre antropomorfismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza”.³ Tanto los espíritus como los demonios y, en general, todo lo sobrenatural, es reflejo del hombre que se ha dejado atemorizar por la naturaleza. Ya en el párrafo anterior, el texto recuerda las críticas de Jenófanes a los dioses que han asumido los accidentes y defectos de los hombres.

Este temor se traduce en el intento de dar una explicación de aquello que teme, de narrar, de nombrar, de contar el origen; de representar, de fijar y establecer bajo categorías humanas-racionales los diversos fenómenos de la naturaleza, pues de ellos vive o muere el hombre; todos estos elementos constituyen el mito. Esta tendencia se repetirá, de forma dialéctica, a lo largo de la historia, pero destacando tres determinaciones: el mito, la filosofía (como metafísica) y la Ilustración. Sin embargo, como ya

³ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 62.

se había mencionado, lejos de ser una dialéctica en donde lo negativo sea superado o, al menos, reducido; es una forma en la cual lo negativo se renueva con mayor fuerza.

El aspecto que esta primera descripción dialéctica desea resaltar es cómo el lenguaje se ha empobrecido y se ha vuelto totalitario con la Ilustración. El siguiente cuadro muestra el paralelismo que establecen los autores.

<i>Mitología</i>	<i>Filosofía (metafísica)</i>	<i>Ilustración</i>
Explicación del origen por medio de los dioses.	Explicación del origen por medio del <i>apeirón</i> .	Renuncia a la explicación del sentido. Reduce la explicación a fórmulas, reglas y probabilidad.
Concibe dioses y demonios míticos.	Concibe entidades ontológicas. En especial las Ideas de Platón.	Establece los números como canon al que debe sujetarse cualquier realidad.
La variedad de dioses y demonios responde a la diversidad de la realidad.	Las diversas categorías, ideas y conceptos universales responden a la diversidad de la realidad.	Hay una reducción de la diversidad de lo real a representaciones lógicas y numéricas; a hechos, estructuras y materia mensurable.

La conclusión de esta reducción hecha por la Ilustración es que ésta se vuelve totalitaria, pues ante ella se torna “sospechoso” todo lo que no sea dócil a esta reducción y, por consiguiente, de la sospecha se pasa a la represión y marginación.

La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en los números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confirma en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades.⁴

La tendencia sacrificial mítica e ilustrada

“La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en la cual lo anterior es criticado como mito”.⁵

⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁵ *Ibid.*, p. 66.

El texto insiste en los efectos de la unificación de la realidad, pero esta vez recurriendo a un proceso dialéctico-analógico sobre la base del concepto de sacrificio. Como se vio en el apartado anterior, la comparación se establece entre la mitología, en el sentido clásico, la filosofía, en su sentido metafísico, y la Ilustración. Seguiré este orden en la exposición.

Si la mitología es calificada como antropomorfa, esos dioses –muy humanos– son también *signo* de la naturaleza a la que se pretende dominar. El agua, la tierra, los demás elementos y fenómenos se proyectan en las diversas divinidades, son sus signos –en un sentido o en el otro–. Con los símbolos aparece también el relato y con éste, a su vez, el ritual. Los rituales son las formas en las que se busca que la divinidad influya en la naturaleza en beneficio de los hombres. Estos ritos son presididos por un mago que asume un cierto parentesco con la divinidad, parentesco que no le viene dado sin más, como individuo, sino que es asumido en el mismo rito y –en este carácter simbólico– por medio de las diversas máscaras que usa en las ceremonias. Con el mago se establece una radical división entre él y el resto de la tribu; uno representa las fuerzas superiores, mientras que los demás son súbditos que esperan el beneficio superior.

El ritual se sella por medio de los sacrificios, como una de las formas de mostrar el necesario sometimiento de los hombres a la divinidad y el deseo de agradecerles; ya que estos dioses, por medio de las fuerzas naturales, cobran vidas y siembran el miedo y sufrimiento entre los hombres. En la ceremonia ritual son los mismos hombres los que se adelantan y toman la iniciativa del sacrificio que aplaca a las divinidades.

Con la metafísica, los magos han sido destituidos por los filósofos, que son los que pueden narrar. Por medio del *logos* se pretende ordenar la naturaleza y, lo más importante, dotar de sentido la realidad. El *logos* es puesto como carácter que define la esencia del hombre y, bajo esta determinación esencial, separa a los individuos libres de los esclavos, así como la de poder participar e influir en la vida política y social.⁶ Pero, al igual que la mitología, el *logos* exige sometimiento, los individuos deben pensar y someter sus acciones al *logos* dominante, el cual ve con fuerte recelo cualquier intromisión del pasado mitológico o cualquier posición diversa a su discurso. Bárbaro era aquel que simplemente no hablaba el mismo idioma, y sobre los cuales se tenía derecho a dominio y esclavitud.

En el caso de la Ilustración, este fenómeno adquiere enormes y graves proporciones. El proyecto ilustrado, representado en su origen por Bacon, pretende el dominio en la medida en que se puede manipular la realidad. Su nuevo mago –en nombre de la

⁶ Este punto ha sido muy bien desarrollado por Hannah Arendt en su obra *La condición humana*, tr. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1998.

diosa razón y del progreso— es la ciencia, en una primera instancia, pero ésta lleva el dominio a la técnica y, posteriormente, al sistema capitalista de producción.

Sin embargo, en la Ilustración se pierde la relación con la naturaleza, en una medida no presente en las dos formas anteriores, al convertirse la naturaleza en mera objetivación, sólo se conocen las cosas en la medida en que se les puede manipular, nuestra relación con la realidad se reduce a la utilidad. Se pierden los conceptos y el sentido.

La Ilustración exige el sacrificio de la propia identidad, para enajenarse en la función que el sistema nos otorga. Los individuos pierden su carácter de diverso y, en términos kierkegaardianos, su inmensurabilidad, su identidad consigo mismos. Por el contrario, son igualados bajo las nuevas reglas, reducidos a eslabones de un proceso que deben respetar. Los individuos son uno más en el mercado, a lo sumo, un segmento del mercado. Como instrumentos de éste pueden ser puestos o quitados sin mayores miramientos. Hay víctimas, pero ningún Dios.

La distancia del sujeto frente al objeto se basa en la distancia frente a la cosa que el amo logra por medio de la división del trabajo, a través de la mediación del siervo, separándose dominio y trabajo.

La unidad trascendente como *mana* y arte

La relación de dominio del hombre frente a la naturaleza y su movimiento dialéctico que emparenta lo mítico con la Ilustración, es presentado bajo otro prisma por Horkheimer y Adorno: es el turno del arte, de la intuición de lo trascendente, del misterio de la totalidad que está presente en cada parte de la naturaleza.

Referido especialmente a la mitología griega, el *mana* fue venerado como aquella realidad indiferenciada y desconocida que tanto daba unidad a los opuestos, como manifestaba la totalidad en su carácter de unidad superior y trascendente. El *mana* hace posible el misterio y respeta lo que está más allá de la experiencia. El *mana* se hace presente en los fenómenos e individuos concretos, cada cosa es lo que es, pero además, cada cosa encierra el misterio del todo y de la lucha perenne de los elementos. El signo no se agota en el objeto, pues puede representar a lo que está más allá de éste; en esto consiste —afirman Horkheimer y Adorno— la base de la dialéctica.⁷ El *mana* también explica como algo sagrado el estremecimiento de los hombres ante lo superior, pues a la vida sigue la muerte, a la salud la enfermedad, a la felicidad las desdichas, pero en todo esto no hay una simple proyección de los miedos humanos en sus divinidades

⁷ “Cada cosa es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es”. M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.*, p. 70.

sino el eco de la superioridad real de la naturaleza ante la debilidad humana. Los mismos dioses, en su diversidad, también hacían presente el *mana*. Unido también a esta realidad superior venerada en todas las cosas gracias al *mana*, cobra relevancia el eterno retorno, la naturaleza que se repite. “Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite. Ésta es el alma de lo simbólico: un ser o un fenómeno que es representado como eterno, porque debe convertirse una y otra vez en acontecimiento por medio de la realización del símbolo”.⁸

En su afán de dominio racional sobre la naturaleza, la filosofía primero, y después la ciencia ilustrada, el *mana* es rechazado como creación de la fantasía y el miedo. De Platón a Hegel la consigna filosófica es la misma: sólo lo racional es real, porque la realidad es racional. De aquí que Platón haya expulsado a los poetas, en su *República*. Lo desconocido es calificado por la tendencia positivista como un tabú del que se debe liberar a la humanidad.

Así como la filosofía fue separando concepto e intuición, dando la preponderancia racional al primero, en la Ilustración el lenguaje es reducido —a diferencia del carácter dialéctico del *mana*— a signos aislados que pueden ser aplicados a diversos objetos en la medida que unifican las diferencias en su mensurabilidad, incapaces de trascender su objeto concreto, bajo un sistema que puede ser administrado racionalmente por medio del cálculo y las matemáticas.

El arte, que podría ser el signo de lo incommensurable, de lo que trasciende a la simple objetividad, es relegado en la cultura Ilustrada por un doble fenómeno: en primer lugar, la estética se convierte en esteticismo, en el arte de la reproducción mimética, en una forma ideológica, o en un valor de mercado como un rango de estatus; y en segundo lugar, la burguesía ha preferido asociarse a la fe antes que a la estética para dar cabida a las limitaciones del saber y a cierta reconciliación entre el espíritu y la realidad. Sin embargo, aquí las críticas se vuelven especialmente severas hacia la religión como una forma mentirosa de dominio, que en el siglo XIX degeneró en barbarie.

La sumisión y protección a los símbolos

Si el *mana* es un aspecto fundamental de lo mítico como sagrado y trascendente, sus símbolos también se convierten en algo sagrado que debe ser venerado y respetado por encima de los individuos, cuyos representantes y amos son los magos y sacerdotes. Se establece un vínculo entre nombrar y ser. Quien vulnera los símbolos comete una falta mayor contra lo sagrado, cae —en nombre de los poderes sobrenaturales— en

⁸ *Ibid.*, p. 71.

manos de los poderes terrenales, administrados por sus órganos competentes. En virtud de lo superior se crean estructuras que sirven para vigilar y castigar a los individuos singulares que no respeten lo sagrado; se establece la distinción entre el poder, como algo sagrado, y lo demás, lo profano. Esta misma concepción es asumida por los judíos en diversas manifestaciones: castigando la idolatría y cualquier intento de representar de forma imperfecta lo divino; la salvación misma viene de no suplantar a Dios, de no tomar lo finito por lo infinito.

Este mismo modelo de vigilancia y coacción es continuado, a su modo, por la filosofía y por la Ilustración. Como ya se había visto, el *logos* metafísico sustituye a la representación simbólica del *mana*. Los conceptos universales, la forma deductiva de la ciencia, la fuerza estructural de la lógica y del neopositivismo se constituyen como parámetros inapelables, como la única forma de mantenerse en congruencia con la realidad. Ya desde Platón y Aristóteles, los hombres dotados de razón son diferenciados del resto, como libres y esclavos. El todo social vigila este orden racional para su autoconservación. Esta es la base de la división del trabajo, como se verá con más detenimiento en el siguiente apartado. También Hegel, en su afán de convertir en absoluto el resultado conocido del proceso dialéctico, cayó en esta estructura mítica.

Si el *mana* fue relegado por el *logos* filosófico, con la Ilustración, el *logos* cede su lugar a las matemáticas y a la lógica. En un rechazo a todo lo ambiguo o fantástico, el espíritu positivista, buscando instaurar la aparente exactitud de los símbolos cuantificables, su pretensión es reducir todos los fenómenos naturales a estructuras lógico-matemáticas. Quien no asume este espíritu es considerado como supersticioso o dogmático, digno de desprecio o lástima. Por el contrario, los teoremas matemáticos y, en general, el modo de proceder matemático se convierte en el ritual del pensamiento. Una vez más, la fuerza social del espíritu reinante sirve como forma de separación y control de los individuos. “La Ilustración ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo, de la cual ella nació”.⁹ La matemática se convierte en la instancia absoluta, cualquier otro pensamiento se convierte en un sinsentido, en prehistoria. La Ilustración es totalitaria.

Sin embargo, en su intento ilustrado, el sujeto y el objeto quedan reducidos y anulados, lo que queda son puras abstracciones contenidas en las fórmulas de la nueva ciencia, se paga con la sumisión de la razón a los datos inmediatos. El arte es admitido en la medida en que reconoce su desvinculación con el conocimiento científico, y lo no matemático encuentra una pequeña grieta de cobijo en lo cultural e histórico, la filosofía se convierte en historiografía. Ya ni siquiera es pertinente plantearse

⁹ *Ibid.*, p. 77.

la cuestión sobre la existencia de Dios —pregunta calificada como sinsentido—, a lo sumo puede estudiarse el origen cultural e histórico de las creencias. Por su parte, el pensamiento se reduce a una tautología numérica con lo dado. Las teorías y teoremas que pretenden explicar el mundo vienen a sustituir a los mitos cósmicos, sin dejar de ser un nuevo mito.

Este espíritu ilustrado, aunado a la identificación de progreso con desarrollo industrial y económico, se ha convertido en un sistema autorregulador a través del miedo a un colapso en el mismo sistema; sistema que solamente puede registrar la desigualdad social bajo parámetros estadísticos, pero sin que esta injusticia pueda cambiar las leyes y tendencias del mercado. El terror mitológico a que la naturaleza destruyera al hombre, “ha encontrado su correspondencia en el pánico que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los hombres esperan que el mundo, carente de salida, sea convertido en llamas por una totalidad que ellos mismos son y sobre la cual nada pueden”.¹⁰ Apoyado en esta fuerza, el aparato económico da valor a las cosas, otorga funciones a los individuos-masa, que a su vez son calificados con parámetros de éxito y fracaso, en sustitución de la moral; las relaciones humanas y la propia identidad se empobrecen, imponiéndose los convencionalismos nacidos del mismo sistema. Si el animismo había vivificado las cosas, el industrialismo ha cosificado las almas.

El mito homérico del paso de las sirenas y la división del trabajo

Hacia el final del texto, Horkheimer y Adorno recurren al mito homérico del paso de las sirenas, para mostrar la interconexión de mito, dominio y trabajo. Narran los cantos homéricos: cómo Ulises, por consejo de Circe, tapó con cera los oídos de sus hombres para que les fuera imposible escuchar el cántico seductor de las sirenas; por su parte, Ulises, en su deseo de escuchar el canto de las sirenas que evocaban su pasado y la vida de placer, dejó libres sus oídos pero se hizo atar de piernas y manos en el mástil derecho, para poder escuchar los cánticos de las sirenas y no poder seguir sus mortales indicaciones. La misión de sus hombres era remar sin detenerse: “azotando los remos volvieron el mar espumante”.¹¹ Ulises está privado de participar en el trabajo y sus compañeros, aun cuando lo realizan, no pueden gozarlo. Ulises, por medio de esta separación de capacidades y funciones, en él y en los suyos, apuesta al futuro, al proyecto que trae entre manos. La tentación debe ser sublimada en el esfuerzo que a cada uno corresponde, en hacerse prácticos.

¹⁰ *Ibid.*, p. 82.

¹¹ Homero, *Odisea*, tr. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1986, p. 290.

Este mito homérico es la alegoría premonitoria de la modernidad. Con la división del trabajo emprendida por la ilustración, tanto en su fase filosófica-metafísica, como especialmente en la industrialización, se retrocede a las fases antropológicas más primitivas; ambos, señores y siervos, se degradan en esta separación. Las funciones de los señores —con cabeza pero sin cuerpo— se unifican en tareas organizativas y administrativas; sin embargo, ellos no escapan al aparato económico y social de control al que nos referimos en el apartado anterior, también están sujetos a las coacciones, luchas y pactos que el mismo sistema exige, haciendo ilusoria su libertad. Pueden dominar pero atados al sistema que los mantiene arriba, tienen poder pero el poder se adueña de ellos. Por su parte, a los proletarios sólo se les exige, como en el mito homérico, trabajar duro: deben mirar adelante pero sin prestar atención a lo que pueda distraerlos de su función; no deben escuchar ni pensar en nada que los pueda apartar de su labor cotidiana.

El miedo se apodera de ambos polos sociales, pero ahora su principal causa está en el sistema. El poder del progreso que busca el dominio de la naturaleza, implica el progreso en el poder del sistema que domina a los hombres de forma totalitaria. La sustituibilidad es el vínculo del progreso y la regresión; como los batracios, los individuos son considerados como simples seres genéricos, iguales entre sí, intercambiables, pertenecientes a una colectividad coactivamente dirigida. “La maldición del progreso imparabile es la imparabile regresión”.¹² Quedar exento de trabajo representa una posibilidad que alimenta el miedo. Con la alineación de los individuos, señores y siervos, se cumple uno de los temores más antiguos, el de perder el propio nombre.

La razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicompreensivo, en un útil que ayuda a la fabricación de otros útiles. La Ilustración estigmatiza cualquier indicio de irracionalidad, por ser ésta enemiga del progreso. Los mismos principios lógicos, el principio de no contradicción y el principio de tercero excluido, son la base para esta radical dicotomía, entre la razón (léase supervivencia y progreso) o el caos y el ocaso. Pero también la misma razón queda sujeta a la autorregulación de las leyes del mercado.

Si en las primeras épocas el mito representaba cierto dominio y separación del hombre frente a la naturaleza, pagando por esto con la sujeción de los individuos al mito, en la ilustración sucede algo similar aunque más grave: el sistema ayuda al dominio de la naturaleza y al alejamiento del mito, pero se queda preso en ese sistema, cuya fuerza yace independiente de los individuos y que se vuelve contra ellos de forma totalitaria. La Ilustración adquiere la conciencia de una naturaleza dividida y alienada, ha abandonado la conciencia de lo superior y trascendente y sólo percibe algo ciego y

¹² M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.*, p. 88.

mutilado. Por el contrario la historia real se halla entretejida de sufrimientos reales que en modo alguno han disminuido proporcionalmente con el aumento de los medios ilustrados para disminuirlos.

De esta forma, por medio de estos paralelismos dialécticos, la conclusión, que ya se apuntaba en las primeras líneas del ensayo, cobra toda su fuerza y dramatismo:

La Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y convertirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad.¹³

¹³ *Ibid.*, p. 59.

16

La tiranía de lo social.

El pensamiento político de Hannah Arendt

La filosofía política de Hannah Arendt, como la de muchos de sus contemporáneos, está marcada por la dura experiencia de la Segunda Guerra Mundial y los demás hechos traumáticos de mediados del siglo xx. Pero al mismo tiempo su pensamiento va más allá; sus esfuerzos buscan recorrer la experiencia milenaria de teorías filosóficas y acontecimientos políticos que ayuden a desmarañar la red de confusiones sobre el ámbito de lo político, en una época que parece querer dominarlo todo, llámese totalitarismo, dictadura o democracia. La política, que debiera ser una de las actividades superiores del ser humano, puede convertirse también en su ruina, cumpliéndose el viejo adagio latino: *corruptio optimi pessima*.

Los análisis que Arendt realizó sobre el totalitarismo y diversos aspectos de lo político, lo social, lo privado, el poder, el trabajo, etcétera, pueden servir como una importante referencia al debate sobre la teoría política contemporánea, y no sólo como una crítica histórica a regímenes específicos como el nazismo o el estalinismo. Si en su primera gran obra publicada en 1951, *Los orígenes del totalitarismo*, puede verse un análisis crítico minucioso sobre el tema en cuestión, en su importante obra *La condición humana*, publicada en 1958, se encuentran sorprendentes vínculos entre las características y efectos del totalitarismo con la excesiva hegemonía de lo político-social a partir de la época moderna. El eje central del argumento de Arendt es la defensa de la libertad humana y la crítica de las diversas formas totalitarias que niegan la libertad.

Una de las tesis fundamentales de su obra *La condición humana* es la pérdida del significado de “lo público” y “lo privado”, con la aparición de “lo social”. Para mostrar esto desarrolla un análisis histórico sobre estos conceptos. Arendt sitúa la definición aristotélica de hombre, el *zōon politikon* (animal político), como la característica

propia de la libertad humana, para distinguirla de los esclavos, los bárbaros e incluso de la vida familiar; sólo a partir de la *polis* el hombre podía desarrollar actividades exclusivas del hombre libre, todas ellas posibilitadas por el discurso (*nous*); el hombre libre es aquél que puede regirse por medio del discurso, de las palabras y la persuasión y no con la fuerza y la violencia. El hombre libre es *zōon politikon*; en cambio, al esclavo no le corresponde el discurso; ni siquiera a la familia puede aplicarse este sentido fundamental de libertad. La distinción era clara: la familia otorgaba subsistencia y seguridad, en cambio la *polis* otorgaba posibilidad de acción y de discurso.

La traducción latina realizada por los medievales de “lo político” como “lo social” muestra un serio malentendido. Lo social rompe con la diferencia antes mencionada entre la *polis* y la familia, entre lo público y lo privado; se convierte en una cierta extensión del ámbito privado y familiar hacia una comunidad más amplia, pero también en una reducción de lo público a lo social. Este malentendido se acentuó en la modernidad con la aparición de la esfera de lo social en la forma política de la nación Estado. Esta hegemonía de lo social es una de las características dominantes de nuestra cultura moderna y en ella quedan empobrecidos los ámbitos de lo privado y lo público. Jean-Jacques Rousseau, y poco tiempo después el Romanticismo, fueron los primeros modernos en percatarse de esta deficiencia.

Como había mencionado, para elaborar esta crítica, Arendt utiliza el concepto de libertad. La libertad no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo; éste es uno de los rasgos más específicamente humanos: “Los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”,¹ afirma en *La condición humana*. El grave problema de lo social es que, en esa esfera, la libertad se empobrece; lo social crea parámetros de comportamiento, de mentalidad y de seguridad que minan este impulso humano; con estos parámetros el individuo queda muy condicionado para poder comenzar algo nuevo. Por el contrario, lo social se basa en “repetir” el modelo de individuo. El escalador social es alguien con una pulsión tan enfermiza por asimilarse al mundo que está dispuesto a negarse a sí mismo con tal de no sentirse separado de él. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas ellas con una tendencia a “normalizar” a sus miembros, a tipificar su comportamiento, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente.

La hegemonía de lo social crea un doble efecto: por una parte, la reducción al mínimo del ámbito privado y, por otra, la mala interpretación de lo político como una

¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, tr. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 3a reimpresión, 1998, p. 30.

continuación estructural de la vida social. La asombrosa coincidencia del auge de la sociedad con la decadencia de la familia indica claramente que lo que verdaderamente ocurrió fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales. Lo genuinamente privado queda reducido, sin “valor social”, se convierte en algo sospechoso y, en la práctica, sin espacio para una necesaria vitalidad y sin fuerza frente al afán por integrarse a lo social; los individuos buscan a lo sumo destacar pero bajo los parámetros de la masa social. Un ejemplo desarrollado por Arendt es el trabajo: la edad moderna trajo consigo la glorificación del trabajo, pero a su vez, esta sociedad de trabajadores vive con el sueño de ser liberada del yugo del trabajo; sin embargo, dicha sociedad desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecería ganarse esa libertad. No queda ninguna aristocracia de naturaleza política o espiritual a partir de la cual pudiera iniciarse de nuevo una restauración de las otras capacidades del hombre. Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor.

Si lo privado se ha empobrecido al asumirse en lo social, otro tanto sucede con el ámbito político. El grave problema de la política moderna es que ha caído bajo los parámetros sociales, se ha convertido en la estructura de lo social, y bajo este parámetro lo político pretende ser omniabarcante como en el totalitarismo. Uno de los muchos rasgos que niegan la libertad humana en el totalitarismo es el hecho de que en él todo se presenta como parte del ámbito político. En su afán de control y en su mal entendido mesianismo, el desarrollo económico, científico, educativo, artístico y las principales actividades humanas se tornan públicas, minando sucesivamente los espacios de libertad; por el contrario, el interés común y el fenómeno de la opinión están enormemente vigorizadas por el número y la estadística, trátense de mayorías o de minorías; de esta forma la participación de los individuos en la política se reduce a lo mínimo necesario para poder asegurar algún interés social, la diversidad de votos emitidos en una diversidad de fuerzas políticas se convierte en una especie de gobierno de nadie. En esta sociedad termina gobernando la burocracia, que con palabras de Arendt “puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas”. Cualquier forma de totalitarismo se aplica con saña a suprimir la individualidad, y con su pérdida se pierde también toda posible espontaneidad o capacidad para empezar algo nuevo, desaparece cualquier sombra de iniciativa en el mundo.

Si la democracia, la política y el interés social se han convertido en valores supremos de nuestra época, las reflexiones de Hannah Arendt suponen un cuestionamiento a su aceptación acrítica. Sin embargo, aunque es urgente resolver los diversos males sociales, es igualmente urgente redescubrir aquellos valores que la sociedad y sus males nos impiden desarrollar.

Un diagnóstico moral de nuestra época. Gilles Lipovetsky y la moral individualista

Uno de los escenarios del movimiento cultural posmoderno lo constituye el debate sobre el diagnóstico de nuestra época; escenario que, con muchas afinidades, ha estado presente desde el Romanticismo a finales del siglo XVIII. A partir de entonces la reflexión ha girado sobre el malestar que aqueja a la cultura occidental.

Entre los síntomas destacan principalmente tres. El primero de ellos hace referencia a la obsesión burguesa de vender su alma al demonio de la vida corriente; anclada en las seguridades que la masa ofrece, la existencia humana es reducida a rutinas sociales, a una engañosa ética del trabajo y a los deseos infinitos de consumo. No complicarse la existencia es un lema frecuente para el espíritu burgués. Así lo expresó Goethe por medio del joven Werther: “La especie humana es lo más uniforme. La mayoría de los hombres trabajan constantemente para vivir, y la poca libertad que les queda es una carga tan penosa que hacen todo lo posible por perderla. ¡Oh, destino de los hombres!”¹

El segundo síntoma es la incapacidad del espíritu moderno por erradicar los graves males sociales: pobreza, guerras, totalitarismos, grandes desigualdades entre las naciones, racismo, faltas contra los derechos humanos más elementales, etcétera. Estos problemas contrastan con el optimismo de la modernidad ilustrada. Progreso y miseria han acompañado los avatares humanos desde la Revolución Industrial; sin embargo, las consecuencias negativas han cobrado proporciones fuera de toda lógica del

¹ Goethe, *Las desventuras del joven Werther*, tr. Manuel José González, Sudamericana, Buenos Aires, 1999, p. 18.

progreso. El último síntoma se refiere al entredicho en el que ha quedado la filosofía, y en general la razón humana, para dar cuenta del sentido de la realidad y de las alternativas para lograr un mundo mejor. El trauma cultural que encierra la actual semántica de palabras como “dogmatismo”, “verdad”, “totalitarismo” e “ideología”, son ejemplos de una nueva posición epistemológica: la preferencia por el pensamiento débil y fragmentario, que deriva muchas veces en escepticismo frente a los sistemas filosóficos que pretenden dar soluciones objetivas a cualquier problema planteado.

Todos estos síntomas se han interpretado frecuentemente como señales del nihilismo que abate a Occidente; así lo predicó Nietzsche en sus sentencias, las cuales han sido repetidas día a día en los últimos cien años. Una amplia gama de intelectuales que hoy en día hablan sobre posmodernidad hacen referencia a este problema. Surge así el perfil del hombre posmoderno, que no quiere adorar al becerro de oro del consumo, ni al Dios trascendente de la religión; el individuo enfrenta entonces el vacío ante su horizonte existencial, sin referentes culturales ni intelectuales que le marquen un rumbo definido. La generación “X”, producto de este sinsentido, se siente sin un lugar específico en el mundo. Surge entonces el problema moral: Si Dios no existe o no puede establecerse un sentido, ¿todo está permitido?, ¿puede establecerse una moral que oriente el comportamiento?

Lo dicho hasta ahora sirve de marco necesario para entender la postura posmoderna de Lipovetsky. Su análisis sociológico coincide con los aspectos centrales de la sintomatología presentada; sin embargo, sus conclusiones se separan del planteamiento nihilista, si bien admite que esta última es la más común. A partir de un análisis detallado de los diversos elementos que reflejan los tiempos actuales, su visión o propuesta pretende ser más optimista. Su actitud intelectual es una reacción a la condena nihilista sin salirse del contexto posmoderno. La confusión, según él, está en no entender la lógica de la nueva moral; todavía nos escandalizamos del mundo que hemos creado, sin percibir su avance fundamental. Por lo que no debe interpretarse la realidad actual como una máquina diabólica cuya misión sea la destrucción total; también pueden encontrarse elementos que nos hagan sentirnos orgullosos de nuestra época y de sus aspiraciones legítimas.

Hay dos puntos claves para entender su análisis. El primero de ellos se refiere a la libertad, el segundo a la noción de individuo. El valor que la época ha conquistado y que se alza por encima del nihilismo es la libertad. Para desarrollar este punto hace un análisis de la ética social de Occidente, distinguiendo tres fases de su evolución. La primera está íntimamente ligada al cristianismo —la fase teológica—. En ella se proporciona a los individuos criterios que facilitan la unificación social. Los mandamientos, los dogmas, los sacramentos, la autoridad jerárquica, la naturaleza universal interpretada por la filosofía-teológica, etcétera, ayudan de forma heterónoma a que el individuo sepa lo que la vida y la sociedad reclaman de él; el ámbito de la libertad está en la

aceptación interior de los criterios, asumiéndolos como propios, de no ser así, el individuo tiene que enfrentar el rigor social y religioso que se alza sobre su rebeldía. La segunda fase corresponde al período moderno ubicado en los siglos XVII y XVIII. Las exigencias de esa época hacen que la fe deje de ser condición de posibilidad de la moral. El nuevo reto consiste en construir una moral natural basada en la razón, incorporando en muchos casos una crítica a la religión. Sin embargo, para Lipovetsky esta moral sigue siendo universal y monolítica, continúa la creencia en “la sabiduría de la moral antigua”. La novedad en esta fase se reduce al intento de mantener la moral sin la necesidad de una fundamentación divina.

Las exigencias morales en ambas fases se mantenían prácticamente iguales; ambas coincidían en un punto clave: la moral del sacrificio, por la cual el individuo debía negarse frecuentemente para llevar una vida recta. Por ejemplo, en muchos casos la fidelidad al matrimonio podía exigir un sacrificio para toda la vida, ante una relación conyugal de la cual no podía esperarse nada bueno. La separación o el divorcio tenían una carga moral e implicaciones sociales que difícilmente podían superarse. Los totalitarismos comunista o nazi son también reflejo de esta moral que exigió el sacrificio de millones de individuos por “una causa superior”.

La época actual constituye la tercera fase de la moral. La sociedad ha ido minando la noción de una moral universal y especialmente la moral sacrificial. El deseo de ser feliz se convierte en un parámetro ordinariamente más fuerte que el sacrificio impuesto por el deber. El Estado liberal tiene sentido en la medida que me proporcione la infraestructura para conseguir mis objetivos individuales, muy emparentados con el consumo y la sociedad de bienestar. Democracia es sinónimo de pluralidad, de intereses diversos, de fuerzas sociales encontradas, de una tolerancia que elimine cualquier posibilidad de escándalo moral. Es el triunfo del individuo y su libertad y, por contraposición, en *el crepúsculo del deber*, la moral se convierte en una moral a la carta, sin un perfil determinado, en una *ética indolora*.

Esta moral individualista, que difícilmente puede encontrar consensos generales, ¿puede considerarse moral constructiva? La respuesta de Lipovetsky es afirmativa. La libertad individual es la conquista humana gestada en los dos últimos siglos; finalmente el individuo debe decidir por sí mismo, debe buscar el diálogo y la racionalidad para conseguir acuerdos y pactos sociales; ni la religión ni la filosofía, ni las ideologías políticas pueden ya ejercer un poder de control radical en la conducta. La cuestión ética se centra entonces en la distinción entre las dos formas básicas de individualismo. El individualismo egoísta en el cual “todo está permitido” y el individualismo responsable que logra abrir oportunidades de progreso individual y colectivo en medio de la diversidad de criterios morales. Lipovetsky ve en algunas tendencias de la nueva sensibilidad cultural manifestaciones de esta nueva moral de la responsabilidad: la ecología, la defensa de los derechos de los niños y desprotegidos,

las agrupaciones de beneficencia y el voluntariado, la creciente ética de los negocios y de los medios de comunicación, el respeto a los valores democráticos. La búsqueda de una sociedad mejor es posible desde esta perspectiva; la suma de esfuerzos encaminados en este sentido deben mostrar, en la práctica, que es posible la superación del nihilismo.

El planteamiento de Lipovetsky sobre la moral individualista conduce a muchos interrogantes tanto en el orden social como en el filosófico. Si en el nihilismo la noción de bien objetivo queda en entredicho desde una perspectiva racional, en la propuesta de Lipovetsky queda pulverizada por la libertad individual, pues nadie tiene derecho a defender una verdad o un bien que pretenda ser objetivo y universal, aunque paradójicamente las verdades sociales se impongan en las cámaras legislativas y su efecto sea general. Que los experimentos de genética humana sean aceptados o rechazados no depende de lo que ese hecho pueda tener de objetivo –bueno o malo–, sino de los consensos, las fuerzas políticas, o las tendencias de los medios que influyen al tomar la decisión. La nueva libertad invita al ciudadano común a opinar sobre cualquier asunto aunque sus conocimientos sobre la materia estén muy por debajo de lo requerido; igual que en el consumo, la opinión pública se consigue más por la seducción que por la pretendida racionalidad dialógica. Es muy ilusorio pensar que en la práctica social lo que domina es el diálogo, la racionalidad y la responsabilidad; como también puede resultar ingenuo que la libertad que nos ofrece la sociedad de consumo y comunicación, para elegir el canal o el periódico de nuestra preferencia, sea más significativa que la manipulación que de conjunto ejercen sobre la sociedad. Las obras de Lipovetsky pueden dar la impresión de una teoría posmoderna hecha *ad hoc* para la burguesía.

18

Hacia una ética del lenguaje. Walter Benjamin y la época de crisis

Uno de los intereses continuos de Benjamin fue la proyección del lenguaje como manifestación espiritual del hombre. Dicho interés no se reducía a algo temático-filosófico o temático-religioso, sino —antes que otra cosa— a una preocupación real por el futuro de Europa y, con él, el futuro de la humanidad. Benjamin fue testigo de la crisis europea en los inicios del siglo xx, de la cual muchos filósofos de distintas nacionalidades y tendencias hacían un mismo eco. Su inquietud personal y filosófica era saber qué transmitir a una sociedad en la que se había abierto un abismo entre los hombres y el mundo creado por ellos y, en esa ruptura, un distanciamiento preocupante entre el mismo hombre y la naturaleza.

Es bajo esta preocupación e interés que Benjamin aborda el lenguaje, “pues toda manifestación espiritual humana puede ser concebida como una especie de lenguaje”. Es por medio de la palabra y del lenguaje en general que se conoce y se dota de sentido y realidad a las cosas, siendo éste uno de los puntos más cercanos en el que el hombre es “imagen y semejanza de Dios”. Sin embargo, contrastado con esta elevación humana se encuentra la preocupación de Benjamin —y aquí se une al problema planteado inicialmente— por las diversas formas de prostitución del lenguaje, pues en esto se ve la ruptura del hombre consigo mismo. El lenguaje deja de serlo; lo que de suyo es espiritual se convierte en distractor, lo que unía al hombre con lo otro lo distancia.

El lenguaje y la prostitución del lenguaje son un buen termómetro para medir la vitalidad espiritual de la sociedad pero también su deshumanización. Al conocer el lenguaje de la política, el cómo se nombra y cómo se manifiesta ella misma; o el lenguaje de la tecno-ciencia, el lenguaje de las relaciones sociales, de los medios de comunicación y el de la sociedad de consumo, o la forma como se acalla el lenguaje de los más necesitados y desprotegidos; al conocer el lenguaje bajo estos parámetros es lógico encontrar

una cierta comunión de sentimientos de desasosiego con Benjamin, incluso cuando nos topamos con ciertas formas del lenguaje de la filosofía, de las artes y de la misma familia. Son de especial importancia los interesantes análisis de algunos de estos fenómenos realizados por Benjamin a partir del análisis urbano de la sociedad moderna.

Parte de la preocupación social en nuestros días debe ser encaminada hacia una ética del lenguaje, a un esfuerzo por no instrumentalizar ni trivializar lo que es reflejo de nuestro propio ser. En la tradición judía, a la que pertenecía Benjamin y que fue una de las herencias al cristianismo, se prohibía mencionar el nombre de Dios en vano; nuestra época—independientemente de nuestras creencias o no creencias—debería hacerse consciente que hablar en vano, de cualquier cosa, nos rebaja y nos separa de los demás. El respeto semántico de las palabras es más que un simple puritanismo lingüístico, o un deseo de universalización, debe encaminarse al deseo de comunicarnos, de dialogar, de hilvanar con finura las diferencias, de crear una “comunidad de espíritus”, como los románticos solían decir.

19

La buena vida. Fernando Savater y la renovada divulgación de la ética

Fernando Savater se ubica dentro de la renovación filosófica española, surgida después de la dictadura franquista. Quien en otro tiempo fue censurado, expulsado de la universidad e incluso encarcelado, es ahora catedrático de la Universidad Complutense de Madrid y reconocido divulgador de la filosofía. Este reconocimiento ha trascendido los países de habla hispana, algunas de sus obras han sido traducidas a más de 12 idiomas. Aunque sus primeros libros son de los años setenta, su producción más amplia se da en los noventa donde destacan *Ética para Amador* de 1991; de ese mismo año *Ética como amor propio*; y *Política para Amador* de 1992, entre otros.

En sus obras de divulgación logra un estilo ágil y provocador. Sin mayores pretensiones de erudición académica, tiene en cuenta a los autores y temas clásicos de la filosofía pero, sobre todo, los rasgos característicos de la sociedad de finales de siglo, y especialmente a la juventud, para quienes varios de sus libros están dirigidos. Desde esta óptica de la divulgación filosófica, su obra es una cierta apología de la filosofía en una sociedad que ni siquiera le presta atención, sumida en el escepticismo ante los valores occidentales y rebelde ante cualquier forma de autoridad que pretenda imponer verdades, valores o reglas sociales. El lector de sus libros se vuelve su interlocutor, en un diálogo que, siendo apologético y lejos de escandalizarse, concede los reclamos básicos que se hacen sobre la filosofía y otros temas para, a partir de esos reclamos, volver a hacer una interpretación de lo genuinamente filosófico.

Todas estas ideas parten de su concepto de la filosofía como un instrumento que puede y debe ser muy útil para vivir mejor; esto se logra en la medida en que ayuda a reflexionar sobre cualquier aspecto de los seres humanos, en lo individual y en lo

social, pero también sobre el entorno más amplio de la realidad en general y de las cuestiones de sentido. La filosofía debe hacer esta reflexión teniendo en cuenta no sólo la tradición filosófica, sino también invitando a la reflexión personal para llegar a conclusiones más existenciales. En uno de sus últimos libros, *Las preguntas de la vida*, de 1999, Savater afirma lo siguiente: “En la época actual, de los grandes descubrimientos técnicos, en el mundo del microchip y del acelerador de partículas, en el reino de Internet y la televisión digital... ¿qué información podemos recibir de la filosofía? La única respuesta que nos resignaremos a dar es la que hubiera probablemente ofrecido el propio Sócrates: ninguna. Nos informan las ciencias de la naturaleza, los técnicos, los periódicos, algunos programas de televisión... pero no hay información ‘filosófica’.¹ La filosofía no es información, por valiosa que ésta pueda ser, sino un tipo de conocimiento distinto que se vincula con las opciones vitales, con el sentido de la realidad y la existencia. Los filósofos, por tanto, no deben convertirse en eruditos llenos de información, en enciclopedias vivientes si esto no los remite constantemente a la vida cotidiana, a la perplejidad a la que nos enfrentamos con frecuencia, al miedo a la muerte. Si se le quita esa dimensión a la filosofía, se convierte en un jeroglífico, en un juego reservado a una “élite academicista”.

Siguiendo una postura muy común en la filosofía contemporánea, Savater señala también como tarea filosófica la lucha contra los falsos tópicos, la purga de muchas ideas que engañan y se convierten en superstición o en dogmas que limitan la libertad y que tanto daño han causado en nombre de la verdad. Teniendo en cuenta estas exigencias, la filosofía adquiere toda su dimensión: el respeto a los grandes maestros, a las reglas lógicas y argumentativas, la capacidad de sospecha, de renovación e innovación creativa, su carácter vital y existencial, su función social y de divulgación y, ¿por qué no?, el dejar un cierto sello personal.

En el terreno de la ética, Savater propone una autonomía reflexiva para no caer en un subjetivismo o relativismo. Esta autonomía es compatible con la búsqueda de valores más universales, de la riqueza cultural heredada; cuando cada individuo busca y descubre estos valores encuentra también la mejor dimensión de la libertad humana. En *Ética para Amador* afirma: “Hay que dejarse de órdenes y costumbres, de premios y castigos, en una palabra de cuanto quiere dirigirte desde fuera, tienes que plantearte todo este asunto desde ti mismo, desde el fuero interno de tu voluntad.” Aristóteles construyó su *Ética nicomaquea* a partir de la pregunta sobre lo que todos los seres humanos buscan en sus acciones: la felicidad. Savater hace un giro lingüístico de la conclusión aristotélica de la felicidad como “la vida buena”, a un tono más provocativo, “la buena vida”. La intención de sus reflexiones, ejemplos históricos, literarios y bíblicos, es ir desarrollando el “buen gusto moral”, en medio de los estereotipos y

¹ Fernando Savater, *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 17.

valores que tratan de imponerse en la actualidad, para ayudar a percibir que no todo da igual. Ese buen gusto representa lo que en la moral clásica se denomina como conciencia moral.

Los juicios éticos también están encaminados a la responsabilidad que se sigue de nuestras acciones y a las implicaciones de vivir en sociedad. Savater usa el ejemplo de Robinson Crusoe para introducir reflexivamente el ámbito social; mientras vivía solitario sus problemas estaban centrados en sobrevivir en medio de la naturaleza, enfrentándose a cuestiones técnicas, de higiene, mecánicas y hasta científicas; pero cuando Robinson se encuentra con la huella de Viernes comienza su vida humana entre humanos, con otros o contra otros, tiene que dialogar, pactar, o hasta mentir; tiene que hacer proyectos en común, jugar, intercambiar símbolos con un fuerte valor subjetivo, e incluso amar. Todos estos aspectos confieren una dimensión ética al individuo, por muy desinteresado que esté de los demás.

Como sucede en el caso de cualquier divulgador, dependerá de cada lector de sus obras el juzgar sobre el impacto que sus escritos han tenido en las ideas y hábitos reflexivos que Savater ha querido transmitir a sus lectores.

Bibliografía

- Aguilar Camín, Héctor, *La obligación del mundo. Los cambios de fin de siglo y la transformación de México*, revista *Nexos* de febrero de 1992.
- *Subversiones silenciosas*, Aguilar, México, 1993.
- Alduncin Abitia, Enrique, *Los valores de los mexicanos* (tres volúmenes), Fomento Cultural Banamex, México, 1989-1993.
- Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, BAC, 2ª edición, Madrid, 1957.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, tr. Ramón Gil Novales, Paidós, 3ª reimpresión, Barcelona, 1998.
- Aristóteles, *De Anima*, tr. Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1978.
- *Ética nicomaquea*, tr. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1983.
- *Órganon*, tr. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, 1ª reimpresión, Madrid, 1988.
- Bacon, Francis, *In Praise of Knowledge. The Works of Francis Bacon*, Basil Montagu, Londres, 1825.
- Badaracco, Joseph L. Jr., Ellsworth Richard R., *El liderazgo y la lucha por la integridad*, Norma, Bogotá, 1994.
- Biblia, BAC, 12ª edición, 1962.
- Bilbeny, Norbert, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Blanchette, Olivia, "The Silencing of Philosophy", en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Robert L. Perkins (ed.), Mercer University Press, Georgia, 1993.
- Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, 1987.
- Bobbio, N. *Estado, gobierno y sociedad*, FCE, México, 1992.
- Brandt, Richard B., *The Philosophy of Schleiermacher*, Greenwood Press Publishers, 1968.
- Calles Vales, José, *Refranes, proverbios y sentencias*, México, Edivisión, 2000.

- Campos, Julieta, *¿Qué hacemos con los pobres? La reiterada querrela por la nación*, Aguilar, México, 1995.
- Caputo, John D., "Instant, Secrets, and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida", en *Kierkegaard in Post/Modernity*, Martín J, Matustik y Merold Westphal (eds.), Indiana University Press, Indianápolis, 1995.
- Carroll, Lewis, *Alicia en el país de las maravillas*, tr. Jaime de Ojeda, Alianza Editorial, 12ª edición, México, 1984.
- Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, tr. Elena Landázuri, FCE, México, 1958.
- Cosío Villegas, Daniel, *Ensayos y notas*, vol.1, Hermes, 1966.
- Dawson, *Friedrich Schleiermacher*, University of Texas Press, Texas, 1996.
- Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, tr. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Paidós, Barcelona, 2000.
- Descartes, *Discurso del método*, tr. Jorge Aurelio Díaz A, Norma, Bogotá, 1992.
- Drucker, Peter, *Gerencia para el futuro*, Norma, Bogotá, 1994.
- *La sociedad postcapitalista*, tr. Jorge Cárdenas Nannetti, Norma, Bogotá 1995.
- Flamarique, Lourdes, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, EUNSA, Pamplona, 1999.
- Fuentes, Carlos, *Nuevo tiempo mexicano*, Aguilar, México, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca 1994.
- Goethe, *Las desventuras del joven Werther*, tr. Manuel José González, Sudamericana, Buenos Aires, 1999.
- Gogol, Nicolai, *Cuentos petersburgueses*, tr. José Fernández Sánchez, Bruguera, Barcelona, 1981.
- Guerrero Martínez, Luis, "La claridad en el pensamiento", *Tópicos*, Revista de filosofía, México, 1991 (1).
- "Derrida deconstruye *Temor y temblor*", en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, No. 101, mayo-agosto 2001, pp. 289-297.
- *La verdad subjetiva. Kierkegaard como escritor*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.
- Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1996.
- Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tr. Wenceslao Roces, FCE, México, 1955.
- Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache* (De camino al habla), Nezke, Tübinga, 1959.
- Hernández Medina, Alberto y Navarro Rodríguez, Luis (coords.), *Cómo somos los mexicanos*, Centro de Estudios Educativos, México, 1987.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, FCE, México, 1998.
- Hölderlin, Friedrich, *Poesía completa*, tr. Federico Gorbea, Libros Río Nuevo, Barcelona, 1984.

- Homero, *Iliada*, tr. Alfonso Reyes, UNAM, México, 1921.
- Homero, *Odisea*, tr. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1986.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez, Trotta, 4ª edición, Madrid, 2001.
- Izuzquiza, Ignacio, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D.E. Schleiermacher*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, tr. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, FCE, 3ª reimpresión, México, 1974.
- Kant, *Crítica de la razón práctica*, tr. de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Rivas, Alfaguara, 1997.
- *Fundamentos a la ética de las costumbres*, tr. José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1ª reimpresión, 1999.
- *Lógica*, tr. Robert S. Hartman y Wolfgang Schwarz, Dover, Nueva York, 1978.
- Kierkegaard, Søren, *Obras completas*, Howard V. Hong y Edna H. Hong (eds.), Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Krauze, Enrique, “Adiós al sistema”, Federico Reyes Heróles, *Sondear a México*, Océano, México, 1995.
- *La presidencia imperial*, Tusquets, México, 1997.
- Kundera, Milan, *El arte de la novela*, tr. Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde, Vuelta, México, 1988.
- Llano, Carlos, *El postmodernismo en la empresa*, McGraw-Hill, México, 1994.
- Luhmann, Niklas, *Introducción a la teoría de sistemas*, tr. Roberto Aramayo, Universidad Iberoamericana, 15ª reimpresión, México, 1996.
- Maquiavelo, *Discursos sobre Tito Livio*, Losada, Buenos Aires, 2005.
- *El príncipe*, tr. Antonio Gómez Robledo, Porrúa, México, 12ª edición, 1993.
- Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Erich Fromm (ed.), FCE, 15ª reimpresión, México, 1998.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, tr. Amelia Varcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.
- *Tres versiones rivales de la ética*, tr. de Rogelio Rovira, RIALP, Madrid, 1992.
- Munzel, Felicitas, *Kant's Conception of Moral Character*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial, Madrid, 1972.
- *Crepúsculo de los ídolos*, La razón en la filosofía, tr. Daniel Gamper, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- *Ecce homo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial, Madrid, 1971.

- *El anticristo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial, Madrid, 1997.
- *La gaya ciencia*, tr. Pedro González Blanco, Sarpe, Madrid, 1984.
- *La genealogía de la moral*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial, Madrid, 1972.
- *Más allá del bien y del mal*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- *Schopenhauer como educador*, tr. Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Pastor, José Bernal, *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, Universidad de Granada, España, 2001.
- Piper, Thomas R.; Gentile, Mary C.; Daloz, Sharon Parks, *Can Ethics be Taught?*, Harvard Business School, Boston, 1993.
- Pumarega, Manuel, *Frases célebres de hombres célebres*, Ayrols, 34 edición, México, 1985.
- Reyes Heróles, Federico, *Sondear a México*, México, Océano, 1995.
- Savater, Fernando, *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*, tr. Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997.
- Scherer García, Julio, *Estos años*, Océano, México, 1995.
- Schiller, *Lo sublime*, tr. José Luis del Barco, Ágora, Granada, 1992.
- *Poesía filosófica*, tr. Daniel Innerarity, Hiperión, Madrid, 1994.
- Schlegel, Friedrich, *Poesía y filosofía*, tr. Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Schleiermacher, *Monólogos*, Anna Poca, Anthropos, Barcelona, 1991.
- *Sobre la religión*, tr. Arsenio Ginzo Fernández, Tecnos, Madrid, 1990.
- Schopenhauer, *Arte del buen vivir*, trad. Eduardo Gómez Bauer, Edaf, Madrid, 1983.
- Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, tr. Gabriel Franco, FCE, México, 1958.
- *Teoría de los sentimientos morales*, tr. Edmundo O' Gorman, FCE, México, 1983.
- Soto, Michele; dos Santos, José Eduardo, *Sinopsis de la Agenda 21*, editado por el Centro de Educación y Capacitación para el Desarrollo Sustentable/Semarnap, México, 1997.
- Stuart Mill, J., *El utilitarismo*, tr. Ramón Castilla, Aguilar, Buenos Aires, 1960.
- *Sobre la libertad*, tr. Pablo de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Thurow, Lester, *La guerra del siglo XXI*, tr. Aníbal Leal, Vergara, Buenos Aires, 1992.
- Tugendhat, Ernest. *Lecciones de ética*, tr. Luis Román Rabanaque, Gedisa, Barcelona, 1997.

BIBLIOGRAFÍA

- Walker, Ralf C. S., *Kant. The Arguments of the Philosophers*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1978.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, tr. Jacabo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Walker, J. M. C. (1997). *The Moral Dimension of Business: Ethics and the Bottom Line*. Boston: Harvard Business School Press.

Wicks, J. (1997). *The Moral Dimension of Business: Ethics and the Bottom Line*. Boston: Harvard Business School Press.

Wicks, J. (1997). *The Moral Dimension of Business: Ethics and the Bottom Line*. Boston: Harvard Business School Press.

¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal?

Ética y racionalidad

se terminó de imprimir en marzo de 2008.

Tiraje: mil ejemplares.

¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Esta pregunta, con frecuencia repetida en nuestra cultura contemporánea, suele estar acompañada de cierto reclamo y escepticismo hacia los defensores de la ética. Refleja el convencimiento generalizado de que nadie puede imponer criterios morales a los demás. Hoy, pareciera que cualquier intento de la ética por establecer criterios de moralidad es al mismo tiempo un intento conservador por retornar a una moralidad caduca y en muchos casos viciada.

En este libro el autor combina distintos análisis de la concepción moral de nuestra época con estudios de autores clásicos de la filosofía, con el fin de sostener su propuesta de una ética abierta, o ética del crecimiento, basada en diversas consideraciones sobre la naturaleza humana. Su objetivo central no es exponer una doctrina de preceptos morales, sino despertar en el lector una mayor conciencia de su responsabilidad moral al emitir sus propios juicios de valor.



Filosofía

ISBN 978-968-859-666-1

