

Los nuevos rumbos de la ética



Universidad Nacional de Lanús

Rectora
Dra. Ana Jaramillo

Vicerrector
Dr. Nerio Neirotti

Comité Editorial
Daniel Bozzani
Pablo Narvaja
Francisco Pestanha
Ramon Alvarez



Red de Editoriales de
Universidades Nacionales



29 de Septiembre 3901
1826 Remedios de Escalada, Lanús,
Provincia de Buenos Aires, Argentina
Tel (54 11) 5533 5600 int. 5727
publicaciones@unla.edu.ar
www.unla.edu.ar/public

Los nuevos rumbos de la ética

Cecilia Pourrieux
Compiladora



Universidad Nacional de Lanús

Los nuevos rumbos de la ética

Cecilia Pourrieux (Compiladora)

156 paginas / 22,5cm. x 15,5 cm.

ISBN: 978-987-1987-93-1

Los nuevos rumbos de la ética

Cecilia Pourrieux (Compiladora)

Arte y Diagramación: Rubén Fernández

ISBN: 978-987-1987-93-1

Impreso en Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Prohibida la reproducción sin la expresa autorización por escrito.

© Cecilia Pourrieux (Compiladora)

© Ediciones de la UNLa

29 de Septiembre 3901

1826 Remedios de Escalada, Lanús,

Provincia de Buenos Aires, Argentina

Tel (54 11) 5533 5600 int. 5727

publicaciones@unla.edu.ar

www.unla.edu.ar/public

INDICE

Prólogo	7
Parte I: Transitando por la filosofía	13
Capítulo I: Introducción a la Ética Cecilia Pourrieux	15
Capítulo II: Ética antigua y ética moderna: rupturas y continuidades Luis Varela	25
Capítulo III: Aproximación a la ética kantiana. Selección y comentarios de textos Cecilia Pourrieux	51
Capítulo IV: “Globalización: tribalismo o ciudadanía” Cristina Ambrosini	67
Parte II: Problemas actuales relacionados con la ética	83
Capítulo I: ¿Hay una ética en el capitalismo contemporáneo? Neoliberalismo y crítica Pablo Méndez	85
Capítulo II: Ética profesional, un saber práctico en la encrucijada entre la filosofía y la neurociencia Cristina Ambrosini	113
Capítulo III: Kant, Foucault y el ethos ilustrado: ética profesional y uso privado de la razón María Teresa García Bravo	137
Anexo	153

Prólogo

Por Cecilia Pourrieux¹

Queridos estudiantes:

Quienes integran este libro son un grupo de docentes que, desde el Área Ética del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús, los invitan a reflexionar sobre ética, moral y sociedad, además de la profesión que se encuentran cursando, en el intento de desafiarlos a analizar las particularidades del mundo actual desde una mirada profunda y crítica. De ahí la idea de titular este libro como *Los nuevos rumbos de la Ética*. Porque, en este caso, sacamos a la ética de su cómodo sillón académico para que ustedes la conozcan, la interpelen y la cuestionen. Es por eso mismo que hemos asumido desde hace tiempo el desafío para que estudiantes de Diseño y Comunicación Visual, Audiovisión, Traductorado, Diseño Industrial, Economía Empresarial, Turismo, Alimentos y Comunicación no verbal, se interesen en estas páginas.

Para llevar al extremo este reto –y para disparar también el debate– la interpelación que suelo realizarles el primer día de clase es más o menos así: ¿Por qué motivo, estudiantes que no son de humanidades tienen que “soportar y padecer” una materia filosófica? Las risas contenidas que suelen suscitar tales palabras dan cuenta de que el interrogante circula implícitamente. Las razones son variadas e intentaremos que

¹ Coordinadora del Área Ética del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús

encuentren la respuesta a lo largo de este libro, que las irá respondiendo de diferentes maneras. Para ello, lo hemos organizado del siguiente modo: en una primera parte, les mostraremos los aspectos históricos que hacen a esta disciplina y que, a pesar de su lejanía en el tiempo, ocupan un lugar importante en los debates contemporáneos, los cuales serán revisados en la segunda parte del presente libro. Teniendo en cuenta esta estructura básica, ustedes se encontrarán con una serie de conceptos, ideas y problemas ordenados en los siguientes capítulos:

– En el Capítulo I intentaremos desarrollar una de las ideas principales de este libro, y es que la ética no debe abordarse necesariamente como una disciplina surgida del conocimiento por el conocimiento mismo, ni tampoco como un mero afán de teorización para que nuestros alumnos resulten más “cultos” e “ilustrados”. Antes bien, se trata de mostrar que la ética, en cuanto disciplina, tiene determinantes sociales e históricos que hacen a la peculiaridad de sus problemas y que, como tales, están muy presentes en nuestra vida de todos los días.

– Para conocer la historia de la ética, Luis Varela expondrá, en el capítulo II, las diferencias entre la Ética antigua y la filosofía moral moderna dentro de la cual, no obstante las diferencias históricas, continúan presentes ciertos elementos de la antigüedad. Los puntos de referencia y de comparación son, por un lado, el eudemonismo ético antiguo, abarcando desde Sócrates, Platón y Aristóteles hasta el estoicismo, y, por el otro, la ética kantiana y el utilitarismo como dos vertientes diferentes –y en varios aspectos contrapuestas– de la ética moderna.

– Precisamente en este punto, cabe recordar que una de las características principales de la Modernidad está en la pretensión de buscar una “ley moral universal” capaz de determinar la conducta humana. Es la fundamentación que abordaremos en el Capítulo III, dedicado a la exposición de la Ética kantiana. Como se verá, esta ética emerge en un contexto histórico particular –el contexto de la Ilustración, la Revolución Francesa y el Republicanismo– que difiere en varios aspectos del mundo contemporáneo, donde los valores y los preceptos modernos atraviesan una profunda crisis.

– La crisis de los preceptos modernos que caracteriza a la época actual será examinada en el artículo de Cristina Ambrosini, titulado *Globalización tribalismo o ciudadanía*. El eje transversal a todo este artículo es el concepto de “ciudadanía” heredado de la Modernidad. Si bien se trata de un concepto que aún circula y convive entre nosotros, es necesario ver sus actuales puntos críticos y sus posibles líneas de metamorfosis. Hacia fines del siglo XVIII, la ciudadanía fue pensada como un principio universal e inclusivo, vinculado al proyecto moderno de una “sociedad cosmopolita”. Los cambios sociopolíticos que se vienen registrando desde fines del siglo XX contradicen una gran parte de esas ideas y proyectos, sobre todo cuando la ciudadanía parecería ser sustituida –o al menos modificada– por la emergencia de otras formas de vinculación social.

– El primer capítulo de la segunda parte de este libro comienza con un interrogante que, de una manera u otra, cualquiera de nosotros se ha planteado en cierto momento: ¿hay una ética en el capitalismo contemporáneo? Según la hipótesis propuesta por Pablo Méndez, el capitalismo contemporáneo tiene una ética específica que proviene en parte del “neoliberalismo”. Esa ética, denominada por algunos

pensadores contemporáneos como “ética empresarial”, es abordada aquí desde una perspectiva crítica, considerando sobre todo las duras condiciones de vida y de trabajo a las cuales suele dar lugar.

– En el plano de las acciones humanas, las consecuencias de la globalización son múltiples. De ahí la importancia de pensar el papel desempeñado por la ética profesional en este contexto. Además de las acciones contempladas desde el punto de vista individual, resulta pertinente analizar el problema desde la perspectiva de la “especie” humana, observando hasta qué punto la ética funciona como una suerte de “mecanismo compensatorio” ante los riesgos que los seres humanos de la actualidad generan para sí mismos. Tal es la perspectiva de análisis que nos ofrece Cristina Ambrosini en el capítulo II de la segunda parte de este libro.

– En el Capítulo III, ya en la época actual, María Teresa Bravo analizará la lectura que realiza Foucault del texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?*, observando que ese escrito nos presenta a un Kant comprometido con el presente, y a su filosofía como un pensamiento de la actualidad. Por eso destacará la necesidad de entender el uso privado de la razón en sintonía con la ética profesional para proyectar, a partir de allí, nuevas posibilidades de realización a futuro en esta disciplina.

– Para concluir, en un anexo, incluiremos una introducción de Enrique Chaparros del libro “Monopolios artificiales sobre bienes intangibles” para abordar el problema de derecho de autor y propiedad intelectual en la época actual y como consecuencia de las nuevas tecnologías, tema presente en algunas carreras.

Por último, esperamos que estos artículos, que acompañan los debates en cada clase, sirvan para sistematizar las preguntas que pretendemos instalar en cada uno de ustedes y que como consecuencia de ello, se abran a la mirada atenta y crítica, mil cuestionamientos a la realidad, a su pasado y presente.

Parte I

Transitando por la filosofía

Capítulo I
Introducción a la Ética
Por Cecilia Pourrieux

Presentación

En esta oportunidad les propondremos abordar la ética, al modo por el cual un observador imaginario analiza un objeto, rodeándolo desde diferentes ángulos de observación para ubicarlo desde distintas perspectivas. En esta primera aproximación, vamos a utilizar en forma indistinta el término ‘ética’ y ‘moral’ y realizaremos este abordaje de la siguiente manera:

- 1) Desde una reflexión sin mediaciones teóricas, describiendo el modo por el cual los problemas morales atraviesan la vida cotidiana de las personas.
- 2) Desde un ángulo académico, abordándolo a partir de tres vertientes diferentes:
 - 2.a) una definición que muestre el lugar que ocupa la ética en tanto disciplina en la filosofía, analizando sus diferentes niveles.
 - 2.b) Mostrando los vasos comunicantes que existen entre los problemas morales con otras zonas de la realidad, tales como la política, la religión o el derecho.
 2. c) Desde algunos de los problemas que anidan en el corazón de la ética para exponer cómo fueron abordados históricamente por distintos pensadores.

2. a. Aproximándonos a una definición

En el lenguaje cotidiano solemos usar de modo indistinto los términos “ética” y “moral” para referirnos ya sea a un comportamiento o modo de ser determinado, tanto de un indivi-

duo como de un grupo social en particular. En este sentido, hablar de ética o moral es por un lado sumamente fácil y por el otro, extremadamente complejo. Es sencillo para quien lee estas páginas, entender de qué estamos hablando, cuando hablamos de moral porque las refiere a su propia vida. Así, sin necesidad de una explicación previa, podemos arrancar una sonrisa a quien lea la siguiente expresión: “*es muy común caer en el error de confundir bondad con falta de carácter*” En esta afirmación, no necesitamos definir previamente el término “*bondad*” para entender a qué alude porque podría ser que cualquiera de nosotros, apelando a nuestra propia experiencia, alguna vez hayamos caído en esta confusión (Pourrieux: 2009, p. 217)

Por otra parte decimos que es extremadamente difícil definir la ética, porque al referirnos a su objeto -los actos morales- no hay ninguna receta establecida previamente por la cual podamos afirmar que determinada acción que en una situación particular es indudablemente moral, lo sea en otro caso. No se puede deducir la moralidad a partir de determinadas acciones, a modo de una ecuación matemática. No hay en esta tierra, por lo menos, ningún catálogo de actos específicos que nos garanticen que a partir de la realización de una acción podamos ser morales sin temor a equivocarnos. De esto no se deduce que todo tenga el mismo valor. Indudablemente, preferimos ciertos actos a otros, pero en innumerables oportunidades, la realidad de la propia vida es tan rica y compleja que es imposible constreñirla en unas cuantas definiciones. Esto es exactamente lo que sucede con la ética. (Pourrieux: 2009, p. 217) Pero, podemos aventurar una definición negativa, o sea, detallar qué no es esta disciplina: la Ética no se ocupa de “predicar” que es lo bueno o lo malo, misión que podría corresponderle a la Religión ni de “sancionar” jurídicamente que es lo bueno y lo malo ya que eso corresponde a los poderes políticamente constituidos de una sociedad. La

Ética en todo caso, se ocupa de “reflexionar” y “tematizar” (Maliandi, 1991) –problematizar, poner en cuestión– acerca del fenómeno de la conducta moral una vez que reconoce que ese mundo precede a la reflexión y que de lo que se trata es de dilucidar ese fenómeno complejo y conflictivo que llamamos “ethos” y que siguiendo el significado griego se traduce por “costumbres” o “hábitos”. Así estamos habituados a aceptar que mentir es malo y decir la verdad es bueno, que traicionar a un amigo es malo y que serle fiel es bueno, que respetar la libertad de los otros es bueno y que esclavizarlos es malo.

Decíamos que la ética es la tematización del *ethos*:

- En otras palabras es una reflexión sobre el fenómeno de la moralidad.
- Es una forma de auto observación.
- El *ethos* comprende toda esfuerzo por esclarecerlo, con lo cual la ética, reflexión sobre el *ethos* es por esto mismo, reflexión sobre si misma (Maliandi, 1991).

Ética y moral

– Ética deriva del vocablo griego *ethos* y moral del latino *mos* que es la traducción de aquel. Etimológicamente, pues son lo mismo.

– Convencionalmente se tiende a ver en la ética la tematización (la disciplina) y en la moral, lo tematizado (por ejemplo, las costumbres, los códigos de normas, etc.) (Maliandi, 1991).

– No es lo mismo un moralista, un predicador de normas, que un investigador de tales normas, esforzado en fundamentarlas

¿Qué es el ethos?

– *Ethos* que puede traducirse por costumbre, se usa hoy para aludir al conjunto de actitudes, convenciones, creencias morales y formas de conducta, ya sea de una persona individual

o de un grupo social o étnico. El ethos abarca todo nuestro obrar, con sus diversísimas variantes, pero también las creencias sobre este obrar y las actitudes con que se lo asume o se lo impugna. (Maliandi, 1991).

– Es decir el *ethos* es un fenómeno cultural, en otras palabras, un conjunto de normas que se dan de hecho y al cual denominamos: facticidad normativa. Esta facticidad normativa dependerá evidentemente de la época y la sociedad que estemos analizando (Maliandi, 1991).

Hay dos preguntas fundamentales que se realiza la Ética: ¿Qué hay que hacer? y ¿Por qué?

– Si, según la época, la sociedad, el grupo étnico, el ethos es diferente, surge la pregunta: ¿Qué se debe hacer y por qué? Con esta pregunta se inicia la ética filosófica que intenta fundamentar las normas.

– Es decir encontrar un fundamento, un suelo, una respuesta a estas preguntas. Este fundamento ha cambiado también a lo largo de la historia. (Maliandi, 1991).

2.b. Ética, Política, Religión y Derecho

En una primera aproximación, conviene recordar que los problemas que comúnmente denominamos morales son abordados por la Ética, disciplina filosófica en la cual se relaciona de manera particularmente estrecha, el vínculo entre el pensar y el hacer. Numerosos autores acuerdan en considerarla una filosofía de la praxis, aclarando que su objeto, no son las acciones humanas en su totalidad sino aquellas que usualmente definimos como morales, en las cuales pueden estar involucradas valores, principios, normas, etc. Por lo tanto se puede abordar esta disciplina como una teoría de la acción moral, aclarando que si bien se inscribe en un marco teórico, el motor que la anima no está dirigido por el mero gusto de la

teorización sino que se desenvuelve en un plano atravesado por problemas sociales, políticos y demás áreas que determinan históricamente a la realidad.

Relación con otras teorías prácticas

Ética, derecho y religión son tres tipos de saberes prácticos que se ocupan de orientar la conducta. Se encuentran estrechamente conectados entre sí, pero no se identifican necesariamente. En principio, no se trata de que estos saberes manden cumplir contenidos distintos. Por ejemplo, el mandato de no matar es a la vez religioso, jurídico y moral, y del hecho de que un ordenamiento jurídico lo recoja no se sigue que ya no obligue moralmente: no hay aquí sustitución de unos saberes por otros, sino que este contenido, como otros (no mentir, no levantar falsos testimonios, no adulterar alimentos, no pagar un salario inferior al necesario para llevar una vida digna, no dejar abandonado a un herido, etc.), es común a todos. ¿Dónde está entonces la diferencia? La diferencia descansaría sobre todo en cuatro elementos formales: a) quién es el que promulga el mandato y exige, por tanto, su cumplimiento (de dónde procede la coacción que acompaña a cualquier mandato); b) quiénes son los destinatarios; c) ante quién debe responder el que lo infringe; d) de quién se puede esperar (o no) una respuesta. (Cortina: 1994).

Para el pensador mexicano Sánchez Vázquez, quien dedicó gran parte de su obra a la ética, la práctica política tiene que ver con la moral por distintas razones: - *Por el contenido moral de los fines y valores: igualdad y desigualdad, en lo que respecta a libertades individuales y colectivas efectivas, justicia, dignidad humana y autorrealización del hombre como fin. Se trata de fines y valores propiamente morales, aunque la práctica política persiga también otros, no pro-*

piamente tales, vinculados con una “vida buena”, como los que también señalamos. - Por el contenido moral del uso de los medios necesarios para alcanzar esos fines y valores, ya que si bien los medios han de ser considerados instrumentalmente, o sea, por su eficacia, deben ser juzgados también por criterios que imponen límites a su uso, aun siendo eficaces. - Por los valores morales –como los de la lealtad, la solidaridad, la sinceridad, el altruismo, etc.– que han de regir la participación de los individuos en las acciones propiamente políticas, descartando, por tanto, todo aquello que los niega: deslealtad, traición, egoísmo, etcétera. - Y, finalmente, por el peso del factor moral en la motivación de la práctica política. Ciertamente, la participación de individuos y grupos en los actos colectivos correspondientes puede estar motivada legítimamente por el cálculo de las ventajas o beneficios que dicha participación puede acarrear, sobre todo cuando se trata de obtener mejores condiciones de vida. (Sánchez Vázquez, Ética, 1969)

2.c)

Como afirmó Aristóteles, la Ética no solamente sirve para “saber” qué es lo bueno sino que debería servir para “actuar bien”. En este sentido, no es solamente una disciplina puramente teórica o especulativa sino que tiene una dimensión “práctica”, es decir, pretende proporcionar criterios de fundamentación para la postulación de normas o reglas que luego orienten nuestra conducta en el marco de la vida social. Una forma de acercarnos a esta disciplina es a través del análisis de las distintas perspectivas a lo largo del tiempo. Por ejemplo, la referencia histórica que tenemos del término ‘ética’. Por ejemplo, es Aristóteles, quien primero toma a la ética como un saber filosófico independiente de otras disciplinas. Así, elaboró a modo de lecciones, distintas obras tomando como eje a esta disciplina. En Ética a Nicómaco, detalla una

doctrina acerca de la felicidad y la virtud, la cual en tanto teoría para la acción, pretende enseñar tanto a hacer el bien como a ser un hombre virtuoso. Este autor es quien hace uso del término griego *ethos* para designar a las virtudes éticas como aquellas que se originan de los buenos hábitos. Las mismas consisten en el “justo medio” entre un exceso y un defecto. Así por ejemplo, el valor, que es una virtud, es el justo medio entre la temeridad que es un exceso y la cobardía que es un defecto.

El término griego *ethos*, a su vez aparece en sus dos variantes, como *εθος* que se utiliza para designar el uso, hábito o costumbre –moralmente buena– y el término *ήθος* como carácter. Ahora bien, el primer sentido alude a quien obra de acuerdo a lo que “se acostumbra”, a aquello que es tomado como válido en el marco de la *polis* y obra en consonancia con ella, merced a la formación de sus hábitos a través de la educación. Pero también podemos utilizar este término en un sentido más estricto. Es ético también quien ajustándose a las normas las eleva a la categoría de hábito, por obra de su propia reflexión, de su carácter. Vimos que la Ética, en tanto teoría de la acción moral, tiene una fuerte raigambre práctica. Tenemos el desafío por delante de ver que las acciones de las cuales se ocupa, no son cualquier acción. Para adelantar con un tema, elegir es una acción que llevamos adelante haciendo uso de nuestra *libertad*. Y además de esto, no hace falta aclarar que hay decisiones y decisiones. No es lo mismo elegir el sabor de un helado, si leo o no este texto a elegir por ejemplo, si ayudo o no alguien que está en apuros, aunque ello signifique relegar la realización de otro acto que pueda aportarme algún beneficio.(Poutrieux: 2009) Cuando tenemos que elegir entre dos alternativas o *principios* a los cuales les otorgamos un valor positivo y que además la opción de uno de ellos significa necesariamente relegar al otro, estamos en presencia de un *dilema moral*.

Muchas veces un dilema puede originarse en la contraposición entre aquello que queremos hacer, en tanto individuos libres y aquello que debemos hacer. Esta contradicción entre el ser y el *deber*, anida también en el corazón de la ética.

Cuando nos preguntamos acerca de la vida feliz, no estamos inquiriendo desinteresadamente por un concepto cualquiera. Porque más que una definición extraña, estamos poniendo en juego la propia vida. En definitiva, estamos buscando qué es aquello que, a igual que el tiempo, podemos saber de qué estamos hablando cuando lo mencionamos, pero vemos dificultades en cuanto tenemos que definirlo. La reflexión acerca de la *Felicidad* es también uno de los desafíos que afronta la Ética.

Cuando discutimos con alguien acerca de lo que es un *bien* para mí, confrontando lo que puede ser un *bien* para el otro, también estamos en el terreno de la Ética. Más aún, puede suceder que tengamos que confrontar en carne propia, la situación en la cual tengamos que elegir entre un bien y un deber.

Libertad, dilema, deber, principios, valores, felicidad y bien son solo algunos de los problemas que están presentes en los debates internos de la ética.

Estos dos conceptos griegos son traducidos en la palabra latina *mos* –plural *mores*– de la cual se deriva el término moral. De este modo, tomando la moral como costumbre aceptada como buena se construyen ciertos paradigmas de comportamientos dentro de una comunidad determinada.

Ya tenemos una primera distinción: si bien, dijimos, que en el lenguaje cotidiano usamos como sinónimos la palabra “ética” y “moral”, ahora que estamos de lleno inmersos en la reflexión filosófica, vamos a distinguir el objeto de estudio -la moral- de la disciplina que se ocupa de él -la Ética-.

Conclusiones

La Ética es una disciplina filosófica que se ocupa de fundamentar qué es lo bueno o lo malo, lo justo o lo injusto, lo valioso o lo disvalioso en una comunidad o sociedad de seres humanos.

Ajustando una definición, afirmaremos junto a Sánchez Vázquez que *la ética es la teoría del comportamiento moral de los hombres en sociedad*. Y además añadiremos junto a este mismo autor que su objeto de estudio son los fenómenos que se dan efectivamente en la vida del hombre como ser social y constituyen lo que llamamos el mundo moral; asimismo, esta disciplina, trata de estudiarlos no deduciéndolos de principios absolutos o apriorísticos, sino hundiendo sus raíces en la propia existencia histórica y social del hombre (Sánchez Vázquez, 1969) Si la realidad moral varía históricamente, entonces también varían sus principios y normas, pero de ello no se deduce que todo sea relativo o no existan criterios morales. A partir de esta aclaración concluiremos que la ética no crea la moral sino que la analiza, no prescribe pero tampoco es mera descripción, puesto que también intenta analizar los criterios morales en su peculiaridad histórica concreta y en esto radica su potente actualidad.

Bibliografía

- Aristóteles. (2007). *Ética nicomaquea* [trad. E. Sinnot]. Buenos Aires: Colihue Clásica
- Cortina, A. (1994). *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta
- Maliandi, R. (2004). *Ética: Conceptos y problemas*, Buenos Aires: Biblos
- Pourrieux, C. (2009). *Ética* en Barale, G. y Maidana, S. *Manual de Filosofía* Tucumán: Humanitas
- Sánchez Vázquez, A. (1984). Barcelona: Grijalbo

Capítulo II
**Ética antigua y ética moderna:
rupturas y continuidades**
Por Luis Varela

El presente trabajo se propone, por un lado, exponer las diferencias entre la filosofía moral clásica (Ética antigua) y la filosofía moral moderna (Ética moderna); y, por el otro, mostrar cómo en la ética moderna subyacen cuestiones que son representativas de la ética antigua. Por “ética antigua” se entiende la ética desarrollada en la Atenas griega desde el siglo IV a.C al siglo II d.C., a través de filósofos como Sócrates, Platón, Aristóteles, estoicos y epicúreos. Y, por “ética moderna”, la filosofía moral que se elabora en Europa entre los siglos XVII y XVIII, que incluye entre otras a la ética de Kant y la ética utilitarista.

Para la ética contemporánea, tanto la ética antigua como la moderna forman parte de nuestra tradición moral. Como nuestra perspectiva es hermenéutica, nuestra relación con la tradición no es la de un mero reconocimiento de su alteridad, sino el de que ella tiene algo que decir. Según esto, no somos simples espectadores de la tradición, pues consideramos la posibilidad de que nuestro saber sobre la ética antigua y moderna ponga en cuestión nuestro mismo saber. Esto quiere decir que nuestra relación con la tradición antigua y moderna es vital, no reflexiva, que estamos abiertos a esa tradición y que ella nos interpela, en tanto tiene y le reconocemos pretensión de verdad. Podemos decirlo de este otro modo: nuestra cultura moral se compone de fragmentos que son restos de tradiciones morales. Cuando reflexionamos sobre los

problemas morales actuales, no podemos hacer caso omiso a que somos en cierto modo un poco antiguos (socráticos, aristotélicos, epicúreos, estoicos, cristianos) y un poco modernos (kantianos, utilitaristas, etc.).

Una manera de distinguir entre la ética antigua y la ética moderna pasa por la distinción que se hace en la ética entre “ética eudemonista” y “ética deontológica”. Mario Vegetti afirma al respecto: “Se sabe que la ética antigua se diferencia de la moderna sobre todo por su carácter eudemonista antes que deontológico. Así pues, a las preguntas: ¿por qué es preferible el bien? ¿por qué debería actuar moralmente?, la ética antigua responde ‘porque así, y sólo así, serás feliz (*eudaimon*)’; mientras que la ética moderna responde con Kant: ‘porque es tu deber’”. Y añade, líneas después, “Cualquiera que sea la forma que tome la eudaimonía, su lugar último y privilegiado (los placeres del cuerpo o del alma, la autorrealización social o intelectual) ésta supondrá siempre para la ética antigua el fin, la motivación, la promesa de la acción moral” (Vegetti: 2005, p. 36).

En líneas generales, esta descripción es correcta, pero debe advertirse que entre la ética antigua y la ética moderna se ha dado históricamente el cristianismo, una religión de salvación basada en el libro que introduce una interpretación del mundo basada en la fe. Según esta interpretación, el Universo es algo creado y dentro de éste el hombre y la salvación de su alma ocupa un lugar de privilegio. La interpretación cristiana del mundo resignifica el conjunto del pensamiento griego en aquello que se conoce como “filosofía medieval”, cuyos desarrollos serán decisivos para entender, más que la reacción, el “reposicionamiento” del pensamiento moderno.

En vista de ello, el trabajo se dividirá en tres partes: la primera, encargada de exponer lo fundamental de la filosofía moral griega; la segunda, indicará de manera breve aquellos rasgos del contexto histórico y cultural que permiten dar cuenta del contenido de la filosofía moral moderna; y la tercera, una exposición breve de las dos escuelas modernas de ética: la kantiana y la utilitarista.

I. La ética antigua

I.1. El sentido moral común en la Grecia arcaica: la elección de Heracles.

En el escrito *Defensa de Sócrates* (1993), Jenofonte relata el famoso mito sobre Heracles que había sido expuesto numerosas veces por Pródico de Ceos, un sofista discípulo de Protágoras. La escena es Sócrates conversando con Aristipo (exponente de la escuela cirenaica) sobre el autodomínio (*enkrateia*). Éste cree que hay que ir hacia lo que uno quiere y no diferir sus gratificaciones. Sócrates le objeta que esta manera de pensar es peligrosa, pues así uno puede quedar a la merced de la gente y quedar bajo el control de los otros. Pero Aristipo duda: afirma que es posible conducir una vida dedicada a la autogratificación y no ser dominado por otros. Sócrates muestra su desacuerdo, pues la cuestión no es evadir lo que los otros pueden hacerle a uno, sino cómo uno considera su propia vida como un todo. En este punto, Sócrates cuenta la historia de la elección que tiene que realizar el joven Heracles, quien se encuentra en el momento de comenzar su vida adulta.

En el relato, dos caminos representados por dos doncellas –la Virtud y el Vicio– se le ofrecen a Heracles como dos diferentes vías para alcanzar la felicidad. El discurso del Vicio (denominado Felicidad por los amigos y Maldad por los enemigos) se opone al discurso de la Virtud. El camino del

Vicio promete a Heracles obtener el placer o felicidad sin hacer ningún esfuerzo; en cambio, la Virtud sostiene que sólo con el esfuerzo y la fatiga se podrá alcanzar la felicidad más perfecta. La encrucijada de Heracles es: ¿qué camino debo elegir: el de la Virtud o el del Vicio? Tiene dos opciones: o bien la falta de dominio de sí mismo o bien el dominio de sí mismo. Pródico, según el testimonio de Jenofonte, fue uno de los primeros filósofos que hizo explícito algo importante: que todos nosotros tendemos a la felicidad (como arqueros que apuntan a un blanco). Pero no solo esto, sino también que, tarde o temprano, todos somos enfrentados a una *elección* que será decisiva para la vida en su conjunto. Está claro que la posición socrática, en la óptica de Jenofonte, se inclina a interpretar la felicidad en términos de virtud, rechazando la otra identificación presente en la cultura moral griega entre placer y felicidad. Monique Canto-Sperber menciona este relato para mostrar que la elección de Heracles expresa que la oposición o divergencia entre la aspiración a la virtud y la búsqueda de felicidad entendida como placer es un lugar común en la literatura proverbial: “Colocado en la encrucijada, Heracles duda entre la virtud austera y sin alegría, y el vicio, aderezado de todos los atractivos de la vida feliz” (Canto-Sperber, 2000, I, pp. 595). Pero hay que insistir que la búsqueda de la felicidad está presente en las dos alternativas, la de la virtud y la del vicio; y que se trata de dos concepciones diferentes de la felicidad: una eudemonista, y la otra, hedonista. Se ve, entonces, que la ética antigua comienza cuando el individuo empieza a reflexionar acerca de su vida como un todo, y toma decisiones que reconocen la necesidad de elegir entre opciones, como lo hace Heracles.

Pero es importante tener en cuenta el contexto histórico y cultural para entender bien cuál es el problema central que se plantearon los griegos: a) primero, que la ética como re-

flexión filosófica que comienza con Sócrates, nace en un contexto de una religión cívica, cuyo contenido se vinculaba a prácticas sociales, festivas y celebraciones públicas. Esta religión no promete ninguna salvación ni se apoya en libros sagrados. b) Segundo, esta religión corresponde a esa estructura política y económica que los griegos llamaron *polis* (ciudad-estado o ciudad autónoma), que servirá de marco para las éticas de Sócrates, Platón y Aristóteles. En el caso del primero, es visible la tensión entre el individuo y la ciudad; pero no es el caso de Platón, en quien el individuo se reconcilia con la ciudad (simetría entre el alma y la ciudad), ni tampoco el de Aristóteles que ve en la familia el lugar de reconciliación entre individuo y Estado. c) Tercero, con el advenimiento de los imperios helenísticos, la *polis* deja de ser el horizonte de la reflexión ética (los conceptos de *familia*, *polis* y *ciudadano* dejan de ser adecuados como lugares de formación y desarrollo de la subjetividad moral), siendo sustituida o bien por la excepcionalidad del individuo particular (los epicúreos) o por la afinidad y homogeneidad de todos los individuos (estoicos).

Es en este contexto que la ética antigua va a elaborar un concepto del bien más elevado o supremo (*to akrátaton agathón*) o de felicidad (*eudaimonía*) como centro del problema moral. Lo esencial está en las siguientes líneas de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles: “Puesto que todo conocimiento y toda elección apetece algún bien, señalemos cuál es el bien al que decimos que tiende la política, esto es cuál es el más alto de los bienes que se pueden realizar en la acción. Pues bien, la mayoría está más o menos de acuerdo en el nombre. Pues tanto el común de los hombres cuanto los instruidos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien (*eu zen*) y obrar bien (*eu práttein*) es lo mismo que ser feliz” (Aristóteles, 2007 [1095a14-20]).

1.2. El eudemonismo ético antiguo

La mayoría de los filósofos de la antigüedad vincularon de forma esencial la búsqueda de felicidad con las exigencias morales. De allí que sus teorías haya recibido el título de “eudemonista”. La tesis eudemonista, para nada intuitiva, consiste en que la virtud es la única fuente de la felicidad humana. Esta tesis, defendida por Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos, se opone a la opinión extendida en su tiempo, basada sin duda en la experiencia, de que los tiranos y los mezquinos son los seres más felices, mientras que la suerte del hombre justo parece ser la desgracia. Es decir, la experiencia muestra que es bastante improbable que una vida virtuosa, conforme a las exigencias morales, sea una vida feliz –tal como dan a entender los testimonios de Polo y Calicles en el *Gorgias* de Platón–.

La felicidad en el pensamiento ético antiguo no es un asunto de buenos sentimientos o de estar satisfecho; no es para nada un sentimiento o emoción; es la vida como un todo la que se dice feliz. De esta manera, la discusión sobre la felicidad es la discusión sobre la vida feliz. Todo el mundo está de acuerdo en que todo aquello que los seres humanos hacen tiene por fin la felicidad. Existe un acuerdo nominal en cuanto a llamar “felicidad” al fin último o bien supremo, pero no existe acuerdo conceptual.

Por lo tanto, la búsqueda de felicidad implica:

1) que el bien supremo se refiere al conjunto de la vida humana. La felicidad se aplica a la vida en su conjunto, en cambio el placer se toma como algo episódico, algo que se puede sentir ahora y no después. Se puede disfrutar de una comida, de una conversación, de una relación, pero no hacerlo después. En el modo de pensar antiguo, no se puede ser feliz en

un momento y no serlo después, pues la felicidad apunta a la vida como un todo. El placer nos fija en el aquí y en el ahora, es de corto plazo, en cambio la felicidad es de largo plazo. Así, en completa oposición al modo de pensar moderno –por ejemplo, del utilitarismo–, el placer aparece como un candidato no recomendable para la felicidad. Por esta razón, el hedonismo ético (Epicuro) que piensa que el placer es nuestro fin ético, está siempre a la defensiva y en desventaja dentro del marco de la ética antigua.

2) La búsqueda del bien supremo se vincula con una disposición natural del ser humano que es la racionalidad, la cual hace que el ser humano sea recomendable para la moralidad.

3) el bien supremo o felicidad se alcanza cuando el ser humano, a través de las virtudes éticas (del carácter) y de las virtudes intelectuales (de la inteligencia), activa sus capacidades racionales. Ser moral es la forma adecuada de ser un ser humano.

1.3. La virtud ética como condición de la felicidad

La expresión *arete* significa en griego aquello que perfecciona la función de cada cosa. Así, la virtud del hombre es aquello que perfecciona al alma, que la hace buena y perfecta. Lo que se discute en las escuelas griegas es si la virtud es una condición necesaria o suficiente para la felicidad.

En el *Critón* de Platón, Sócrates identifica el ser justo con el buen vivir o la vida feliz. Esto significa que se es feliz si se actúa con justicia, como también se es infeliz si se actúa injustamente. “En mi opinión –dice Sócrates–, quien es virtuoso, ya sea hombre o mujer, es feliz, el injusto y malvado son infelices”. Así, el hombre virtuoso no puede padecer ningún mal ni en la vida ni en la muerte. Asimismo, en el *Gorgias*,

se observa que el tirano que es cruel con sus subordinados, no alcanza a darse cuenta del daño que se hace a sí mismo, es decir la infelicidad que obtiene. Eso explica que Sócrates decida aceptar la sentencia que lo condena a muerte en lugar de fugarse y continuar con vida. Para él, la justicia es un bien moral superior al bien vital de la vida.

Los estoicos seguirán el ejemplo socrático al afirmar, por ejemplo, que “sólo lo honesto (*to kalon*) es bueno” o que “la virtud basta para la felicidad” (Cicerón: 2000, pp. 3 y 8). Esto significa que, para un estoico, los únicos bienes son los bienes morales.

Frente a estas posiciones, que entienden que las virtudes éticas son condiciones necesarias y suficientes para la felicidad, se destaca la percepción aristotélica de que la virtud no basta para ser feliz, pues cabe pensar que alguien, siendo virtuoso, pase su vida durmiendo o caiga en grandes infortunios. Aristóteles rechaza que alguien que esté sometido a tortura, por ejemplo, pueda ser feliz. Además de los bienes morales, se reconocen otros bienes que forman parte del concepto de felicidad. Dicho en otros términos: la virtud ética es condición necesaria, pero no suficiente para la felicidad.

¿Cuál es, entonces, el lugar de la virtud en la felicidad? La virtud es el recto sendero para la vida feliz, pero esto deja opciones abiertas. Importará, para ser feliz, ser virtuoso, pero el sentido común requiere que otras cosas importen, por ejemplo, tener un monto razonable de dinero y otras necesidades, alcanzar el éxito y otras cosas. ¿Cómo alguien puede ser feliz en la extrema pobreza y en el fracaso? Aristóteles reflejará más el sentido común, en cambio Sócrates y los estoicos defenderán la opinión de que ser virtuoso es suficiente para llevar una vida feliz.

En el pensamiento ético moderno, el concepto de virtud se convirtió en un concepto que sólo puede entenderse históricamente y que no puede ser usado seriamente. Pero en la última década del siglo XX, la virtud ética ha tenido un resurgimiento espectacular dentro de esa corriente anglosajona llamada “Ética de la Virtud”. Aunque no existe sin embargo una perfecta combinación entre la noción actual de virtud y la que tiene el pensamiento antiguo (Canto-Sperber/Ogien: 2005).

Quien quiera hacer lo correcto moralmente, necesita tener desarrollado un autodomínio y fuerza mental; es bello obrar moralmente, pero la persona virtuosa tiene que hacer mucho más que eso. Tiene que desarrollar una disposición, un firme hábito de obrar moralmente; tendrá que hacerse una cierta especie de persona. De allí la conexión entre la virtud y la vida como un todo: devenir virtuoso es devenir una cierta persona que tiene un cierto carácter, y esto requiere reflexionar de una cierta manera acerca de la vida como un todo y la especie de persona a la que se aspira. Nadie llega a ser feliz si sólo satisface sus deseos y no se desarrolla para pensar y actuar a largo plazo.

La moderna concepción de la virtud es más débil que esto. La virtud se piensa frecuentemente como un hábito de actuar de cierta manera; y esto lleva a pensar que las virtudes aparecen como hábitos que crecen aisladamente, y así se puede desarrollar el hábito de dar generosamente sin tener el hábito de actuar valientemente. En la concepción antigua, los hábitos aislados tienen que ser unificados. El punto no es localizar la virtud, sino ser virtuoso, es decir, tener una comprensión unificada que fundamenta todas las virtudes y es llamada “sabiduría práctica” o *phrónesis*. La persona que entiende lo que la acción moral requiere, pero tiene que combatir por la motivación contraria a fin de hacerla, no es todavía virtuoso, sino sólo auto-controlado. La virtud requiere que la motivación

de la persona vaya junto con su comprensión (Varela: 2014). Las virtudes se desarrollan dentro de culturas y tradiciones. Advertir esto, a veces lleva al reproche de que las éticas eudemonistas son esencialmente conservadoras. Aristóteles, por ejemplo, diseña las virtudes reconocidas en *su* sociedad; pero éstas son las virtudes de una élite privilegiada –los hombres griegos adultos y libres– y, desde este punto de vista, tienen una dudosa relevancia moral. Sin embargo, esta objeción equivoca el punto. Es cierto que nosotros comenzamos por emular a las gentes que reconocemos como virtuosas en nuestra sociedad –y de allí que no sea sorprendente que las virtudes difieran entre culturas diferentes–, pero esto es anterior al comienzo del pensamiento ético.

II. Hacia la filosofía moral moderna

En primer lugar, destaquemos el carácter diferencial de la religión cristiana medieval en relación a la religión cívica de los griegos. La religión cristiana medieval ostenta los siguientes rasgos: a) es una religión *oficial* –es decir, institucional, representada por la autoridad del papado–; b) es una religión de *salvación* –la vía de acceso a la vida eterna exige la fe en la revelación de los textos sagrados–; c) es una religión *doctrinal* –con un credo en el que se debe creer–; d) es una religión de *sacerdotes* –monopolizan la interpretación del credo y administran la autoridad de la fe–; y e) es una religión *expansionista* –es decir, que apunta a la conversión sin límites territoriales–.

Esto permite ver que la ética medieval, que reflexiona sobre el *ethos* cristiano, no surge, como la ética antigua, del ejercicio libre de la razón. Por el contrario, esta ética permanece subordinada a la autoridad de la Iglesia y es practicada fundamentalmente por el clero. Sin embargo, ello no quiere decir que se trate de una ética falsa o irrazonable. Recordemos lo

dicho al comienzo sobre la “resignificación”. Si nos preguntamos de dónde surgen las obligaciones morales, las éticas griegas responden que tales obligaciones aparecen reflejadas o bien en el *ethos* o costumbres, o bien en la *physis*. En la ética medieval, la respuesta es: los deberes y obligaciones morales derivan de la ley natural o ley de Dios; los deberes son prescripciones de la razón divina que asigna a todas las cosas un lugar en el ser. Tratándose de las actividades humanas, éstas se encuentran también sometidas al orden esencial de la ley. Podría decirse, en estilo kantiano, que la norma para la acción humana es: “obra de modo de dar a cada cosa el lugar que le corresponde por esencia y de restablecer el orden cuando se halle alterado” (Müller: 1961, p. 22). Es decir que la ética medieval, como por ejemplo la de Tomás de Aquino, percibe al ser humano como teniendo naturalmente una misión: la de colaborar y la de servir al orden esencial impuesto por Dios en la creación.

En relación con esto, Rawls señala que “es a través del cristianismo como la idea de un dictado o imperativo de la razón que establece nuestros deberes y obligaciones entra en la filosofía moral moderna”, y agrega: “el concepto de obligación que dominó ampliamente en el siglo XVII fue el de una obligación que descansaba en la idea de ley natural o ley divina. Esta ley nos fue entregada por Dios, quien posee autoridad legítima sobre nosotros como creador nuestro” (Rawls: 2007, p. 35).

En segundo lugar, si atendemos al contexto histórico y cultural que prepara el advenimiento de la filosofía moderna, podemos señalar tres desarrollos históricos que, según Rawls, se encuentran en el trasfondo de la ética moderna: 1) el desarrollo de la Reforma religiosa que en el siglo XVI fragmenta la unidad religiosa de la Edad Media, y que tuvo por consecuencia

el pluralismo religioso, el cual, a su vez, dio lugar a otras formas de pluralismo. 2) El desarrollo del Estado moderno con su centralización de la administración (en oposición a la organización política dividida en feudos). Y 3) el desarrollo de la ciencia moderna como acontecimiento histórico (la astronomía de Copérnico y Kepler, y la física newtoniana).

Todos estos desarrollos acarrearán una serie de transformaciones que darán lugar a la época denominada “moderna” o también “modernidad”. El problema que se plantea en esta época ya no es ¿qué forma de vida elegir para ser un buen ser humano?, sino otro: “¿cómo puede uno vivir con gentes que profesan una religión oficial y salvífica diferente? Éste era un problema nuevo, que suscitó de forma asimismo grave la cuestión de cómo era en absoluto posible la sociedad humana en esas condiciones” (Rawls: 2007, p. 36).

En el siglo XVIII, un grupo de filósofos –en su mayoría protestantes– se preguntan si no es posible un conocimiento moral que sea independiente del poder tutelar de la Iglesia y sea accesible a toda persona con competencia racional. La respuesta será afirmativa: todos son capaces de conocer cuáles son sus deberes y obligaciones y de guiarse por ellos. Todos están de acuerdo en el contenido de la moralidad, pues todos entienden, por ejemplo, que la propiedad debe ser respetada. Las diferencias se dan en la cuestión de los fundamentos; vale decir, cómo se conocen los contenidos de la moralidad y cómo ese conocimiento es suficiente para motivar a la acción.

Estamos ya en la ética moderna. Con el advenimiento de la modernidad, la exigencia de un carácter moral virtuoso retrocede ante la exigencia del deber (imperio de la *ley* y la *justicia*), en consonancia con la emergencia de la concepción

contractualista del Estado y el creciente individualismo. La sociedad está formada por individuos con diversos intereses, pero con igualdad de derechos. Es la destrucción de los privilegios y el dominio del “para todos”. Estamos dentro del *espíritu de las luces*, que lleva a cabo la incidencia del discurso de la ciencia físico-matemática a la cultura, al vínculo social mismo. Dentro de esta tradición moderna se encuentran la ética kantiana y la ética utilitarista: el punto común a ambas está en privilegiar no el problema de qué vida elegir como lo mejor para cada uno, sino, fundamentalmente, el de los deberes hacia los demás.

III. La ética moderna

La ética moderna, que para nosotros forma parte de nuestra tradición moral, es ella misma, como dice Rawls, una familia de tradiciones. Lo que da unidad a la diversidad de corrientes actuantes –las escuelas del derecho natural (Suárez, Grocio Pufendorf, Locke), las del sentido moral (Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume), del intuicionismo racional (Clarke, Price, Reid), de la escuela alemana (Leibniz, Wolf, Crusius, Kant, Hegel), y la del utilitarismo (Bentham, Stuart Mill, Sidgwick)– es la utilización de un vocabulario y terminología con significado común.

Dos corrientes se perfilan en relación al vínculo entre virtud y felicidad. Una primera orientación es la que entiende que la felicidad como fin define el ámbito de la moralidad, es decir, la felicidad o bienestar es el criterio para determinar la moralidad de los actos. Esta corriente estará representada sobre todo en el utilitarismo clásico del siglo XVIII y XIX. En cambio, una segunda corriente destaca la divergencia entre la aspiración a la virtud y la búsqueda de la felicidad. La expresión más profunda de esta posición estará representada por la ética kantiana.

En lo que sigue, se desarrollará, en primer lugar, la ética de Kant y, en segundo lugar, la ética de Stuart Mill, para lo cual proponemos como hilo conductor el esquema presente en el relato sobre la elección de Heracles: virtud-felicidad (placer o bienestar).

III. 1. La ética kantiana

Como es bien sabido, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant excluye a la felicidad como principio de la moralidad. La razón está en que la felicidad es un principio empírico y como tal no puede ser un principio de moralidad. Evidentemente, Kant entiende la felicidad a la manera epicúrea, es decir, como bienestar o satisfacción de las inclinaciones. Así puede verse desde el principio que la posición kantiana tiene al hedonismo ético epicúreo como su mayor adversario. Ello no quita sin embargo que la felicidad sea un fin real y que éste deba presuponerse en todos los seres racionales por necesidad natural. Tal condición de la felicidad justifica el imperativo hipotético de la prudencia (*Klugheit*). Este imperativo, afirma Kant, “se refiere a la elección de los medios para la propia felicidad” y añade “la acción no es mandada en absoluto, sino como simple medio para otro propósito” (Kant: 1973, p. 64).

Para entender mejor su posición respecto del principio de la felicidad, es necesario recordar las dos formas de prudencia distinguidas por Kant: una de ellas es la llamada “prudencia mundana” y se define como “la habilidad de un hombre que tiene influjo sobre los demás para usarlos en pro de sus propósitos”; la otra es la “prudencia privada” que consiste en “el conocimiento que reúne todos esos propósitos para el propio provecho duradero” (Kant: 1973, p. 64). La primera prudencia depende de la segunda, que aparece como una racionalidad calculadora cuyo fin es egoísta. Pierre Aubenque,

a propósito de la prudencia en Kant, ha observado muy atinadamente que esta noción de prudencia es claramente epicúrea y que no guarda relación con la prudencia de Aristóteles (Aubenque: 2010, p. 269-304).

Tenemos entonces que el imperativo de la prudencia conducente a la felicidad manda de una forma no incondicional, sino condicionadamente, como si se dijera: “si quieres ser feliz, no debes mentir”. Aquí el deber de no mentir no es incondicional, tiene una condición que es el propósito de felicidad. Por esta razón Kant entiende que los imperativos morales —a los que llama “categóricos”— mandan incondicionalmente. Como todo imperativo expresa un deber, aquí se trata del deber moral (*moralischen Pflicht*). Inmediatamente después de excluir la felicidad o bienestar como principio de la moralidad, Kant introduce este concepto de “deber” que en su teoría ética es todo un emblema. Sin duda, este concepto proviene de la tradición moral estoica del *kathēkon* (conveniente, ajustado) que hace referencia a toda acción que se ajusta al orden racional del todo. En Kant el deber moral se expresa en forma de imperativo debido a la imperfección subjetiva de una voluntad como la humana. En relación a una voluntad divina o a una voluntad santa, no cabe hablar ni de imperativos ni de deberes.

El concepto de deber se instala en el discurso de la ética moderna hasta el punto de eclipsar al concepto tradicional de virtud. No obstante ello, Kant continúa empleando el término “virtud” (*Tugend*) tanto en la *Fundamentación* como en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Metafísica de las Costumbres*. Al mismo tiempo que la *Crítica* afirma que “deber” y “obligatoriedad” son los términos adecuados que expresan nuestra relación con la ley moral, afirma también que “es la virtud la intención moral en combate, no la santidad basada

en la presunta posesión de una completa pureza concerniente a las intenciones de la voluntad” (Kant: 2001, pp. 176 y 179). Y en la *Metafísica de las costumbres* afirma algo semejante: “la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el valor (*fortitudo*) y referido al adversario de la intención moral en nosotros, es la virtud (*virtus, fortitudo moralis*)” (Kant: 1989, p. 229-230). Lo que Kant plantea es que, para seres finitos (no santos) que son tentados para violar el deber, es necesario contar además de la autonomía con una *autocracia*, es decir “una conciencia de la *capacidad* para llegar a dominar las propias inclinaciones rebeldes a la ley” (Kant: 1989, p. 233-234). No basta el sentimiento de respeto a la ley moral para actuar por deber, no basta la autonomía. Se requiere de una cierta disposición del libre arbitrio, pero de una disposición que no sea un hábito (*hexis*) a la manera aristotélica. Dicho de otro modo, es necesario contar con una implicación subjetiva, pero no con una excelencia o virtud del carácter, pues ésta es representada como “hábito”, es decir como una configuración subjetiva que limita la espontaneidad natural (Varela, 2000). Kant sigue más bien la tradición estoica para la cual la virtud es la fortaleza moral de la voluntad del hombre que cumple con su deber (Kant, 1989). La exclusión de la noción de hábito, dentro del concepto de virtud, es sin duda una de las razones de la gradual declinación del concepto en el discurso de la ética moderna. Pero ha de señalarse, que a Kant no le escapa el problema de la implicación subjetiva, es decir de la virtud.

Decíamos, al comienzo de este apartado que Kant excluye, en el orden de la fundamentación, a la felicidad de la moralidad. García Morente observaba irónicamente que todo lo que Kant echaba por la puerta entraba por la ventana. Lo cierto es que, como se olvida a menudo, Kant recupera a su manera el principio de felicidad cuando desarrolla el tema del objeto de la vo-

luntad racional que es el *summum bonum* de la tradición. Este tema aparece ya en la *Crítica de la Razón Pura*, pero es tratado sistemáticamente en la dialéctica de la razón práctica (*Crítica de la Razón Práctica*). Toda voluntad, sea empírica o racional, tiene un objeto de su querer. Importa saber cuál es el objeto de una voluntad racional que se determina por la ley moral: a tal objeto se lo llama “sumo bien”. Kant distingue en el concepto de “sumo”, por un lado, “lo supremo” y, por el otro, “lo consumado”; reserva a la *virtud* el ser el bien supremo, la condición incondicionada, pero para que el bien supremo sea también un bien consumado requiere de la *felicidad*. Kant lo expresa así: “la virtud supone el bien supremo en cuanto condición que no tiene otra por encima de ella y la felicidad resulta siempre grata para quien la posee, más no es absolutamente buena por sí sola bajo cualquier respecto, sino presuponiendo en todo momento como condición el comportamiento moral conforme a la ley” (Kant: 2001, p. 221). Como vimos, esta problemática del objeto ha sido desarrollada por la ética antigua, en particular, por las escuelas helenísticas (cínicos, epicúreos y estoicos), en donde la articulación de los dos componentes del bien sumo –virtud y felicidad– han sido objeto de reflexión. En las *Leciones de ética* se dice en relación a Epicuro: “mantenía que el bien supremo consiste únicamente en la felicidad y que el buen comportamiento sería un medio hacia la felicidad”; y de los estoicos afirma: “Zenón afirmaba que el bien supremo consiste únicamente en la moralidad, sólo en la dignidad, por tanto en el buen comportamiento, y esa felicidad sería una secuela de la moralidad” (Kant: 2002, p. 44). Pero en la *Crítica* Kant se opone tanto a la escuela epicúrea como a la estoica por considerar que entre virtud y felicidad existe una identidad en términos de unidad *analítica*, mientras que para Kant, en consonancia con su dualismo de libertad y naturaleza, no puede haber identidad, sólo puede existir una unidad *sintética*. Pero esta unidad plantea una antinomia: “o bien el deseo en pos de felicidad

tiene que suponer un motivo para las máximas de virtud, o bien la máxima de virtud tiene que ser causa eficiente de la felicidad” (Kant: 2001, p. 225). La primera alternativa es falsa, porque las máximas de felicidad no son morales; la segunda es imposible, pero no absolutamente. La solución que da Kant a esta antinomia tiene un alto precio, pero no se puede dejar sin alguna respuesta al problema planteado desde la noche de los tiempos: que aquel que es digno de ser feliz (virtud) no sea feliz. La solución a la antinomia es que un autor inteligible es la garantía de que haya una conexión entre la virtud, como causa, y la felicidad, como efecto. Con esta respuesta Kant llega al límite de la reflexión ético-filosófica para pasar a la “teología moral” (los postulados de la razón práctica) y de allí dar el último paso a la religión. La religión no constituye el fundamento, sino la consecuencia de la moral. “La moral –dice Kant– conduce pues indefectiblemente a la religión, ampliándose así hasta la idea de un legislador moral todo poderoso, exterior al hombre en la voluntad del cual es fin último (de la creación del mundo), lo que puede ser igualmente el fin último del hombre” (Kant: 1969, p. 24).

Kant se cuida de no convertir al “sumo bien” en el fundamento de determinación de la voluntad moral, ya que el único fundamento es la ley moral, si bien el agente moral, cuando actúa, tiene la expectativa de que de su obrar se seguirá una felicidad compatible. El hombre virtuoso merece sin duda ser feliz, por eso el bien soberano consiste en la unidad sintética de felicidad y de moralidad (ser digno de felicidad). El soberano bien no es asunto de obligación, como tampoco es un asunto de temor, sino de *esperanza*.

III. 2. La ética utilitarista

El utilitarismo es una orientación de ética normativa que se ha desarrollado en el mundo anglosajón como un instru-

mento de fundamentación empírico-racional de normas y de reformas sociales. Constituye, lo que es un mérito, una síntesis del legado clásico epicúreo con las aportaciones de la modernidad: *igualdad, libertad y fraternidad*. Los viejos temas, pero revestidos ahora por el hábito de la modernidad. También tiene esta corriente el mérito de haber rescatado la *sensibilidad* y los *sentimientos* del aislamiento subjetivista para insertarlos en la trama de lo *razonable*, del mundo de la racionalidad en el que se elaboran metas y fines genuinamente humanos.

Como ya señalamos, con el utilitarismo parece preservarse el tradicional eudemonismo ético griego, pero en realidad se trata de otra forma de eudemonismo: mientras que el eudemonismo griego considera a la moralidad como fuente de la felicidad, el eudemonismo utilitarista define el ámbito de la moralidad a través de la felicidad o bienestar. La felicidad es tomada como el criterio para determinar la moralidad de los actos.

El texto principal de John Stuart Stuart Mill –*El Utilitarismo*– comienza citando la expresión latina del *summum bonum*, alrededor del cual se han dividido las sectas y las escuelas. Observa que “después de más de dos mil años continúan teniendo lugar las mismas discusiones. Los filósofos siguen alineados bajo las mismas banderas rivales y ni los pensadores ni la humanidad en general parecen haberse aproximado un tanto más en la actualidad a un parecer unánime sobre el tema, que cuando el joven Sócrates escuchaba al viejo Protágoras y mantenía (si el diálogo de Platón está basado en una conversación real) la teoría del Utilitarismo frente a la moral popular mantenida por los denominados sofistas” (Stuart Mill: 1997, pp. 37-38). De allí la necesidad de contar con un principio que sirva de criterio para determinar lo que es

correcto o incorrecto. Stuart Mill toma este principio de J. Bentham: tal es el “principio de utilidad” o también el “principio de la máxima felicidad para el mayor número posible de personas”. Según este principio, es moralmente exigible aquella acción cuyas consecuencias son óptimas para la felicidad de las personas afectadas.

El “principio de utilidad” implica: a) que las acciones no se valoran por sí mismas, como lo haría una ética deontológica, sino por sus *consecuencias*; b) que la medida de las consecuencias es su utilidad con vistas a lo bueno en sí y no a cualquier fin o valor; c) que lo bueno en sí es la satisfacción de las necesidades e intereses humanos –tal es la felicidad–, dejando al individuo la determinación del contenido de la felicidad. El criterio es la cantidad de satisfacción que produce la acción (principio hedonista); y, d) que lo que se busca no es la felicidad de algunos individuos o grupos, sino la de todos los afectados por la acción. En oposición al *egoísmo ético* que supedita todo al bienestar propio, el utilitarismo se compromete con el *bienestar social* (principio social).

En el capítulo 2 de *El Utilitarismo*, Stuart Mill afirma que “el credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad” (Stuart Mill: 1997, pp. 45-46). Pero ¿qué es la felicidad para el credo utilitarista? Es eso mismo que sostenían los epicúreos: la felicidad como placer; pero el placer se entiende de dos maneras: o bien como la intensidad de placer (comer es un placer o escuchar música o estar entre amigos) o bien la ausencia de dolor (no tener hambre o no estar solo).

Es justamente el carácter hedonista del credo utilitarista, lo que despierta resquemores en una cultura moderna, pero cristiana. Por aquí viene una objeción al utilitarismo, de la cual se hace eco Stuart Mill, y que recuerda mucho a la crítica que en su tiempo hizo Aristóteles al género de vida exclusivamente hedonista: quienes viven según este género de vida, viven como si fueran animales. Aristóteles se refiere a un hedonismo rústico y torpe, que no será precisamente el hedonismo cultivado de Epicuro ni de Stuart Mill, quien expresa la objeción de esta manera: “tal teoría de la vida provoca en muchas mentes...un fuerte desagrado. Suponer que la vida no posea ...ninguna finalidad más elevada que el placer - ningún objeto mejor y más noble de deseo y búsqueda- lo califican como totalmente despreciable y rastrero, como una doctrina sólo digna de los puercos, a los que se asociaba a los seguidores de Epicuro en un principio, siendo en algunas ocasiones, los modernos defensores de esta doctrina [los utilitaristas] igualmente víctimas de tan corteses comparaciones por parte de sus detractores alemanes, franceses e ingleses” (Stuart Mill, 1997:46). Frente a esto, la defensa de Stuart Mill es proverbial: “tal acusación supone que los seres humanos no son capaces de experimentar más placeres que los que puedan experimentar los puercos”. En efecto, es olvidar que las fuentes de placer no son las mismas para los seres humanos y para los cerdos, pues los seres humanos cuentan con facultades más elevadas que los apetitos humanos. La noción de placer para Stuart Mill incluirá todos los aspectos del bienestar corporal, pero sobre todo anímico y espiritual que tienen que ver con el autodesarrollo humano.

Con el objeto de justificar que el hedonismo utilitarista envuelve la gratificación de las facultades más elevadas, Stuart Mill cree necesario incluir en ese credo, además de elementos epicúreos, también elementos estoicos y cristianos. Con ello, el

utilitarismo se potenciará como doctrina al enriquecerse con elementos de diversas tradiciones. Y en cumplimiento de esa consigna, Stuart Mill observará que quienes descalifican al utilitarismo no le hacen justicia al no reconocer que la felicidad como criterio de lo que es correcto no es la felicidad del agente, sino la del conjunto de todos los afectados. O sea, que la felicidad utilitarista no debe confundirse con el hedonismo egoísta; algunos (Jose Luis Aranguren) hablan de “altruismo”, otros (Esperanza Guizán) de “hedonismo universalista”. Lo cierto es que al no concebirse la felicidad propia como opuesta al bienestar general, el utilitarista se obliga a ser un “espectador imparcial, desinteresado y benevolente” que ha de calibrar que el bien individual no afecte al bien general y viceversa.

Stuart Mill refuerza su defensa del utilitarismo afirmando que “en la regla de oro de Jesús de Nazaret encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad: ‘Comportate con los demás como quieras que los demás se comporten contigo’ y ‘Amar al prójimo como a tí mismo’ constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista” (Stuart Mill, 1997:62). En el devenir histórico, y quizás más allá de las intenciones de Stuart Mill, el utilitarismo se convertirá en la ética del mundo occidental actual, es decir de la “sociedad del bienestar” (Aranguren, 1994).

Observaciones finales

El recorrido efectuado a través de las configuraciones más decisivas de la ética antigua y la ética moderna, ha seguido el hilo conductor del esquema contenido en el relato sobre la elección de Heracles: virtud - felicidad. Hemos tratado de mostrar de qué manera las diversas escuelas –las griegas y las modernas– articulan los dos conceptos implicados en eso que la tradición llama en griego *to akrátaton agathón* y en latin *summum bonum*. En la ética antigua es imposible pensar la virtud sin tener a la

vista la felicidad o pensar la felicidad sin la virtud. En la ética moderna esto se vuelve más complicado: la exigencia de moralidad en Kant sólo puede vincularse a la exigencia de felicidad mediante un recurso que puede verse como desesperado: Dios debe existir, pues si no existe no hay esperanza de que el justo pueda ser feliz. En la estrategia utilitarista, parece volverse hacia un planteo más tradicional como el epicúreo, en donde la moralidad se determina desde la perspectiva de la felicidad-placer. Pero el utilitarismo parece también asumir, como parte de su defensa, la prioridad del deber sobre el bien presente en Kant. El fin no es problemático, sí lo es los medios para alcanzarlo: qué derechos, qué imperativos, qué obligaciones hay que elegir. Esto le da a la ética moderna y a sus conceptos, según un utilitarista posterior como Henry Sidgwick, un tono más legalista, cuasi-jurídico.

Nada indica que la ética haya abandonado el esquema tradicional de virtud y felicidad, que en el lenguaje actual, predominantemente deontológico y liberal, se expresa mediante los conceptos de “lo justo” y de “lo bueno”. En la medida en que se siga pensando, como lo hace Rawls, que la estructura de una teoría ética depende de cómo se articulan ambos conceptos, seguiremos en diálogo con la tradición.

Bibliografía

- Aristóteles. (2007). *Ética nicomaquea* [trad. E. Sinnot]. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- Aubenque, P. (2010). *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Aranguren, J. L. (1994). *Propuestas morales*. Madrid: Tecnos.
- Canto-Sperber (2001). *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Canto-Sperber, M. y Ogien, R. (2005). *La filosofía moral y la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós.

- Cicerón, M. (2000). *Las paradojas de los estoicos*. México D.F: UNAM.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates* [trad. Juan Zaragoza]. Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2002). *Lecciones de ética*, trad. Rodríguez Aramayo/Roldán Panadero, Barcelona, Crítica.
- Kan, I. (2001). *Crítica de la razón práctica*, trad. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las costumbres*, trad. Cortina/Conill, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1973). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [trad. M. García Morente]. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*, [trad. F. Martínez Marzoa]. Madrid: Alianza.
- Stuart Mill, J. S. (1997). *El utilitarismo*. Barcelona: Altaya.
- Müller, M. (1961). *Crisis de la metafísica*. Buenos Aires: Sur.
- Rawls, J. (2007). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.
- Varela, L. E. (2014). *Filosofía práctica y prudencia*. Buenos Aires: Ediciones de la UNLa/Biblos.
- Varela, L. E. (2000). “Lacan y Aristóteles: a propósito del hábito”. *Estudios psicoanalíticos* (5), Málaga, EOLIA.
- Vegetti, M. (2005). *La ética de los antiguos*. Madrid: Síntesis.

Capítulo III:
**Immanuel Kant (Selección y
comentarios de textos)**
Por Cecilia Pourrieux

En este texto se expondrá la ética de Immanuel Kant, considerada como el paradigma de lo que se conoce como ética formal. Entre las obras sustanciales para la comprensión de su pensamiento en el terreno de la ética se encuentran *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant: escrita en 1785 y *Crítica de la razón práctica* escrita en 1788). Este texto se desarrollará en su mayor parte en torno a la primera de las obras mencionadas.

Para poder comprender en líneas generales, el pensamiento de este filósofo veamos rápidamente el marco conceptual-histórico en el cual éste se desarrolla: la Ilustración. Se designa con ese nombre el período correspondiente al siglo XVIII y que comprende, entre otros países a Alemania. Desde un aspecto intelectual, social y político suele caracterizarse a la Ilustración como la época en la cual reina un optimismo en el poder de la razón humana y su capacidad para organizar la sociedad en base a principios, obviamente racionales.

Justamente, en una visión panorámica del sistema kantiano, el tema moral se inserta a partir de las afirmaciones realizadas en su obra: *Crítica de la Razón pura* en donde se analiza la imposibilidad de la metafísica de constituirse como ciencia en razón de que las ideas de la Razón no pueden ser transcritas en objetos de conocimiento. Ahora bien, hay una esfera en la cual la metafísica se inserta de nuevo y es la esfera *práctica* o ámbito de la moralidad. Las ideas de Dios, alma mundo, libertad aparecen como postulados de la razón

práctica y por lo tanto se hallan más firmemente arraigadas en la existencia humana que si dependieran únicamente de los argumentos producidos por la razón pura.

Los términos “Razón Pura” o “Razón Práctica” tienen que ver con los distintos *usos* de una sola razón. Por lo tanto, la razón práctica es en efecto la razón en su *uso* moral. Kant expresa que el estudio de la moral se apoya en:

1- Un aspecto formal, que no toma en cuenta el contenido de una moral determinada, sino que se ocupa del conocimiento *a priori* o puro de la moral. O sea, desde un aspecto independiente de la experiencia.

2- Un aspecto material atendiendo a los diferentes modos por los cuales se estructura una moral en un tiempo y espacio determinados, tarea de la cual bien puede ocuparse la antropología, la sociología o cualquier otra disciplina que tenga un fundamento empírico (basado en la experiencia).

Kant escribe una *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con el propósito de elaborar una fundamentación de la moral. Establecer una fórmula por la cual se originen los diferentes principios morales posibles. Esta fórmula o Ley Moral es universal, o sea, válido en todo tiempo y lugar. Su propuesta no pretende establecer un idéntico modo de comportamiento para todos los hombres sino más bien pretende encontrar una *idéntica manera de querer* la diversidad de los principios que componen los distintos sistemas morales propios de un grupo social. *Así la ética kantiana no pretende indicar cómo actuar frente a una determinada situación sino más bien establecer cómo es la formulación de esta Ley Moral con la cual hemos de elaborar una máxima de acción.* (Un ejemplo de máxima moral: “no mentir”).

Kant tiene el propósito de elaborar una ética autónoma, la cual consiste en el poder de la voluntad de darse a sí misma una ley que es la Ley Moral, que ha de regir el modo de asumir como moralmente positivos, los múltiples principios

prácticos (o máximas) que desde los más diversos orígenes se le presentan al hombre como orientadores de la acción. La autonomía peculiar a la ética kantiana es el poder de la voluntad de determinarse -por una ley surgida de ella misma- a seguir unos principios prácticos antes que otros.

2- La naturaleza humana

En este apartado, utilizaremos la distinción que realiza Kant entre fenómeno y nómeno para designar respectivamente, aquello que se le presenta al hombre en la experiencia, “lo puesto” (fenómeno) y aquello que constituye “la cosa en sí”, o sea el nómeno.

Para Kant, el hombre se encuentra constituido en base a dos dimensiones.

- Como ser racional, puede ser considerado como realidad pura (*a priori*) nómeno.
- Desde un aspecto natural, biológico, basado en la experiencia, también pertenece al orden de lo “fenoménico” o sea, es también realidad empírica.

Esta doble dimensión del hombre hace que la conducta del hombre, se determine en base a dos causas o, lo que es lo mismo, obedezca a dos órdenes causales:

- El orden de la causalidad libre (racional).
- El orden de la causalidad natural (sensible) (Mateo: 1981)

En Kant está presente la jerarquización tradicional entre razón y sensibilidad. La razón constituye la naturaleza superior de la realidad humana, la sensibilidad, la naturaleza inferior. Cabe aclarar, que de acuerdo a la concepción Kantiana, la sensibilidad trasciende el marco de lo meramente instintivo, de los sentimientos relacionados con afecciones sensibles para comprender en él a todos los sentimientos en la medida que estos pueden estar nutridos por la dirección natural del querer o lo que es lo mismo responder al egoísmo instintivo. (Mateo: 1981)

A cada orden le corresponde una finalidad distinta. La finalidad de la sensibilidad es la felicidad -entendida como el estado en que se encuentra el hombre cuando todo ocurre según su deseo-. El instrumento adecuado para ello son los instintos. Entonces ¿cuál será la finalidad de la razón? Con seguridad no es la de meditar sobre los medios adecuados para conseguir la felicidad, porque entonces aparecería en el hombre como un instrumento gratuito, superfluo, que realiza la misma finalidad que el instinto y además la realidad nos muestra que razón y felicidad no son atributos fáciles de conciliar, en la medida en que a veces la razón nos trae desdicha antes que satisfacción.

En realidad, la razón se aparta radicalmente de la dimensión sensible para cumplir con el siguiente fin: *guiar a la voluntad, produciendo una buena voluntad y guiar a la voluntad significa ser una facultad práctica*. Es decir que la voluntad humana se debate en base a una doble exigencia: Por un lado las exigencias de la razón y por otro lado las exigencias de la sensibilidad. Si bien el instinto es el instrumento adecuado cuando se trata de alcanzar la felicidad, Kant pone a la voluntad como aquella instancia en la cual se sopesan las imposiciones del instinto y las propuestas de la razón. La voluntad resulta ser el núcleo originario, primero y único de lo moral. Por ello, los términos morales “bueno” o “malo” están referidos a una buena o mala voluntad. Por ejemplo, no encontramos en su obra, la afirmación de que lo bueno sea el hombre, antes bien, el hombre resulta ser bueno por su voluntad racional. *“Ni en el mundo ni en general, tampoco fuera del mismo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad”*. (Kant: 1998, p. 25) Todo lo que comúnmente se acostumbra a llamar bueno y se considera como un bien: el honor, la riqueza, la inteligencia, la fortuna, la capacidad de discernir y conocer, el coraje, la perseverancia, son moralmente neutros

en la medida que se confunden los fines y los objetos relacionados con nuestra acción. Ellos pueden ser llamados buenos únicamente cuando los usa una buena voluntad. Y también pueden tornarse malos cuando la que los usa es una voluntad moralmente negativa. Por eso decimos que la Buena Voluntad tiene un *valor absoluto*; todo lo demás es relativo a ella. *“Una Buena Voluntad es tal, no por sus obras o por sus éxitos, tampoco por su aptitud para alcanzar tal o cual meta propuesta, sino solamente por el querer, es decir que ella es buena en sí misma, y considerada en sí misma, ella debe ser estimada, sin comparación, como superior a todo lo que por medio de ella podría ser alcanzado en beneficio de cualquier inclinación”* (Kant: 1998, p. 26) Esta Voluntad puede no ser el único Bien, ni todo el bien, pero de todas maneras ella es, necesariamente, el bien más alto, condición de la cual depende todo otro bien, aún la felicidad. Si la Voluntad moralmente valiosa es la voluntad guiada por la razón, el modo de guiar a su voluntad no lo adquiere el hombre a través de enseñanza ni de ejemplos, sino que todos los hombres, por el solo hecho de ser racionales, tienen a priori, la capacidad de producir una Buena Voluntad.

Ahora bien, en la vida humana, en su esfera emocional, hay una diversidad de sentimientos que pueden determinar a la voluntad inmediatamente, conduciéndola a querer y fundar acciones que son coherentes con una serie de principios prácticos. Pero esos sentimientos, en el contexto moral ideado por Kant, no pueden constituirse en el origen de un obrar moralmente positivo. Tal como lo expresamos anteriormente, Kant ubica a los sentimientos en la misma dimensión que la sensibilidad. El núcleo de lo moral, esto es una Buena voluntad, tiene que contener en sí la idea de *Deber*, pues la voluntad humana, de acuerdo a lo expresado anteriormente, se desarrolla en base a dos órdenes causales, los de la razón y los de la sensibilidad. (Mateo: 1981). El

deber implica mandato, constricción. La voluntad humana sólo puede prescindir de los contenidos de la sensibilidad por el sojuzgamiento de los mismos.

Para considerar el concepto de *deber*, Kant explicita que aunque se realicen actos conformes al deber no tienen sin embargo un valor moral verdadero, pues pueden estar fundados en ciertas inclinaciones. En realidad una acción que tenga contenido moral es aquella que es realizada en contra de la inclinación y *por deber*. En segundo lugar, una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta. Esto significa que no depende pues de la realidad del objeto de la acción, sino meramente *del principio del querer*, según el cual ha sucedido la acción. En consecuencia, los propósitos por los cuales se realiza una acción y los efectos de dichas acciones en tanto fines o motores de la voluntad no son los que proporcionan a las acciones un valor absoluto moral. Entonces ¿en dónde reside este valor? Kant dirá que dejando de lado los fines que pueden realizarse por medio de la acción, el valor de los mismos reside en el principio de la voluntad.

“Pues la voluntad, ubicada justo en medio de su principio a priori que es formal y su móvil a posteriori que es material, está como en la separación de dos rutas, y puesto que es necesario que ella sea determinada por algo, deberá serlo por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que como hemos visto, todo principio material le ha sido sustraído” (Kant: 1998, p. 34)

También es necesario establecer que el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Y Objeto de respeto y por lo tanto mandato, sólo puede serlo aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine. Entonces una acción realizada por deber en la

medida que excluye por completo el influjo de la inclinación responde a una voluntad determinada *objetivamente por la ley y subjetivamente por el respeto puro a esa ley práctica*. (Mateo: 1981) Por lo tanto, el fundamento determinante de la voluntad es la representación de la ley en sí misma, la cual se encuentra en el ser racional y constituye lo que Kant denomina bien moral. Pero el deber es sólo *la forma* bajo la cual la razón presenta algo a la voluntad para constituirlo en buena. Ese algo, *lo debido*, es la Ley Moral que expresa la *validez universal que han de adquirir los principios* que primariamente aparecen como contenidos del querer.

Aquello que la razón le presenta a la voluntad es la Ley Moral. Todos los principios que normalmente se llaman principios prácticos son llamados sucesivamente por Kant *preceptos prácticos*, máximas, reglas de habilidad, a fin de distinguirlos del único principio que inviste al querer de valor moral: la Ley Moral. En la distinción entre la ley moral y estos principios, que orientan el obrar sin conferirle valor moral, juega un papel fundamental el concepto kantiano de *lo material*. *“cuando un ser racional quiere pensar sus máximas como leyes universales prácticas, solo puede pensarlas como principios que solamente por la forma y no por la materia, contienen el motivo determinante de la voluntad”*. (Kant: 1998, p. 38) Kant define lo material como todo objeto cuya realidad se apetece. Y aquí se trata de la apetición sensible involucrada en la dirección instintiva del hombre hacia la felicidad. Todo principio que, suponiendo la representación o la existencia de un objeto, aunque nos parezca remota, vincule a la voluntad directamente con nuestra dimensión emocional, poniendo en juego los sentimientos de placer y dolor, es material. Estos sentimientos, moviéndose hacia el objeto, se anteponen al principio mismo y, la voluntad sigue a este, no por sí mismo sino por el placer esperado o el dolor a evitar. Es decir que la determinación de la voluntad

se realiza por los sentimientos. En síntesis, la definición de material comprende todo lo perteneciente a la sensibilidad del hombre, por lo tanto, se extiende a todos los principios que movilizan a la voluntad por medio de una referencia a los objetos del mundo, por la representación de fines complicados en las exigencias empíricas, por la referencia a algún sentimiento o a alguna inclinación. (Mateo: 1981)

Desde el momento en que todo principio práctico ha de tomar la forma de la ley moral para adquirir validez universal y como tal ser querido, la condición primera para aquellos principios que suponen la representación o la existencia de un objeto ha de ser despojarse de su materialidad. Hacer abstracción de la materia de las máximas, entendidas como principios subjetivos del querer, es prescindir de la referencia a los objetos. Pero también significa prescindir de todos los sentimientos, aún de los más altruistas, no solamente de los de placer y dolor, como mediadores entre el principio y la voluntad.

Todos los principios prácticos, las máximas, orientan la acción hacia la realización de contenidos que de ningún modo pueden confundirse ni con los objetos que la acción alcanza o sobre los cuales ella recae, ni con los sentimientos que su realización puede despertar en el ánimo del hombre, en síntesis, con lo material en sentido kantiano. Al ser excluido todo contenido de los principios determinantes del querer, él mismo queda, dentro de la moral como aquello sobre lo cual recae la acción. La ley moral, en su independencia de todo lo material, sensible contingente, ha de ser *universal, objetiva y necesaria*.

En un ser puramente racional como es Dios, la voluntad coincide con la necesidad objetiva de la ley. Pero la voluntad humana, debatiéndose entre dos direcciones heterogéneas, coincide desde su dimensión racional con la necesidad objetiva de la ley pero subjetivamente desde su dimensión sen-

sible no siempre lo hace, no siempre la siente como necesaria. Muy por el contrario, para Kant, el hombre parece estar, desde su subjetividad, en constante disposición para realizar acciones cuyo último fundamento es la búsqueda de placer. De allí que la razón tenga que presentar a esa voluntad humana, empíricamente determinable, la Ley Moral como Deber, cuya formulación es un Imperativo. *“La representación de un principio objetivo, en tanto este principio constriñe a la voluntad, se llama mandato de la razón y la formulación de este mandato se llama imperativo”.* Para un ser en el cual la razón no sea el único fundamento de determinación de la voluntad, esta regla es un imperativo, es decir una regla que mediante el deber expresa la obligación objetiva de la acción”. (Kant: 1998, p. 52)

Todo imperativo es la formulación de un mandato y contiene en sí la necesidad de la acción. Más sólo cuando la acción es presentada como necesaria en sí misma y por sí misma, nos encontramos ante el IMPERATIVO MORAL o sea ante el Imperativo Categórico. Pues los imperativos también pueden ser hipotéticos, los cuales también expresan la necesidad de una acción, pero la subordinan a los resultados que se quieren conseguir, a la consecución de un fin, de modo tal que el contenido de la voluntad no es la acción misma, sino aquello que con la acción se ha de poder realizar.

Para establecer la diferencia entre los imperativos Kant expresa que el imperativo Categórico es un juicio apodíctico porque muestra la necesidad de lo que se afirma o niega y el imperativo categórico muestra la necesidad de la acción. Muy distinto es el caso de los Imperativos Hipotéticos que establece qué acciones son necesarias para ciertos fines. Si el contenido del imperativo es un estado de cosas probables, entonces el enunciado es problemático, si en cambio se da por seguro el fin entonces el imperativo es asertórico. Estos pueden distinguirse como reglas de habilidad o reglas

de sagacidad. Esta clase de imperativos no tienen valor moral pues incluyen por ejemplo, tanto las acciones que debe seguir un médico para curar como las que puede seguir un asesino para matar.

En la primera formulación del imperativo categórico ya podemos encontrar distintas maneras de seleccionar una máxima. Dice así: “*obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”. (Kant: 1998, p. 63) Este imperativo indica la transformación de la máxima en Ley universal a través del principio de no contradicción. Querer que mi máxima valga universalmente, no significa solo querer que ella sea aplicable a todos los seres racionales, sino también en todos los tiempos y en todas las circunstancias. O sea, querer mi máxima como ley universal significa quererla siempre de ese modo, establecerla en el acto de mi voluntad como válida para todas mis acciones futuras. Por lo tanto no puedo quererla hoy como universalmente válida para luego no quererla como tal. En síntesis, no puedo querer y no querer al mismo tiempo la validez universal de mi máxima. La segunda formulación dice: “*obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza*”. (Kant: 1998, p. 63) Kant define naturaleza como “*la existencia de los objetos en tanto ella es determinada por leyes universales*.” (Mateo: 1981) A través de una serie de ejemplos, Kant explicita esta segunda formulación del imperativo Categórico.; es decir procura delimitar la “naturaleza” cuyos objetos son determinados, en su existencia, por la Ley Moral universal, naturaleza que no puede ser puesta en contradicción cuando se transforman las máximas en principios de validez universal.

Vamos a tomar un solo ejemplo para esclarecer esta afirmación: nadie puede elevar a principio con validez universal la máxima nacida del deseo de no vivir más, porque quien llega a esta situación es a causa de que la vida se le ha hecho

insuportable. Lo que lo lleva a querer morir es el sentimiento de amor a sí mismo. Pero el amor a sí mismo tiende *por naturaleza* a preservar y desarrollar la vida. Querer que la máxima “quitarse la vida por amor a sí mismo” valga como ley universal es imposible porque la ley no puede instaurar la existencia de principios que contradigan la naturaleza del amor a sí mismo.

Kant da un paso más y propone analizar el concepto de la voluntad de un ser racional en general. La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de determinadas leyes. Semejante facultad solo puede hallarse en los seres racionales. Ahora bien, vimos que *fin* es lo que le sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su auto determinación y dicho fin cuando es puesto por la sola razón debe valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, lo que constituye simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción, cuyo efecto es el fin se llama *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el resorte, el fundamento objetivo del querer es el motivo. Por eso se hace esa distinción entre los fines subjetivos, que descansan en resortes o móviles y los fines objetivos que desembocan en motivos y que valen para todo ser racional.

Los principios prácticos son *formales* cuando hacen abstracción de todos los fines subjetivos; son *materiales* cuando consideran los fines subjetivos y por lo tanto a determinados móviles. Estos últimos son relativos, pero suponemos que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que como *Fin en sí mismo*, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces sólo en ellos estaría el fundamento de un imperativo categórico. Ahora bien, es el hombre y en general todo ser racional quien existe como *fin en sí mismo, no solo como medio*, Las cosas tienen una existencia relativa, en cambio, los seres racionales son

“personas” porque su naturaleza los distingue ya como fin en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado lisa y llanamente como medio. Esta es la idea que da forma a la formulación del tercer imperativo: *“obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”*. (Kant: 1998, p. 74)

El sujeto de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo, de donde se sigue la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora. Así, la voluntad está sometida a la ley pero legislándose a sí misma. Si hay un imperativo categórico sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de su voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora. Este principio es denominado por Kant Principio de la AUTONOMÍA, en la medida en que todo ser racional se considera como universalmente legislador en oposición a la heteronomía o leyes que tienen otro origen distinto al de la razón.

A través de estas afirmaciones es que nos introducimos en el concepto de *reino de los fines*. Kant dice: *“por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales de acuerdo a leyes comunes”* (Kant: 1998, p. 79), que recibe su denominación en la medida que cada uno de sus miembros debe tratarse a sí mismo y a los demás, nunca como simple medio siempre como fin.

Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro de él, cuando forma parte de él como legislador universal, pero al mismo tiempo está sujeto a esas leyes. Si no fuera legislador no podría considerarse tampoco como fin en sí mismo. Esto último por la idea de dignidad que porta cada ser racional que desarrolla Kant de la siguiente manera: en el reino de los fines todo tiene precio o dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente. Es

intercambiable por otra cosa. En cambio, lo que se halla por encima de todo precio y por lo tanto no puede ser intercambiado por nada, eso tiene dignidad.

Aquello que es fin en sí mismo. La persona, no tiene un valor dado de afuera sino tiene un valor interno, tiene dignidad. La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque solo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. La humanidad, en tanto que es capaz de moralidad es lo único que posee dignidad. En otras palabras, la AUTONOMÍA es pues el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. En palabras del propio Kant: *“la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal, aún con la condición de estar al mismo tiempo sometido justamente a esa legislación”*. (Kant: 1998, p. 81).

Para concluir con esta síntesis, conviene retomar aquellas ideas constituyentes de la metafísica enunciadas al principio, que, en tanto nouménicas, no podían ser constituidas en objeto de conocimiento.

Desde esta perspectiva la libertad quedaba como incognoscible. Pero como también se vio al comienzo, la libertad se abría paso en el terreno de la moralidad. Pues Kant considera la libertad no solo en tanto la voluntad no se somete a las exigencias de las inclinaciones, o sea desde un punto de vista negativo, sino que al quedar eliminadas todas las determinaciones pertenecientes al mundo empírico, la voluntad es libre de las leyes que responden a ese orden causal.

La voluntad liberada del orden de la heteronomía no puede estar en relación a una ley que la determine desde fuera. Por lo tanto, la voluntad, bajo el influjo de la razón se libera de la causalidad necesaria, heterónoma, *para ser ella misma el origen de su ley, para darse a sí misma su propia ley*. Y darse a sí misma su propia ley es ser *autónoma*.

Ahora bien, la ley que la voluntad humana se da a sí misma, es la LEY MORAL que es universal, o sea válida para la voluntad de todo ser racional. La voluntad que se da a sí misma su propia ley es la voluntad que trascendiendo los límites de lo humano engarza en el orden metafísico de la RAZÓN UNIVERSAL. (Kant: 1998, p. 105).

Es así que, el concepto positivo de libertad nos traslada al terreno metafísico de la Razón Universal, donde razón y libertad son la misma cosa. Al comienzo se dijo que, la finalidad de la razón es ser facultad práctica y esto significa dirigir a la voluntad, producir una *buena voluntad*. Se vio también que la voluntad que es dirigida por la razón es la voluntad humana, complicada en el mundo y sometida a las exigencias también de su sensibilidad pero que puede ser buena en tanto acomoda la forma de sus principios a la ley moral. Vimos también que la voluntad humana, trascendiendo el orden de lo empírico se eleva al mundo inteligible, identificándose con la razón y con la voluntad puramente racional de Dios y de todos los seres racionales. Y es en esta instancia que se da a sí misma la Ley Moral. Ésta es la voluntad racional y libre. Así, el hombre, no se descubre libre para llegar a ser moral, sino que desde la moral se encuentra con su libertad.

Bibliografía

Kant, I (1998). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Buenos Aires: Eudeba

Mateo M. (1981). *Razón y sensibilidad en la ética de Kant*. Tucumán: Humanitas

Capítulo IV
Globalización: tribalismo o ciudadanía
Por Cristina Ambrosini

1. Presentación del tema

En busca de la política es el título de un libro de Zygmunt Bauman donde se plantea un problema de aparición recurrente en torno a las transformaciones sociales ocurridas en los últimos años, ligadas a la notoria deserción de interés del ámbito público y la consecuente privatización de la vida social, es decir, su reclusión en el ámbito de lo privado. Así, parece que, en la modernidad, el incremento de las libertades individuales coincide con la impotencia colectiva, con la apatía política, en tanto los puentes entre la vida pública y privada se encuentran desmantelados. Distintos sociólogos destacan la mutación operada en las instituciones entre las que se encuentra la política. En términos de Bauman, actualmente asistimos a una licuefacción de las instituciones modernas y según Maffesoli hay una “saturación” de la política. Según Giddens, vivimos en una sociedad postradicional: una vez roto el lazo con la tradición, todo el aparato institucional depende de mecanismos de confianza potencialmente volátiles donde hay una errancia de la confianza, lo que debilita la cohesión social. Beck acuñó el término **Risikogesellschaft** (sociedad del riesgo) de donde se desprende una descripción de una clase de sociedad en la que la condición humana es de **Risikoleben**, una vida en la que ningún acto es “con certeza” un paso en la dirección correcta. Esta caracterización de la vida se parece a un “andar a tientas”. En este trabajo se revisarán los caracteres de la “política”, esa institución moderna ligada al Contrato Social y a los idea-

les republicanos cuando la trinidad Estado-Nación-Territorio permitía establecer identidades estables a la vez que alentaba los ideales de progreso y fe en el futuro. Repensar las instituciones creadas por la modernidad tiene el sentido de no dejarnos llevar por lo que Castoriadis llama “la tentación pesimista”: admitir que nuestra época no es nihilista sino, sencillamente, nula, y poner un voto de confianza en que “lo común” no se extinguió sino que cambió de lugar, o, dicho en otros términos, que puede ubicarse en un no-lugar.

2. Comunidad ética – comunidad política

Tanto en el ámbito sociológico como en el filosófico, la comunidad es un foco de interés privilegiado. En estos planteos se señala a Kant como un punto de referencia en los debates contemporáneos. Aquí se alude al esfuerzo por dar sentido al lema de La Fraternidad a partir de su particular lectura de la Historia Universal donde, guiado por las exigencias de la epistemología newtoneana, busca los principios, los hilos conductores que hacen entendibles los comportamientos del hombre en sociedad. Entre otros principios ubica un antagonismo: *la insociable sociabilidad* como la causa de la necesidad de un orden legal coercitivo. Por otro lado, La Fraternidad, el lema revolucionario republicano, impone la idea de una comunidad puramente inclusiva. Kant asume el desafío, advierte que este requisito, inherente a una nueva versión del Contrato Social, es una anticipación contrafáctica, un *como si*, una idea regulativa destinada a cumplir una función práctica: preservar la dignidad del sujeto moral. La Fraternidad, entendida como una hospitalidad recíproca y universal, es un mandato irrevocable de la razón destinado a la instauración de un Estado cosmopolita, orientado a la preservación del mandato moral supremo: “no debe haber más guerras”. El cumplimiento del deber tiene un escenario público y permite, en oposición al viejo orden feudal, fun-

dar un nuevo ethos: la igualdad obtenida a partir de la clara conciencia de libertad y dignidad. La libertad, la categoría básica de la ética y la política kantiana, es concebida como autolegislación racional del hombre. Su distanciamiento de cualquier forma de eudaimonismo es central para ubicar el corte radical que efectúa respecto de la tradición política anterior. Para Kant, el fin del Estado no deberá ser la preservación de la felicidad de los ciudadanos ya que esto puede encontrarse en el estado de naturaleza o incluso en un despotismo, sino la máxima coincidencia con los principios del derecho a partir del cumplimiento del imperativo categórico. Al despotismo, basado sobre el principio de la felicidad, Kant opone el republicanismo.

El optimismo de Kant acerca del porvenir de la Humanidad no es un optimismo ingenuo, por el contrario, reconoce las grandes limitaciones de la naturaleza humana para llegar a establecer un sistema de convivencia pacífica. Su visión acerca de esta naturaleza humana, en algunos aspectos, se acerca a Hobbes.

Con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho (Kant: 1981, p.51)

En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), obra contemporánea al proceso que dio lugar a la Revolución francesa y a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), inspirada en la Declaración de los Derechos de Virginia (Estados Unidos, de 1776), Kant propone una visión teleológica de la historia buscando, al modo de un Newton de la historia, encontrar los principios que rigen la naturaleza fenoménica de los hombres. Comienza diciendo:

Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fe-

noménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en grande, podrá descubrir en él un curso regular (Kant: 1981, p.39)

Para ello, propone ubicar los hilos conductores para tal historia en sentido cosmopolita, al modo como Kepler sometió los movimientos excéntricos de los planetas a determinadas leyes y Newton explicó estas leyes por una causa natural general. Así enuncia nueve principios. Entre ellos, en el cuarto principio, señala un antagonismo del que se vale la Naturaleza y que es la causa del orden legal: la *insociable sociabilidad*. La inclinación gregaria de los hombres, que los mueve a formar una comunidad, a la vez, va unida a una resistencia que amenaza con disolverla. La tendencia a entrar en sociedad se ve contrarrestada por la tendencia a aislarse. Kant nos habla de la insociable sociabilidad para referirse a este antagonismo siempre presente, que amenaza toda comunidad. Este principio admite que el hombre tiene la tendencia a socializarse, ya que solamente en ese estado se siente hombre, pero también a individualizarse, ya que encuentra también, en él mismo, la tendencia antisocial a orientarlo todo de acuerdo con sus fines egoístas. Esto da como resultado una sociedad antisocial. Kant señala las tendencias contradictorias que mueven nuestros afectos y nuestros comportamientos hacia los demás: la inclinación a vivir en sociedad es inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Para Kant, no habría que desconocer estos principios ni maldecirlos, por el contrario, hay que tomarlos en cuenta para evaluar las dificultades y obstáculos en el camino hacia el fin final de la Historia.

Kant subraya algunos derechos que hoy resultan particularmente desafiantes: el derecho en común que tienen todos los habitantes del planeta sobre la superficie de la tierra, “no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra”, y el derecho que tiene el extranjero a no ser tratado con hostilidad por el hecho de haber llegado al lugar que está ocupado por otro pueblo, mientras no arribe con ánimo de conquista. Kant lo reitera: la superficie del planeta pertenece a la especie humana. Reconoce con claridad que no hay certeza alguna en lo referente al inicio de un proceso que pueda desembocar en la instauración de un tratado de paz perpetua, no vislumbra en el horizonte la inminencia de tal acontecimiento. Sin embargo, a despecho de la realidad, nos señala con igual lucidez “que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es”: si el deseo resultara irrealizable, es de todas maneras nuestro deber el tener que actuar de acuerdo con esa justificada y legítima aspiración.

Kant propone, entonces, la utopía de una unificación perfecta de la especie humana en una ciudadanía común. Ésta es la manera en que debemos aceptar la hospitalidad recíproca como un mandato supremo.

En estos 200 años, el mundo parece haber evolucionado a espaldas de esta advertencia premonitória (Bauman: 2002, p. 184)

3. El agora atacada

Castoriadis revisa el poder de la política, considerada como una de las instituciones básicas de la modernidad. Toda sociedad instituye un poder explícito al que se asocia lo político. Este poder instituido constituye instancias capaces de emitir órdenes sancionables, explícita y efectivamente. ¿Por qué es necesario este poder y es uno de los escasísimos universales de lo social-histórico?, se pregunta Castoriadis. En

respuesta afirma que toda sociedad ha de conservarse, preservarse, defenderse ya que siempre está amenazada por el inframundo previo a su construcción social, está amenazada por sí misma, y, sobre todo, está amenazada por el futuro porque éste no incluye una codificación previa y exhaustiva de las decisiones que han de tomarse. Este poder explícito que concierne a lo político y que normalmente concentra el significado del término “poder”, no reposa principalmente en la coerción sino en la interiorización de las significaciones instituidas. Este poder instituyente nunca puede explicitarse plenamente, se ejerce en la imposición de un lenguaje pero, afirma, “un lenguaje, no es solo un lenguaje, es un mundo” (Castoriadis: 1998, p.158) Estas formas hacen ser un mundo, es decir, constituyen un sistema de normas, de instituciones, de valores, de finalidades.

En el núcleo de estas formas se hallan las diferentes significaciones imaginarias sociales creadas por una sociedad y encarnadas en sus instituciones. Dios es una de estas significaciones imaginarias sociales, pero también lo es la racionalidad moderna, y así sucesivamente.

Lo que existe en toda sociedad es lo político referido al poder instituido, capaz de emitir órdenes. Podemos pensar sociedades sin Estado pero no sociedades sin instituciones explícitas de poder. Por otra parte, entre las instituciones modernas, la política no existe siempre y en todas partes, es el resultado de una creación socio-histórica rara y frágil, asociada, para Castoriadis, a la aparición de la *polis* entre los siglos VIII y V a. C entre los griegos y, por otra parte, en la Europa occidental a partir del primer renacimiento (siglos XI y XII). Esta distinción, entre “lo” político y “la” política, se examina a la luz de la distinción entre “sociedades heterónomas” y sociedades “autónomas”. En las primeras, la creación de las instituciones se adjudica a una realidad extra-social (los dioses, los héroes fundadores, dios, los antepasados, la naturaleza, la

Razón, la Historia). Para Castoriadis, solamente dos casos, la Grecia antigua y la Europa occidental a partir del primer Renacimiento, interrumpen la larga historia de las sociedades heterónomas. En ambos casos se admite que las instituciones son creaciones de la sociedad misma y, por lo tanto, sujetas a la crítica, revisión y modificación mediante las decisiones de los ciudadanos. La ruptura de la clausura de significados, propio de las sociedades heterónomas, es la apertura de la interrogación ilimitada, es el inicio de la filosofía que se diferencia de la interpretación canónica de los textos sagrados. Lo mismo puede decirse de la democracia, cuando la sociedad no se detiene en un concepto determinado de libertad, justicia o igualdad. La política también se crea por primera vez en estos dos ámbitos históricos.

En el mundo griego antiguo, Castoriadis distingue tres instituciones que representan: el ámbito privado (el *oikos*), el ámbito público (la *ecclesia*) y el ámbito público-privado (el *ágora*).

El *oikos* representa la esfera privada, la casa-familia.

El *ágora* representa el mercado, la plaza pública, el lugar de reunión donde los individuos se encuentran, intercambian bienes, discuten, etc.

La *ecclesia*, es el lugar desde donde se ejerce el poder, es el lugar público, donde se articula el ejercicio de los distintos poderes políticos

Castoriadis nos recuerda que el *agora* era, para los miembros de la *polis*, el espacio de encuentro entre lo público y lo privado. Entre el *oikos* y la *ecclesia* los griegos situaban una esfera de comunicación. Esta tercera esfera, el *agora*, aseguraba un ámbito de tráfico y constante fluido entre lo privado y lo público dentro de la polis. Este territorio sin dueño, o mejor, donde los dueños son todos, no dejó de ser un lugar de tensión y pugna de poder tanto como una zona de diálogo y cooperación.

Zygmunt Bauman alude a esta distinción de Castoriadis para señalar las mutaciones en el vínculo entre lo público y lo privado en las sociedades autónomas, es decir, en aquellas donde se reconoce que las instituciones son creaciones humanas y no el ejercicio de un mandato de orden divino. Recupera las ideas de Castoriadis acerca del ágora al advertir que, sin ella, ni la *polis* ni los ciudadanos podrían conservar la libertad de decidir el significado del *bien común*. El ágora moderna es ese espacio social donde las preocupaciones privadas se debaten hasta elevarse al rango de asuntos públicos y donde los ciudadanos luchan por encauzar en soluciones públicas sus problemas privados de un modo ruidoso, caótico e indisciplinado. Para este autor, el *agora* puede ser atacada poniendo en peligro su integridad, distorsionando o socavando el rol que desempeña, provocando la retracción de la autonomía tanto de la sociedad en general como de cada uno de los ciudadanos. Así ubica la tendencia totalitaria que Bauman encuentra arraigada en el “proyecto moderno” y que llevó a las guerras del siglo XX. De modo fatalista, Bauman admite que todo proyecto de “sociedad civil”, equivalente contemporáneo del ágora, permanece a la sombra de este recuerdo. Según Hannah Arendt, la tendencia totalitaria es la tendencia a “volver superfluos a los seres humanos”. La tendencia totalitaria apunta a la aniquilación de la esfera privada y a la disolución de lo privado en lo público. No existe la necesidad del diálogo ya que los súbditos no tienen nada que decirle al poder. La tendencia totalitaria necesita de la ideología como escalera pero, una vez en el poder, se convierte en “poder estatal” instalado en las certezas y ya se impone solamente “la lógica de la deducción” suplantando a toda lógica de la argumentación. Una vez concretado el Estado totalitario (fascista o comunista, para Bauman) los ideólogos ya no son necesarios. Se ha consumado el exterminio del *agora* por la *ecclesia*.

Actualmente el *agora* sigue siendo un territorio invadido pero no ya por tropas estatales disciplinadas y uniformadas sino por aventureros ansiosos de invadirla. Los poderes que verdaderamente cuentan ya no necesitan de filósofos, educadores o predicadores, no pretenden la elevación espiritual de las masas así como tampoco cruzadas culturales o conversiones masivas. El *agora* ha sido colonizada por lo que Bauman llama “la economía política de la incertidumbre” entendida como el conjunto de reglas para acabar con las reglas. Ya no hace falta el pesado panóptico. Ahora la “libertad de mercado” condiciona toda forma de conducta humana y las primeras víctimas son las instituciones republicanas.

Unsicherheit es el nuevo vocablo al que Bauman dedica atención para explicar, en última instancia, porqué nos hemos distanciado de la política. Según nos indica, tres términos necesita el español para conceptualizarlo: “incertidumbre, inseguridad y desprotección”. Vivir en la incertidumbre parece ser el único estilo de vida posible ya que las instituciones políticas que deberían proteger a las personas del ejercicio del poder no generan confianza. Lo político ocurre por fuera de la política. Mientras lo privado se abisma en la “desconfianza existencial corrosiva”, lo público se ha retirado buscando amparo en lugares políticamente inaccesibles. La tendencia más marcada de nuestra época es la separación del poder de la política: mientras el primero fluye o tiene una representación extraterritorial, el segundo tiene carácter local. Como consecuencia, la crisis actual del proceso político, según interpreta el autor, radica en la ausencia de una agencia capaz de legitimar, promover o cumplir cualquier conjunto de valores. Con todo, el nihilismo y la desesperanza parecen ser en el pensamiento de Bauman cuestiones de conformistas y cobardes. Haciéndose eco del concepto hipocrático de “crisis” como instancia de decisión o determinación más que de “desastre” o “catástrofe”, propone una suerte de puntos car-

dinales hacia los que concentrar esfuerzos: recrear el modelo republicano del Estado y la ciudadanía; el establecimiento universal de un ingreso básico y la ampliación de las instituciones de una sociedad autónoma para devolverles capacidad de acción e igualarlas con poderes que, en la actualidad, son extraterritoriales. Adoptando una actitud normativista, Bauman afirma: “La política debe ponerse a la altura del poder que se ha liberado para vagar, sin control, por el espacio de lo político”. Asumiendo ahora un rasgo kantiano afirma:

Lo que se necesita es nada menos que una institución republicana internacional en una escala equivalente a la de los poderes trasnacionales (...) lo que hace falta es “un nuevo internacionalismo” (Bauman: 2003, p. 201)

En las actuales circunstancias internacionales, la propuesta parece de realización lejana pero, también en un rasgo kantiano, Bauman no pierde de vista la realidad. Por el contrario, lúcidamente reconoce que los estallidos de solidaridad internacional son carnalescos, esporádicos y de corta vida. La globalización ha reemplazado al universalismo porque la primera es supraestatal, de facto, naturaliza lo que sucede mientras que el universalismo suponía la anticipación de una idea regulativa. Para Bauman la república es la única alternativa a las ciegas, erráticas y descontroladas fuerzas de la globalización. La propuesta es “rediseñar y repoblar el ágora”.

4. Incivismo intelectual: la valorización del tribalismo

Para el sociólogo francés Michel Maffesoli el tribalismo es un signo de la época que hay que celebrar. Desde su punto de vista hay un nuevo lazo social en gestación. El encierro en el pequeño *yo* de la modernidad, ya es historia vieja. Así, los fundamentos de una moral universal: razón, progreso, libertad ya no parecen ser los ingredientes de las prácti-

cas contemporáneas que prevalecen en las “tribus posmodernas”. Aparece una nueva deontología, una deontología efímera, tiene algo “animal” que escapa a la normatividad racional. Estamos lejos del cogito moderno, del ciudadano responsable, del *homo politicus*, del individuo que es la causa del contrato social que fue la expresión del *estar juntos* en la modernidad. Aparece el retorno al primitivismo y a lo nativo, la celebración de la sangre, los humores y el pelo. ¡Lo verdadero está en el éxtasis báquico! ya señalado por Hegel, tomando elementos de la masonería a la que no era del todo ajeno, señala Maffesoli, para señalar una unión invisible, una fusión mística, una sociedad secreta, una iglesia invisible, un vértigo tribal que aparece en las histerias musicales, en las fiestas deportivas, en las liquidaciones. Esta es una deontología que renuncia a la universalidad, que acepta lo heterogéneo y sin embargo hay una coherencia, un centro de unión de los fragmentos constitutivos del mundo real. La libertad queda relativizada, se vuelve intersticial, todo reposa en la manera de habituarse, de conformarse: nos ajustamos a los otros de la tribu. El cuerpo ya no es un “objeto” dominado por un “sujeto” soberano sino que es visto como un “compañero de viaje”, con el que debemos contar, al que debemos aceptar en su finitud con un sentido “ecológico”, de cuidado, de cura, en el sentido heideggeriano. Pluralización de la persona, fragmentaciones tribales, policulturalismos galopantes, son algunas de las características de la vida social que para algunos “gruñones” representan un irracionalismo retrógrado, un panteísmo regresivo, un orientalismo mancillado. Sin embargo, para el sociólogo francés, no se trata de adjudicarle un juicio de valor sino con la constatación de un hecho. Esos llantos de alegría o de pena que unen a los miembros de las tribus a través de un *reality show*, de un mundial de fútbol, en los escándalos mediáticos, en los desfiles y carnavales son las comuniones posmodernas que

expresan la fuerza de una “deontología”: “vivir en el presente de los modos más antiguos”. Las calles de las megalópolis posmodernas expresan las fantasías desenfrenadas de las tribus urbanas: cabellos multicolores, atuendos abigarrados, *piercings* y tatuajes diversos. Maffesoli constata una mutación en el humanismo que, desde el cristianismo hasta el siglo de las Luces, dejó su impronta en los sistemas teóricos del siglo XIX. Esta transmutación es más vivida que pensada y el desasosiego que llaman “crisis” no es más que el desacuerdo existente entre una idealización universalista y una vida empírica que, para bien o para mal está determinada por una sensibilidad localista. Por un lado la abstracción de la moral y por el otro el particularismo de las deontologías éticas específicas donde tampoco está ausente la figura del kamikaze, el terrorista que protagoniza un suicidio sagrado y devastador que nos recuerdan la voz subterránea de esos instintos “bárbaros” fundidas a través de la violencia de los sentimientos que afirman y fundan las tribus.

Maffesoli recurre al concepto de “socialidad” para indicar un particular modo del estar juntos en sociedad. Así destaca como una nota de lo dionisiaco, lo festivo que irrumpe esporádicamente, reaparece cada tanto como una válvula de escape, por un rato, más que para destruir el orden imperante, para aflojar la tensión, para renovar las fuerzas de cohesión. Sin prohibiciones y sin normas represivas no hay comunidad posible pero tampoco este aspecto agota el fenómeno de la socialidad. Maffesoli destaca el carácter de la “socialidad”: un ser-juntos primordial, arquetípico, que pone en escena los caracteres reputados como “frívolos”, a fin de celebrar la vida, aunque sea teatralizando la muerte, como si la fiesta supusiera un gesto de burla a la muerte a la vez que renueva los cimientos del estar-juntos. Al respecto afirma:

Sí, hay muerte en la exacerbación del cuerpo. Es cierto que la frivolidad y la apariencia señalan la finitud y la impermanencia de todas las cosas. Pero tal proximidad puede llegar a un exceso de vida. La decadencia, no lo repetiremos nunca lo suficiente, no es una destrucción total, sino el hecho de que ciertos elementos, que participaron en la construcción de un mundo, se saturen (Maffesoli: 2001, p.191)

En este planteo se admite que Nietzsche y su decir “sí a la vida” es una fuente de inspiración para comprender nuestro tiempo. Los objetos fetiche (cualquiera que sean: vestimenta, teléfono celular, etc) son constitutivos de las personas, en el sentido etimológico de “máscara”, en los diversos roles de la teatralidad. Estos rituales, signos de reconocimiento, constituyen los cimientos del lazo social muchos más fuertes que la moral universalista de los derechos del hombre, de la política, del contrato social. Este “lugar que hace lazo” sería el receptáculo de un destino común. En este sentido, el territorio, festivo o banal, es la metáfora del cosmos, del *mundus*, el *mitwelt*.

Llegando al reconocimiento del otro, vivo, al lado mío, sobre un territorio común, lo trágico, inducido por la aceptación de ese mundo conduce también al reconocimiento y a la aceptación del otro en mí mismo (Maffesoli: 2001, p.191)

Algunas conclusiones (a favor de Bauman)

Como ya señalan los autores aludidos en este trabajo, se constatan formas crecientes del “tribalismo” en el mundo globalizado, la pérdida de sentido de las instituciones modernas permiten que afloren formas nuevas de manifestaciones arcaicas de la cultura. Para Bauman el comunitarismo o tribalismo reinstala los peligros que el Contrato Social creía poder contrarrestar. No olvidemos que el Contrato So-

cial tiene como principal función “sacarnos” del estado de naturaleza representado por los sentimientos de pertenencia tribal siempre dispuesto a eliminar a los infieles, los herejes, los más tibios dentro de sus propias filas y cuanto más a los enemigos externos.

Bibliografía

Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Bauman, Z. (2003). *En busca de la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Castoriadis, C. (1998). *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra

Kant, I.: (1981). “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia* [traducción de Eugenio Ímaz] México: Fondo de Cultura Económica

Maffesoli, M. (2000). *El instante eterno*, Buenos Aires: Paidós

Parte II

**Problemas actuales relacionados
con la ética**

Capítulo I
¿Hay una ética en el capitalismo contemporáneo? Neoliberalismo y crítica
Por Pablo Martín Méndez²

Introducción

A principios del siglo XX, en el famoso libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber brindaba un “diagnóstico de época” que incluso hoy día nos resulta algo curioso. El diagnóstico en cuestión, anunciado ya en el título de aquel libro, advierte que el capitalismo moderno tiene una “ética”. Diagnóstico bastante curioso, especialmente para quienes creen que las relaciones capitalistas de producción no expresan más que la “ley de la selva”, sin ningún otro valor moral o mandato ético capaz de regularlas y encauzarlas. Para el diagnóstico weberiano, la ética capitalista cumple efectivamente una función regulativa; más aún, es una de las tantas condiciones concretas sobre las cuales se apoya el capitalismo moderno. No se trata simplemente de una serie de prescripciones formales o de ciertos códigos normativos, sino de valores y conductas acordes a determinadas condiciones de vida y de trabajo.³ En otras palabras, el modo de

² Profesor del área Ética (UNLa). Profesor de Fundamentos de Ciencia Política (Licenciatura en Ciencia Política y Gobierno, UNLa). Profesor de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica (UNLa). Doctor en Filosofía (UNLa) y Licenciado y Profesor en Ciencia Política (UBA). Becario Postdoctoral CONICET (2017-2019). Investigador del Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas (Departamento de Humanidades y Artes, UNLa).

³ Vale retomar en este punto las consideraciones de Osvaldo López Ruiz sobre el diagnóstico weberiano, “Lo que interesaba a Weber era el conjunto de ideas

vida del hombre moderno, caracterizado por el tedioso ritmo de la producción fabril y el trabajo profesional-mecanizado, no habría sido completamente posible –y en última instancia soportable– sin la contribución de una ética particular, que provino en gran parte desde el ascetismo puritano: “El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducción de vida (*Lebensführung*) burguesa y racional; (...) dicha concepción, pues, asintió al nacimiento del moderno ‘hombre económico’” (Weber: 2008, pp. 276-277).

El ascetismo puritano, con su forma de conducta extremadamente metódica y austera, es la ética inherente al capitalismo industrial que imperó desde mediados del siglo XIX hasta por los menos la segunda mitad del siglo XX. Pues bien, hoy habría que preguntarse si ese capitalismo ha cambiado en algo y si existe, en tal caso, una ética capaz de garantizar su viabilidad y permanencia. ¿Qué clase de ética haría soportable para muchos hombres y mujeres las exigencias generadas por el capitalismo de nuestros tiempos? Sin ánimo de brindar respuestas concluyentes, este escrito plantea la hipótesis de que el capitalismo contemporáneo –al que algunos pensadores denominan como “capitalismo post-industrial”– está regulado en parte por la ética del neoliberalismo. Cuestión doblemente curiosa, pues aquí sugerimos que el capitalismo contemporáneo no sólo tiene una ética, sino que además debemos buscar algo de esa ética en el neoliberalismo.

prácticas que se muestran determinantes para que un modo particular de conducción de la vida (...) fuera integrado en la categoría de *profesión*. (...) ¿De qué espíritu había surgido una dedicación tan abnegada al trabajo profesional, conducta ésta que, cuando se la piensa desde el punto de vista del bienestar individual, es marcadamente irracional? (López Ruiz: 2013, pp. 120-121).

El neoliberalismo, término problemático y de múltiples acepciones, ha estado relacionado desde su irrupción misma con la sobreexplotación de los trabajadores y la concentración de la riqueza. ¿Cómo el neoliberalismo podría tener entonces una ética? Tanto en Argentina como en otros países de América Latina, estamos habituados a pensar que el neoliberalismo no va más allá de un conjunto de recetas estrictamente económicas, en especial la desregulación de los mercados, la reducción de las protecciones estatales, el ajuste fiscal y el congelamiento de los salarios. Esas recetas estarían destinadas en su mayor parte a los países emergentes, dependiendo de cada gobierno local y de su orientación ideológica la posibilidad de adoptarlas o de resistirlas. Así planteadas las cosas, el neoliberalismo es asunto de instituciones tales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el Consenso de Washington y de otras tantas administraciones de “derecha” que implementan sus recetas. A este nivel tan general, tan ajeno a nuestros comportamientos cotidianos, diríamos que el neoliberalismo tiene sin duda relación con las leyes y las reglamentaciones político-institucionales, pero nunca con una ética capaz de regular las prácticas profesionales.

Sólo muy recientemente, a partir de lo que algunos teóricos consideran como un nuevo avance del neoliberalismo, hemos comenzado a analizar el asunto más de cerca y con el suficiente detenimiento. Con ello estamos descubriendo que, más allá de las variables y las fórmulas invocadas por economistas y expertos, el neoliberalismo da lugar a determinados modos de vida y formas de trabajo. Esos modos de vida difieren en varios aspectos del viejo ascetismo puritano analizado por Weber. Hasta cierto punto, es la ética que asumen los trabajadores de la actualidad, sobre todo aquellos que se encuentran inmersos en los ritmos de una producción

flexible y altamente competitiva. Desde nuestra perspectiva, es también allí donde debemos buscar las condiciones que nos permiten tolerar cotidianamente las crudas exigencias del capitalismo contemporáneo, incluyendo por supuesto la sobreexplotación y la concentración de la riqueza. Tal es la propuesta a desarrollar en las siguientes líneas. Si queremos comprender al capitalismo contemporáneo, si incluso pretendemos criticarlo y hasta modificarlo en algo, tenemos que asumir la difícil tarea de indagar en su ética. En cierta forma, se trataría de reflexionar “éticamente” sobre una importante parte de nuestro mismo *ethos*.⁴

I. Ética y crítica: la tarea de pensar por nosotros mismos

Por definición, el hecho de obrar éticamente nos modifica en lo que somos, ayuda a convertirnos en algo que estimamos como mejor, ya sea porque nos acerca a la felicidad, aumenta nuestra sabiduría o nos permite acceder a un mayor estado de pureza. La ética tiene entonces una dimensión “transformativa”. Queremos decir con ello que la ética nunca puede quedar reducida en un conjunto de buenas acciones.⁵ Haber actuado correctamente en algunos momentos de la vida no

4 Utilizamos el término *ethos* en sus dos acepciones griegas, esto es, como hábito o costumbre, pero también como carácter o forma de conducta. Véanse al respecto las observaciones de Ricardo Maliandi: “en griego existen dos palabras, $\eta\theta\omicron\varsigma$ y $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ (...). Ambos podrían traducirse, en un sentido muy lato, como ‘costumbre’; pero en $\eta\theta\omicron\varsigma$ es mayor la connotación moral y se lo suele entender como ‘carácter’. Se alude así a aquello que es lo más propio de una persona, de su modo de actuar. El otro vocablo, $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, tiene en cambio el sentido de ‘costumbre’ o ‘hábito’. (...) En el lenguaje filosófico general, se usa hoy “*ethos*” para aludir al conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, sea de una persona individual o de un grupo social o étnico, etcétera (Maliandi: 2009, p. 20).

5 Recordemos el viejo proverbio citado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: “pues una golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz ni próspero” (Aristóteles: 2008, p. 60 [1008a]).

termina de definirnos como seres éticos; antes bien, la ética es por sobre todas las cosas una cuestión de aprendizaje, ejercicio y hábitos adquiridos. Se trata, en pocas palabras, de una actividad que compromete gran parte de nuestra existencia. En varias oportunidades, Michel Foucault relacionó a la actividad ética con las “tecnologías de sí”, esto es, un conjunto de técnicas y procedimientos que aplicamos sobre nosotros mismos para transformarnos a nosotros mismos: “Las tecnologías de sí permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault: 2008, p. 48). La ética, entendida en estos términos, no sólo se refiere a la constante observación de los códigos morales impuestos en casi todas las culturas (no matar, no robar, no mentir, etcétera), sino que incluye actividades más relacionadas con los detalles de la vida cotidiana. Hablamos de conductas raras vez asociadas con el buen obrar, como ejemplo la alimentación, la sexualidad, el cuidado del cuerpo, el trabajo y otras tantas actividades que por lo general realizamos de una manera automática y sin mayores cuestionamientos. Esas actividades pueden ser sin embargo un importante objeto de reflexión y de transformación ética. Según Foucault, así lo fue en parte para el mundo greco-romano, y así también lo sería para nosotros, los hombres y mujeres nacidos en la modernidad: “Me pregunto si nuestro problema hoy no es, en cierta manera, el mismo, porque somos mayoría los que no creemos que una moral pueda fundarse en la religión y no queremos que un sistema legal intervenga en nuestra vida privada moral, personal e íntima” (Foucault: 2013, p. 198).

No es que estemos convirtiéndonos otra vez en griegos. El

punto común está en que muchos de los comportamientos que desarrollamos cotidianamente se nos han vuelto un problema, algo sobre lo cual debemos ocuparnos nosotros mismos, sin dejar que intervengan otros, especialmente las autoridades religiosas, sociales y políticas. Para decirlo en términos más claros, la ética es una “tarea” cuya ejecución requiere de altas dosis de dedicación y esfuerzo. En efecto, lo más sencillo, como señalaba Immanuel Kant, es dejar que las autoridades se encarguen de nosotros y que incluso piensen por nosotros: “es tan fácil para otros el erigirse en tutores. (...) Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etcétera, entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar; otros asumirán por mí tan fastidiosa tarea” (Kant: 2005, p. 21). Cuando dejamos que el sacerdote, el psicólogo, el médico o cualquier otra autoridad socialmente reconocida nos diga cómo debemos comportarnos en cuestiones de la vida cotidiana, estamos permitiendo que ellos piensen por nosotros. La ética, en este sentido, se encuentra estrechamente relacionada con una actividad “crítica”. Para actuar éticamente, transformándonos a nosotros mismos en pos de una mayor felicidad o sabiduría, hemos de comenzar por criticar los mandatos, las costumbres y los hábitos que nos han sido inculcados. *La ética es un constante cuestionamiento sobre el modo en que estamos hechos*; o mejor aún, sobre aquello que las distintas autoridades han hecho de nosotros: “«no querer ser gobernado» es ciertamente no aceptar como verdadero lo que una autoridad os dice que es verdad, o por lo menos es no aceptarlo por la sencilla razón de que una autoridad os diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo. (...) la crítica toma su punto de anclaje en el problema de la certeza frente a la autoridad” (Foucault: 1995, p. 7).

A diferencia de lo que podríamos suponer en un primer momento, la actividad ético-crítica no consiste simplemente en rechazar toda autoridad; antes bien, esa tarea implica una revisión constante de las creencias que las autoridades pretenden inculcarnos como algo único y verdadero. Comportarse en forma ética, con una actitud crítica y una voluntad transformadora, equivale entonces a hacer el difícil intento de *pensar por nosotros mismos*, buscando gobernarnos en todas las dimensiones posibles de la vida. En el límite, la actividad ético-crítica también supone un fuerte cuestionamiento a la ética que en algún momento nos han inculcado nuestros padres, sacerdotes y maestros.

II. Ética y capitalismo: trabajadores modernos y algo más que modernos

Esto nos da pie para hablar sobre la relación entre la ética y el capitalismo; relación que, como ya hemos indicado, siempre puede ser revisada desde una actitud ético-crítica. Los diagnósticos de Weber sobre el protestantismo dan perfectamente cuenta de lo que intentamos decir aquí, al señalar la tensa vinculación histórica entre la ética, el capitalismo y la crítica. Sin salir de un horizonte religioso, la ética protestante emerge del fuerte cuestionamiento ante la autoridad de la Iglesia Católica, fundamentalmente en lo que respecta a la libre interpretación de la Biblia y la enseñanza de Dios. Dicho de una manera muy esquemática, mientras que para los católicos la Biblia enseña a llevar una vida modesta y austera, alejada de los artículos de lujo y el afán de lucro, para los protestantes el deber de alejarse del lujo no contradice necesariamente la aspiración a la riqueza, que no sólo está permitida, sino que además es considerada como un precepto divino. No se trata de aspirar a la riqueza por sí misma. En la ética protestante, el enriquecimiento aparece más bien como el signo de la bendición divina; la gracia de Dios al trabajo

incesante y metódico. Siguiendo los diagnósticos de Weber, vemos que esa singular actitud ética, contraria en varios aspectos a tradiciones y mandatos del catolicismo, fue uno de los grandes impulsos para el desarrollo del capitalismo moderno: “la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autoridad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado ‘espíritu del capitalismo’. Cuando a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro” (Weber: 2008, p. 273-274).

Desde Weber y en adelante, el “espíritu del capitalismo” ha sido objeto de innumerables críticas. La preocupación por el lucro, señalaba el mismo Weber, se ha convertido en una suerte de “jaula de hierro” que todo lo envuelve con sus fundamentos racional-mecánicos, atrapando incluso a quienes no cuentan con ninguna riqueza. Durante gran parte del siglo XX, la vida de innumerables hombres y mujeres de distintos lugares del mundo fue afectada en algún punto por la lógica del trabajo y la producción mecanizada, más allá de que participasen directamente o no en el capital. Como dirían algunos teóricos de la Escuela de Frankfurt, el proceso de racionalización que acompaña al capitalismo moderno no sólo afectó a la economía y a las relaciones estrictamente económicas, sino además a esferas de acción tan aparentemente distintas como la política, el arte, la educación y las relaciones sociales. La expansión del capitalismo moderno sobre el mundo equivale en este punto a la racionalización general de la vida, incluyendo los hábitos, las costumbres y hasta los propios movimientos del cuerpo, que en algún

punto fueron invadidos por la mecanización y la técnica. De ahí que muchos críticos del siglo XX hayan llegado a las mismas conclusiones planteadas por Weber, y es que la ética protestante terminó dando lugar a un capitalismo sin espíritu, apoyado en fundamentos puramente mecánicos.

Ahora bien, ¿podemos criticar al capitalismo contemporáneo, el capitalismo del siglo XXI, desde un diagnóstico similar al que planteaban Weber y otros críticos afines? Si recabásemos en nuestra propia experiencia laboral y profesional, veríamos que algo ha cambiado. El capitalismo contemporáneo no sólo conlleva una nueva forma de entender cómo deberían organizarse el trabajo y las relaciones de producción, sino también cómo los trabajadores mismos deberían vincularse con su profesión. De alguna manera, ya no somos meramente unos trabajadores racionalizados y mecanizados, que actúan según pautas y métodos preestablecidos, que desarrollan tareas repetitivas desprovistas de todo espíritu, haciendo de la actividad mecánica una profesión. Antes bien, somos trabajadores flexibilizados, capaces de desempeñar múltiples tareas a la vez, colaboradores activos y dinámicos aunque nunca nos hayamos propuesto tal cosa. En términos más coloquiales, cabría decir que estamos eternamente sobrepasados por nuestro propio trabajo, y no sólo por la sensación de que el tiempo y la energía nunca son suficientes para cumplir con todas las exigencias laborales de hoy día, sino además porque hasta cierto punto hemos hecho de la sobreexigencia y del máximo rendimiento una profesión en sí misma.

Pero a no dudarlo, no es que el hombre económico moderno sobre el que tanto hablaban Weber y otros pensadores haya desaparecido o perdido vigencia. Más correcto sería decir que nos encontramos en los *límites* de aquella clase de hombre, que por nuestro modo de trabajar y de producir, de rela-

cionarnos con la profesión y con las exigencias del capitalismo actual, *somos algo más que modernos*. En un interesante libro publicado hace casi dos décadas, Antonio Negri y Michael Hardt proponen una reelaboración de los diagnósticos al estilo weberiano. Según el nuevo diagnóstico, hemos ingresado en una suerte de capitalismo “postmoderno” que ya no se apoya tanto en la producción estandarizada, sino en la informatización y el conocimiento; un capitalismo donde ya no predomina la industria ni el trabajo mecánico, sino los servicios y las telecomunicaciones. “Los empleados de este sector –afirman Negri y Hardt– son en general extremadamente móviles y requieren aptitudes flexibles. Lo más importante es que se caracterizan casi siempre por el lugar central que ocupan en ellos el conocimiento, la información, el afecto y la comunicación” (Negri y Hardt: 2003, pp. 253). La nueva configuración del trabajo no obedece a un simple cambio tecnológico o científico; antes bien, esa configuración está relacionada con toda una transformación en el nivel de las subjetividades. El “trabajo inmaterial”, como lo denominan Negri y Hardt, emerge y se vuelve posible porque la fuerza laboral ha puesto en marcha otro tipo de relación consigo misma, con sus capacidades y sus virtualidades.

La transformación en la subjetividad de los trabajadores tiene sin duda innumerables procedencias históricas. Negri y Hardt se remiten a la ola de críticas y resistencias que desde los años ‘60 fueron expandiéndose por distintos lugares del mundo: “Las luchas sociales no sólo elevaron los costos de producción y el salario social (...); además, y esto resulta todavía más importante, obligaron a producir un cambio en la calidad y la naturaleza del trabajo mismo. (...) Los movimientos valoraron una dinámica más flexible de la creatividad y ciertas formas de producción que podrían definirse como *inmateriales*” (Negri y Hardt: 2003, p. 242). A pesar

de su notable heterogeneidad en cuanto a composición étnica, rasgos identitarios y objetivos políticos concretos, las luchas de aquel entonces habrían tenido algo en común. Según Negri y Hardt, la mayoría incluía un cuestionamiento a las formas de vida y de trabajo del capitalismo industrial. De las expresiones juveniles hasta los movimientos contraculturales de la década de 1960, de las corrientes tercermundistas hasta la lucha por los derechos de las minorías étnicas en los países desarrollados, del feminismo hasta las tradicionales agrupaciones obreras: aquí y allá existió alguna forma de resistencia contra la rigidez y la monotonía que caracterizaban al hombre económico moderno. De hecho, y como sucedió en muchos casos, esa resistencia estuvo acompañada por la incesante búsqueda de otras formas de trabajar y de vivir: “Toda la gama de movimientos y toda la contracultura emergente destacaba el valor social de la cooperación y la comunicación. La trasmutación masiva de los valores de la producción social y la producción de nuevas subjetividades inició el camino de una enérgica transformación de la fuerza laboral (Negri y Hardt: 2003, p. 243).

A este tipo de análisis habría que añadir un dato muy importante, y es que las luchas y los movimientos de los años 60’ coincidieron históricamente con la difusión del neoliberalismo. Lo que éste último traía a escena no era una simple política económica, sino un amplio programa de desindustrialización y de reforma de la fuerza laboral. En efecto, a los ojos de casi todos los neoliberales de la época, las constantes crisis del capitalismo industrial, incluyendo la inflación, la sobreproducción y el paro, no se podían remediar con políticas coyunturales de estilo keynesiano. La “verdadera” solución pasaba en todo caso por una modificación radical sobre las formas de vida y de trabajo ligadas a la industria, particularmente el trabajo obrero y asalaria-

do. Con ello no sólo se esperaba revitalizar y dinamizar la economía; así también, los neoliberales suponían que la modificación del capitalismo industrial serviría para desarticular los movimientos y las luchas que se estaban dando en esos mismos años.

De modo tal que las formas de vida y de trabajo industrial fueron resistidas y cuestionadas desde distintos flancos, uno de ellos estaba en las luchas sociales, los movimientos contraculturales y las organizaciones obreras, mientras que el otro provenía en gran parte del neoliberalismo. Muchos historiadores dirían que la segunda opción terminó imponiéndose por sobre la primera, a veces de una manera medianamente “pacífica”, como sucedió por ejemplo en los Estados Unidos y en varios países de Europa Occidental, y en otras ocasiones a través de gobiernos abiertamente autoritarios y antidemocráticos, como lo demuestra la trágica experiencia de América Latina. Sea como fuere, nosotros añadiríamos que el triunfo del neoliberalismo no requirió únicamente de la represión y de los abusos de poder; además de todo eso, el neoliberalismo habría triunfado en distintos lugares del mundo por haber brindado una ética para las transformaciones laborales en curso.

Que no se nos malinterprete. En modo alguno estamos sugiriendo que el neoliberalismo sea “moralmente bueno”. Nuestra idea consiste más bien en demostrar que allí hay al menos una parte de la ética en la cual se apoya el capitalismo contemporáneo. La ética neoliberal garantiza que las duras condiciones de vida y de trabajo del capitalismo informatizado, flexible y postmoderno no sólo resulten más soportables para muchos hombres y mujeres del mundo, sino hasta más “deseables” que otras alternativas de vida. ¿Cómo es esto posible? ¿Dónde está el punto a partir del cual los trabajadores

aceptan unas condiciones de existencia que a primera vista nos parecerían completamente insoportables? Desde nuestra perspectiva de análisis, la clave reside en las formas de subjetividad propiciadas por el neoliberalismo.

III. Ética y neoliberalismo: del puritano al emprendedor del goce

En 1943, Alfred Müller-Armack –un economista y sociólogo de la Escuela de Colonia que en varios aspectos se mantenía cercano a los diagnósticos weberianos y que fue asociado más tarde con el famoso “milagro alemán”– hablaba sobre la necesidad de crear un orden de valores acorde con la economía de la época: “El sistema económico moderno recibió su impulso de ideas que buscaban cosas distintas a las que hoy buscamos. Únicamente así ha podido desarrollarse esa apasionada recusación del lado capitalista de esta forma económica. La recusación sería incomprensible si las convicciones actuales ya hubiesen contribuido a erigir el edificio. Por eso al presente le fue transmitida la tarea de moldear las impetuosas fuerzas de la moderna economía de empresa del modo que corresponde a la voluntad y al pensamiento de nuestra época” (Müller-Armack: 1967, p. 336). En otras palabras, las ideas y los valores heredados, aquellos que contribuyeron en la formación de la moderna economía capitalista, ya no pueden contener las fuerzas y las exigencias de un nuevo sistema económico en formación. De ahí la necesidad de crear otro orden de ideas y valores, capaz de moldear no sólo las impetuosas fuerzas de ese sistema, sino además las constantes recusaciones contra el capitalismo vigente. Puede que el orden de valores buscado por muchos economistas de mediados del siglo XX –algunos de los cuales se identificaban con el neoliberalismo incipiente– haya llegado a ser en parte nuestro propio orden. A diferencia de lo que Weber había diagnosticado en su momento, nuestro actual orden de valores no provendría de un

horizonte religioso. Antes bien, su punto de partida estaría en una serie de conceptos que provenientes de la disciplina económica y de las prácticas gerenciales: “el origen de los nuevos valores no está, en este caso, en una doctrina religiosa sino en conceptos que son primero acuñados por la ciencia (principalmente la economía) y que luego son transformados en valores y difundidos por las doctrinas de la administración y la literatura de negocios” (López Ruiz: 2013, p. 137). Entre el neoliberalismo de mediados del siglo XX y los actuales discursos del *management*, las técnicas de *coaching* e incluso una considerable parte de la literatura de autoayuda, se formula una ética muy singular, a la cual algunos críticos contemporáneos denominan como “ética empresarial”. No se trata, como podríamos suponer a partir de las propuestas de Adela Cortina (2000), de una ética pensada exclusivamente para las organizaciones. En el marco de la ética sobre la cual hablamos, la empresa es promovida como una forma de subjetividad, un conjunto de prácticas y valores programados para los trabajadores de estos tiempos. Christian Laval y Pierre Dardot definen a esa ética de la siguiente manera: “La ética empresarial (...) hace del trabajo el vehículo privilegiado de la realización de sí: mediante los ‘logros’ en el trabajo es como se consigue tener una vida ‘lograda’. El trabajo asegura la autonomía y la libertad, por ello es la forma más benéfica de ejercer las propias facultades, de invertir las energías creativas, de demostrar el valor que uno tiene” (Laval y Dardot: 2013, p. 338).

Al menos en principio, la ética empresarial del neoliberalismo se parece bastante a la ética protestante. En ambos casos, el trabajo deviene en toda una forma de vida, una profesión que termina yuxtaponiéndose casi completamente con la subjetividad de los individuos. Asimismo, y tal como sucedía con el protestantismo, veremos que la ética empresarial

convierte al éxito laboral en una vía directa hacia la felicidad y la pureza. Sin embargo, hay dos diferencias importantes que no deberíamos perder de vista. La primera es que la ética empresarial no hace del éxito un signo de predestinación o de salvación en el más allá. Antes bien, el éxito se presenta como el resultado de una coincidencia entre las aspiraciones del individuo y los objetivos de excelencia definidos por la empresa. Hombres y mujeres de éxito son aquellos cuyo proyecto personal de felicidad coincide con el proyecto de la empresa donde se desempeñan. En el límite, esta clase de yuxtaposición transforma a cada trabajador en una suerte de *empresa para sí mismo*: “Si cada uno se torna a sí mismo una pequeña empresa, esto es, si cada quien gestiona su actividad laboral y su propia vida según la ley de la competencia y de la maximización de los resultados —o sea, se aplica a sí mismo las leyes y la lógica de funcionamiento del mercado—, sus objetivos personales y los de la empresa en la que trabaja van a converger” (López Ruiz: 2013, p. 138). Volveremos pronto sobre este punto.

La segunda característica específica de la ética empresarial está relacionada con la primera, y es que, a diferencia de la ética protestante, aquí no hay una solicitud de renuncia a sí mismo en pos de una felicidad en el más allá.⁶ La ética de la empresa no sólo incluye el goce en este mundo, sino que ade-

6 Siguiendo con la larga tradición del cristianismo monacal, la ética protestante se basa en un fuerte desprecio hacia el goce y los signos de la felicidad terrena: “el ascetismo puritano (como todo ascetismo racional) trabajaba para capacitar a los hombres en la afirmación de sus ‘motivos constantes’ (singularmente los que aquél les inculcaba) frente a los ‘afectos’; aspiraba, por tanto, a educarlo como ‘personalidad’ (en este sentido psicológico formal de la palabra). (...) por ello; la tarea más urgente era terminar de una vez con el goce despreocupado de la espontaneidad vital, y el medio más adecuado de lograrlo era poner un orden en la conducción de la vida (Lebensführung) de los ascetas” (Weber: 2008, p. 192).

más lo postula como mandato. Tan es así que el éxito laboral sólo está completo –o sólo puede experimentarse como un “verdadero éxito”– cuando viene acompañado por una alta dosis de goce y de disfrute. No se trata de un momento de hedonismo dejado para después del trabajo, ni tampoco de una suerte de premio al esfuerzo y al sacrificio de toda una vida. Por el contrario, la ética de la empresa solicita al individuo que extraiga el goce de su mismo trabajo: “Lo que se requiere del nuevo sujeto es que produzca ‘cada vez más’ y goce ‘cada vez más’, que esté conectado con un ‘plus-de-gozar’ convertido en sistémico” (Laval y Dardot: 2013, p. 360). Si siguiésemos este mandato ético al pie de la letra, llegaríamos al punto donde la distinción tradicional entre el trabajo y el goce queda absolutamente borrada. Así veríamos también que la ética empresarial logra algo que ninguna otra ética había logrado hasta el momento, esto es: *poner la propia felicidad a trabajar y producir*.

La idea nos parecería en principio una parodia sacada de alguna novela de ciencia ficción. Sin embargo, la ética empresarial la sistematiza y la eleva al nivel de un mandato, haciendo que cada trabajador no sólo se vea incitado a producir y rendir más, sino a disfrutar mientras incrementa su rendimiento y productividad, hasta el punto mismo de ya no sentir que está trabajando. Este dispositivo de “rendimiento/goce”, como lo denominan Laval y Dardot, supone que el trabajo no debe ser vivido necesariamente a la manera de un castigo o de una penalidad. Antes bien, el trabajo debe ser la instancia donde podemos desarrollarnos plenamente, con toda la libertad necesaria para desplegar nuestras habilidades y talentos. Se trata, en simples palabras, de experimentar al trabajo como un momento de autorrealización y de satisfacción plena, incluso con la fatiga, la extenuación y la sobrecarga que puedan acompañarlo. Desde la óptica de la ética

empresarial, la actividad profesional carece de todo límite, así como también de un más allá definitivo y último, un punto final. ¿Y cómo podría tenerlo cuando supuestamente es aquello que nos hace felices aquí y ahora? Si partimos de la premisa de que el trabajo debe ser nuestra continua fuente de satisfacción, entonces no hay cansancio ni fastidio que valgan. El trabajador siempre puede dar más de sí; siempre puede exigirse y rendir más, puesto que de ahí extrae precisamente su goce: “siempre se puede gozar más, siempre se puede rendir más –y este *se puede* no es solo señal de una aspiración posible sino claramente un imperativo de superación permanente de sí. (...) La búsqueda de este *más allá de sí* es la condición de funcionamiento tanto de los sujetos como de las empresas” (López Ruíz: 2013, p. 140).

Quizá ello nos sirva para comenzar a entender por qué la ética neoliberal de la empresa hace más soportables las condiciones de vida del capitalismo contemporáneo. Cuando se manda a que la felicidad y el goce coincidan con la actividad laboral, no hay ni puede haber cuestionamiento alguno de las condiciones en las que vivimos y trabajamos, a pesar de lo duras e injustas que resulten. En el límite, *la ética empresarial traduce todo signo de disconformidad en un fracaso personal*. Si el trabajo no nos reporta ninguna satisfacción, si no nos hace tan felices como esperábamos inicialmente, es porque en algún punto hemos fracasado nosotros, antes que el sistema en el cual nos encontramos inmersos. La ética empresarial deja una sola opción, y es esforzarse aún más para mejorar la propia suerte, sin cuestionar ni formular crítica alguna al mercado laboral, las condiciones de contratación o la sobreexplotación: “Ni la empresa ni el mundo pueden ser modificados, son datos intangibles. Todo es un asunto de interpretación y de reacción del individuo (Laval y Dardot: 2013, p. 149). En el horizonte de la ética empresarial, la dis-

conformidad nunca se vive como una expresión de las injusticias y las inequidades producidas por el sistema, sino como una señal de nuestra propia infelicidad y falta de éxito. De hecho, para los hombres y mujeres que hagan de la empresa una forma de vida, quienes critiquen al sistema vigente y pretendan transformarlo no serán héroes ni sacrificados luchadores. Serán simplemente unos fracasados tanto en lo laboral como en lo personal; gente que, por una razón u otra, no está dispuesta a superarse y dar lo mejor de sí.⁷

Allí reside el gran aporte de la ética empresarial al sistema económico vigente, que no sólo consiste en neutralizar toda posibilidad de crítica o de conflicto abierto, sino además en volver cualquier crítica posible contra los trabajadores mismos: “ya no puede haber una verdadera protesta, porque el sujeto ha llevado a cabo lo que de él se esperaba mediante una coacción autoimpuesta” (Laval y Dardot: 2013, p. 368). Esta “coacción autoimpuesta”, agregamos nosotros, está en el mandato ético de hacer coincidir al proyecto personal de felicidad con los objetivos de la empresa. Así planteadas las cosas, la crítica a la explotación, la sobreexigencia y las malas condiciones de trabajo equivaldría a cuestionar algo que en última instancia hemos elegido nosotros mismos.

IV. Ética y tecnologías del yo: de trabajadores a empresarios de sí mismos

Podríamos suponer que la ética empresarial se encuentra exclusivamente reservada para los “hombres de negocios” y que poco tiene que ver en este sentido con los obreros, los

⁷ Como continúan argumentando Laval y Dardot, en la ética neoliberal de la empresa “los problema económicos son visto como problemas organizacionales, y estos últimos, a su vez, son reducidos a problemas psíquicos ligados a un insuficiente dominio de sí mismo y de la relación con los demás” (Laval y Dardot: 2013, p. 349).

empleados medios y sobre todo los trabajadores precarizados. El problema es que así estaríamos subestimando sus alcances y sus posibles efectos, especialmente en lo que respecta a la gran masa de trabajadores y obreros. A ellos, más que a ningún otro sector, está dirigida la ética empresarial, brindándoles los valores, las motivaciones y las técnicas para convertirse en laboriosos artífices de su propia felicidad.

Al comenzar este escrito, advertíamos que toda ética tiene una dimensión transformativa. Esto vale también para la ética empresarial del neoliberalismo, la cual manda al individuo a intervenir sobre sí mismo y transformarse permanentemente con el fin de rendir cada vez más y de obtener a la par una mayor satisfacción en su labor. Lo que se debe transformar y superar es la condición del “trabajador asalariado”, que en el imaginario neoliberal aparece como sujeto de una labor monótona y una vida metódica, sin mayores riesgos ni grandes desafíos, sin posibilidad de goce. En cierta manera, y como también hemos indicado, la cuestión consiste en hacer que los trabajadores se comporten como una suerte de empresa; vale decir, “como una entidad que compite y que debe maximizar sus resultados exponiéndose a riesgos que deben afrontar asumiendo enteramente la responsabilidad ante los posibles fracasos. ‘Empresa’ es el nombre que se le debe dar al gobierno de sí [al *ethos*] en la era neoliberal” (Laval y Dardot: 2013, pp. 332-333). El empresario de sí mismo está lejos de ser un “capitalista” en el sentido tradicional de la palabra. No es alguien que ahorra e invierte en bienes de capital, extrayendo de allí una ganancia y volviéndola a invertir. Los trabajadores medios y precarizados nunca pueden aspirar a tanto; en la mayoría de los casos, lo único que tienen para poner a competir es el cuerpo y la mente. Si recurriésemos a los términos del capitalismo postmoderno diagnosticado por Negri y Hardt, diríamos que el empresario de sí mismo se

define como aquel que obtiene mayores ingresos invirtiendo en sus capacidades “intelectuales”, “afectivas” y “comunicativas”. En los términos propuestos por el neoliberalismo, el empresario de sí es sencillamente un individuo dedicado a maximizar su “capital humano”.

Gary Becker –economista de la Escuela de Chicago y discípulo directo de Milton Friedman y Theodore Schultz– definía al capital humano como “el conocimiento y las habilidades que tienen las personas, su salud, y la calidad de los hábitos de trabajo que se construyen a lo largo del tiempo a través de la experiencia” (Becker: 1993, p. 155). Hay que prestar mucha atención a este tipo de definiciones, considerando sobre todo el campo de prácticas al cual dan lugar. El capital humano no sólo se refiere a los conocimientos especializados, sino que también contempla los buenos hábitos en el trabajo, los estados de salud, las experiencias adquiridas y una larga serie de recursos “propios”.⁸ Capital humano, en una palabra, es todo aquello que ayude al individuo a posicionarse mejor en la competencia de mercado, desde las habilidades específicas de cada ámbito laboral hasta las capacidades más típicamente “humanas”, como la forma de vincularse con los otros, la destreza para resolver problemas, la predisposición a actuar creativamente o de adaptarse a situaciones cambiantes. En sintonía con los diagnósticos weberianos, Laval y Dardot definen al capital humano como parte de *una ética personal para los tiempos de incertidumbre*. Esta definición, que en

8 Según Becker, hasta el cuidado y los afectos familiares comportan un valioso capital que no se debería perder de vista: “Las familias más educadas y con altos ingresos tienden a invertir mucho en el capital humano de sus hijos, y en varios rasgos no cognitivos. (...) los hijos de padres con salarios altos también tienden a ser personas con similares tasas de ingreso, porque sus padres les transmiten tanto sus habilidades cognitivas como las inversiones en distintas formas de capital humano (Becker: 2013).

principio nos resultaría algo llamativa, habla del modo concreto en que la ética empresarial transforma a los trabajadores en empresarios de sí mismos, mandándolos a invertir en sus propias capacidades y talentos como forma de sobrellevar la incertidumbre y la volatilidad del mundo contemporáneo: “El individuo competente y competitivo es el que busca el modo de maximizar su capital humano en todos los dominios, que no trata únicamente de proyectarse en el porvenir y calcular sus ganancias y sus costes, como el antiguo hombre económico, sino que persigue, sobre todo, trabajar sobre sí mismo con el fin de transformarse permanentemente, de mejorar, de volverse cada día más eficaz” (Laval y Dardot: 2013, p. 338).

Más arriba decíamos que la ética siempre viene acompañada por un conjunto de tecnologías de sí, entendidas como los saberes prácticos y las técnicas que los individuos utilizan para transformar lo que ya son. Ahora podríamos añadir que la *inversión en capital humano* es la tecnología de sí propuesta por la ética empresarial. Invertir en nuestras capacidades, en nuestros talentos e incluso en nuestro propios cuerpos; capitalizarnos constantemente para responder mejor a las exigencias de la economía contemporánea; transformarnos en emprendedores que no ceden ante nada, ni siquiera ante los repetidos fracasos y las malas decisiones: tal es la forma de felicidad que la ética empresarial nos propone y al mismo tiempo nos exige. Las técnicas y los procedimientos concretos para invertir en nosotros mismos y capitalizarnos resultan extremadamente variados, yendo desde la terapia, la autoevaluación o las intervenciones motivacionales hasta los métodos destinados a mejorar el rendimiento intelectual, el manejo de las emociones o las habilidades comunicacionales. Al igual que en la ética protestante, hay allí un suerte de “ascetismo” o una técnica para el “dominio de sí”, aunque orientada por otros valores y objetivos.

Para Bob Aubrey –un consultor y especialista en técnicas de desarrollo personal y formación profesional–, “El dominio de sí no consiste en conducir la propia vida en forma lineal y rígida, dentro de un marco bien definido, sino en mostrarse capaz de flexibilidad y emprendimiento” (Aubrey: 1994, p. 103). Así pues, los individuos deben transformarse para soportar las condiciones de un capitalismo altamente competitivo, respondiendo de manera flexible y creativa ante las oscilaciones de los mercados, las crisis de la producción y el empleo, las grandes reconversiones económicas y los ajustes estructurales. La ética empresarial del neoliberalismo, con sus técnicas de sí y sus formas de autorrealización, contribuye a crear hombres y mujeres capaces de adaptarse y de responder a casi cualquier cambio, menos a la posibilidad de cambiar el sistema en el cual viven y trabajan.

Conclusiones

El título de este escrito plantea en cierto modo un falso interrogante. En efecto, el problema no pasa tanto por definir si hay o no una ética en el capitalismo contemporáneo. El problema realmente serio, y que aquí apenas podemos plantear como tarea ético-crítica, consiste en saber cuáles serían las posibles consecuencias de una ética adecuada al nuevo capitalismo, capaz de regularlo en sus formas de reproducción y de funcionamiento. Si pudiésemos avanzar en una posible respuesta a ese interrogante, veríamos que la ética del capitalismo contemporáneo apunta hacia la internalización de unas singulares pautas de conducta, “un modo de existencia basado en mandatos de autocontrol, de asunción de riesgos, de responsabilidad individual, de competir, de innovar, de emprender, de maximizar. Todo un estilo de vida pasa a ser perfilado así por el modelo de la empresa” (López Ruiz: 2013, p. 143).

Hay ciertamente una ética para el capitalismo contemporáneo, y consiste en ordenar la propia existencia según la forma de la empresa. No estamos refiriéndonos con ello al marco institucional donde se desenvuelven las relaciones humanas. En la ética del neoliberalismo, la empresa es ante todo un *ethos*, un modo de vida y de relación del individuo consigo mismo. Ahora bien, ¿qué implica hacer de la propia vida una empresa?, ¿cuáles serían las posibles consecuencias de semejante mandato ético? He aquí las preguntas que deberíamos plantear en adelante, buscando responderlas siempre desde una posición ético-crítica. A veces nuestras críticas al actual capitalismo se limitan a denunciar su supuesta falta de ética. Esa clase de denuncias nunca está de más, aunque a veces puede llevarnos a pasar por alto –y a recibir incluso muy “acríticamente”– propuestas tales como la ética empresarial, que no sólo garantiza la marcha del tan cuestionado capitalismo, sino que contribuye a perpetuarlo en sus mismas condiciones de funcionamiento.

Hacer de la empresa una forma de vida, tal y como solicita la ética empresarial, no implica otra cosa que interiorizar las duras exigencias de competencia de mercado en la propia individualidad; más aún, es fomentar la autoproducción de un individuo capaz de descifrar toda su existencia en términos competitivos. Los mismos neoliberales lo dicen abiertamente y sin ninguna clase de reparo: “la competencia aparece como el fundamento de la calidad de vida y está vinculada a los aspectos más trascendentales de la existencia humana desde el punto de vista educacional, civil, religioso y cultural, además del económico” (Becker: 2000, p. 10). Habría que pensar críticamente en los efectos de un planteo semejante. ¿Qué ocurre cuando los trabajadores se entregan completamente a la competencia, invirtiendo y maximizando su rendimiento sin ningún límite que los detenga? El efecto general de esta

forma de conducta consiste en que la vida entera quede subyugada en la dinámica de una competencia no sólo más dura y difícil, sino a la larga más inevitable. Se trata de lo que Laval y Dardot denominan como el “efecto cadena” provocado por la conducta de los sujetos emprendedores. Al hacer de la empresa una forma de vida, esos sujetos “reproducirán, amplificarán y reforzarán las relaciones de competencia entre ellos. Y esto les impondrá, de acuerdo con la lógica de un proceso autorrealizador, adaptarse subjetivamente cada vez más a las condiciones cada vez más duras que ellos mismos habrán producido” (Laval y Dardot: 2013, p. 334).

Hemos sostenido que la gran tarea de la ética es conducirnos a pensar por nosotros mismos, cuestionando tanto las creencias y los valores que en algún momento nos han sido inculcados, como así también las éticas que hemos heredado y convertido en nuestra actual forma de vida. Esta tarea ético-crítica –o, en otras palabras, este intento de la ética de reflexionar sobre sí misma– no excluye ciertamente a la ética empresarial del neoliberalismo, que en lugar de ayudarnos a pensar por nosotros mismos, parecería conducirnos a una suerte de “servidumbre voluntaria”. Así como la ética protestante “contribuyo en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno (...) vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista” (Weber: 2008, p. 286), hoy día la ética empresarial del neoliberalismo contribuye a que los trabajos sean más adaptables –y en última instancia más serviles– al capitalismo de la informatización, la flexibilización y la sobreexplotación.

Alguien podría preguntar si existe realmente alguna forma de escapar a esa ética o de evadir sus mandatos. Pero quizá haya que partir de una pregunta previa a tal tipo de planteos, y es

hasta qué punto la ética empresarial afecta incluso la vida de quienes no la aceptan o pretenden rechazarla. Allí donde los hombres y las mujeres del mundo asuman a la ética empresarial de una manera acrítica, estarán marcando parte de las condiciones de vida y de trabajo del resto de sus congéneres. Por ello no podemos conformarnos con expresar nuestro rechazo. A la ética de la empresa hay que responderle con la invención de otras formas de existencia, de trabajo e incluso de felicidad. Lo cual tampoco se consigue en un solo día ni con un solo intento, sino que requiere de una práctica paciente y rigurosa, una ética desarrollada a lo largo de toda una vida. Puede que la reflexión ético-crítica contribuya en parte a esa tarea, indicando los límites y las contradicciones de lo que ya somos o podríamos llegar a ser como sujetos éticos.

Bibliografía

- Aubrey, B. (1994). *Le Travail après la crise*. Paris: Interéditions.
- Aristóteles (2008). *Ética a Nicómaco* [trad. José Luis Calvo Martínez]. Madrid: Alianza Editorial.
- Becker, G. (2013). “Meritocracies and Intergeneration Mobility”. Recuperado de <http://www.becker-posner-blog.com/2013/01/meritocracies-and-intergeneration-mobility-becker.html>
- Becker, G (2000). “La naturaleza de la competencia” [Conferencia pronunciada en el Instituto Universitario ESEADE, Buenos Aires, 9 de noviembre de 2000]. Recuperado de http://www.eumed.net/cursecon/textos/Becker_naturaleza-competencia.pdf.
- Becker, G (1993). “Gobierno, Capital Humano, y crecimiento económico”. *Ciencia política: Revista trimestral para América Latina y España*, (32), 154-156.
- Cortina, Adela (2000). *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2013). “Acerca de la genealogía de la ética. Un

panorama del trabajo en curso”. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 195-223.

Foucault, M. (2008). “Tecnologías del yo”. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós, pp. 45-94.

Foucault, M. (1995). “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”. *Διαμωων. Revista Internacional de Filosofía*, (11), pp. 5-24.

Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

López Ruiz, O. (2013). “La ‘empresa’ como modo de subjetivación”. *Revista Confluencia*, 6(13), pp. 119-145.

Maliandi, R. (2009). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.

Méndez, P. M. (2017). “La ‘formación permanente’ como efecto adverso de las reformas neoliberales de gobierno. Para una nueva perspectiva crítica”. En Ambrosini, C., Mombrú, A. y Méndez, P. M., (Eds.), *Tradiciones y rupturas: el escenario iberoamericano. Modulaciones epistemológicas IV*. Remedios de Escalada: Ediciones de la UNLa.

Méndez, M. (2015). “Foucault y la *Aufklärung*, o el trabajo de sí como legado crítico”. *Cuestiones de Filosofía*, (17), pp. 139-162.

Méndez, M. (2014). “El sujeto económico del neoliberalismo. Aportes y discusiones para una nueva “ontología del presente”. *Hybris. Revista de filosofía*, 5(1), pp. 33-55.

Müller-Armack, M. (1967). *Genealogía de los estilos económicos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Negri, A. y Hardt, M. (2003). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Weber, M. (2008). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Capítulo II

Ética profesional, un saber práctico en la encrucijada entre la filosofía y la neurociencia⁹

Por Cristina Ambrosini

Introducción

En la historia del pensamiento occidental, la ética, como disciplina filosófica, se ha ocupado de problematizar y conceptualizar el campo de la conducta humana en relación con los compromisos y responsabilidades que le caben al hombre en tanto convive en sociedad con otros. La caracterización aristotélica del hombre como “animal racional” (*zoon logos*) impregna la concepción dual que tenemos acerca de nuestra naturaleza humana y nos inclina a considerar la conducta ética como conducta racional. En esta definición del hombre se admite que somos animales (*zoon*) aun cuando tenemos la capacidad de actuar usando una facultad que aparentemente le ha sido negada al resto de los seres vivos y que es el ejercicio de la racionalidad. Qué tanto animales y qué tanto racionales somos cuando tomamos decisiones es algo que discuten las distintas posiciones éticas cuando tratan de fundamentar la validez de ciertas normas de conducta que consideramos “conductas éticas”.

⁹ Este escrito es una adaptación, a los fines de los intereses de las materias de Ética profesional, del artículo “Ética profesional. La ética como mecanismo compensatorio en el mundo globalizado” publicado en la Revista Perspectivas Metodológicas N° 11, publicación de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica, del Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa, actualmente disponible en el Portal Peña Lillo, Portal de Revistas científicas de la UNLa, disponible en el link <http://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/view/460/501>

En este trabajo nos ocupamos de confrontar dos posiciones rivales dentro de una postura ética que llamaremos “universalista”, entendiendo que ambas aluden a lo humano en tanto especie. Por un lado la propuesta de una ética normativa, de raigambre kantiana, como es la de la filósofa española Adela Cortina y por el otro la visión científica derivada de la neurociencia tomando conceptos de Robin Dunbar y Michel Gazzaniga a quienes podríamos ubicar dentro de una posición no normativa sino descriptiva del fenómeno de la moralidad. En este caso, la neurociencia se encuentra ligada a la biología evolucionista, que valora el fenómeno de la moralidad como un proceso evolutivo orientado a la supervivencia de la especie humana. Para terciar en este debate tomaremos en cuenta la posición de Ricardo Maliandi que, desde un campo eminentemente filosófico, valora a la ética como un “mecanismo compensatorio” de desequilibrios ecológicos y etológicos que han afectado a la evolución de la especie humana. El planteo de Maliandi aporta elementos también a una visión universalista de la ética y a la vez destaca la imposibilidad de considerar al desarrollo técnico como un fenómeno neutral. Por el contrario, señala que el desarrollo científico-tecnológico debe estar acompañado de una reflexión acerca de su valor para la supervivencia de la especie humana, donde la guerra aparece como su mayor amenaza.

Antes de mostrar estas posiciones, que integran el debate de la ética contemporánea, haremos alusión a la ética profesional como un saber no solamente teórico sino también práctico, es decir, destinado a orientar la toma de decisiones, en este caso, en el campo profesional. La confluencia entre visiones filosóficas y científicas se justifica en que la ética debe ser vista como un saber interdisciplinario cuando busca resolver problemas de índole profesional, de aplicación de conocimientos científicos o tecnológicos, donde las

normas tradicionales no son suficientes para afrontar nuevos desafíos. La ética profesional, la bioética y otras disciplinas nuevas requieren del diálogo y la contribución de las distintas ciencias, tanto naturales como sociales, como la biología, la antropología, en el caso de la revisión que nos interesa, cuando vemos a la ética como un mecanismo compensatorio de desequilibrios y como una respuesta adaptativa que, junto con otras adaptaciones, ha posibilitado, hasta ahora, la supervivencia de la especie humana en nuestro planeta.

Ética profesional, un saber práctico

A menudo se identifican los términos *ética* y *moral* y su deslinde implica una toma de posición teórica donde se identifica a la ética como una disciplina filosófica que trata sobre la *moralidad*. En este caso, tomaremos ambos términos como dos modos de nombrar al *ethos*¹⁰, visto como un fenómeno complejo, constituido históricamente, para aludir a un conjunto de creencias, actitudes, convicciones, formas de actuar donde también se alude a la *facticidad normativa*, es decir, a la comprensión prefilosófica y cotidiana que tenemos acerca de lo que es bueno o malo en nuestra conducta y que es la base de la que parte la ética como saber reflexivo. No es necesario estudiar ética para saber que es malo robar o matar o no cumplir una promesa. Este conocimiento forma parte de un adiestramiento adquirido a lo lar-

10 El término *ethos* puede ser traducido del griego como “carácter”, “costumbres”, “hábitos” de allí la importancia de su estudio en relación a la Ética, disciplina que, justamente, toma de allí su nombre. En su significación más antigua, la palabra “*ethos*” alude a la “casa”, “morada”, refiere al lugar donde fuimos socializados, connota la dimensión social de la existencia humana. En ambos sentidos, “*ethos*” designa lo propio, lo endógeno, aquello de donde salen las motivaciones para nuestros actos. (Maliandi: 1994, p. 14)

go del complejo proceso de socialización pero, a diferencia de las religiones o de los códigos morales impuestos desde alguna autoridad, la ética no se ocupa de dar directivas o recetas acerca de cómo alcanzar la virtud o la felicidad, por ejemplo, sino de tematizar y reflexionar acerca de este complejo mundo, ya constituido, de la moralidad. Por otro lado, la ética no es solamente una *teoría* sino que es *práctica*, es algo más que una reflexión al involucrar también un compromiso social pero de modo diferente a como la hacen los moralistas que de modo más o menos convincente intentan moralizarnos, desde las alturas de ciertos púlpitos mediáticos. La ética se desarrolla como un esfuerzo, de argumentación, por tematizar y reconstruir un fenómeno sumamente complejo. La reconstrucción supone un saber previo y opera sobre él problematizando, cuestionando este saber espontáneo en un plano crítico. Así, la ética está entre los saberes prácticos ya que no se trata de saber “teóricamente” que es lo bueno o malo para cada uno de nosotros o para la comunidad sino de “actuar bien”. Sin esta dimensión práctica, la ética sería un discurso puramente especulativo, algo así como un “entretenimiento intelectual” útil para llenar horas de ocio pero no para perfilar y modelar nuestras conductas y mejorar la convivencia social. Como afirma Adela Cortina, hay muchas circunstancias que no elegimos, no elegimos la constitución física con la que nacemos ni el contexto social que nos tocó en una suerte de “lotería genética” pero, a diferencia de los animales, podemos orientar las tomas de decisiones, los cursos de acción que tomemos por el seguimiento o no de ciertas normas de conducta que por un lado nos han sido inculcadas a partir de la educación y de los hábitos de convivencia y, mejor aún, podemos justificar racionalmente, es decir, podemos “argumentar” en defensa de las razones que adoptemos para tomar uno u otro curso de acción frente a las situaciones dilemáticas o conflictivas

en vista a la responsabilidad que nos cabe. La ética, como disciplina práctica, entonces, tiene tres funciones:

- 1) Aclarar qué es lo moral, cuáles son sus rasgos
- 2) Fundamentar la moral, preguntar por las razones de la acción moral
- 3) Aplicar en la vida social los resultados de las dos primeras funciones

Desde esta perspectiva, la ética profesional será una de las partes de la ética aplicada orientada a tematizar el tipo de problemas que se presentan en el ejercicio de distintas actividades científicas o profesionales, a la fundamentación de normas que luego formarán parte de los códigos de ética y en los colegios profesionales. Entendemos como “ética profesional” la que alude al conjunto de normas y códigos que regulan una actividad donde el agente tiene un conocimiento académico y que no lo practica como mero hobby o pasatiempo sino como un trabajo rentado que forma parte de alguna especialización bien definida dentro del mundo del trabajo. Aquí el sentido de una “ética profesional” no es solamente para tomar contacto con estos códigos sino para cuestionar sus fundamentos y revisar las razones para la aplicación de normas morales en un campo profesional determinado. Se considera que una profesión es una actividad ocupacional:

- a) en la que de forma institucionalizada se presta un servicio específico a la sociedad
- b) por parte de un conjunto de personas (los profesionales) que se dedican a ellas de forma estable, obteniendo de ellas su medio de vida
- c) formando con otros profesionales (colegas) un colectivo que obtiene o trata de obtener el control monopolístico sobre el ejercicio de la profesión

d) y acceden a ella tras un largo proceso de capacitación teórica y práctica, de la cual depende la acreditación o licencia para ejercer dicha profesión. (Cortina: 2009, p. 105) En estos ámbitos suele confundirse a la ética con la religión y también con el derecho. A menudo se confunde el actuar moral con “cumplir la ley jurídica” o con obedecer a preceptos religiosos. Es cierto que, en sus orígenes, los tres tipos de saberes (religión, derecho, ética) influyeron unos en otros pero, a los fines de la dilucidación de cuestiones de tenor moral, es necesario distinguirlos. No matar, no mentir, cumplir las promesas, no falsear la información acerca de los valores nutritivos de un alimento, no instigar a la violencia, no hacer apología de los genocidios y muchos otros preceptos, son tanto mandatos religiosos como jurídicos junto con deberes morales. La especificidad de la ética estaría en que la validez de sus normas no debe ser confundida con la vigencia de leyes que penalizan su no cumplimiento ni con la idea de un premio o un castigo en otro mundo por parte de una autoridad divina sino con la conformación de un “carácter” tal que contribuya a la convivencia y al sostenimiento del lazo comunitario.

Entre desequilibrios y compensaciones

En el marco de los estudios filosóficos acerca de la evolución de la vida, tomando elementos de la teoría de Darwin, los argumentos son controvertidos. En la sección, “Dilemas de la globalización y la tecnología” de su libro *Ética: dilemas y convergencias*¹¹, Ricardo Maliandi revisa los conflictos y dilemas a los que nos expone la sociedad tecnocientífica donde encuentra una suerte de “dialéctica de equilibrios y compensaciones”, una variante de la dialéctica

¹¹ Citamos especialmente el capítulo “Ecología y etología de la globalización”, (Maliandi: 2006, pp. 65-81)

clásica enfocada en clave evolucionista en la que participan distintos planos para dilucidar el impacto de la tecnología y su importancia en la evolución de la especie humana desde los homínidos hasta nosotros:

- 1) el ecológico
- 2) el etológico
- 3) el ético

En la propuesta de Maliandi, con el término “ecológico” se entiende no solamente la relación con el medio ambiente sino también a toda forma de adaptación del hombre a la realidad circundante, al medio natural y al tecnológico, al cultural, al industrial, al político, etc. Con el término “etológico” se alude a la conducta humana resultante de la adaptación al medio. A diferencia del resto de los seres vivientes, la conducta humana presenta la particularidad de que la desadaptación o desequilibrio es compensada no solamente con mecanismos biológicos sino con recursos artificiales entre los que encontramos a la técnica. Según esta idea, en el mundo biológico se producen desequilibrios entre los desafíos del medio ambiente y la capacidad de asimilarlos hasta el punto de provocar la muerte de aquellos individuos que no pueden adaptarse (a través de cambios o mutaciones exitosas) hasta en algunos casos llegar a la extinción de la especie. En el caso de la especie humana, las deficiencias de los recursos biológicos han sido compensadas de modo artificial con la construcción de “instrumentos tecnológicos” destinados a prolongar las capacidades físicas.

Así, la especie humana sorteó el peligro de la extinción en la medida en que se puso en dependencia con la técnica. Sin embargo esta dependencia con la técnica genera una nueva desadaptación ya ahora etológica puesto que afecta a su

conducta dentro de la comunidad de congéneres. Siempre según este enfoque, en las comunidades animales hay una ritualización de las conductas agresivas ya que habría mecanismos inhibitorios para usar las capacidades ofensivas o defensivas (cuernos, zarpas, colmillos, ponzoñas) entre sus congéneres. En el caso del hombre, la técnica proporciona órganos “artificiales” cuyo uso no está regulado por instintos inhibitorios acordes a la capacidad ofensiva y para entender esto pensemos en el desarrollo de las técnicas de uso bélico para dimensionar la capacidad destructiva de la que disponemos. La idea a destacar es que como el hombre no posee órganos letales debido a su endeble capacidad física, tampoco hay un repertorio de conductas instintivas capaces de minimizar frente a sus congéneres la capacidad ofensiva. Esta situación paradójica se presenta cuando el desequilibrio ecológico da lugar a un nuevo desequilibrio, ahora, etológico. El modo de recuperar este equilibrio da lugar a la génesis de la moral. Así como la técnica cumple la función de prótesis para suplir las deficiencias físicas del cuerpo humano, la moral sería otra forma “protética” para compensar la falta de capacidades instintivas para inhibir la capacidad de ofensiva frente a los congéneres.

Dos inventos, el invento de la técnica y el invento de la moral habrían posibilitado la supervivencia de la especie ya que ambos son “mecanismos compensatorios” de distintos desequilibrios que necesitan compensarse unos en otros. Así aparece la técnica con su valor ambivalente: por un lado es un recurso de supervivencia y por el otro amenaza esta supervivencia con el peligro de una destrucción planetaria en vista a las potencialidades destructivas alcanzadas en estos últimos años. La técnica no es “neutra” sino “ambivalente”, por un lado, desde el punto de vista ontológico, da lugar a la distinción entre lo natural y lo artificial y desde

el punto de vista axiológico puede ser “buena” o “mala” no porque se la use de un modo o de otro sino que lo es en tanto necesita ser “compensada” desde otra instancia “artificial” como es la ética.

El cerebro ético y la neuroética

Las distintas disciplinas científicas que se ocupan del comportamiento humano y animal se interesan por dilucidar la especificidad de la conducta humana y su origen. Al parecer, esta historia puede remontarse a unos 65 millones de años atrás con la aparición de los primeros mamíferos, semejantes a ardillas, que luego prosperaron y se diversificaron dando lugar, entre otras especies, a los antepasados de los monos. Unos 6 o 7 millones de años atrás algunos comenzaron a desarrollar nuevas adaptaciones y su linaje comenzó a diferenciarse de los otros simios africanos: comenzaron a caminar sobre sus dos patas traseras (bipedismo) lo cual liberó las manos para otras tareas a la vez que comenzó a aumentar de tamaño el cerebro. El resultado fue la aparición de herramientas, del lenguaje y de la cultura. El género *homo* apareció hace unos 2 millones de años, cuando se esparció desde África pero recién hace unos 500.000 años, una de las poblaciones del *homo erectus* presentó transformaciones evolutivas destacables y así llegamos a ubicar al *homo sapiens*. En estos últimos años la biología evolutiva ha hecho grandes contribuciones a la psicología y también a la Ética a partir del estudio de la evolución del cerebro humano que no solamente aumentó de tamaño respecto a los primates sino que se desarrolló en la zona frontal que es la que regula las habilidades de cognición específicamente humanas.

Robin Dunbar (Dunbar: 2007) en sus estudios acerca de la evolución de la conducta específicamente humana señala un límite acerca de la cantidad de personas con las cuales

podemos interactuar de modo personal: aproximadamente 150. Para este autor, el número de individuos con los cuales podemos interactuar está relacionado con el tamaño del neocortex ya que señala una correlación entre el volumen del neocortex (Dunbar: 2007, pp. 47-79) y la dimensión del grupo social entre los primates dada la necesidad de contar con un cerebro más grande cuanto más compleja es la vida social. Afirma Dunbar que el neocortex es la parte pensante del cerebro y el mayor desarrollo se encuentra en los primates. En el transcurso de la evolución de los primates, el cerebro se expandió desde su parte posterior hacia la anterior. En los humanos corresponde al lóbulo frontal que es el que corresponde al desarrollo de funciones inteligentes aunque es cierto que el cerebro tiene un funcionamiento complejo e integrado entre sus distintas partes. Si se toma en cuenta el tamaño de los cráneos, puede afirmarse que el desarrollo de habilidades cognitivas superiores corresponde al diseño anatómico de los humanos actuales, hace unos 200 mil años atrás. El famoso “chichón” del Neandertal indica que tuvieron un campo visual más grande que el nuestro y ojos más grandes en relación a los actuales. Si es así, el neocortex tuvo menos volumen y por lo tanto estaría más limitado sus capacidades cognitivas. Dunbar señala que, a diferencia de los humanos, los chimpancés viven en comunidades que aproximadamente cuentan con 55 individuos y sus modos de socialización y comunicación parecen estar relacionados con el “acicalamiento”. Con el término “acicalamiento”: (*grooming*) se refiere a las caricias y desparasitación manual de los monos. Cuanto más grande es el grupo de simios, más tiempo pasan acicalándose. Los monos pasan un 20% de su tiempo en esta tarea que se supone propicia un elevado nivel de cohesión social. En la tesis de Dunbar, la aparición y evolución del lenguaje estaría asociado a esta actividad de contacto físico entre miembros del mismo

grupo cuando el aumento del número de integrantes de la comunidad hizo necesaria la aparición de otro modo de comunicación como es el lenguaje verbal.

Según Dunbar el lenguaje pudo haberse empezado a desarrollar “en algún momento entre dos millones y trescientos mil años. “El lenguaje habría surgido para llenar el vacío que dejaba el acicalamiento una vez que los grupos excedieron el tamaño que podían manejar a la manera primate convencional” (Dunbar: 2007, p. 125). Derivado del lenguaje y la capacidad de simbolizar el mundo, la religión (aparecen rastros desde hace unos 200 mil años) es el rasgo característico de la diferencia entre los humanos y el resto de los animales. De hecho no se conoce ninguna sociedad, ni presente ni pasada, que no tenga creencias religiosas. ¿Cuándo apareció la religión en la prehistoria de la humanidad?, ¿qué función cumplía?, ¿Cuál es el papel que juega hoy la religión? ¿Tiene algún sentido que siga existiendo en las sociedades científicas y racionalistas? Las personas que comparten un ideal o unas creencias tienen más propensión a ayudarse mutuamente en las necesidades, con lo que aumentan sus probabilidades de sobrevivir.¹² Hoy la religión seguiría siendo necesaria por los efectos psicológicos positivos de bienestar que produce y por los beneficios sociales que generan sus preceptos éticos. Recordando la vieja idea marxista-leninista “la religión es el opio de los pueblos” Dunbar sostiene que las creencias religiosas liberan endorfinas en nuestro cerebro, lo que nos produce una sensación de bienestar. En apoyo de esta idea cita los trabajos de Andrew Newberg (neurocientífico) y Eugene d’Áquili (antropólogo) quienes analizaron el compor-

¹²De hecho Dunbar especula que los neandertales sucumbieron ante los cromañones por carecer de una religión que les hiciera sentirse más unidos y solidarios entre sí (Dunbar: 2007, p. 184)

tamiento cerebral de individuos sumidos en éxtasis religioso y constataron que el patrón de comportamiento cerebral involucra al hipotálamo donde se liberan endorfinas, con un comportamiento parecido frente al estímulo de opiáceos. Se le ha dado el nombre de “punto de Dios” a la experiencia que se alcanza en estos trances místicos donde aparece un flash de luz cegadora, similar a la experimentada en proximidad de la muerte. Se cree que en los estados místicos se estarían ante un caso inducido de “hipoxia” cerebral a partir de la producción de endorfinas (sensación de estar en paz y ser Uno con Dios, la ilusión de que el alma abandona el cuerpo, difusión de una luz cegadora), (Dunbar: 2007, pp- 168-169). Para sostener creencias religiosas es necesario desprenderse de la evidencia empírica e imaginar un mundo paralelo, imaginar que el mundo puede ser distinto de lo que indican nuestros sentidos. Aquí encontramos un rasgo que nos distingue de los otros animales: podemos establecer rituales y creencias que no se sostienen en otra realidad que la que imagina nuestra mente como son las creencias acerca de la superación de la muerte por una vida mejor en otro mundo. También señala Dunbar que la religión resultó ser “un arma de doble filo” y tiene su “lado oscuro” ya que fortaleció el sentimiento tribal con sus consecuencias buenas (sentido de cohesión) y malas (sentimientos de exclusión y exterminio de los otros).

La evolución no es gratuita. Todo cambio de diseño que aporta un beneficio conlleva su propio coste (Dunbar: 2007, p. 190).

Los biólogos evolutivos nos advierten que la evolución no produce máquinas perfectas sino cambios adaptativos sobre lo que ya existe, si surge la necesidad. La religión parece ser el rasgo universal entre los humanos. No hay pruebas de que otras especies animales tengan algo equivalente a nuestras creencias religiosas y menos en la vida de ultratumba o

en la existencia de un mundo paralelo. Respecto a la ética que es nuestro tema de interés, se justificaría el esfuerzo intelectual a lo largo de la historia, en tanto opera como uno de los mecanismos adaptativos que permiten la supervivencia de la especie al posibilitar la regulación de la violencia y los instintos primarios en vista al sostenimiento del orden social y del fortalecimiento del vínculo comunitario.

El neurocientífico Michael Gazzaniga (Gazzaniga: 2006), en defensa de la idea según la cual hay una base cerebral para fundamentar la existencia de una ética universal, llega a conclusiones parecidas a las de Dunbar en relación a la formación de creencias que luego dan lugar a la religión y a la ética. ¿Qué lugar ocupa la conducta ética en el funcionamiento cerebral? En los últimos años se acuñó el término “neuroética” para dar respuesta a esta pregunta y quienes se dedican a este tema la consideran una rama de la bioética pero a medida que se desarrollan estudios en este ámbito adquiere autonomía y plantea nuevos interrogantes ya que sitúa la responsabilidad personal en un contexto social y biológico, en un campo de intersección donde se mezclan los límites entre lo “comprobable en un laboratorio” y lo “especulativo”. Nos recuerdan estos autores que hace unas 5 mil generaciones atrás éramos apenas 10 mil individuos que vagaban por África y los genes de esas personas son las que encontramos en el 99,9% de los habitantes del planeta. Este dato desafía nuestras creencias acerca de la diversidad de la condición humana y de la superioridad de unas culturas sobre otras a la vez que habilita la siguiente pregunta ¿existe una ética universal subyacente, una respuesta adaptativa ante los desafíos de la supervivencia que nos caracterice como especie? ¿Tenemos, como especie, un sentido moral innato, una conciencia moral? La respuesta no puede ser sino puramente especulativa y detrás de esta respuesta están

los biólogos, antropólogos, psicólogos, sociólogos junto a los filósofos. Ya instalado en el campo de la “neuroética”¹³, Gazzaniga se pregunta ¿es posible visualizar con las modernas tecnologías de imágenes del cerebro las reacciones ante la conducta moral? Los “instintos tribales”, aquellos que permitieron la supervivencia y mejoramiento cultural de las primeras culturas pueden ser un indicio. La prohibición del incesto, el cuidado de los hijos, la prohibición de matar a los congéneres parecen ser normas universales. No hay respuestas definitivas, constatamos que la conducta moral es producto de un largo proceso de socialización, que es histórico y forma parte de un complejo entramado entre mecanismos neuronales y exigencias adaptativas orientadas a la supervivencia. La vieja fórmula del “animal racional”

13 La tarea de la neuroética consiste en buscar las bases cerebrales del comportamiento ético. Esas bases constituyen, en el fondo, una función adaptativa, resultante de la evolución, que permite reconocer normas de conductas personales y sociales que nos ayudan a sobrevivir y a prosperar. Si logramos encontrar esas bases, se dice, podremos llegar a identificar una ética universal, o al menos podremos explicar las diferencias éticas y acaso eliminarlas. La tendencia que de esta manera se va fortaleciendo, casi inconscientemente, es la reducción de aquella visión dual a una sola dimensión (dejando prácticamente entre paréntesis la procedimental y propiamente ética) y, sobre todo, la reducción de aquellas amplias preguntas filosóficas a las preguntas por la biología que supuestamente explica lo que la filosofía y la ética se cuestionan, y todo ello en aras de una ética universal. Es decir, la buena noticia de la Neuroética era que la Ciencia experimental (en concreto la Neurociencia) había cobrado conciencia de sus límites y acudía al diálogo con otras disciplinas, también las filosóficas. La mala noticia, en cambio, es que, de hecho, los investigadores neurocientíficos han optado después no por el diálogo, sino por la unilateral explicación científica de los asuntos morales. He aquí la gran ambigüedad a la hora de valorar el surgimiento de la Neuroética. Y esa ambigüedad es, en realidad, consecuencia de otra más profunda, a saber: la diferente idea que puede tenerse de esa buscada ética universal. Ver Sergio Sánchez-Migallón, La ambigüedad de la “neuroética” publicado en <http://www.bioeticacs.org/?dst=neuroetica>

que seríamos impone la idea de un conflicto entre estas dos partes o aspectos de lo que somos. En tanto animales estamos sumidos en un mundo de condicionamientos instintivos y compulsivos pero, a diferencia del resto de los animales que no pueden salir de la jaula de estos condicionamientos, podemos, no sin conflicto, hacer algo distinto.

Adela Cortina, de la ética mínima a la ética cordial

Como adherente a la tradición kantiana, en lengua española, la filósofa Adela Cortina es una de los representantes de posturas universalistas aunque reconoce que es necesario ir “más allá” de los aspectos puramente formales de la fundamentación de normas. Para Adela Cortina, es necesario un análisis completo del vínculo comunicativo, un análisis que tome en cuenta no solamente las capacidades lógicas para argumentar sino también las capacidades para sentir, apreciar, valorar el sentimiento de la justicia, la capacidad de com-padecer a un otro con el cual uno se reconoce autónomo pero vulnerable, es decir, desde el reconocimiento de los que son carne de la propia carne y hueso del propio hueso. Sin esta capacidad de sentir y experimentar al otro como parte de uno mismo, difícilmente puedan las personas dialogar y resultará difícil o imposible que se interesen por normas universalizables que beneficien a los peor situados. También reconoce Cortina que, a diferencia de los saberes preferentemente teóricos, contemplativos, la ética es esencialmente un *saber para actuar de manera racional* (Cortina: 2000, p. 14). A pesar de ello, o mejor, justamente por eso, propone tomar en cuenta a la *ethica cordis* o ética cordial, o ética del corazón¹⁴ en el marco de una ética cívica.

14 Para clarificar el uso de los nombres, debemos decir que del latín *cor-cordis* (corazón, en francés *coeur*; en catalán *cor*; en italiano *cuore*, en griego *kardia*) se formó el adjetivo *cordial* (en alemán *herzlich*, en inglés

La ética cívica, según Adela Cortina, nace en el siglo XVI y XVII a partir de la experiencia de una convivencia entre ciudadanos que se reconocen recíprocamente libres e iguales y son capaces de interactuar pacíficamente más allá de sus particularidades de creencias religiosas o de ideales de vida

La ética cívica es una ética de mínimos en los términos de Cortina, porque lo que comparten los ciudadanos no son los proyectos de felicidad sino el respeto a algunos valores primarios entre los que se encuentran la libertad, la igualdad y la solidaridad¹⁵. Las concepciones religiosas, agnósticas o ateas del mundo que propongan un modelo de vida feliz, constituyen lo que

hearty). Cordial tiene también el sentido de algo *afectuoso, sincero, y de lo que tiene virtud para confortar, animar y fortalecer el corazón, para consolarlo o alegrarlo*. Del mismo vocablo *cor* derivan, directa o indirectamente, numerosas palabras del lenguaje corriente que a primera vista parecen tener poco que ver con el corazón: *acuerdo y desacuerdo, concordia y discordia, coraje, coral, cuerdo y recuerdo* entre otros vocablos. La relación entre la memoria y el corazón no es evidente en el castellano actual, pero sí en otros idiomas: *aprender de memoria* se dice en francés *apprendre par coeur* y en inglés, *to learn by heart*. Como vemos, el adjetivo *cordial* tiene el significado de “algo que pertenece al corazón”. Para completar el significado de este adjetivo, debemos recordar que para los latinos el corazón era considerado el centro de la memoria de modo que “recordar” sería como “volver a pasar por el corazón” algo. Los griegos y romanos no situaban “la mente” en la cabeza sino en el centro del pecho, de allí que tengan parecido significado las expresiones “tener algo *in mente, in pectore o in corde*”. En los antiguos también se asociaba con el mismo nombre al corazón y al estómago, de allí que se llamen *bebidas cordiales* a ciertas bebidas alcohólicas que servirían para mejorar el funcionamiento del estómago.

15 Las distintas generaciones de Derechos humanos representan expresan la necesidad e preservar estos valores. La idea de libertad es la que promueve los valores de primera generación: derechos civiles y políticos. Los derechos de segunda generación son los que expresan los derechos sociales, económicos, culturales, asociados a la igualdad. La solidaridad se ve custodiada por los derechos de tercera generación: derecho a la paz y a derechos ambientales. (Adela Cortina: 2000, pp- 40-41)

llamamos “ética de máximos”, y en una sociedad verdaderamente moderna son plurales; por eso podemos hablar en ellas de un *pluralismo moral*. (Cortina: 2000, p. 38)

La ética cívica es la que corresponde a una sociedad pluralista ya que en ella conviven distintas éticas de máximos sin que una se imponga sobre las demás, lo que significaría que algunos sean discriminados o coaccionados a aceptar, sin convicción, los valores impuestos de manera “totalitaria”. La ética cívica necesita un tipo de organización política donde los individuos sean concebidos como “ciudadanos” y no como “súbditos”, como subordinados a un poder jerárquico que los reduzca a la condición de “minoridad” donde para actuar se necesite la tutela de una autoridad patriarcal o jerárquica. La *tolerancia activa* es la actitud que corresponde a los ciudadanos ya que no se trata simplemente de abstenerse de intervenir en los proyectos de vida de los demás por simple comodidad o indiferencia (tolerancia pasiva) sino de la predisposición a anticipar que los proyectos distintos a los nuestros pueden tener algún valor aunque no lo compartamos y podemos resolver los conflictos a través de un *ethos dialógico*¹⁶. La razón comunicativa postula las

16 “Todos los seres dotados de competencia comunicativa —actuales y virtuales— deben, por tanto, ser reconocidos como personas para que tengan sentido nuestras acciones comunicativas, y este reconocimiento descubre elementos como los siguientes: 1) Entre los interlocutores se reconoce un igual derecho a la justificación del pensamiento y a la participación en la discusión. 2) Todos los afectados por la norma puesta en cuestión tienen *igual derecho* a que sus intereses sean tenidos en cuenta a la hora de examinar la validez de la norma. 3) Cualquiera que desee *en serio* averiguar si la norma puesta en cuestión es o no correcta debe estar dispuesto a colaborar en la comprobación de su validez, a través de un diálogo en que no se dejará convencer sino por la fuerza del «mejor argumento». 4) El mejor argumento es aquel que satisface intereses universalizables.” (Cortina: 2007, p.117)

condiciones ideales de comunicación en las que el diálogo es posible a partir de los presupuestos de “simetría” entre los afectados pero en las condiciones reales de comunicación, los afectados pueden estar en condiciones materiales y sociales de “asimetría” que hacen imposible llegar a tomar decisiones “justas”. Por muy correcta que sea una argumentación, no va a interesar a alguien si no está conducida por la idea de preservar la concreción de valores como la libertad, igualdad, solidaridad o justicia.

Sin embargo, conseguir que los interlocutores reconozcan como mejor el argumento que satisface intereses universalizables no depende sólo de la lógica interna del argumento, sino también —y en muy buena medida— de que los interlocutores estén *predispuestos* a interpretar correctamente cuáles son esos intereses, a buscar «desprevenidamente» las opciones más justas. (Cortina; 2007, p.122)

La propuesta de la ética cordial es también de una ética cívica pero no meramente procedimental (que atiende a los aspectos formales, a las normas que regulan los discursos). La autora admite que la propuesta de una ética cordial intenta superar las limitaciones racionalistas de hace veinte años. Una frase de Pascal se encuentra a la base de esta reflexión: “conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón”.

Porque los bien situados se benefician del privilegio, los desfavorecidos se benefician de lo universalizable (Cortina: 2009, p. 111)

Este reconocimiento *cordial* o *compasivo*, más originario que el cumplimiento del deber, no se identifica con la magnanimidad del más fuerte sino con la capacidad de sufrir

o gozar con un otro al que se reconoce como *carne de la propia carne*, según Adela Cortina.

La ética profesional entre la neuroética y la ética cordial

Como vimos en las teorías de Dunbar y Gazzaniga, se relaciona el desarrollo de la racionalidad en los seres humanos con el tamaño y desarrollo del cerebro. Al parecer, en el largo proceso de la evolución, los humanos hemos desarrollado las capacidades asociadas a la racionalidad (básicamente establecer relaciones entre medios y fines) a partir de cambios radicales en nuestro sistema neuronal. Podemos admitir que la racionalidad es una disposición, una capacidad que puede ejercitarse o no. Afirmar que somos seres racionales no implica aceptar que siempre lo somos, sino que tenemos la posibilidad de serlo. En este reparto entre la razón y los sentimientos, entre la cabeza y el corazón, entre la animalidad y la racionalidad, la ética, preponderantemente, ha tomado partido por ubicar a la razón como un principio rector de la conducta humana. Así, la ética normativa, propone sistemas donde fundamentar racionalmente la adopción de principios o normas capaces de controlar las pasiones, para disciplinarlas, cuando no extinguirlas. A pesar del largo y sostenido esfuerzo argumentativo de la tradición racionalista, podemos también admitir que la capacidad racional no nos exime de ser también seres sensibles y como se señala en cuanto al papel compensatorio de la ética, es necesario tomar en cuenta la vulnerabilidad de nuestra naturaleza biológica, la que compartimos con el resto de los seres vivos, al momento de justificar la adopción de normas de carácter moral en el ámbito de la ética profesional. En esta dirección, la propuesta de una ética cordial, en el marco de una ética cívica no puramente procedimental (formal), incorpora otras dimensiones (no contempladas en la versión ortodoxa) del vínculo comunicativo al involucrar la idea de

la *razón cordial* junto a la *razón procedimental* que reduce la comunicación al vínculo lógico-discursivo.

Desde el punto de vista de las ciencias, son muchas las cuestiones que quedan por revisar respecto a la neuroética en su esfuerzo por encontrar las bases para una ética universal subyacente en los distintos planteos filosóficos. En estos planteos, a los ojos de la ética normativa, surge la sospecha de la incursión en una nueva versión de la “*falacia naturalista*”, la que consiste en la pretensión de derivar las cuestiones de validez de las de vigencia y de “naturalizar” el campo del deber moral. Con una buena dosis de ironía, también teñida de celo profesional, afirma Adela Cortina:

Pero si tomamos el vocablo en la segunda acepción, como *neurociencia de la ética*, entonces parecemos estar anunciando una auténtica revolución, porque la neurociencia nos proporcionaría el fundamento cerebral para una ética normativa, el conocimiento de los mecanismos cerebrales nos permitiría por fin aclarar científicamente qué debemos hacer moralmente. Con lo cual, como se ha dicho en alguna ocasión, los filósofos quedaríamos condenados al paro. (Cortina: 2010, p.132)

Admitimos que no será el avance de la genética ni el de la neurociencia quien aporte los argumentos para consolidar el concepto de “ciudadanía” y fomentar el respeto de los derechos humanos y de los valores de la justicia ya que no hay ciudadanía sin su ejercicio y esta es una tarea de construcción social inherente a un contexto histórico determinado. Respecto a la propuesta de una ética cordial, de Adela Cortina, podemos apreciar los méritos de una resignificación del Contrato Social privilegiando nuestra condición de seres sensibles junto al desarrollo de las capacidades discursivas. Queda por revisar en qué medida esta propuesta es

una nueva versión del ideal cívico de la fraternidad, adaptado a los nuevos tiempos, cuando la ambivalencia de la técnica se nos hace más presente aun que en el siglo XVIII y donde constatamos el deterioro de la confianza en que las instituciones republicanas nos resguarden de los efectos perniciosos de la sociedad tecnocientífica. En contra de las promesas de progreso moral, que vendría de la mano del progreso material, el siglo XX y lo que llevamos del actual, es pródigo es genocidios. Para citar solamente las dos grandes tragedias bélicas destacamos que en la Primera Guerra Mundial murieron unos 10 millones de personas entre civiles y combatientes. La perfección del poder destructivo de las tecnologías bélicas permitió que en la Segunda Guerra Mundial la cifra fuera más alta aún. En los cálculos más ajustados, la cifra está entre 40 y 45 millones de personas llegando según otros a la cifra de 70 millones. Dado el avance en las tecnologías bélicas es de temer la emergencia de un conflicto planetario. Podemos entonces, sin mayor esfuerzo argumentativo, afirmar que la ética y en especial la ética profesional cumplen un papel central en el mundo actual. En tanto “mecanismo compensatorio” nos comprometemos con nuestros congéneres y con el resto de los seres vivos.

Bibliografía

- Cortina, A. (2009). “Una versión cordial de la ética del discurso” en *Ética. Convergencias y divergencias*. Homenaje a Ricardo Maliandi, Cristina Ambrosini compiladora, Remedios de Escalada, Universidad Nacional de Lanús, pp.101-114.
- Cortina, A. (2007). “*Éthica cordis*” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, número 37, julio diciembre de, pp.113-126
- Cortina, A. (2000). *Ética de la empresa*, Tecnos, Madrid,
- Cortina, A. (2010). “Ciudadanía: una clave para la transfor-

mación social” en *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando J. Michelini*, Compiladores Anibal Fornari, Carlos Pérez Zavala, Jutta Wester, Río Cuarto, Ediciones ICALE, , pp.169-180

Cortina, A. (2010). “Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?” ISEGORIA, 42, , 129-148

Dunbar, R. (2007). *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre*, Barcelona, Critica

Gazzaniga, M., (2006). *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós,

Maliandi, R. (1998). “El papel de la conflictividad en la ampliación de la razón”, en *La razón y el minotauro*, Compilación Mónica Cragolini, Buenos Aires, Almagesto,

Maliandi, R. (2006). *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Editorial Biblos-Ediciones de la UNLa, pp.64-146.

Capítulo III

Kant, Foucault y el ethos ilustrado: ética profesional y uso privado de la razón

Por María Teresa García Bravo

I.

Existen ciertos lugares de los textos kantianos en los que esa filosofía nos confunde. No debido a la complejidad de sus conceptos ni a su arquitectónica, que parece tan poco actual como sus ideas: razón, Imperativo, Ley Moral... son términos que en más de un sentido, forman parte de un debate filosófico pasado. No nos desorienta la filosofía kantiana cuando se nos presenta tan plenamente arraigada en el siglo XVIII como lo están sus conceptos y preceptos. Tampoco cuando una traducción mal encarada nos dificulta al extremo la lectura y la comprensión.

Por el contrario, la filosofía de Kant nos confunde cuando decide mirarnos a los ojos, en pleno siglo XXI, y elucidar, como un rayo, nuestra actualidad. Es el presente de esa filosofía lo que nos hace perder el rumbo.

Existen zonas de los textos kantianos en las que los temas y definiciones ya no parecen iluministas sino más bien críticas a la modernidad; escépticas declaraciones acerca del fracaso de un iluminismo del que sin dudas, también forman parte.

Así lo entiende Michel Foucault en su “Clase del 5 de enero de 1983”-uno de los textos que conforman *El gobierno de sí y de los otros*, compilación que contiene las clases que dictó en el *College de France* durante el año 1983- cuando sostiene que

el texto ¿Qué es la ilustración? de Kant, nos muestra “la filosofía como superficie de aparición de una actualidad, la filosofía como interrogación sobre el sentido filosófico de la actualidad a la cual pertenece el filósofo, la filosofía como interrogación, por parte de éste, de ese “nosotros” del que él forma parte y con respecto al cual tiene que situarse: esto es, me parece, lo que caracteriza a la filosofía como discurso de la modernidad, como discurso sobre la modernidad.” (Foucault: 2009, p.31)

La filosofía como pregunta por la actualidad y la actualidad entendida como presente, entonces, sería parte de ese *ethos* ilustrado que detecta Foucault en ciertos textos de Kant, textos que no son, por cierto, los nudos de su filosofía. Efectivamente, Foucault no lee este *ethos* ilustrado en las Críticas sino en escritos más breves y menos pomposos, que están dirigidos al público o forman parte de las lecciones que Kant imparte en la Universidad.

Así sucede, por ejemplo, con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, texto obligado para abordar la ética kantiana sin perdernos en los problemas que presenta la *Crítica de la razón práctica*. En el Prólogo de ese escrito dice Kant: “Mas, proponiéndome yo dar al público muy pronto una metafísica de las costumbres, empiezo por publicar esta *Fundamentación*”. En verdad, no hay para tal metafísica otro fundamento, propiamente, que la crítica de una razón pura práctica, del mismo modo que para la metafísica [de la naturaleza] no hay otro fundamento que la ya publicada crítica de la razón pura especulativa. Pero aquella no es de tan extrema necesidad como ésta, porque la razón humana, en lo moral, aún en el más vulgar entendimiento, puede ser fácilmente conducida a mayor exactitud y precisión; mientras que en el uso teórico, pero puro, es enteramente dialéctica. Además, para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo, si ha de

ser completa, poder presentar su unidad con la especulativa, en un principio común a ambas, porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón, que tienen que distinguirse sólo en la aplicación. Pero no podría en esto llegar todavía a ser lo completo que es preciso ser, sin entrar en consideraciones de muy distinta especie y confundir al lector. Por todo lo cual en lugar de una *Crítica de la razón pura práctica*, empleo el nombre de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.” (Kant: 2003, p.17).

¿Por qué nos interesa este fragmento?

En primer lugar porque allí Kant explicita el lugar que el público y el lector tiene en sus escritos. Es decir, lo que se pone de manifiesto en la cita es la importancia que en la filosofía de Kant tiene la noción de público y la noción de lector: él no quiere confundir al lector, pero el lector puede confundirse, dice casi al final. ¿Cómo evitar esa confusión? Utilizando el título *Fundamentación...*, para nombrar una obra que tiene por objeto descubrir y exponer el principio fundamental de la moralidad. En este sentido, Manuel García Morente, autor de la primera traducción del texto al español, explica: “Puede decirse que la *Fundamentación* trata el mismo tema que la *Crítica de la razón práctica*. Pero lo hace en un sentido más popular y corriente, a la manera de los ensayistas ingleses, mientras que la *Crítica* acomete el problema con todas las armas de la técnica filosófica y sigue un plan y unas divisiones parecidos a los de la *Crítica de la razón pura*. Por eso mismo es la *Fundamentación* la obra moral de Kant en donde su pensamiento ético llega a mayor claridad de expresión y en donde se encuentran las fórmulas más felices y preñadas de sentido.”(Kant: 2003, p.8)

Como vemos aquí, el tema del público está íntimamente ligado con el problema de la confusión. Kant escribe la *Funda-*

mentación teniendo como objetivo que el texto sea accesible al público, sencillo de entender. Un texto claro. No escribe exclusivamente para expertos en filosofía, sino para un público (Publikum) que -según Foucault- Kant piensa vinculado no tanto a la Universidad ni al libro sino a revistas especializadas, academias y sociedades de filosofía. En este sentido, la *Fundamentación* de Kant es un texto popular.

Y esta popularidad o claridad expresiva que evidencia la *Fundamentación* no nos hace olvidar lo que en ella también confunde. Nosotros dijimos al comienzo de este artículo que lo que confunde en Kant no es su dificultad sino su actualidad. Y no hay problemática más actual y que nos interpele tanto como el problema del público y lo público. Es decir, del público en general y del público lector, porque ya vimos, Kant no quiere confundir al lector; pero también la cuestión de lo público está allí imbricada, en tanto es preciso pensar ciertas cuestiones acerca de la ciudadanía y el republicanismo, por ejemplo; ya que entendemos que el modelo kantiano en ese sentido no quedó demasiado rígido y estrecho.

Entonces el problema del público y lo público será una de las cuestiones que tendremos que abordar si entendemos, como Foucault, que hay una actualidad particular en la filosofía kantiana. Actualidad que no pasaría tanto por una vuelta al universalismo sino por encontrar en otras categorías la posibilidad de analizar el presente.

Otro motivo que vale la pena señalar del fragmento de la *Fundamentación* que citamos arriba es el de la conducción como modo de subjetivación. Y junto a este problema también aparece la cuestión de las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto, y como sujeto moral especialmente. Por eso,

uno de los propósitos de la lectura que hace Foucault de Kant consiste en “estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros.” (Foucault: 2009, p.21), es decir, aquí las normas de conducta o de comportamiento (gobierno de sí) están planteadas como la contracara o el complemento de los procedimientos de gobierno a secas (gobierno de los otros).

Según Foucault es Kant y, más precisamente, es el texto “¿Qué es la ilustración?” el que muestra que un mismo procedimiento, una misma estrategia es la que efectúa el gobierno de sí y el gobierno de los otros: conducirse a sí mismo aparece entonces como una instancia de la conducción sociopolítica. Según esta lectura, encontraríamos en “¿Qué es la ilustración?” de Kant huellas de lo que luego Foucault nombrará con el término “biopolítica”, planteo que en general Foucault asocia con otros autores como por ejemplo Jeremy Bentham. La biopolítica es un término fundamental -solidario de la idea de biopoder- con el que Foucault piensa, entre otras cuestiones, las formas de subjetivación. Podemos definirla como “la manera en la que, a partir del siglo XVIII, se buscó racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes [de ahí el prefijo bio] en cuanto población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza” (Castro 2011, p.57)

Entonces, ese *ethos ilustrado* del que hablamos más arriba consiste en esta doble tarea ético política que a la vez constituye al sujeto ético como cumplimiento del deber y al individuo biopolítico, sometido a la gubernamentalidad y al disciplinamiento (una de las estrategias biopolíticas por excelencia). En este sentido no es difícil considerar al imperativo categórico (central en la ética kantiana) como el ejemplo más efectivo de esta doble acción disciplinaria ético-política

que soportan los cuerpos de los individuos. Allí, las prácticas de gobierno y las prácticas de subjetivación se dan la mano y ambas se nos muestran bajo la forma de la conducción.

En lo que sigue, leeremos de cerca el texto de Foucault para detectar otras características de este *ethos ilustrado*.

II.

Kant escribió “¿Qué es la ilustración?” en septiembre de 1784, y lo publicó en la revista *Berlinische Mantsschrift* a fines de ese mismo año. Tal como vimos en el punto anterior, Kant publica muchos textos en revistas. Además del texto que aquí trabajamos, también publica otros famosos escritos en medios de este tipo. Por ejemplo “Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita”, “Comienzo presunto de la historia humana”, “Sobre el uso de los principios teológicos en la filosofía”, entre otros.

Foucault insiste en señalar que el texto de Kant fue publicado de este modo por la particular relación con el público que este hecho supone. “Uno de los intereses del texto -dice Foucault-, la razón por la que he querido hacer hincapié en su aparición en este tipo de revistas y en el hecho de que formaba parte de esa clase de publicaciones, es que, en el núcleo mismo de su análisis, Kant pone la noción de público al que se dirige la publicación.” (Foucault: 2009, p. 25). Es decir, Kant se dirige al público de esa revista especializada con un artículo en el que problematiza la noción misma de público.

Una vez establecida esta característica reflexiva del artículo kantiano, Foucault señala: “la cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y

otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?” (Foucault: 2009, p.29). Ahora bien, ¿en qué consiste esta pregunta por el presente? Para Foucault debemos entenderla en tres sentidos. Por un lado, la cuestión se refiere a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer, distinguir, descifrar entre todos los otros. Por otro, se trata de mostrar en qué aspecto ese elemento resulta ser la expresión de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento y a la filosofía. En último término, en qué sentido el pensador, filósofo o sabio que realiza esta reflexión sobre un elemento significativo del presente, forma parte (es un actor) de ese proceso sobre el que reflexiona. En definitiva, dice Foucault “me parece que en el texto de Kant vemos surgir la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él.” (Foucault: 2009, p.30)

Kant pertenece a ese presente sobre el que él mismo especula, a la Ilustración sobre la que se pregunta (¿qué es?) y sobre la que responde. Pero esto es posible porque la Ilustración misma, parece decirnos Foucault, es propiamente actualidad: lo notable de la Ilustración, en tanto proceso histórico, es que no sólo se da a sí misma ese nombre, sino que se sitúa de manera específica en relación con su pasado y con su futuro. Es decir, estamos ante un proceso cultural que enseguida tomó conciencia de sí mismo:

“La *Aufklärung* es un período, que se autodesigna, que formula su propia divisa, su propio precepto y a las formas de conocimiento, saber, ignorancia, ilusión, para instituciones, etc., en cuyo interior sabe reconocer su situación histórica. *Aufklärung* es un nombre, un precepto, una divisa. Y eso es justamente lo que vamos a ver dentro mismo del texto ¿Qué es la Ilustración?” (Foucault: 2009, p.32)

Conciencia de sí, autonominación, relación con la tradición, historicismo: son características de la Ilustración que aparecen en el texto de Kant. Pero no debemos olvidar que esta apreciación está hecha a partir del lente interesado con el que Foucault lee este texto: su objetivo último es someter a Kant al método genealógico y establecer, de ese modo, un vínculo, un parentesco seguro entre ambos. Desde este punto de vista, Kant aparece como un precursor de Foucault, ya que al interrogarse sobre la propia actualidad el filósofo alemán no estaría sino llevando a cabo esa “ontología del presente”, que es sin dudas, la gran apuesta filosófica foucaultiana.

¿Por qué es el método genealógico el que permite establecer esta continuidad que va de Kant a Foucault, esta posibilidad de leer a Kant como un filósofo de la actualidad?

En *El orden del discurso* Foucault afirma que la genealogía estudia la formación a la vez dispersa, discontinua y regular de los discursos. El procedimiento genealógico “estudia cómo se han formado los discursos, qué papel cumplieron los sistemas de coacción, detecta las series de enunciados y la norma específica de cada uno, busca sus condiciones de aparición, crecimiento y variación. Analiza la relación entre acontecimientos y discursos o, mejor dicho, analiza los discursos en tanto acontecimientos” (Díaz, 2010: p.102)

El acontecimiento discursivo que Foucault registra es, justamente, el texto de Kant “Qué es la ilustración”, texto en el que, como ya dijimos, Foucault señala una ambición de la que él mismo forma parte y que definimos en términos de ontología del presente. El *Diccionario Foucault* justamente señala que todo el proyecto filosófico de Foucault puede entenderse como una genealogía que opera según tres ejes: una ontología de nosotros mismos en relación con la verdad, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con el poder y una ontología histórica de nosotros mismos en relación

con la moral (el modo como nos constituimos como sujetos éticos que actúan sobre sí mismos) (Castro, 2011, p. 172).

A partir de esto podemos nosotros preguntarnos ¿sobre cuál de esos tres ejes ubicaríamos la lectura que hace Foucault de Kant? Para contestar este interrogante es suficiente revisar el final del texto que aquí tratamos. Allí Foucault nos dice:

“Me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades.” (Foucault, 2009: p.39).

III.

Apenas comienza la segunda hora de la “Clase del 5 de enero de 1983”, Foucault comienza con la lectura del texto de Kant. Rápidamente se detiene para analizar, al pie de la letra, el primer párrafo que dice: “La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.” (Kant, 2017)

Foucault señala en este párrafo tres elementos en los que hará foco su análisis.

El primero es “salida” (*Ausgang*). Para Foucault es llama-

tivo que Kant se limite a definir el momento presente como *Ausgang* -salida, movimiento por el cual nos desprendemos de algo- sin decir nada del lugar hacia dónde vamos luego de salir. Además, esa “salida” es la salida del hombre del estado de minoría de edad.

El segundo término es “Hombre” (*Menschen*): ¿a qué se refiere Kant cuando escribe “Hombre”? se pregunta Foucault. ¿A la especie humana? ¿A la sociedad humana como reunión de las diferentes razones individuales? ¿A los individuos?

El tercer elemento es la frase “¡Sapere aude!” es decir, “ten el coraje de valerte de tu propio entendimiento”. Allí, dice Foucault, el discurso de Kant cambia. Deja de ser descriptivo y se vuelve prescriptivo. Kant ya no describe lo que pasa sino que imparte un precepto, una divisa, una máxima, una orden.

A estos tres interrogantes con los que el texto abre (qué es ese hombre que debe salir, en qué consiste la salida y cómo una descripción puede ser al mismo tiempo una prescripción) Foucault le suma una nueva pregunta: “¿qué entiende Kant por ese estado de minoría de edad del que habla y del que dice que el hombre está saliendo, y del que señala asimismo que es preciso que el hombre salga, puesto que da a éste la orden de hacerlo?” (Foucault, 2009: p.44)

La minoría de edad no refiere a una suerte de “infancia de la humanidad” ni a una “impotencia natural”. Tampoco es una noción jurídica o político-jurídica referida al hecho de que actualmente los hombres se encuentran privados del ejercicio legítimo de sus derechos. Kant explica, por el contrario, que si los hombres no quieren conducirse a sí mismos es porque otros se han prestado a tomarlos bajo su conducción. Es decir, algunos han tomado la dirección de los demás.

Este es un punto fundamental para Foucault quien, como sabemos, está pensando en el vínculo que existe entre el gobierno de sí mismo y el gobierno de los otros, es decir, la propia conducción y la de los demás. La ética y la política.

Dice Foucault que para Kant la minoría de edad se caracteriza por la constitución de dos pares indebidos e ilegítimos: el par entre obediencia y ausencia de razonamiento y la confusión entre lo privado y lo público.

Veamos cómo funciona el primer par.

En las sociedades que conocemos se admite que sólo puede haber obediencia (y así lo hacen creer quienes gobiernan) cuando hay ausencia de razonamiento. Kant da tres ejemplos de esto: el de los oficiales que dicen a sus soldados “no razonen, obedezcan”, el del sacerdote que dice a los fieles “no razonen, crean” y la del funcionario fiscal que dice “no razonen, paguen”. Entonces, en este estado de minoría de edad tenemos el parentesco de obediencia y la falta del uso de la facultad de razonar.

El segundo par que caracteriza el estado de minoría de edad está constituido por los ámbitos de lo privado y lo público (*Privat* y *Publikum*).

¿Qué es el uso privado de la razón? ¿En dónde hacemos ese uso que Kant denomina uso privado de las facultades?, se pregunta Foucault. Y la respuesta es especialmente fructífera para nosotros, en este intento de pensar los elementos de la ética profesional: hacemos uso privado de la razón en nuestra actividad profesional, cuando somos funcionarios, cuando somos elementos de una sociedad o un gobierno cuyos principios y objetivos son el bien colectivo. En otras palabras, lo que Kant llama privado es lo que nosotros llamaríamos “pro-

fesional”. ¿Y por qué lo llama “privado”? Porque en todas esas formas de actividad, en ese uso que hacemos de nuestras facultades cuando somos funcionarios, cuando pertenecemos a una institución, un cuerpo político; somos las piezas de una máquina, situadas en un lugar dado, con un papel preciso que cumplir. Entonces, no funcionamos como sujeto universal sino como individuos.

Por otro lado, el uso público es el uso que le damos a nuestro entendimiento y nuestras facultades cuando aparecemos como sujetos universales, es decir, cuando como sujetos racionales nos dirigimos al conjunto de los sujetos racionales. Según Foucault, esa actividad es sobre todo la del escritor que se dirige al lector, porque en ese momento encontramos una dimensión de lo público que es al mismo tiempo la dimensión de lo universal.

Entonces, hay minoría de edad cuando el principio de la obediencia se confunde con el de no razonar y en esa confusión avasallamos lo que debe ser el uso público y universal de nuestro razonamiento.

Hay mayoría de edad, en cambio, cuando la obediencia funciona separada del uso del razón vale decir, sin ninguna condición en el uso privado -es decir, cuando obedecemos en tanto ciudadanos, en tanto funcionarios, en tanto soldados, en tanto miembros de una comunidad religiosa- y cuando el uso de la razón se realiza en pos de un público con respecto al cual no hay ninguna obligación, ninguna relación de obediencia ni de autoridad (uso público). En la mayoría de edad, obediencia y razonamiento se dan separadamente. Se hace valer la obediencia en el uso privado y la libertad total y absoluta de razonamiento en el uso público.

Foucault concluye que llegamos así a una definición: la Ilustración “le da a la libertad la dimensión de la mayor publicidad en la forma de lo universal, y ya sólo mantendrá la obediencia en ese papel privado, digamos ese papel particular dentro del cuerpo social.” (Foucault, 2009: p. 53).

Es en este sentido, la Ilustración es un proceso que se ocupa de organizar la nueva distribución del gobierno de sí y de los otros.

IV.

Encontramos en la lectura de Kant por parte de Foucault un elemento determinante para considerar la ética profesional. Se trata del uso privado de la razón.

En este sentido, es importante destacar que en “*¿Qué es la Ilustración?*” Kant glorifica el uso público de la razón, ya que se hermana con la libertad y el principio de autonomía que la Ilustración requiere. Pero a nosotros tal vez nos interese explorar el territorio que deja oscuro el mapa kantiano: el uso privado de la razón, que es más limitado que el público pues se vincula con la obediencia. Consideremos, por ejemplo, el siguiente párrafo:

“en muchas ocupaciones concernientes al interés de la comunidad son necesarios ciertos mecanismos, por medio de los cuales algunos de sus miembros se tienen que comportar de modo meramente pasivo, para que, mediante cierta unanimidad artificial, el gobierno los dirija hacia fines públicos, o al menos, para que se limite la destrucción de los mismos. Como es natural, en este caso no es permitido razonar, sino que se necesita obedecer. Pero en cuanto a esta parte de la máquina, se la considera miembro de una comunidad íntegra o, incluso, de la sociedad cosmopolita; en cuanto se la estima

en su calidad de docto que, mediante escritos, se dirige a un público en sentido propio, puede razonar sobre todo, sin que por ello padezcan las ocupaciones que en parte le son asignadas en cuanto miembro pasivo.” (Kant, 2017)

Sabemos que no se trata de una obediencia ciega, ya que en la mayoría de edad, la superposición entre obediencia y ausencia de razonamiento es impracticable e inválida.

Sin embargo quedaría por revisar en qué sentido el uso profesional de la razón puede ser un uso obediente. En qué sentido padecerían las ocupaciones si en el uso privado no se obedece. Tal vez, tendríamos que poder especular con la no tan risible idea de un imperativo categórico profesional.

Bibliografía

Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Díaz, E. (2010). *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires: Biblos.

Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Ediciones Encuentro.

Kant, I. (2017). “¿Qué es la Ilustración?”, <https://kant.idoneos.com/310434/>

Anexo

En este anexo incluimos un link extraído del libro digital: Monopolios artificiales sobre bienes intangibles, donde encontrarán en la Introducción de Enrique Chaparros una reflexión acerca del mecanismo por el cual los distintos monopolios realizan la apropiación de los denominados “bienes inmateriales”: <https://www.vialibre.org.ar/mabi/introduccion.htm>

