Publicado en: *Filosofía del derecho, ética, cultura y constitución*, Ediciones Gustavo Ibánez/Universidad Libre, Miguel Rujana Q.(comp.), Santafé de Bogotá, coautor; capítulo: "El topos de la ética", pp. 25-40, 1998

EL TOPOS DE LA ETICA

Carlos Eduardo Maldonado[1]

El tema del cual nos ocuparemos es el del topos de la ética[2], esto es, tanto acerca del lugar que la ética ocupa en la reflexión contemporánea, como del problema mismo de la reflexión en la ética[3].

Comencemos con una advertencia de tipo general. Se trata de los tres modos generales como es posible ocuparnos de la ética, o como, de hecho, nos ocupamos propiamente de la ética. En un primer caso, según Aristóteles -repitiendo en ésto al Platón de *Las Leyes*, especialmente-, nos ocupamos de la ética, o mejor, debemos ocuparnos de la ética, en la edad media o en la edad madura. Así, la ética es un asunto de gente mayor, cosa de ancianos o de "viejos", digamos. Ocuparnos de la ética tiene, en el contexto de la idea o de la actitud platónico-aristotélica, una contrapartida, por así decirlo. Me refiero a la metafísica. De esta suerte, la idea básica es que o bien nos ocupamos de hacer metafísica, o bien nos dedicamos a la ética. Desde este punto de vista, la primera posibilidad que queremos considerar sostiene que en la juventud nos ocupamos o debemos ocuparnos de la metafísica, cuando aún tenemos fuerzas especulativas, decisión, pasión de vida, y la ética sería, consiguientemente, aquello a lo que dedicamos los años de la

---

[1]Doctor en filosofía por la K.U.Leuven. Profesor Universidad Javeriana, Bogotá.

[2]Existe, manifiestamente, una diferencia entre la moral y la ética. Sin embargo, el interés principal en este texto no es la moral, sino la ética. La moral se caracteriza por ser esencialmente normativa y, en cuanto tal, estrictamente negativa (censura, constricción, represión, en fin: administración y control). Por esta razón la moral se condensa en la forma de preceptos, mandamientos, códigos, pero también en costumbres y hábitos, todos, sin embargo, poseyendo un carácter restrictivo y que consiste en un: "No. No hagas", etc. El problema ético consiste, desde este punto de vista, en la fundamentación del carácter restrictivo de la moral. La fundamentación ética apunta al análisis cítico de la legitimidad o la racionalidad de la moral, y con ella, también de toda normatividad en general.

[3]Quiero agredecer muy especialmente al Profesor Felipe Prieto, no solamente su invitación a la conferencia que aquí se presenta, sino, además, y principalmente, por su generosidad. La amistad es gratuita, es cierto. ¿Por qué entonces agradecer por la amistad - y por qué también por la gratuidad y la generosidad que se derivan de ella? Lo mío quiere ser, simplemente, un acto de reconocimiento y una muestra de la limitación de las palabras.

El presente trabajo se concentra en el marco del pensamiento contemporáneo, y quiere dejar de lado, por tanto, obligatoriamente, las referencias a la ética antigua. Mi propósito es sencillamente el de trazar un fresco de problemas, campos de trabajo y vetas de investigación en ética. De ahí la pregunta por el topos de la ética.

edad madura.

Esta primera posición frente a la ética tiene un punto fuerte a su favor y una enorme desventaja. El punto a favor es que, efectivamente, según parece, para ocuparnos de la ética, esto es, de cómo debemos vivir[4] es preciso haber vivido, conocer la vida por experiencia propia, pues sólo entonces, parece, cabe dar consejos, ocuparnos de las relaciones con los otros, del conocimiento de sí mismo en relación con los otros, en fin, pre-ocuparnos por qué hacemos, qué debemos hacer y cuáles son nuestras posibilidades, para qué ser racionales, y en general, este tipo de cuestiones y preguntas que son, todas, medularmente éticas.

La desventaja, por otra parte, es, sin embargo, que nos ocupamos de la vida entonces no ya para nosotros mismos, sino de la vida de los demás o para los demás debido precisamente a que estaríamos ya en la edad media o en la edad madura. En efecto, ya en la edad madura (hoy se diría acaso la "tercera edad") hemos tenido prácticamente toda clase de experiencias. Hemos conocido la alegría inmensa y el dolor profundo. Ya, en la edad media, prácticamente nada nos sorprende, pues ya nos hemos sorprendido suficientemente. Es decir, en otras palabras, una vez que ya hemos vivido, que hemos conocido, que hemos comprendido, nos ocupamos, por ejemplo, de dejarles la educación resuelta a nuestros hijos o nuestros descendientes, nos encargamos de pagar todas las deudas pendientes, y demás. Entonces distribuiríamos los bienes y tomaríamos todas las medidas que rodean a esta clase de circunstancias. - En todo esto parece haber una inconsistencia o también, va una cierta renuncia y aceptación de la vida, de las cosas y de los estados de cosas. Como es fácil apreciarlo, de acuerdo con esta opinión, nos encontramos con una posición extremadamente conservadora y que se traduce en realidad como una defensa del estado de cosas pasado o actual - del status quo, digamos.

Traduciendo culturalmente esta primera posibilidad frente a la ética, cabe entonces decir que una sociedad o una época que se ocupa de la ética o también, que hace de la ética su preocupación principal -y quién duda hoy que la ética es, en términos generales, uno de los ejes centrales de la reflexión y de las preocupaciones actuales?- es una sociedad o una época que ha llegado a su vejez. No pocas voces se oyen en este sentido.

La segunda posibilidad, en contraste con la primera, sostiene que debemos ocupar nuestros mejores años, nuestra juventud si se quiere, a las reflexiones éticas - precisamente en función de la vida y porque la vida aún está por vivirse. Esto es, debemos ocuparnos de las

---

[4]La pregunta se inaugura con Sócrates y pervive, a través de los siglos, hasta nosotros. La pregunta socrática es: *¿cómo debemos vivir?* O, *¿cómo se debe vivir?*

condiciones que hacen posible la vida - que es lo primero y que debe ser la preocupación fundamental en la ética. Por el contrario, la metafísica debe ser, o sería, una preocupación subsidiaria a la que podemos dedicarnos *post festum*, es decir, literalmente, después de la fiesta. Los medievales decían *primun vivere, deinde filosofare*: primero resolvamos las cosas de la vida y después, sí, filosofemos. Dentro de la metafísica entran entonces cuestiones tales como la religión, la teología, asuntos de viejos, y temas similares.

Esta segunda posibilidad de comprender a la ética contiene igualmente una desventaja principal y un enorme mérito. La desventaja consiste en que, recordando a Wittgenstein, de lo que no se puede hablar, es mejor callar. Dicho en otras palabras, la idea se puede traducir aproximadamente de la siguiente manera: en la juventud nos dedicamos a vivir; la juventud es para vivirla, para gozarla, si se quiere, es para "quemarla", para "quemarnos" -viviendo- a nosotros mismos. Después, ya cuando seamos viejos o relativamente mayores, se adoptan entonces posturas tales como: "porque yo ya viví lo que quise, tuve toda clase de experiencias, muchas de ellas inmensamente intensas y pude también viajar, ahora sí me caso, ahora sí tengo hijos, adquiero deudas" y afirmaciones semejantes. Muchas voces se oyen, hoy en día, en este sentido. En el fondo, detrás de esta idea que sostiene la tesis de que la juventud es para vivirla con toda intensidad, y la edad adulta es, por el contrario, la época de las tranquilidades, hay en realidad un acuerdo con los filósofos. Un filósofo (tres casos ilustrativos son Platón, Descartes o Hegel) diría exactamente lo mismo, simplemente con elementos filosóficos. Su posición puede resumirse aproximadamente de la siguiente manera: "la juventud es para hacer metafísica. Es la época cuando dudamos - y debemos dudar de todas las cosas por lo menos una vez en la vida (Descartes), y ojalá no más de una sola vez en la vida (!)". La experiencia "metafísica" consistiría, así, en la radicalidad de la duda y, con ello, en la puesta en marcha hacia la plena autonomía en la que el propio destino se pone en las propias manos, esto es, en las decisiones y acciones que se siguen a la duda (de tipo Socrático o Cartesiano, por ejemplo). En consecuencia, la edad madura es para ocuparnos, entonces, de cuestiones prácticas y, en términos más generales, de la razón o la racionalidad práctica (algo que se verá mejor posteriormente). En un caso esto se traduciría en ocuparnos, por ejemplo, por cómo hacer que nuestros hijos vivan felices, puedan lo que nosotros no pudimos, y demás. En el otro caso, se tratará de ocuparnos de la filosofía social o de la filosofía política.

Ahora bien, la desventaja de la segunda posición consiste en que, en ese estado de cosas, es decir, si debemos ocuparnos de la ética no ya en la edad madura (como sucede en la primera

de las posturas), sino cuando aun somos jóvenes -y evidentemente que no nos referimos necesariamente a la juventud en términos cronológicos, o de edad física-, la ética se convierte entonces, parece ser, ineluctablemente, en una labor edificante. La juventud es, por excelencia, la edad del espíritu edificante. Al respecto cabe, siempre, recordar a Hegel: el jóven se siente siempre naturalmente inclinado a transformar el mundo, pero cuando se da cuenta que ya no lo puede, se vuelve hipocondríaco. En consonancia con la postura anterior, cualquier otra persona que se encuentre, aproximadamente, en la misma actitud puede argüir algo como que de lo que se trata en su vida es de aprovechar su juventud y, por lo tanto, se trata de ser feliz. Esta persona procede entonces a contraer matrimonio, a viajar, en fin, a intentar disfruta cada momento. Incluso, para ese alguien puede tratarse de alcanza un cierto éxito (social, económico, intelectual, u otro). Pero cuando, al cabo, esta persona, acaso fracasa en su felicidad pues puede suceder que fracasa en su matrimonio, que el tiempo dedicado en el pasado a sus proyectos fundamentales fe, finalmente, un tiempo perdido, y que si acaso intenta "reiniciar" su vida todo será *du déjá-vu*. Esta persona se convertirá con seguridad en alguien hipocondríaco. Pues bien, esto es exactamente lo mismo a lo que se refiere el filósofo (Hegel).

La ventaja de esta segunda posibilidad es, por el contrario, la de que la vida se convierte en tema central de nuestras reflexiones, justamente porque no ha sucedido, y para que suceda. Así, la ética cumple una función no ya solamente terapéutica, como es el caso de los estoicos, sino, además, propedéutica.

Pues bien, frente a las dos primeras posibilidades anteriores, existe una tercera. Se trata de una postura un poco más prudente. Esta tercera posibilidad sostiene que debemos hacer (una) ética no ya, como en el primer caso, *post festum*, y tampoco como en el segundo caso, antes de que vivamos, sino en la medida misma en que vamos viviendo. Sucede aquí algo análogo a lo que acontece con el derecho positivo: nos enfrentamos con un conjunto de normas, cuya validez es sólo provisional; se trata entonces de aprovechar el momento para actuar en tal o cual sentido, pues, en caso contrario, debemos esperar a que una norma determinada defina qué hacer y que no - pero, mientras tanto, lo mejor es esperar (durante la vigencia de la ley, por ejemplo).

Quiero aquí destacar, asimismo, una desventaja principal y una ventaja importante en esta tercera postura. La desventaja es la de que la ética se reduce a un problema de mínimos, conduciendo así los problemas importantes de la fundamentación ética, del método de la investigación ética y, finalmente, los asuntos de convivencia humana, etc., a meras cuestiones de procedimientos.

Por su parte, la ventaja radica en este mismo punto, a saber, en evitar fundamentalismos y sustantivaciones y en reconocer en el procedimentalismo la mejor de las guías para la ética - *faute de mieux*, a falta de algo mejor, es decir, ante la falta de éticas sustantivas.

Esta tercera posibilidad se traduce, en realidad, en las éticas de la prudencia que, debo decirlo, son, además, éticas conservadoras. Como quiera que sea, el panorama actual presenta a la posibilidad primera y a la tercera como las que están más en boga: la prueba de ello son, por ejemplo y notoriamente, el comunitarismo ético en sus diversas versiones, y las éticas dialógicas o neokantianas.

Así pues, ¿qué hacer frente a estas tres posibilidades? ¿Por cuál optar, y con qué justificaciones? No sobra nunca insistir en el hecho de que la ética forma parte de la filosofía, lo cual quiere decir exactamente que ocuparse de la ética es uno de los modos de hacer filosofía; o bien, inversamente, una de las formas en que existe la reflexión filosófica es a través de la ética. Pero, ¿por qué esta insistencia? Una razón de mucho peso que se encuentra en la base de la insstencia de esta pertenencia de la ética a la filosofía se trata del hecho de que, a propósito de la ética, el problema real es el de establecer las relaciones entre filosofía y mundo. Así, por ejemplo, en términos bastante empíricos, ¿de qué le sirve a alguien un texto de ética, una conferencia de ética, un reflexión ética con lo que ese alguien está viviendo, con lo que está sucediendo en la calle, lo que acaece a cada instante en el país o en el mundo, etc.? O bien, asimismo, por ejemplo en términos conceptuales, el problema se ha planteado usualmente, más o menos, en los siguientes términos: ¿cuál es la relación entre la filosofía y el mundo - en particular en este punto específico, entre la ética y la vida? Al final precisaremos mejor esta relación. Quiero, entre tanto, adelantar aquí algunos elementos preparatorios para resolver satisfactoriamente los interrogantes planteados. Esperamos, así, clarificar al mismo tiempo el lugar de la ética en la reflexión acerca del mundo contemporáneo y, al mismo tiempo, precisar con cuidado el lugar mismo que la reflexión ocupa en la ética y en los problemas éticos. Como sea, a lo largo de las líneas de análisis que siguen a continuación habremos ganado un terreno suficiente.

En efecto, se ha dicho con insistencia, desde diversos lugares, que quien quiera llamarse hoy en día filósofo seriamente debe ocuparse de los problemas éticos, si bien esta afirmación no quiere significar, en manera alguna, una reducción del campo de trabajo y de reflexión filosóficos. Existen, igualmente, posturas según las cuales si existe un interés por la filosofía, es

preciso ocuparse, consiguientemente, de (la) ética; o al revés, si el interés es por la ética, es preciso entrar, entonces, en la filosofía. Asimismo, se ha dicho que los problemas éticos exigen y suponen, un conocimiento suficiente de la filosofía y de la especificidad de la filosofía, por parte de quienes se ocupan, de una u otra manera, en general, de la ética. Esta afirmación es cierta, y sin embargo corre el riesgo de ser mal comprendida en el sentido de que, entonces, sólo los especialistas, es decir, los filósofos, estarían facultados para tratar, con seriedad, acerca del rigor de la ética y de los problemas éticos[5].

Pues bien, a propósito de la pertenencia de la ética a la filosofía y de las relaciones entre ambas, es indispensable trazar aquí una diferencia puntual. Una cosa es la filosofía y otra, muy distinta, es la historia de la filosofía. En el segundo caso, se trata en verdad del cúmulo grande de autores, libros, escuelas y momentos de la filosofía a lo largo de la humanidad (occidental). Necesaria siempre, la historia de la filosofía no define, sin embargo, lo propio del quehacer filosófico. Quiero aquí, con todo, dejar de lado una ampliación de esta distinción puntual. Y con ello al mismo tiempo, somos conscientes de que la comprensión de la filosofía queda marcada tan sólo en términos negativos. Pienso, sin embargo, que hemos ganado un terreno sólido en la idea de una democratización de la reflexión acerca del topos ético.

Pero precisemos. ¿Cuál es la preocupación actual por la ética? A fin de responder esta pregunta, procedamos por pasos. En primer lugar, ¿de qué se ocupa propiamente la ética? Mejor, ¿de qué se ocupa *hoy*, o de qué quiere ocuparse hoy la ética? En contra de lo que usualmente se cree (y que se encuentra presente en los manuales sobre ética), la ética no se ocupa de los comportamientos humanos ni de los actos humanos sin más. En verdad, de los actos humanos o de los comportamientos humanos se ocupan, mucho mejor, todas las otras ciencias y disciplinas. Así, por ejemplo, de los actos humanos se ocupa mucho mejor la medicina, cuando los abarca desde el punto de vista de la salud o la enfermedad. O también, se ocupa de ellos mucho mejor el derecho cuando los trata como actos legales o ilegales. O bien, la lingüística o la lógica, cuando trata a los actos humanos en función de la significación o del sentido que tienen. O, por ejemplo, la política, cuando trata esos actos humanos desde el punto de vista de la legitimidad o

---

[5] Mi observación se dirige en contra de determinadas pretensiones filosóficas de convertir a la ética en algo semejante a una ciencia magna, o una *scientia regia*. En la historia de la humanidad ya conocemos suficientemente los antecedentes, las implicaciones y las consecuncias nefastas de pretensiones y realidades semejantes. Con ello, al mismo tiempo, quiero dejar de lado las posibles interpretaciones de la filosofía como una especie de ciencia magna. La ética, los emas y problemas éticos no admiten, en absoluto, veleidades semejantes. En la ética nos las vemos con problemas y retos para cuya solución es necesaria la participación y el compromiso de cada uno. No existe, en síntesis, admisibilidad alguna de posiciones jerarquizantes, a propósito de la ética.

de la ilegitimidad. Y así sucesivamente: podríamos ampliar los ejemplos.

Concretando: la ética no se ocupa de los actos humanos o de los comportamientos humanos, sino del valor de los actos humanos y, con los actos humanos, del valor de la vida (humana). Este valor ha sido, y es en unos casos, el Bien; en otros, Dios; en otros más, la Justicia; más allá, la Libertad; en otros casos, la Igualdad, y demás. Con esto es preciso derivar dos consecuencias claras. De una parte, no es cierto que el valor de los actos humanos sea el Bien, por ejemplo. O, igualmente, no es cierto que el valor de los actos humanos sea Dios, ni tampoco lo es que el valor de los actos humanos sea la Libertad, o la Justicia. Por el contrario, de otra parte, y precisamente por lo anterior, más bien la idea de Libertad, Justicia, Dios, Igualdad, Bien, Democracia, y demás son postulados desde diversos ángulos con distintas finalidades y al interior de contextos filosóficos bien determinados y ello de acuerdo con dos consideraciones principales. En primer lugar, o bien como los valores hacia los cuales tienden y deben tender todos los actos humanos (un acto es digno, por ejemplo, si nos ocupamos de la dignidad; o un acto humano es simplemente racional si es aceptable, por ejemplo, desde el punto de vista del sentido común; por ejemplo, si está en función de la justicia, un acto será juzgado como justo, y así sucesivamente para cada una de las ideas o valores que se consideren como supremos o más elevados). O, e segundo término, los actos humanos se juzgan a partir de una idea, o bien se considera a esa idea como el valor más eminente hacia el cual tienden o deben tender los actos humanos que sean universales o universalizables; mejor, para que adquieran un carácter ejemplar o ejemplarizante.

Como quiera que sea, el verdadero problema acerca de la postulación de una determinada idea (o valor) como el sentido (verdadero) de un acto humano -ya sea como motivación como telos- es el de la universalidad de la esa idea o valor. De suyo no puede ser postulado sin más que la Libertad, o la Justicia, Dios, etc., son los valores sin más de las acciones humanas. El problema de los fundamentos de los actos humanos no puede plantearse como una petición de principios. Las consecuencias éticas y políticas, justamente, esto es, las consecuencias en el orden de la convivencia humana serían y son altamente peligrosas - pues pueden conducir a la exclusión y a la eliminación de aquellos para los cuales, por el contrario, otras son las ideas y/o los valores que son fundamento de las acciones humanas y, finalmente, de la vida misma.

El problema queda planteado. Pues bien, ¿cómo se crea el valor de los actos humanos? Esto es, ¿cómo se origina el valor mismo de los actos de manera que, entonces, puedan ser

juzgados *éticamente*? (Puesto que los actos humanos también pueden ser juzgados desde el punto de vista biológico, o sexual, o militar, y demás). Los otros tipos de juicio susceptibles sobre los actos humanos es algo que se comprende fácilmente. La dificultad, por el contrario, consiste en establecer el modo como sea posible juzgar a un acto humano o a una serie de actos humanos, por ejemplo a una vida humana, como una vida humana, como una vida ética o como un acto sencillamente ético. La respuesta a esta pregunta ha dado lugar a la axiología y a las relaciones no siempre claras entra axiología y, en general, la razón práctica, es decir, entre axiología y economía, axiología y derecho, axiología y política, axiología y derechos humanos, etc. De otra parte, últimamente hay dos herramientas teóricas fundamentales y escasamente trabajadas entre nosotros que vienen a responder a su manera al dilema planteado. Se trata de la teoría de la decisión racional (TDR) y la teoría de las normas sociales. Quiero omitir aquí, provisionalmente, las referencias a la ética y a las teorías de la decisión racional y de las normas sociales, así como a la ética y a una teoría de la acción, puesto que ese es tema de otro texto, a saber: ética y teoría de la acción humana[6].

Pues bien, acerca del valor de los actos humanos es preciso señalar exactamente que *el valor de los actos humanos no es extrínseco a los actos mismos*. Si esto es así, entonces la ética viene a formar parte de una teoría mayor, que al mismo tiempo que la comprende, contribuye a realizarla en el mundo. La ética forma, pues, parte de o da lugar a una teoría de la acción humana. Como veremos más adelante, el gran implícito que se encuentra en la base de lo anterior es una (determinada) teoría de la racionalidad.

Dicho esto, quiero concentrarme entonces en la puesta en claro del topos de la ética y la comprensión de lo que, en el marco contemporáneo, puede y no puede la ética. En el mundo actual, existen tres grandes propuestas éticas. Existe una proliferación enorme de publicaciones, traducciones, conferencias, cátedras, y demás, acerca de la ética. En términos generales, podemos compendiar muy justamente toda esa proliferación de textos, autores, nombres y escuelas, en tres grandes vertientes. En primer lugar -y el orden, desde luego, no interesa- tenemos las éticas neokantianas. Estas incluyen a la ética dialógica, esto es, a Habermas, Apel, Adela Cortina y, en un cierto sentido, la ética de la justicia de Rawls. En segundo término, están las éticas comunitaristas que, originalmente, son éticas neoaristotélicas. Se trata de figuras como Mac Intyre, Walzer y Dworkin, como los representantes más destacados. Y, en tercer lugar, y

---

[6] Cfr. Mi "Etica y teoría de la acción", en *Etica y Bioética*, Ed. Universidad del Bosque, Santafé de Bogotá (en prensa).

mediando entre ambas tenemos el necontractualismo ético, cuyos representantes más destacados son J. Rawls, R. Nozick y D. Gauthier. Sin embargo, en realidad, al lado de estas tres grandes vertientes éticas contemporáneas tenemos a las éticas analíticas, las cuales configurarían una cuarta opción. No obstante, en rigor, las éticas analíticas son una meta-ética.

Pues bien, como quiera que sea, el problema se encuentra ahí: en el mercado de la oferta y la demanda existen, fundamentalmente, estas tres éticas: las neokantianas, las neoaristotélicas, y el neocontractualismo. El gran problema es que frente al estado de cosas "afuera", en el mundo, nos encontramos con situaciones tales como: el Urabá antioqueño, Chechenia, Bosnia-Herzegovina, y otras. Y, frente a situaciones como esas, ninguna de las éticas ha sido suficiente para resolver los problemas, y acaso, ni siquiera para comprender los problemas. Desde este punto de vista, el mundo social, político, económico, militar y demás plantea retos y contiene riesgos frente a los cuales la ética parece no hallar soluciones satisfactorias. El peligro real es, manifiestamente, el de la convivencia actual y futura de los individuos y, ulteriormente, de la especie humana. El lugar de la ética se define, frontalmente, de cara a los problemas de la vida en común de individuos, pueblos y culturas, y es ese conjunto diverso de problemas los que confieren sentido a la reflexión ética. Para decirlo sucintamente el problema ético es, finalmente, el de la posibilidad y la universalidad de la vida humana.

Siendo parte de la filosofía, la ética es, manifiestamente un fenómeno occidental. De esta forma, la ética pertenece, conjuntamente con la economía, el derecho positivo, la política y la religión, a los campos constitutivos de la razón práctica[7]. Ahora bien, ¿qué es la razón práctica? Se trata, en términos generales, de ese espacio al cual pertenecen las reflexiones y las preocupaciones éticas. En términos sencillos, la razón práctica se ocupa del modo como debemos y podemos actuar *racionalmente*, si se prefiere, igualmente, del modo como actuamos o podemos actuar *razonablemente*.

Esto nos conduce a un tema mayor. Se trata del gran supuesto de la ética o del gran supuesto de toda ética. Mejor aún, es el gran supuesto de toda ética en la historia de la humanidad o en la historia de la razón occidental, y es el hecho de que en la base de la ética hay (el supuesto de) una determinada teoría de la razón o una determinada teoría de la racionalidad[8].

---

[7] Por nuestra parte, queremos pensar que los derechos humanos vienen a configurar un elemento más, constitutivo de la razón práctica. Véase a especto mi *Derechos humanos, solidaridad subsidiariedad. Ensayos de ontología social*, Ed. Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C, (en prensa).

[8] Es claro que es distinta una teoría de la razón y una teoría de la racionalidad. Sin embargo, quiero aquí introducir esta expresión en su sentido más laxo a fin de mostrar el verdadero núcleo de los problemas

Antes que caracterizar aquí en qué consiste una teoría de la racionalidad y cómo se relaciona con la ética (y con la teoría de la acción) concentrémonos, mejor, en lo que, sin lugar a dudas, constituye la dificultad principal de la razón con relación a los actos que se llevan a cabo en el mundo.

Existe un abismo enorme cuando se va en dirección de la razón teórica a la razón práctica o, en términos más simples, cuando se va de lo que conocemos o sabemos a lo que hacemos, o lo que vivimos. Para expresarlo -técnicamente- en términos kantianos, hay un abismo -un abismo absolutamente imposible de ser llenado- cuando vamos en el sentido de la razón teórica hacia la razón práctica, o en el sentido de la dirección de la razón hacia el mundo. Es decir, que lo que alguien sabe o conoce no es nunca garantía suficiente ni necesaria para lo que hace, lo que deja de hacer, lo que puede hacer. La historia de la razón occidental ha sido, desde el punto de vista ético, el esfuerzo por llenar ese abismo. Así, por ejemplo, las religiones sugieren confianza; eso se denomina o puede denominarse "gracia": cerrar los ojos, lanzarse; eso se denomina fe, o también buena fe. O, por ejemplo, se trata de las propuestas populares de Habermas de acuerdo con las cuales basta con emprender acuerdos comunicativos, basta con explicitar los conceptos con los cuales se trabaja, las categorías con las que se emprenden determinadas acciones en el mundo, y demás. Esos son algunos ejemplos. Como quiera que sea el punto de quiebre de toda teoría ética se encuentra justamente ahí: en ese abismo que es preciso llenar. Este problema es sumamente fuerte: en efecto, es absolutamente imposible llenar el vacío que existe entre la razón teórica y la razón práctica cuando se va en dirección de la primera a la segunda, de la razón al mundo, del conocimiento a la vida. El problema consiste, entonces, en encontrarnos un lugar, en darnos un hábitat a nosotros mismos[9]. No obstante, de lo que se trata aquí es de señalar que la preocupación por la ética es la preocupación misma por la forma de la convivencia social y/o política y que, en cuanto tal, la ética nos remite a la pregunta por el Agora y por la Polis, esto es, a la pregunta por lo público y, más ampliamente, traducido en términos contemporáneos, a la pregunta por la sociedad civil[10].

Ahora bien, existen dos grandes modelos sobre la sociabilidad o la intersubjetividad en

---

éticos, tanto como de los problemas de la ética.

[9] La ética hace referencia al habitar, al mor mores. Al resecto, véase F. Prieto, ETC

[10] Cfr. Sobre estos aspectos, del autor *Elementos filosóficos para el análisis y comprensión de lo público*, en Revista Administración Dsarollo, ESAP, Santafe de Bogota (en prensa); C.E.Maldonado, *Estado de la razón y la razón de estado. En torno a la pregunta por el ágora*, en Politeia, N. 16, Universidad Nacional de Colombia, pp. 204-211; asimismo, véase, *Formulación de la pregunta: qué es la sociedad civil?* (mimeo).

la historia de la filosofía: Aristóteles y Marx - guardadas proporciones entre ambos. Pues bien, a propósito de estos dos grandes modelos sobre la sociedad humana (o sobre la intersubjetividad), ¿en qué consiste (toda) la ética?

La preocupación de la ética aristotélica se enuncia en los siguientes términos: ¿de qué manera es posible la felicidad en un mundo político? Vivimos en un mundo político, en un mundo de redes y tejidos sociales y, sin embargo, lo que interesa a cualquiera es su propia felicidad (*eudaimonía*) - y eso no hay que traducirlo necesariamente en términos de felicidad empírica. Por su parte, la preocupación central de la ética en Marx se condensa en el siguiente problema: ¿de qué modo es posible la libertad en un mundo de relaciones sociales, económicas y políticas en las que las desigualdades entre los hombres son la regla? Más allá del texto, tal es el problema: dado que vivimos en un mundo de conflictos, de intereses, de divisiones más o menos justificadas el problema de la justificación o de la explicación acerca, por ejemplo, de los orígenes de los conflictos, de las desigualdades y de las contradicciones sociales o históricas no forma parte como tal de la preocupación de la ética. Estas son, por el contrario, preocupaciones propias del sociólogo, del historiador, del economista, por ejemplo, y son ellos quienes nos explican mucho mejor estos otrs aspectos. Con esta precisión de campos y de intereses de trabajo no estamos, en manera alguna, empobreciendo el espectro de la comprensión del problema ético, sino estamos reconociendo la especificidad de los campos de trabajo de/para otras disciplinas u otras ciencias.

Dado que vivimos en un mundo en el cual no disponemos de toda la información acerca del otro, sobre quién es el otro, acerca de qué podemos (o no) con el otro, hasta dónde vamos o podemos ir con el otro, ¿de qué manera, entonces, somos libres o de qué modo somos o podemos ser) felices? Son dos modos muy básicos, elementales, de traducir la pregunta ética. A pesar de las impresiones, con la traducción del problema ético en términos de Aristóteles o de Marx, se ha ganado, con todo, un paso significativo, en particular con respecto a la pregunta socrática. Recordemos que la pregunta de Sócrates o la pregunta que da origen a la ética, con Sócrates, es: ¿Cómo se debe vivir? En otras palabras, podemos preguntar igualmente: ¿cómo debemos vivir? La pregunta, manifiestamente, no es: ¿cómo *podemos* vivir?, sino ¿cómo *debemos* vivir? Y esta pregunta interpela, evidentemente, a todos y a cada uno. Es más, es una pregunta que se formula cada quien; tal es, en síntesis, la pregunta que da origen a la ética. ¿Cómo debemos vivir, cómo debo vivir, dado que vivimos en un mundo de conflictos militares, de diferencias sexuales, de conflictos lingüísticos, de antagonismos económicos y políticos, etc.?

En últimas, la pregunta es: ¿cómo es posible la vida (humana)?

La comprensión de la pregunta y la respuesta a la pregunta conforma todo el campo de la ética. Pues bien, como decíamos anteriormente, existe un supuesto grande en la ética; se trata de la comprensión de la "racionalidad" que se halla en su base. En efecto, más explícitamente, el supuesto de toda ética es que todos somos racionales; el supuesto de toda ética es que la pregunta (anterior, esto es, la pregunta socrática) es inteligible, traducible para todos y cada uno, o bien que el problema ético nos interpela, nos ha interpelado o debe poder interpelarnos *puesto que* somos racionales. Sin embargo, el problema es: ¿lo somos efectivamente? ¿Somos siempre racionales? ¿Lo somos necesariamente?[11]

Quiero aquí sostener una tesis que implica tanto a una teoría de la razón o de la racionalidad, como a las posibilidades mismas de una ética en general. Como se apreciará claramente, es a la luz de esta tesis como el topos de la ética queda suficientemente precisado. Ser racionales no consiste única ni principalmente en lo que sabemos, en lo que conocemos, en lo que podamos saber y conocer. Tal es la preocupación principal del sentido común, y que se traduce, por ejemplo, en el afán por estudiar. La garantía de la racionalidad, mejor: la garantía de una vida estaría entonces en lo que sabemos. Tal es, en el contexto actual, la preocupación, en el marco de la universidad y del país, por los títulos, los diplomas, los textos, etc. A mayores títulos y demás, mayor racionalidad y, traducido en términos psicológicos, mayor inteligencia. Pues bien ser racionales, es la tesis que sostenemos, no consiste única ni principalmente en lo que sabemos, en lo que conocemos, o en lo que podamos saber y conocer. Eso se lo dejamos a los exámenes de Estado o las pruebas del Icfes. *La racionalidad no es un asunto teórico. Por el contrario somos racionales en cuanto que sabemos vivir o sabemos cómo vivir*. La traducción psicológica es que somos inteligentes sólo en cuanto que podamos vivir o sólo en cuanto que sepamos vivir o cómo vivir.

Así pues, el saber se revela importante, pero no es definitivo. El asunto es, entonces, más o menos el siguiente: ¿Existe la felicidad sin la conciencia, esto es, sin la conciencia de ser feliz? ¿O existe la tristeza sin la conciencia de ser infeliz o de estar triste? Y, asimismo para los casos del amor (o del estar enamorados), del estar apesadumbrados, y demás[12]. La respuesta es,

---

[11] Cfr. C.E. Maldonado, *Racionalidad, mundo y realidad*, en IV Congreso de investigación javeriano, Santafé de Bogotá (en prensa)

[12] Véase al rspecto, ente otros, J.-P. Sartre, *La trascendencia del ego*, Ed. Calder, Buenos Aires, 19XX, y *L´Etre et le Néant*, Gallmard, 1943 (Traducción en Ed. Losada).

manifiestamente: no. No hay felicidad sin la conciencia de ser feliz; una felicidad semejante no es felicidad. Y sin embargo, de lo anterior no cabe inferir, en manera alguna, que la conciencia defina el contenido de la vida (o de la existencia humana). Así, el estado de enamoramiento sin la conciencia de estar enamorado no es enamoramiento o amor; el estado de desdicha sin la conciencia de ser desdichado no es desdicha, sino parodia, comedia, engaño o ideología. Pues bien, análogamente, nuestra racionalidad no es sin saber y sin conocimiento pero no consiste e saber ni en conocimiento. Ser racionales significa saber vivir, sólo que la ética dice: *vivir* ***bien***.

Surge aquí, sin embargo, inmediatamente, una pregunta. En efecto, qué significa, entonces, "vida"? La mera formulación de la pregunta, específicamente dentro el contexto que nos ocupa, equivale exactamente a introducirnos de plano en la ética. Independientemente de que se responda, por ejemplo, que "vivir bien significa realizar todos los placeres" - tal es la propuesta del egoísmo ético-, o de que se afirme que vivir bien significa, por ejemplo, hacerle bien a los demás o trabajar en función de los demás; o bien, igualmente, creer que vivir bien consiste en el cuidado de sí mismo y de la propia casa o de los asuntos domésticos ("el bien(estar) comienza por casa") sin importar nada más; en síntesis, independientemente de la respuesta que se pueda argüir, las diferentes respuestas posibles no son, todas, igualmente razonables ni racionales. Sin embargo, lo verdaderamente importante estriba en abrirle el campo a la pregunta misma y en introducirnos por completo en ella, o mejor, en dejarnos arrastrar por ella[13].

Tradicionalmente se nos dijo que el drama de la existencia humana consiste en que actuamos o en que dejamos de actuar. Sin embargo, hay aún algo más en la base de las acciones humanas. Se trata del hecho de que decidimos y debemos decidir - aún cuando no (nos) decidamos. Ciertamente que en la ética contemporánea el hombre interno no existe. Y sin embargo, cada quien es un sujeto de interioridades, esto es, de temores, deseos, anhelos, sueños, esperanzas, expectativas, recuerdos, y demás. Esta interioridad es la que verdadera, auténticamente nos interesa de los demás. La dificultad grande estriba en que, no obstante, no es

---

[13] Dejamos de lado aquí deliberadamente, las referencias a las posibles comprensiones de respuestas a la pregunta en términos de la prudencia. Más exactamente, omito aquí toda referencia a una moral de la prudencia. Uno de los ejemplos más ilustrativos al respecto es, sin dudas, Descartes. En Descartes se hace claro que toda moral de la prudencia es, finalmente, una moral provisional. Cfr. Al respecto, C.E. Maldonado, *Acerca de la moral en un época de transición. Descartes*, en Colección Ensayos, No. 22, Universidad de la Sabana, 1996. Con relación a las morales de la prudencia y en general de todo razonamiento prudencial hay que mencionar explícitamente que el problema central de la moral a saber, la formación del carácter comporta siempre, por principio, una *hybris*.

posible acceder a la interioridad de los demás más que a través de las *expresiones* de la interioridad, es decir, más que a través de los actos que llevan a cabo (o que dejan de llevar a cabo los otros) en el mundo. No es posible un acceso directo, desde el punto de vista ético, al otro. Es absolutamente necesario que se de un rodeo. Este (en ocasiones, largo) rodeo es el mundo de las mediaciones lingüísticas, de las acciones que se dan en el mundo y según el modo mismo como se dan, etc.

Ahora, si viviéramos en un mundo en el cual la ética se asumiera como forma de vida no habría necesidad de rodeos, y con ello, notablemente, tampoco habría necesidad del lenguaje. Como tal, la interioridad forma parte de otros ámbitos, tales como el sentido común, la psicología, la psiquiatría, la religión, la poesía, para mencionar los más importantes. El gran dama de la existencia humana radica en que social, intersubjetivamente no somos (para los demás!) sino lo que hacemos, cómo lo hacemos, lo que dejamos de hacer, lo que decimos y cómo lo decimos, así como lo que dejamos de decir. Intersubjetivamente, no somos nada más. Desde luego que hay otras cosas en cada quien (sentimientos, ideas, pretensiones, intenciones, etc.). Pero de cara a los demás no somos nada más que nuestros actos. "Por sus actos los reconoceréis", de manera que entoncs el drama consistiría en que tenemos que actuar "de la mejor manera" (eficientemente, evitando los deslices y los fracasos), tanto más cuanto que el juicio de los demás acerca nuestro se funda, necesariamente sobre nuestras acciones. Sin embargo, esto no es enteramente cierto, pues el verdadero drama consiste en que tenemos que elegir, tenemos que decidir.

En efecto, la decisión genera actos; o al revés, la decisión reprime actos. Pues bien, es exactamente en este punto en donde la ética empata con una teoría de la decisión racional[14], dado que la decisión que se toma debe ser racional o razonable para que entonces podamos actuar (o dejar de actuar) en uno u otro sentido, y ello con la conciencia -más o menos explícita- de que es sobre la base de los actos como somos juzgados por parte de los demás; esto es, como se nos valora, se nos acepta o se nos rechaza, y demás. Es en este cuadro en donde se desenvuelve toda la madeja de la vida.

Es por esta razón por lo que el tema y el problema fundamental radica en la fundamentación - de los actos humanos. Pues bien, ese es exactamente el tema de la ética, en

[14] Por nuestra parte, en este contexto, queremos mostrar de qué manera, efectivamente, la ética tiene una correspondencia con la teoría de la decisión racional, y cómo, finalmente, existe una necesaria implicación entre ambas. Existe, sin embargo, posturas más radicales. Tal es, notoriamente, la posición de D. Gauthier (en *Morals by Agreement*) para quien la moral o la ética forma parte o está incluída dentro de la teoría de la decisión racional.

contraste con la moral. Ahora, desde luego que no es posible pensar una ética sin (tener en cuenta) los deseos y las pasiones que gobiernan, en mayor o en menor grado, los comportamientos de los seres humanos.

Pues bien, lo absolutamente determinante, a propósito de las decisiones, consiste en que, relativamente al tiempo, no tenemos sino una sola opción para decidir. En verdad, una decisión que se toma en un tiempo, t1, nunca será la misma decisión que se toma en un tiempo t2. La vida no se vive, en cada ocasión, sino una sola vez. Las circunstancias, los otros, y nosotros mismos ya no son y no seremos jamás los mismos - de un tiempo a otro. En esta característica cabe ver tanto la posibilidad de la autenticidad humana, como de la parodia o de la comedia humana, según el caso.

Consiguientemente, resulta claro que entre una teoría del conocimiento y una teoría de la acción viene a jugar un papel medular una teoría de la decisión racional y/o razonable, existiendo en la base de las relaciones y de las implicaciones entre estas teorías el *problema ético*, esto es, el problema de la definición y la adopción de una forma de vida, y sin que el problema sea reducido a términos meramente individuales, pues es igualmente válido en términos sociales o colectivos. Como cabe apreciarlo evidentemente, la racionalidad (de cada quien, etc.) no se mide en absoluto en términos teóricos. Ciertamente, podemos ser sumamente inteligentes, altamente racionales y, sin embargo, ser muy cuestionables éticamente. No somos juzgados, por parte de los demás, en función de nuestra inteligencia o de nuestra racionalidad, sino en términos de las acciones que llevamos a cabo gracias a o sobre la base de la inteligencia o de la racionalidad. La racionalidad humana no se juzga, en el plano ético, *ex ante*, sino *ex post* - y esta situación encuentra dos grandes vetas de trabajo: la lógica, y la ética. (La base común a ambas son los argumentos ad hominem). Se juzga o se valora nuestra racionalidad según *si* sabemos vivir y de acuerdo a *cómo* vivimos. En esto consiste el problema central de la ética. Ser racionales consiste en saber cómo vivir. Y vivimos gracias a las decisiones que tomamos y sobre la base de lo que creemos, lo que conocemos o lo que sabemos. Pero la *comprensión* de la vida es asunto de la ética. Tal es el campo, los temas los problemas de la ética - en el mundo contemporáneo. Y con ello, tal es, también, el topos de la ética.

Puntualicemos. En verdad, el problema fundamental de la moral es el de la formación del carácter (acaso podríamos decir: la formación del propio *daimón*). Y la formación del carácter implica siempre por principio, una *hybris*. En efecto, el yo no es absolutamente nada más que sus actos; mejor, social o intersubjetivamente el yo no es nada más que sus actos -el yo

no es, no ha sido y no será otra cosa que sus actos, sus acciones-. Cultural, políticamente, el yo no es nada más ni tampoco nada menos que sus actos, esto es, lo que hace y lo que deja de hacer, lo que dice y lo que calla, etc. Desde el punto de vista ético el hombre interno no existe, es decir, ese hombre cargado de esperanzas, de sueños, de ilusiones, de intenciones, y demás Todas esos son cuestiones relevantes, pero que interesan, por el contrario, propiamente, a la religión, a la psicología, la psiquiatría y, en general al sentido común, o acaso también, a la poesía, tomada en el sentido más amplio y generoso. Es característico de las éticas contemporáneas el que las intenciones, por ejemplo, no forman parte ya de la ética. La ética contemporánea nos comprende y nos juzga en función exclusivamente de nuestros actos y, en cuanto tal, no admite otro perdón con respecto a nosotros mismos que a partir de y en función de nuestras acciones mismas. Se nos juzga o se nos deja de juzgar sencillamente por nuestros actos, ya sean éstos actos cumplidos o actos fallidos. El hombre interno no forma parte de las preocupaciones de la ética en el mundo contemporáneo. Los actos son constitutivos del ser humano, del yo, y son los actos las acciones las que, consiguientemente, nos constituyen como seres con carácter. De ahí la hybris - que es, en rigor, hybris de los actos humanos, de las acciones que se emprenden tanto como de las que se dejan de llevar a cabo. La formación del carácter es la hybris misma de la ética.

Ahora bien hay que distinguir dos cosas: la reflexión ética propiamente dicha, y la instrumentalización de la moral, esto es, la reducción de las preocupaciones éticas con fines meramente instrmentales. La instrumentalización de la moral se expresa principalmente en tres planos:

a) Una sobreacentuación de la deontologización ética; es decir, en la sobreacentuación de las llamadas éticas profesionales (la ética médica, la ética del abogado, la del periodista, y demás);
b) La confusión de las relaciones entre ética y política, y
c) La psicologización de la ética.

Concentrémonos por lo pronto en los aspectos primero y tercero. El segundo será objeto de una consideración aparte (y que, desafortunadamente, no podremos abordar, por razones de espacio, en este texto). Como quiera que sea, el problema central consiste, a propósito de estos aspectos mencionados, en comprender que la moral (o la ética) no es un punto de partida, sino un resultado. En efecto, la inmensa mayoría de los seres humanos llegan al mundo, a las diferentes situaciones que viven, desempeñan con mayor o menor éxito determinados roles,

desempeñan funciones y tareas con un cierto resultado - todo ello, no cargados de una moral, no poseyendo una moral, tal y como generalmente se cree. Esta es, en verdad, la opinión más generalizada a propósito de la ética y es uno de los implícitos más comunes; uno de los denominadores mínimos comunes a las tres grandes vertientes éticas contemporáneas antes mencionadas. Es esa una situación análoga más menos, con lo que acontece en la gran mayoría de los casos. Así, por ejemplo, el niño nace, crece, se educa, se comporta de acuerdo a ciertos valores, aprende, repite y memoriza doctrinas y principios, hasta que un buen día (Descartes!) se cuestiona -si es que sucede!- la razón por la que cree lo que ha creído, por la vida lo que ha vivido, ha hecho lo que ha hecho, etc. Es lo que sucede, por ejemplo, con los niños que han sido bautizados en un credo determinado tan pronto como nacen. Se asume, entonces, ingenuamente, que se posee una moral - por el simple hecho de repetir palabras, comportamientos, aptitudes y creencias. Y entonces alguien se repite: "soy liberal", o "soy conservador", o "soy comunista", y así sucesivamente para los distintos credos políticos, o religiosos, o éticos, principalmente. La moral no es jamás un punto de partida, sino un resultado. Se trata, efectivamente, del resultado mismo de dos grandes grupos de factores, a saber: de un lado, de la convivencia humana en términos sociales o políticos y según el modo mismo de esa convivencia, según si es menos conflictiva y participativa; de otra parte, la moral es el resultado de la propia autonomía y del ejercicio de la razón por parte de los individuos. Ambos factores se encuentran estrechamente relacionados.

De la misma manera, en contra de la creencia común, nadie posee de entrada una moral. Lo que se posee en tal estado de cosas son representaciones mentales no justificadas ni legitimadas - ante el tribunal de la propia razón (para emplear la expresión kantiana). Y todo eso tiene un nombre: ideología. Lo que se posee de entrada son *ídolos* (Bacon), ídolos jamás cuestionados. Unos son ídolos del foro, otros son ídolos del lenguaje, otros más ídolos del teatro, y los ídolos de la caverna. Precisamente en este sentido cabe decir que, por ejemplo, vivimos (aún) en la "minoría de edad", esto es, en medio de temores, sujetos a exterioridades, víctimas acaso de fantasmas. La razón humana que vive sobre la base de y en medio de "ídolos" no ha alcanzado todavía su madurez. El tema de la "madurez de la razón", la formación del carácter y el topos mismo de la ética configuran un sólo y mismo problema. Esta idea, sin embargo se encuentra aún bastante lejos de ser una realidad política y cultural y, en estos terrenos, esto es, en el sentido de su realización práctica, es decir, social, cultural o histórica, todavía tiene mucho camino que recorrer.

Es preciso, con todo, referirnos un poco más detalladamente a los errores en el camino de la formación y de la reflexión ética. El primer error es la sobredeterminación de las posturas deontológicas. Este error consiste en una positivización de la ética, en la posibilitación de toda ética como si la ética consistiera en comportamientos acordes a normas, preceptos escritos y susceptibles de ser corregidos o mejorados. Con esto, sin embargo, no hay que entender una crítica sin más de la forma deontológica de la ética, pero sí es evidente que la reducción a o la sobreacentuación de la ética por parte de la deontología es propia de la inmadurez ética, esto es, a una atrofia en el desarrollo de la razón. La forma extrema de este primer error se plasma en el mundo actual en el derecho positivo, el cual se erige o quiere erigirse como garante de toda ética en general. Se trata de posiciones tales como que "debe ser la comisión de ética del Congreso quien debe juzgar a un presidente", o "la comisión de ética del Partido", por ejemplo. El derecho positivo quiere entonces, así, erigirse como el garante de toda forma de vida; de esta suerte, su pretensión es altamente imperialista. Pues bien, la contrapartida de esta sobreacentuación del papel del derecho en la vida de la sociedad es la economía, tanto más cuanto que la economía -conjuntamente con la administración- se yergue como la representante de la racionalidad, de lo que sea racional por excelencia. El economista y el administrador (de empresas) son, hoy en día, los representantes de lo que es racional o razonable: se trata, consiguientemente de "racionalizar el tiempo", "racionalizar los recursos", que a determinados inputs se sigan determinados outputs; y se trata, igualmente, de racionalizar los medios para conseguir un fin y, en general, finalmente, de llevar a cabo procesos de gestión. De esta forma, el principio de la racionalidad en el mundo contemporáneo es eminentemente económico, y su lógica es la de la maximización - independienemente de si es más o menos restringida[15].

Quisiera, con todo, dedicar alguna atención a lo que, me parece, es el error más común, desde el punto de vista del sentido común, así como de la mayoría de las disciplinas con relación a la ética. Me refiero a la psicologización de la moral o de la ética.

Actuamos con base en afectos. Nadie actúa, de entrada, necesariamente, con base en

---

[15] Otra consecuencia cultural asombrosa de este estado de cosas es que, en contraste con épocas pasadas, el representante de la racionalidad (y con ello, consiguientemente, también el representante por antonomasia de la moralidad o la eticidad) no es ya el sacerdote (como ocurría en la edad media, especialmente), ni el científico (natural, por ejemplo; como acontecía en la modernidad), y no lo es ya, tampoco, el filósofo, como era el caso en la Grecia antigua. El adalid de la racionalidad es hoy, de facto, para bien o para mal, el economista y el administrador. Las implicaciones de un estado de cosas como éste aún se encuentran por examinar plenamente.

ideas[16]. En efecto, actuamos con base en vivencias, o también, con base en pasiones, y es sobre la base de los afectos como construimos ideas. Ahora bien, ¿cuál es la función del afecto? Los afectos generan preferencias; estas, a su vez, se expresan en el mundo en términos de valores y, ulteriormente, los valores exige ser justificados o son justificados. Ciertamente, en la base de la convivencia humana hay movimientos de simpatía o de antipatía (*feeling*) y es, efectivamente, sobre la base de las afecciones o de las pasiones como elaboramos, seguidamente, conceptos y teorías.

Sin embargo, es igualmente cierto que las relaciones humanas no se fundan ni pueden fundarse - exclusivamente sobre afectos o pasiones. En verdad, cuando la sensibilidad se abandona a sí misma es peligrosa. Pero las ideas igualmente carentes de sensibilidad son igualmente estériles. La pulsión ética es, pues, la tensión permanente entre *ethos* y *pathos*.

De este modo, el conflicto grande es el de la psicologización de la ética, la cual significa que comprendemos, entonces, a los actos o los comportamientos prioritaria o exclusivamente con base en las antipatías o las simpatías que nos producen. En el mundo contemporáneo los medios masivos de comunicación contribuyen en no escasa medida a esta comprensión de los actos humanos y, con ello, a la psicologización del ethos humano. De esta suerte, la psicologización de la ética equivale a un empobrecimiento de la ética, en el mejor de los casos, a una neutralización de los temas y los problemas éticos. De suyo, la ética consiste en un ejercicio de reflexión en el cual el conocimiento alcanza el máximo de madurez. Así, se hace claro que la máxima forma de conocimiento es la *comprensión*. La ética consiste exactamente en el conocimiento del otro, tanto como de sí mismo, *en cuanto* que comprendemos, en síntesis, todas las circunstancias y las situaciones del otro. La pasión de la ética es la de comprender de qué modo somos, fuimos, hemos llegado a ser, o podemos llega a ser. En otras palabras, se trata de comprender de qué manera *moramos, habitamos o vivimos*. Pero decir esto en términos contemporáneos es sumamente problemático puesto que, hoy en día, la razón no cumple ningún papel efectivo (tal es, por el ejemplo, el caso que apreciamos en Althusser).

La ética es, pues, una forma de comprensión del ser humano, a saber, la forma de comprensión de las posibilidades del ser humano - lo cual, a todas luces, no es poca tarea.

---

[16] Sí existe, sin embargo, una "figura" que actúa con base en ideas, en principios, doctrinas, y con base en contenidos teóricos. Me refiero al sabio - por ejemplo, en el sentido de Fichte. Sería importante ampliar aquí lo que sea, de cara a la ética o en el sentido de la etica, el "sabio". Debo, no obstante, dejar de lado, provisionalmente, esta consideración. Se trata, en cuanto tal, de un capítulo propio, aparte del contexto específico en el que nos encontramos: el de determinar el topos de la ética.

ETICA Y TEORIA DE LA ACCION

La vida humana es un proceso de permanente construcción, un proceso inacabado, es más, *siempre* inacabado. Más aún, llevar una vida humana es algo difícil a lo cual dedicamos décadas enteras de nuestra existencia. No obstante, ese proceso tiene una garantía, esto es, una cierta medida de "éxito" de "eficiencia", a saber, el hecho de que podamos ponernos límites.

El ponernos límites puede ser traducido e interpretado, adecuadamente, en varios sentidos. Por ejemplo, se trata de saber qué queremos y de actuar en correspondencia. Tal es la garantía teórica y/o epistemológica de la existencia. O bien, igualmente, se trata de poseer la información necesaria y suficiente que garantice el éxito máximo de una empresa determinada. O también, la garantía consiste en que decidamos por la opción que implica al mismo tiempo el máximo de beneficios con el mínimo de costos y en el tiempo más razonable. La dificultad y el mérito del poder y del saber ponernos límites se encuentra, sin embargo, en los criterios *racionales* del propio de-limitarnos. Como quiera que sea, hay dos caminos racionales mediante los cuales nos ponemos límites:

a) las normas sociales (esto es, las leyes, los códigos, etc.), y
b) las normas personales.

Pues bien, en ambos casos la moral juega un papel importante[17]. No obstante, lo verdaderamente significativo consiste en la *fundamentación* de la racionalidad -que es en este caso manifiestamente práctica-; o lo que es lo mismo, el problema consiste en la fundamentación misma de la moral. Tal es la tarea y el sentido mismo de la ética.

De manera que toda la preocupación -teórica, tanto como práctica- radica en saber *cómo* llevar una vida humana. Tal es la pregunta que da inicio, con Sócrates, a la ética. En efecto, la pregunta socrática es: *¿cómo debemos vivir?* O también, *¿cómo se debe vivir?*

Surge aquí, con todo, una dificultad adicional, a saber, ¿qué es lo específicamente humano? Esto es, qué es lo específicamente humano del modo como cada quien deba (poder) vivir? La pregunta, surgida desde la ética interpela y configura, al mismo tiempo, a las posibilidades de una antropología (filosófica), la sociología, la pedagogía y la educación, tanto como a la política, la (teoría de la) comunicación, y la economía - particularmente.

---

[17] Como sostiene H. Arendt, "El nacimiento de las ciencias sociales puede localizarse en el momento en el que todas las cosas, las ideas tanto como los objetos materiales fueron equiparados (*equated*) con valores, de manera que todo derivó su existencia de y fué relacionado con la sociedad, lo *bonum* y *malum* no menos que los objetos tangibles", "Tradition and he Modern Age", en *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968.

Pues bien, a nuestro modo de ver, el rasgo específicamente humano radica en la *acción*, tanto como en la condición que posibilita que la acción sea inteligible, racional y razonable. Me refiero a la *decisión*. De esta suerte, acción (humana) y decisión racional configuran los dos aspectos determinantes y definitorios de la realidad humana.

Sin embargo, el problema se encuentra lejos de ser evidente. En verdad, La acción es fútil[…]. Nunca puede estar seguro del futuro.

La vida humana necesita de un autoexamen, y éste a su vez se traduce en una acción determinada. ¿Existe, entonces, una naturaleza humana, una esencia humana? La naturaleza humana, la condición humana consiste en que actuamos. Pero si ello es así, es preciso considerar a las decisiones.

Futuro e interacción [los otros].

Cuando el hombre actúa, pone en marcha procesos, procesos que nunca se sabe -nunca, y ciertamente no de antemano!- en qué o cómo desembocarán. Eso exactamente es el *karma*[18].

Así pues, actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas.

La auto-reflexión, el autoexamen, etc. es la conciencia o la razón[…]. La pregunta que surge entonces es: ¿qué le agrega o qué le quita la reflexión a nuestros actos? ¿Qué diferenca existe entre un acto espontáneo carente de reflexión y un acto motivado por o cargado con una reflexión? En síntesis, ¿qué le agrega o qué le quita la reflexión a la economía de la existencia? Con esos interrogantes *entramos* en el terreno de la ética.

La acción, para que sea libre, debe estar, de un lado, libre de motivos, y de otro lado, libre de la meta que se persigue como un efecto *predecible*.

Ahora bien, manifiestamente, si es buen esta vivo, esta ventaja puede (y debe poder) ser atribuída a cada quien en cada punto de su vida.

El trauma de la vida es que nos familiariza con bienes que la muerte nos quita. Y la peor de las muertes no es la muerte física.

Actuamos, o dejamos de actuar - y la cndición para ambas cosas depende de la imaen que tenemos o que podemos formanos de nosotros mismos en el futuro en el qe se lleva a cabo la acción, o en que la acción puede (o no) llevarse a cabo y/o ha concluído.

Depende de cómo resultan las cosas, se deriva, efeciavamente, lo que hemos hecho y cómo lo hemos hecho. Así pues, la razón humana no se juzga, desde el punto de vista ético, *ex*

---

[18] Acción → técnica y tecnología.

ante, sino *ex post*. En otras palabras, juzgamos a los demás a partir de lo que hacen o en lo que fracasaron (en lo que hicieron, y no según l que hubieran hecho si las circunstancias hubiera sido distintas.

Carácter!. Es decir, ¿cómo somos los que somos, cómo hemos llegado a ser lo qe smos, cómo podemos lega aser aquello que pensamos o que queremos (ser)?

Es aquí cuando es preciso ecordar -siempre!- a Sartre: "Lo mportante no es lo han hecho de nosotros, sino qué hacemos con lo que han hecho de nosotros"[19]. Esto tiene dos implicaciones:

1) Nos hemos dado cuenta, de alguna manera, que somos algo que no soms, o que somos algo que otros han hecho de nosotros;
2) No queremos ser *más* eso que los otros han hecho de nosotros;
3) Podemos llegar a ser otra cosa - a saber, eso que nosotros queremos ser por nosotros mismos.

Decidimos, entonces, ser. Pues bien, la única forma para ser es *hacer* (no, pensar). Decidimos, consiguientemente, hacer. O, más radicalmente, ***decidimos***. Esto es,

a) no somos lo que somos, y
b) somos lo que no somos.

"Al igual que el problema básico en <u>epistemoogía</u> n es s se puede decir que conocemos cosas, así ambién el problema <u>práctico</u> -filosofía de la voluntad, etc.[…]- consiste en la erosión de actitudes interpesonales y del sentido de la autonomía" (T.N., View, p. 112).

El sentimento de que somos los autores de nuestros propios actos es una *creencia*.

¿Por qué hice lo que hice no lo que estaba abierto ante mí?

Así, análogamente, ¿por qué la gene *no* miente?

¿ por qué la ente se compromete, es deci, renuncia a su libertad?

¿ por qué nos equivocamos?

El problema fundamental en ética es el problema de la *objetividad*. Es decir, la tarea de la ética es desarrollar y comparar concepciones acerca de *cómo vivir* que puedan ser comprendidas y consideradas desde ningna perspectiva *particular*, y por tanto, desde *muchas* perspecivas en tanto que podamos hacer absracción de su particularidad.

---

[19] Cfr. *Saint Genet. Comédiant et Martyr*, Gallimard, Paris, 19XX, PAG.

En otras palabras, el problema central de la ética es: ¿cómo vidas, intereses y el bienestar de otros tienen exigencias sobre nosotros y cómo, de diversas formas, estas exigencias pueden reconciliarse con el objetivo de vivir nuestras propias vidas?

Moral: es una de las herramientas mediante las cuales se combinan dos actitudes: una que busca una forma de vivir como individuos que afirman tener un valor igual, y otra que sea externamente aceptable.

¡El error no es posible, o debe ser posble!

Pero no ay ninguna garantía. El problema es tal que:

1) si no lo intentamos, no lo sabremos
2) Si lo intentamos no hay ninguna garantía de éxito

Por tanto: 3) Hay qe intentarlo con el riesgo de equivocarnos.

La vida humana sólo existe en la frma de ensayo-error.

a) El conocimiento no es garantía para la acción (Teoría del conc.)
b) Los sentimientos y las emociones, tampoco (Psicología)
c) Los actos están facultados por *decisiones*

De manera que entre la teoría del conocimiento (pensar, saber, conocer) y la teoría de la acción (hacer, esperar, poder) se halla una teoría de la decisión racional.

El juicio moral de alguien no es el juicio de lo qe le sucede a alguien, sino el juicio de él o ella.

El contenido moral está, pues, determinado por dos clases de consideraciones:

i) acerca de lo qe sucederá - o puede llegar a suceder
ii) acerca de lo que está haciendo

En un caso tenemos una moral de los resultados; y e el otro, una moral de las acciones. De aquí, las decisiones. Decisiones→Acciones→Resultados

La ética es impersonal! Es deci, o se es ético en casa, con su familia).

Si el ser humano es ético o es objeto de juicios éticos o fundados e otros motivos o razones es debido a que puede ver el mundo desde divesas perspectivas. Nuestra comprensión el mundo implica varios, múltiples puntos de vista: *puntos de vista conflictivos*.

La ética no es un procedimiento de decisiones, sino una fuente esencial para toma decisiones. Pero si ello es así, entoncs la ética forma parte de la teoría de la decisión - qe debe ser racional.

Actuar éticamente es actuar atónomamente, no como resultado de presiones sociales.

El pnto de tratar de reducir [Fund!] nuestros conceptos éticos debe hallarse en un objetivo distinto de la teoría ética, a saber: no solamente describir cómo pensamos la ética, sino dcirnos cómo debemos pensar la ética.

Sócrates: una vida sin examen no merece la pena sr vivida. *Akrasía*.

El poder de la ética s el podr de la razón, y el gran problema es cómo convertirla e fuerza. Tal es el problema de la política.

Si podemos adentrarnos y comprometernos en argumentos racionales con alguien *ya* nos encontramos en una especie de vida ética.

La gente puede tener discusiones racionales sin compartir un mismo sistema ético.

Así pues, nos comprometemos en una vida ética porque somos sujetos racionales.

Una condición de tener una vida es no saber todo o no conocerlo todo. Hay cosas que nos son desconocidas porque formarán e futuro de cada uno. Pero, asimismo, hay cosas que no son comprendidas - incluso aunque sean vividas. Parte de esas cosas forman nuestro pasado. Nuestro presente tiene entonces que decidir en este estado de cosas. Y decidimos también con base en cosas opacas, viscozas, no claras, no sabidas. Nos arriesgamos […!]

Casa acto es un "milagro", esto es, algo que no cabía esperar. Toda nuestra existencia descansa, después de todo, en una cadena de milagros. (Cfr. P. 169).

Al igual que la lógica, para que sea sana, depende de la presencia de uno mismo, asimismo, el juicio, para que sea válido, depende de la presencia de otros.

El ser humano puede *hacer*, y hacerlo exitosamente, lo que no puede comprender y lo qe no puede expresar en el lenguaje humano de todos los días.

Si el otro no nos juzga racionalmente, cómo actuar?