

Edgar Roy Ramírez B.

Hacia una noción de
ÉTICA
y otros ensayos

EDITORIAL ALICAC

Hacia una noción de
ÉTICA
y otros ensayos

Edgar Roy Ramírez B.
Círculo de Cartago

170

R177h Ramírez Briceño, Edgar Roy.

Hacia una noción de ética y otros ensayos. /
Edgar Roy Ramírez Briceño. -1ª Ed.-- San José. C.R.:
ALICAC, 2010
96 p. ; 21.5 cm.

ISBN: 978-9968-654-01-2

1- ETICA 2- ENSAYO
I. RAMIREZ BRICEÑO, EDGAR ROY II. TITULO

Levantado de texto: El Autor.

Diseño de Portada: Rodrigo Hidalgo del Valle.

Diseño y Diagramación: Jorge A. Mora M. Tel. 8341-4873

Dirección Editorial: Computación Láser de C.A.S.A.

San José, Costa Rica. Tel. (506) 2224-1129. e-mail; moralaser@costarricense.cr

Primera Edición

Editorial ALICAC

San José, Costa Rica, Centro América.

Ninguna parte de esta publicación, incluida la portada, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en forma alguna, ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, digital, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo y por escrito del autor.

Lo anterior conforma a la Ley de Derechos de Autor,
Propiedad Intelectual y Derechos Conexos.

A William A. Wallace, o.p.
por su apoyo oportuno

Índice

Presentación	7
Hacia una noción de ética	9
¿Cómo evaluar posiciones filosóficas?	29
Crítica al imperativo tecnológico?	41
Apuntes sobre la verdad	53
Mecanismos de evasión de la responsabilidad ...	61
Kant frente a Kant	75
Entre Mill y Kant: Apuntes éticos	83
Vencer el reloj	94

PRESENTACIÓN

¿Qué puede implicar para los grandes sistemas filosóficos, que se complacen con la filosofía pura y las explicaciones universales, ser sometidos a la mirada crítica, movable y cambiante de la forma ensayística?

Según Peter Uwe Hohendahl, implica rearticular la labor del intelectual y del crítico en la sociedad. Eso fue —en su opinión— lo que hizo a Theodor Adorno decidirse por escribir ensayos y buscar un lenguaje menos cartesiano y más poético. La forma del ensayo llevaba implícito el proyecto filosófico de Adorno de una dialéctica negativa y una oposición a la academia alemana tradicional.¹

La forma del ensayo puede subvertir la noción de un orden rígido porque permite otro tipo de relaciones y organización, el tratamiento de temas aparentemente marginales o excluidos de la academia tradicional. El ensayo permite explorar la libertad de nadar contra corriente o en aguas turbulentas. Por eso para Adorno, según Uwe Hohendahl, la escritura del ensayo estaba estrechamente ligada con el papel crítico del intelectual. De un intelectual que se proyectaba ante la sociedad por lo que escribía y por la forma en que lo hacía.

Con la misma intención cuestionadora de Adorno, los ensayos que integran este libro de Edgar Roy Ramírez ofrecen una mirada plural y crítica hacia los dilemas éticos que enfrentamos en las nuevas sociedades informatizadas y tecnológicas.

¹ Peter Uwe Hohendahl. "The Scholar, the Intellectual and the Essay: Weber, Luckás, Adorno and Postwar Germany Authors" en *Quarterly Germany*, vol 70, no. 3 (Summer, 1997). Pp. 217-232.

El autor somete los postulados de las famosas escuelas de ética a la mirada inteligente, focalizada y actual de los problemas del siglo XXI para mostrar que no hay verdades incuestionables sino posiciones éticas, caminos de solidaridad y esperanza. Además, el autor se refiere a las relaciones de la filosofía con otras áreas del conocimiento ejerciendo sin duda una ética aplicada.

Con un lenguaje que a veces tiene tintes poéticos, el autor trata temas muy variados como la crítica filosófica "Kant frente a Kant" o la ética de la responsabilidad en "Crítica al imperativo tecnológico" o la búsqueda de la felicidad en "Vencer el reloj", siempre con un tono profundamente reflexivo.

Hacia una noción de ética y otros ensayos es un buen ejemplo de cómo el acto de la escritura puede convertirse en una práctica social de la responsabilidad. La responsabilidad que tiene la filosofía en la actual época mercantilista.

Gabriela Chavarría Alfaro

HACIA UNA NOCIÓN DE ÉTICA

"Al menos algunas cuestiones referentes a lo que es bueno o malo para la gente, lo que es dañino o beneficioso, no son en ningún sentido riguroso cuestiones de opinión. Que es malo ser torturado o morir de hambre, humillado o herido, no es una opinión, es un hecho. Que es mejor para la gente ser amada y cuidada, que odiada y olvidada, es también un hecho evidente, no es una cuestión de opinión"

G. J. Warnock

La ética remite a lo social; es una creación colectiva, con el objetivo de darle respuesta a determinados conflictos, generar determinadas actitudes y cursos de acción. Solo hay ética en sociedad.¹ Tal condición no elimina, sin embargo, su dimensión claramente personal; la decisión respecto de un curso de acción no se toma en solitario, aunque sea individual. No basta el refugio en lo que se hace, o se cree que debe hacerse, la madurez desde el punto de vista ético supone el análisis y la evaluación de normas sociales-morales para que su aceptación, cambio o rechazo, se haga racionalmente.

No hay escapatoria a la decisión personal², pero ésta se ubica en el contexto social, ahí se prueba, ahí encuentra la resistencia o el apoyo necesarios para su decantación. La sociedad puede utilizarse como coartada o como laboratorio; presenta estímulos y obstáculos, a tal punto que la interacción y la tensión son decisivas a la vez que inescapables. La apertura social, la tolerancia, la atmósfera generada, pueden contribuir a que las decisiones éticas –ya de por sí difíciles– no encuentren escollos innecesarios. La apertura hacia el futuro, la búsqueda de alternativas, la autocrítica consciente pueden hacer que las decisiones éticas se lleven a cabo en un ambiente menos enrarecido, tanto conceptual como prácticamente. Por el contrario, una sociedad cerrada puede llevar a una mayor inmadurez moral al obstaculizar la autonomía de los agentes morales, al incitar al misoneísmo. Siempre habrá, por ello, una tensión entre individuos, grupos y sociedad. Que el fruto de tal tensión sea positivo es una preocupación ética genuina.

La ética es una forma de razonamiento práctico. Ahora bien, toda forma de razonamiento práctico incluye establecer la forma más fructífera de alcanzar determinados fines utilizando ciertos medios. Desde el punto de vista ético, no solo se evalúan los medios para ver si son conducentes al fin, sino que también se evalúa el fin (esto es lo propio, la especificidad de la ética y lo que la diferencia de otras formas de razonamiento práctico). La evaluación del fin se relaciona con las razones que tenemos para defender y fundamentar su legitimidad o el que merezca ser perseguido. En otras palabras, medios y fines se evalúan en conjunto a la luz de las consecuencias y de su interacción; se establece una distinción, pero no una separación entre medios y fines. ¿Cuándo se sabe que un grupo de medios es bueno? Si conduce a un buen fin. ¿Cuándo se sabe que un fin es bueno? Si para su logro se recurre a medios buenos. Los medios han de verse de dos maneras: 1) procesualmente, es decir, como conducentes al fin, como la forma de llegar a él; 2) en cuanto componentes, es decir, como ingredientes del fin, como partes constituyentes del mismo. Por ello, los medios no se agotan en cuanto andamios, sino que son concreciones importantes de lo que entendemos por el fin. La interacción medios-fines es más compleja de lo que a menudo se piensa. No estamos frente a instrumentos desconectados del fin. Una manera de entender el fin es ver el conjunto de los medios escogidos. Por ello, y por ejemplo, "las reglas de juego de la tolerancia no pueden más que ser tolerantes"³, las reglas de juego de la libertad tienen que ser libres, las reglas de juego de la verdad han de ser veraces, las reglas de juego de la igualdad habrán de ser igualitarias. En otras palabras, si se quiere fomentar algún valor, el fomento ha de pertenecer al núcleo del propio valor, para no entrar en contradicciones prácticas.

No es lo mismo decir el fin justifica los medios, que decir el fin santifica los medios. El fin está obligado, en algún sentido, a justificar los medios, porque de otra manera no serán medios para ese fin. Por supuesto, se necesitan

más razones para justificar los medios, pero su relación estrecha con el fin debe ser una de ellas. Cuando se afirma que el fin justifica los medios, no ha de suponerse, como se hace a menudo, que cualesquiera medios llevan al mismo fin. En esta perspectiva se pasa por alto que los medios son la primera concreción del fin, de tal manera que un cambio de medios entrañaría un cambio o una modificación del fin. Es claro que podemos equivocarnos, en cuanto a la pertinencia de los medios. Por ello, una evaluación sobre la marcha viene a cuento. Por supuesto, también podemos descubrir que el fin procurado –visto más de cerca, sobre la marcha y con la puesta en práctica de los medios– no merece alcanzarse, del todo, o de la manera que fue concebido al inicio, por lo que necesita un replanteamiento. Creer que el fin nos autoriza a la utilización de cualquier medio es lo que entrañaría la expresión el fin santifica los medios. No se ve la dialéctica entre fines y medios, sino que se separan por completo, al subordinarse los medios a los fines. Los medios y los fines se prefiguran mutuamente, de ahí la complejidad de su dialéctica. La ética, desde esta perspectiva, tiene que ver con medios, fines y consecuencias.

En alguna perspectiva utilitarista lo que cuenta son las consecuencias, hay lo que podría denominarse una devaluación de las intenciones. Cabe preguntarse, sin embargo, si sería posible obtener buenas consecuencias, en la mayoría de los casos, independientemente de las intenciones. ¿No sería acaso que agentes morales con buenas intenciones estarían interesados mayormente en obtener buenas consecuencias? ¿Qué sentido tendría, por otro lado, hablar de buenas intenciones si se mantuviera un curso de acción con consecuencias nefastas? En otras palabras, no tomar en cuenta las consecuencias pone en entredicho la calidad de las intenciones.

Por supuesto que las buenas intenciones no bastan: el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones.

¿Qué muestra este aserto popular? Muestra (que la acción no puede juzgarse exclusivamente por las intenciones. No obstante, la insuficiencia no quiere decir sin importancia, ya que, como penetrantemente plantea Svetozar Stojanovič, si se insiste en que el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones, se pierde el punto de vista de que también está cubierto de malas intenciones. Prescindir de cualquiera de los dos aspectos es cometer o incurrir en una doble ingenuidad. Una teoría ética madura, apunta ese miembro del grupo *Praxis*, no comete el error de subestimar las intenciones, los motivos, ni las consecuencias.⁴

La ética es una forma de razonar en torno a la conducta de individuos, grupos, instituciones, cursos de acción e ideas. ¿A la luz de qué evaluamos? La ética se va constituyendo históricamente, fruto de las respuestas a determinados retos, de intentos de solución a ciertos conflictos, de esfuerzos de consecución de metas específicas de convivencia. Todo ello a la luz de la evolución del conocimiento, de la capacidad de respuesta, de la mejora de las costumbres, de la satisfacción de necesidades, de la superación de temores, de la satisfacción de deseos y de la evolución de los anhelos humanos.

Como fruto de ese encuentro con la realidad, van surgiendo los valores como formas de guías que se expresan en reglas y en principios orientadores de la acción. Los valores son creación humana. No existen en un mundo independiente. La creación es histórica y colectiva. No hay valores eternos; lo que hay son orientaciones de una mayor permanencia. "Tal fundamento no convierte a las reglas en arbitrarias y subjetivas. No es que el individuo haga lo que le plazca. Las reglas morales (algunos mínimos morales) las hace la humanidad colectivamente y se fundan en la realidad de la condición humana. Esto es suficiente para justificar nuestra adhesión a ellas"⁵. Conscientes de ello evaluamos, criticamos, intentamos dar razones lo mejor fundamentadas en favor de determinados

cursos de acción, de determinadas actitudes; exploramos vías alternativas donde la responsabilidad no desaparezca; generamos posibilidades examinables de vida buena; buscamos el diálogo ético, para lograr consensos bien fundados; planteamos metas con sus correspondientes obligaciones; estimulamos la tolerancia porque sabemos que el error nos acecha, porque no hay infalibilidad, porque el avance supone algunos riesgos, porque las intenciones han de ser diáfanos.

"La ética se define por la voluntad de resolver los conflictos de forma no violenta, sin recurso a la fuerza, y respetando la libertad del otro, generalmente por la negociación dialogada"⁶. Una caracterización tal de la ética es, a su vez, un caso de sí misma, hay una autorreferencia virtuosa: la decisión de resolver los conflictos sin recurrir a la violencia, la renuncia a la imposición, puede verse como una actitud ética. Pareciera desprenderse que algunas veces es preferible dejar un conflicto sin resolver a tener que hacerlo mediante la fuerza, la amenaza, la intimidación. En todo caso, parece que una solución por tales vías lo que hace es desplazar el conflicto a otro ámbito; pero, en sentido estricto, no lo resuelve. La negociación dialogada no exime del error, pero sí prescinde de la imposición; se reconoce, en ella, al otro como un interlocutor en condiciones de simetría, se le toma como a un igual, a quien se respeta. Tal vía es, en todo caso, éticamente preferible a la violencia o a cualquier otra forma de intimidación.

El quehacer ético no puede más que irse construyendo históricamente, en respuesta a los desafíos que experimenta la acción. Tal es el caso, cuando el quehacer ético está a la altura y acepta el reto de la heteronomía, de la facticidad, porque no se concibe como quehacer acabado que está a la espera de aplicaciones.

En el diálogo ético es preciso adoptar posiciones no pontificadoras, posiciones que excluyen (eso creen sus

defensores) el menor vestigio de duda: la búsqueda sincera, en la que los prejuicios o temores no se hagan pasar por valores no negociables. Se trata de una búsqueda que sume conocimientos y actitudes de apertura, en una atmósfera en la que no se tema no llevar la razón.

Los conflictos éticos son necesarios para hacer avanzar la conciencia ética. Sin conflictos y sin el deseo de resolverlos no violentamente, no habría, propiamente, ética. También es claro que no se cuenta con un método único, compartido, para resolverlos.

Puede haber un deseo genuino, para resolver o eliminar conflictos éticos, pero también cabe reconocer que algunos de ellos, al menos por el momento, más que eliminarlos corresponde iluminarlos, percatándonos de que tal vez no exista una solución satisfactoria para las partes involucradas. Iluminar, en este caso, quiere decir dejar claro por qué no puede haber solución. Esto se vincula con las opciones crueles, en las que siempre hay –no importa el derrotero tomado– perdedores. En todo caso, si por el momento no hay otra opción y el conflicto no se puede resolver o eliminar satisfactoriamente desde el punto de vista ético, es preferible iluminarlo.

Un sano pluralismo ético consiste en reconocer que puede haber diversas posiciones, racionalmente defendibles pero, al menos por ahora, irreconciliables. Martin Benjamin plantea que hay situaciones en las que no queda más que transigir moralmente –las partes involucradas deben ceder una parte de su posición, para lograr otra parte: se cede y se gana–. Son situaciones en que la solución solo puede ser un arreglo mutuo entre las partes. Las circunstancias que convierten a la transigencia moral en posible y en necesaria son la incertidumbre fáctica, la complejidad moral, la necesidad de mantener una relación cooperadora, la escasez de recursos y el carácter perentorio de la decisión o de la acción. No hay manera sensata de retrasar o diferir

la acción o la decisión. Lo interesante de esta posición es que se ocupa de decisiones reales que no están pensadas o hechas a la medida de la teoría ética correspondiente, por lo que sugiere un replanteamiento de las teorías éticas a la luz de problemas que se escapan a su capacidad resolutoria. Tal es el terreno fértil para el diálogo ético, mediante el cual podremos descubrir las fortalezas y las debilidades de nuestras posiciones y las de las posiciones de nuestros interlocutores. Además, nos percataremos de que una persona sensata, abierta, razonable e íntegra, puede defender posiciones opuestas a las nuestras (y esto no la excluye del género humano).

Por otro lado, es menester convencernos de la insuficiencia e incapacidad de las diversas tradiciones éticas para resolver los problemas éticos contemporáneos, planteados por las nuevas tecnologías: no todo se agota en el principio de utilidad, ni en el imperativo categórico, ni en la virtud aristotélica, ni en los derechos humanos, ni en el principio de la responsabilidad; con lo importantes que pueden ser, cada uno señala en una dirección decisiva, pero la presencia del otro apunta a la insuficiencia de cada cual o es signo de ella. La creatividad ética es ahora más necesaria que nunca, por la cantidad de problemas novedosos para los cuales las teorías éticas no estaban o, quizás, ni podían estar preparadas, para habérselas con ellos.

Es preciso distinguir entre las cuestiones morales y las cuestiones legales. Las cuestiones morales tienen que ver con usos prácticos que orientan la conducta de una sociedad: reglas, valores oficiales, valores reales, costumbres aceptadas, costumbres apreciadas; con un proyecto de crítica (análisis y evaluación) de las costumbres a la luz de normas más fundamentales, orientadas éstas últimas a formas más ricas de convivencia, pensamiento y acción; con principios universalizables, orientadores de la acción, producto del consenso, de la convergencia y de la evolución de la conciencia; con la elección entre posibles cursos de

acción; con la justificación de las decisiones, actos o cursos de acción cuando éstos se asumen voluntariamente y no como resultado, de una autoridad externa, en relación con los intereses humanos más generales; con la combinación de "actividades para un ideal de forma de vida al que se aspira, y los inevitables deberes y los requisitos indispensables, sin los cuales estarían ausentes los elementos de valía humana y de respeto por la vida".⁸

Las cuestiones legales, por su lado, se ocupan más bien de lo que es exigido o permitido por las leyes de una determinada jurisdicción.

Estas leyes han sido impuestas por una autoridad y se cuenta con instituciones que velan por su tutela, cumplimiento y cambio. Las obligaciones legales radican en la legislación, cortes, instituciones penales, es decir, el sistema legal formal.

Puede darse la convergencia entre ambas cuestiones. Por ejemplo, la tortura es ética y jurídicamente rechazada, se la considera equivocada y, desde ambos puntos de vista, habría la obligación de no practicarla. No obstante, se pueden dar obligaciones legales que no lo son moralmente hablando. Ahora bien, cuando una ley va en contra de una obligación moral cabe –desde el punto de vista ético– violarla.

La obligación moral se funda en conceptos y principios de uso cotidiano que la gente utiliza para evaluar, analizar, recomendar, rechazar conductas, instituciones, actos, etc., a saber: correcto-incorreto, justo-injusto, equitativo-inequitativo, valioso-disvalioso, deseable-indeseable, etc. El nivel de obligatoriedad se vinculará con el nivel de fundamentación o las razones que se aduzcan a favor o en contra. En este sentido, cabe recordar lo que S. Toulmin plantea en un esfuerzo de vincular racionalidad y emotividad en ética: "[...] al decir que una cosa es buena uno está diciendo, por

supuesto, que la aprueba y que quiere que el que le escucha la apruebe también. Pero no está haciendo simplemente esto, se está diciendo que es verdaderamente digna de aprobación, que hay verdaderamente un argumento válido (una buena razón) para decir que sea buena y, por tanto" para aprobarla y para recomendar a los otros que también lo hagan".⁹

La ética es obviamente mucho más abarcadora que la ley; hay preguntas moralmente genuinas en torno a la ley: ¿es el *Apartheid* justo o injusto?, ¿es legítimo el aborto ya permitido legalmente en varios países?, ¿estimula el régimen de propiedad una convivencia social armoniosa o expresa diversas formas de explotación?, ¿son justas las leyes que regulan los impuestos?, ¿son tratados con igualdad los diferentes individuos por un determinado grupo de leyes?

Otra distinción importante es la siguiente: se puede pensar que un determinado curso de acción es bueno y, aún más, moralmente obligatorio; pero, no por ello obligar a otros mediante la maquinaria del sistema legal a seguirlo.

El caso paralelo se da cuando se considera que una acción es moralmente vituperable; sin embargo, se cree incorrecto moralmente introducir castigos legales para quienes la cometan.

En este respecto, Guisán vincula de una manera muy sugerente a dos autores aparentemente tan disímiles como Kant y Mill. De ellos dice que "acentúan los dos componentes importantes de toda actuación moral: 1) que produzca resultados satisfactorios para el colectivo, y 2) que sea realizada por motivos moralmente relevantes y esto, además, desde una perspectiva utilitarista, porque es la única garantía de que las acciones buenas para la sociedad sean realizadas en casos en que escapen a todo control social, político o jurídico".¹⁰

En general, el utilitarismo destaca la capacidad de dolor que posee el ser humano capacidad que parece ser universal. Ahora bien, eleva a rango ético la evitación del dolor -al menos hasta donde fuere posible-. Se considera sin fundamento cualquier intento de infligirle dolor a otro. Reducir el dolor máximo, mientras sea evitable y, sobre todo degradante e injusto, puede verse como la otra cara de la moneda, de procurar la felicidad del mayor número, que ha de lograrse sin que vaya en menoscabo de nadie, sin que se inflija dolor a otro o a otros. El dolor se convierte en piedra de toque para determinar la autenticidad del utilitarismo en cuestión. En todo caso, siempre será más fácil contribuir a evitar el dolor, a eliminar la miseria, el sufrimiento evitable, la obstaculización de potencialidades, que contribuir a la felicidad: es más fácil ver a alguien que padece, determinar que sufre menoscabo, que determinar cuándo alguien es feliz. De todas maneras, se puede juzgar la eliminación del dolor como condición necesaria, aunque no como condición suficiente de la felicidad. Procurar la felicidad del mayor número y reducir al máximo el dolor del mayor número, no parecen disociarse en cuanto principios que se contrapesan. En otras palabras, una felicidad obtenida a un precio de dolor, no se consideraría una felicidad genuinamente deseable.

Con relación a Kant, agregaremos que su ética parte de una capacidad que también se puede considerar universal: la de autonomía, a la cual eleva a concepto central de la ética. Por ello, cualquier intento de disminuirla o atentar contra ella se considera inaceptable. No habría ética sin autonomía, sin la capacidad autolegisladora de los seres humanos.

Kant no insiste o no plantea la necesidad de generar condiciones para que la autonomía florezca, porque la autonomía surge del uso práctico de la razón pura. No hay tal necesidad. En todo caso, el respeto a la autonomía entraña tratar a los otros como personas, es decir como

fines y no solo como medios. Kant no entra en detalle respecto de lo que significa tratar a alguien como persona; pero habría que incluir, en el trato personal, la ausencia del engaño, la ausencia de cualquier forma de violencia, la ausencia de cualquier intento de reducir a alguien a medio, a objeto, a instrumento, a bien, o a producto. Semejantes condiciones parecen ser negativas, es posible que tratar a alguien como persona involucre más, pero, tales ausencias apuntan en el sentido de ser condiciones necesarias. Procurar las condiciones en que la autonomía se fomente, si bien no proviene de Kant, sí es de inspiración kantiana.

Kant tiene la pretensión de hacer una ética para cualquier ser racional que incluya a los humanos como un caso concreto. Por ello, el introducir información antropológica no funciona en ética, porque los seres humanos no somos los únicos seres racionales posibles: se perdería la universalidad. Además, cualquier facticidad introduce la heteronomía.

Ahora bien, si se quiere establecer una ética para seres humanos, en lugar de pretender una para seres racionales, la información antropológica sí es pertinente. Se puede mantener la aspiración de autonomía, sin conservar la pureza de la razón, con la conciencia de que la autonomía se construye con el mejor conocimiento disponible y con la mejor capacidad de acción disponible. En conclusión, la heteronomía parte de ella, nos parece hoy completamente imprescindible para construir la autonomía tan justamente valorada por Kant.

Un problema ético, con resonancias kantianas y millianas, sumamente importante en bioética o en cualquier otro campo, se plantea cuando tenemos que decidir entre respetar la autonomía de alguien o su bienestar. El respeto de la autonomía, el trato del otro como persona, supone no imponerle su bien (que ella no ve como tal). ¿Es preferible respetar la autonomía a

violentar a la otra persona? Pareciera ser que solo el consenso libremente aceptado da pie para nuestras actuaciones. No obstante, las razones del consenso son tan importantes como la voluntad del consenso, aunque si tuviéramos que escoger nos decidiríamos por respetar la autonomía o la voluntad de consenso.

El bien tiene que ser visto como tal por la otra persona, aceptado como tal. El respeto de la autonomía impone límites a nuestras acciones. Pareciera concluirse –como hace Mill en su libro sobre la libertad– que es preferible que la otra persona se equivoque o se haga daño, que faltar al respeto a la autonomía. Con todo, respetar la autonomía, no imponer un bien que la otra persona rechaza, no entraña la renuncia al diálogo ético, a intentar convencer con las mejores razones a nuestra disposición, pero sí entraña el reconocimiento de que la autonomía, aunque se construye, crece o decrece según el conocimiento y las circunstancias y es un límite que es preferible no traspasar si consideramos que la ética opta por el diálogo frente a la fuerza, la intimidación o la violencia.

Otra distinción que conviene hacer es la que se da entre ética y religión. Si se afirma que la moral depende de la religión, ¿qué se quiere decir?, ¿qué consecuencias se siguen?, ¿de qué religión?, ¿o tiene autonomía la moral?, ¿sirve en algunos casos la ética para criticar la religión?

En la tradición occidental, al menos, la moral tiene, en algún grado, su origen en la religión judeocristiana: los diez mandamientos y el sermón de la montaña. Si se excluye a Platón, a Aristóteles y a otros filósofos de la tradición griega y romana, tal pretensión tiene fundamento desde el punto de vista histórico. Sin embargo, son pocas las implicaciones actuales –recordemos que no estamos en el punto de origen, mucha agua ética ha corrido bajo los puentes–. Los aportes del judaísmo y del cristianismo

ya están dados, se han convertido en parte del acervo moral de la humanidad. En este sentido, los aportes han logrado autonomía de su contexto religioso; por ello, pueden asumirse sin tener que aceptar el compromiso religioso.

Esto, a su vez, presenta grandes ventajas, ya que las discrepancias religiosas o teológicas no se convierten en obstáculo para la convergencia o consenso logrado desde el punto de vista ético por creyentes y no creyentes. Ambos grupos y sus variantes pueden coincidir en la importancia atribuida a la honradez, la bondad, la solidaridad, la equidad. Esto apunta inequívocamente a la autonomía de la moral respecto de la religión.

Otra posición sostiene que, en la religión, la moral tiene no sólo su origen sino también su fundamentación. Está bien claro que una cosa es de dónde surge algo, de dónde brota (origen) y otra distinta es el juego, conjunto o grupo de razones que la fundamentan (justificación). El esfuerzo ético ni se agota en el origen ni tiene por qué remitirse a él.

Si no hay Dios, ¿está todo permitido? Si no hay Dios, ¿no hay principios éticos? Si hay Dios, ¿qué se sigue respecto de la moral? Si una acción se juzga correcta porque Dios así lo estipula o exige, cabe perfectamente preguntarse por qué la divinidad plantea semejante cuestión. Ya desde tiempos platónicos se plantean dos respuestas:

1. La razón reside en algún rasgo moralmente deseable, en tal caso la escogencia divina depende de un criterio moral en lugar de ser Dios quien promulga tal criterio;
2. La escogencia de Dios es claramente arbitraria (el no matar se reduciría a una mera ocurrencia divina). Si tal fuera el caso, la ética no tendría mayor

fundamento que si la hiciéramos apoyarse en deseos humanos arbitrarios. Para efectos éticos, ni un subjetivismo divino ni uno humano proveería a la ética de justificación: la arbitrariedad no deja de ser arbitrariedad por tener origen celestial.

Sería difícil aceptar que si Dios dijera *torturarás* a los niños, por ello tal práctica se convirtiera en una ley moral. Ahora bien, la tortura la juzgamos equivocada, indeseable, denigrante, mala, porque causa sufrimiento inmerecido y no porque Dios lo diga. De la misma manera que Dios no puede hacer de una contradicción lógica una verdad, tampoco podría hacer de la tortura algo éticamente aceptable. De ahí el repudio de la inquisición con su práctica de tortura y hoguera. Hasta aquí las distinciones entre ética y religión.

Existe una tentación práctica muy generalizada: tomar lo fáctico por lo normativo, convertir el primero en el segundo. Lo que es no tiene por qué pasar por lo que debe ser. Si no puede distinguirse entre hechos y valores, entonces se corre el riesgo de caer en la trampa de elevar lo-que-se-da a rango de lo-que-tiene-que-darse. Si los denominados valores se separan completa o excesivamente de los acontecimientos del mundo, entonces se convierten en asuntos de mera decisión, se tornan en algún sentido arbitrarios, como si los hechos no fueran pertinentes y se genera un ambiente de vacío fáctico, en el cual la reflexión ética no parece prosperar. Por el contrario, si se le resta importancia a la distinción, o si se considera que tal distinción carece de sentido, entonces habría que aceptar que los valores se desprenden de las situaciones fácticas. La separación o la confusión no parecen captar la idea de que los hechos son pertinentes para los valores y que éstos replantean aquellos. Por ello, en lugar de una separación o de una confusión, se ha de plantear una interpenetración, una interacción donde cabe distinguir, en algunos casos, entre

hechos y valores sin, por eso mismo, separarlos. La reacción frente a la separación positivista, no tiene por qué llevarnos a la posición opuesta: todo está cargado de valores, y, a causa de ello, no cabría distinguir entre hechos y valores. Hay casos en que la distinción tiene pleno sentido.

Cuando en un contexto se decide que un valor o un conjunto de valores es superior a otro, hay quienes plantean que en una sociedad pluralista tal decisión no se puede lograr porque no hay manera de establecer cuál es mejor. Lo que pasa, y a veces se olvida, es que dirimir tal discusión en un contexto determinado no es dirimirlo de una vez por todas y sin relación alguna con condiciones específicas. Dirimir en una ocasión, en circunstancias determinadas no prejuzga qué habría que hacer en otras ocasiones. Habrá momentos en que será preferible la igualdad frente a la libertad, la justicia frente a la utilidad o viceversa. Qué corresponde hacer en un caso concreto no tiene por qué servir para casos distintos. La preferencia específica la decide, en buena parte, el contexto o las circunstancias en que nos encontramos –si no se hiciera, se incurriría en un claro desenfoque–.

Si los valores se conciben como propiedades relacionales, se hace necesario excluir cualquier noción de valores absolutos: valores que no son afectados por las circunstancias ni por los contextos o sujetos, así como tampoco por el momento histórico correspondiente, ni los planes, ni los desiderata. Dado que podemos ver la evolución de los valores y sus diversas concreciones, no tiene mucho sentido hablar de valores desligados, desvinculados, absolutos.

Cabe decir que una tarea ética importante es abrirle espacio a la esperanza. Es preciso darle cabida a la esperanza a pesar de tantas razones para la desesperanza,

el agotamiento, el hastío, a pesar de la complacencia de quienes están bien, a pesar del cinismo.

Es necesario abrirle paso a la esperanza, a pesar de los riesgos de un desplome ecológico, de un holocausto nuclear, o del exterminio de millones por hambre. Es urgente construir la esperanza a pesar de la industria de la muerte; del negocio con la salud, del planeamiento de tormentos. Es imprescindible ir desbrozándole el camino a la esperanza a pesar de la mentira planeada por publicistas y propagandistas, por comerciantes y políticos, por traficantes de ilusiones y predicadores.

En ética necesitamos lograr mínimos aceptables por católicos, judíos, protestantes, musulmanes, taoístas, budistas, ateos, heterosexuales, homosexuales, europeos, americanos, asiáticos, africanos, oceánicos, indígenas, negros, mujeres, varones, etc. La idea es lograr la transculturalidad en los mínimos, sin pasar por alto que las culturas específicas dan arraigo y sentido a la vez que proveen las dimensiones concretas a la ética. Lo que se buscaría entonces serían mínimos que nos vinculen a todos en la humanidad que compartimos; sería como, según la bella expresión de Henry Shue, una ética de las profundidades. En las alturas podrá haber gran diversidad.

Claro está que tal ética no ha sido hecha, es más bien un proyecto, que puede enriquecerse con las diversas tradiciones éticas, pero que no tiene que guardarle fidelidad a ninguna.

Es ineludible buscar una continuidad valorativa entre el ser humano y la naturaleza que lo hizo y lo hace posible. Es decir, si el ser humano es valioso, la naturaleza que lo ha hecho posible también posee grados de valor, so pena de caer en una explicación exteriorista del valor humano. Proteger al ser humano, garantizar su permanencia, no puede hacerse a espaldas de los

mecanismos proveedores de vida. Con el ser humano, en el proceso evolutivo –mezcla de azar y necesidad cósmicos– surge la capacidad ética.

La capacidad ética es un producto evolutivo, cuya especificidad se concreta por la cultura. Si el *anthropos* es valioso, también son valiosos los animales no humanos. No puede haber exclusividad en la valía. Tal continuidad da pie para la solidaridad cósmica.¹¹ No se trata de idealizar la naturaleza que también tiene su lado destructivo: la madre se conduce también como madrastra. Se trata más bien del llamado, el reto a la responsabilidad que asumimos cuando nos percatamos de que no somos valiosos, prescindiendo de la fuente posibilitadora de nuestra existencia.

Notas

1. "Las creencias, normas y teorías morales aspiran a ser más universalizables, que otras creencias, normas y teorías de carácter práctico, pero ello no las desgaja por entero de las últimas. Nada puede llamarse moral si no es integrable en lo social". (Ferrater Mora, J. **Ética aplicada**. Madrid: Alianza editorial, 1983: 19).
2. "Cualquiera que se haya planteado una decisión ética sabe que muestra decisión no queda tomada porque nos digan qué es lo que nuestra sociedad piensa que debemos hacer. Las creencias y las prácticas sociales en que fuimos educados pueden ejercer gran influencia sobre nosotros, pero una vez que empezamos a reflexionar sobre ellas podemos decidir si actuamos de acuerdo con ellas u oponiéndose a su imperio" (Singer, P. **Ética aplicada**. Barcelona, Ariel, 1988: 16).
3. Ramírez, E.R. "¿Cuándo podemos ser tolerantes?" en Zamora, A. y Coronado, G. (comps) **Perspectivas en ciencia, tecnología y ética**. Cartago. Editorial tecnológica de Costa Rica, 2002: 154.
4. Crocker, D. *Praxis and Democratic Socialism*. New Jersey. Sussex: Humanities Press / Harvester Press, 1983: 67.

5. Autor no especificado. "Religion and Morality". **Philosophy & Public Policy** vol vi, no. 2, 1986: 3.
6. Hottis, G. **El paradigm bioético**. Barcelona. Authropos. 1991: 181.
7. Benjamín, M. **Splitting the Difference Compromise and Integrity in Ethics and Politics**. Kansas: The University Press of Kansas. 1990.
8. Stuart Hampshire en Crocker op. cit.: 61.
9. Toulmin, S. **El púesto de la razón en la ética**. Madrid: Alianza, 1979: 90.
10. Guisán, E. Razón y pasión en ética. Barcelona: Anthropos, 1986: 68-69.
11. Esta idea de "solidaridad cósmica" ha sido desarrollada por Alexander Skutch en **El ascenso de la vida**. San José: Editorial Costa Rica, 1983: 317-336.

¿Cómo evaluar posiciones filosóficas?

¿Pero puede alguien que conozca a los burros dudar que el asno de Buridán rápidamente iría hacia un atado de hierba, lo devoraría, y que si aun sintiera hambre se volvería hacia el segundo?

A. Skutch

No podemos pensar a menos que estemos alertas y motivados, pero si estamos alertas no podemos evitar ciertas distracciones, y si estamos motivados no podemos permanecer completamente fríos y calmos. En resumen, la razón pura es biológicamente imposible.

M. Bunge

Al argumentar a favor de su punto de vista, el filósofo tendrá que socavar, casi contra su voluntad, las categorías y clichés mentales ordinarios, exponiendo las falacias que subyacen a los puntos de vista ya establecidos que está atacando.

F. Waismann

Según Moritz Schlick, el enfoque propiamente filosófico respecto de la historia de la filosofía se resume en la pregunta "¿qué hay de verdad en esos sistemas?"¹ Se trata de ver cuánto dan de sí los sistemas filosóficos. Si esto es así, la pregunta inmediata parece ser cómo se sabrían o se juzgarían las verdades logradas por alguna filosofía específica.

A diferencia de Schlick, cabe considerar que alguna filosofía puede haber sido fructífera por la producción de otros ámbitos del saber o por permitir entender otras cuestiones. En otras palabras, la feracidad de alguna posición filosófica no tiene necesariamente que mostrarse interna o filosóficamente. Tal feracidad puede verse por lo que se hace posible. El que algunas posiciones filosóficas fueran insostenibles a la luz de nuestros conocimientos, de nuestras prácticas, de nuestros valores, no obsta para reconocer la importancia que pudieran haber tenido como ideas seminales o inspiradoras de otros ámbitos o de otros enfoques. Buena parte del respeto por algunas posiciones filosóficas se sustenta en la influencia que tuvieron o que pudieren tener.

¿Cuál es el sentido de plantearse criterios para juzgar posiciones filosóficas? ¿Se está frente a la tentación de hacer de la filosofía una ciencia? El asunto parece ser el siguiente: buena parte de la filosofía tiene que ver con razones que se aducen a favor de una posición. Entonces, luce pertinente juzgar la calidad y la aceptabilidad de las razones esgrimidas en apoyo de una posición. Dado que

no aceptamos todas las razones cabe preguntarse por qué aceptamos unas y no otras. Nada tiene que ver con hacer de la filosofía una ciencia estricta. El asunto se presenta como algo mucho más sencillo: se trata de tomar en serio a los filósofos, de tomarlos como interlocutores dignos y de aceptar la pretensión de los filósofos de que algunas de sus aseveraciones son o pueden ser verdaderas.

Al buscar qué proposiciones o qué posiciones filosóficas son verdaderas, o pueden serlo, o al menos buscar cuáles son falsas, se manifiesta una voluntad de verdad. Si se quiere evaluar las posiciones, entonces la voluntad de verdad no es ociosa, es, por el contrario, central. Por ello, no es aceptable que todas las posiciones valgan igual: la indiferencia es lo contrario a la voluntad de saber.

Una forma de proceder en filosofía puede perfectamente ser el preguntarse cómo sería la realidad si tal o cual tesis filosófica fuere verdadera o se cumpliera: ¿cabe concebir la realidad bajo tal luz? ¿Qué cosas cambiarían? ¿Qué sería completamente diferente? ¿Qué se haría imposible si la tesis se concretara? ¿Es viable económicamente o es sumamente onerosa?

Surgen varias preguntas: ¿cómo se juzgan, cómo se evalúan las posiciones filosóficas, las teorías filosóficas? ¿Qué criterios se aplicarían: la verificabilidad, la refutabilidad, la coherencia con otros conocimientos? ¿Qué quiere decir, en caso de que fuere posible, verificar una teoría filosófica? Aunque no fuese más fácil sí suena más claro y más viable la refutación. La compatibilidad con otros saberes, por su lado, es una vía claramente sugerente.

Se trata en consecuencia, de analizar razones, la calidad de ellas y su coherencia interna. Se reconoce que puede haber mejores razones a favor de una posición que respecto de otra. Se puede preferir por razones estéticas, de simplicidad, elegancia; o se puede rechazar una

posición filosófica por el embotamiento o por agotamiento teórico.

La realidad en sus múltiples facetas excluye posiciones. En todo caso, lo que ha de quedar claro es que no hay por qué caer en un feyerabendismo del todo-se-vale. La interlocución filosófica es claramente interesada. La indiferencia es negadora del diálogo. Los criterios pueden ser comparativos, no es preciso postular un ideal a priori respecto del cual se juzga. A continuación pasamos al examen de casos concretos de posiciones filosóficas.

En este momento, dado el progreso ético, no se podría justificar desde el punto de vista teórico, a la manera de Platón y Aristóteles o de cualquier otro filósofo, la esclavitud. Nos hemos convencido de la igualdad entre los seres humanos, reforzada recientemente por los resultados del proyecto genoma humano y, aunque hubiere razones económicas, la esclavitud ya no se puede refugiar en diferencias de la naturaleza humana.

Cuando se lee a Platón respecto de los arquetipos, de las ideas, de las cosas, cabe plantearse las siguientes preguntas: ¿tendrían arquetipos los descubrimientos novedosos? ¿Cuáles serían los arquetipos de los inventos tecnológicos? ¿Hay un arquetipo del transistor, del televisor, del teléfono, de la computadora? Obviamente, la perspectiva platónica está atada a su tiempo. Por ello, no puede dar cuenta de los arquetipos de las invenciones. No se trata tan solo de una dificultad, se trata de una imposibilidad.

Descartes define a los animales como autómatas insensibles, esto quiere decir, en clave cartesiana, que no tienen alma. Cualquiera que hubiera tenido animales se percataría de la falsedad de la posición cartesiana. Lo que cabría desprender es que Descartes nunca tuvo una mascota con las claras demandas que una mascota lleva

a cabo. El tipo de comunicación que una mascota establece apunta a manifestaciones de alegría, de temor, de confianza: "El gato me mira a los ojos, busca mi mirada, quiere algo de mí. Nadie le enseñó que esta es la parte de mi cuerpo con la que lo percibo y en la que para él se manifiesta si le presto atención o no. El "sabe" que puede entrar en contacto conmigo por la mirada y yo mismo no necesito tampoco una instrucción en fisiología o neurología para sentir una mirada y leer en ella una demanda"². El trato con los animales superiores nos muestra que no son autómatas cartesianos.

Es interesante intentar imaginariamente despojarse parte de nuestro cuerpo y ver cuándo alcanzamos un límite. En el experimento mental cartesiano, es fácil imaginarse sin extremidades, ciego, sordo; pero no parece posible imaginarse sin cerebro. Tal parece ser el límite al experimento cartesiano: sin cerebro nuestra identidad desaparece. Para efectos biológicos, y de acuerdo con nuestro conocimiento actual, habría otras dimensiones corporales imposibles de eliminar y simultáneamente poder imaginarnos existiendo. Como no podemos despojarnos del cerebro sin dejar de ser quienes somos, difícilmente consideraríamos una persona a alguien descerebrado. El cerebro es portador del espíritu³. "Sin un entorno de lenguaje que se dirige a él, el joven animal humano, aunque sobreviviera físicamente, no se convertiría en un ser humano. El hecho de que el lenguaje es algo aprendido de los que ya hablan significa que también el espíritu es algo que hay que aprender de otro espíritu ya existente"⁴. Hay un proceso de humanización que se lleva a cabo comunitariamente. Conciencia de ello también nos evitaría caer en la "tentación" del solipsismo. El lenguaje revela nuestra condición social y nos cura del solipsismo implícito en el cartesianismo.

El pensarse completamente aislado se topa con el límite del lenguaje y de buena parte del conocimiento

adquirido. En soledad simplemente no habríamos aprendido a hablar. El lenguaje es sociedad interiorizada y apropiada⁵. Ahora sabemos que solo aprendemos a hablar porque pertenecemos a una comunidad parlante y aprendemos a conocer porque pertenecemos a una comunidad cognoscente⁶.

El dualismo cartesiano es puesto en entredicho por la teoría de la evolución que apunta a un desarrollo paulatino del espíritu en lugar de una aparición repentina de éste. Así mismo, "...el estado actual del espíritu pensante nos muestra que no es separable en absoluto de la actividad anímica sensible –como percepción, sentimiento, deseo, placer y dolor– que está plenamente vinculado al cuerpo"⁷. El experimento mental cartesiano de pensarse independientemente del cuerpo es sencillamente imposible para efectos cognitivos.

¿Cómo enfrentar la tesis cartesiana de que no hay manera de distinguir entre sueños y vigilia? Para empezar habría que decir que desaparecería la distinción: lo que intenta expresar "sueño" y "vigilia" se llamarían de otra manera. Si se analiza con cuidado, se descubre que el intento cartesiano es un intento de replanteamiento conceptual. Infructuoso al fin al cabo, puesto que se vuelve a reintroducir la distinción en el sentido "sueño-sueño" y "sueño-vigilia" para poder distinguir las situaciones referidas a la distinción original. Si bien es cierto algunas veces no es posible distinguir durante el sueño que se está soñando, también es cierto que a veces hay un percatamiento de que se sueña. Y hasta hay casos en que se intenta analizar el sueño.

Si estamos frente al enfoque de Spinoza, según el cual la extensión y el pensamiento, la materia y el espíritu, son formas de ver la misma realidad: la sustancia, ¿cómo nos enfrentamos a tal posición? En Spinoza el espíritu nunca aparece sino que está presente desde siempre. El todo

substancial es siempre el mismo en su perfección, en su estatismo. Los enfoques cosmológicos evitan cualquier enfoque estatista: el universo, la realidad, tiene su evolución y, tal como parece sugerirse con el gran estallido, un comienzo en el tiempo. No es posible una perspectiva desde la eternidad. No tenemos derecho, hasta donde sabemos, más que a una perspectiva en el tiempo. Un enfoque semejante también se le puede aplicar a la concepción aristotélica de un universo eterno. Tampoco se sostendría la noción de episteme puesto que ésta se ocupa, según Aristóteles, de lo que es absolutamente necesario y por ello todo lo ingénito e indestructible⁸. La episteme se queda sin objeto. Nos dice Aristóteles en la *Ética nicomáquea*: "... lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible" (1139 b 20-35). Si nos atenemos a nuestros conocimientos, puesto que no conocemos nada ingénito ni indestructible, ni nada eterno, entonces la episteme aristotélica se torna imposible. No podría haber episteme del mundo natural, tal cual es el interés del estagirita.

Por otro lado, y volviendo a Spinoza, la extensión y el pensamiento; la materia y el espíritu no están igualmente distribuidos. Pareciera ser un hecho cósmico que la materia está más extendida que el espíritu y que el espíritu es una aparición tardía, precaria y localizada. "Más seguros que nuestros conocimientos del estallido originario son los que tenemos del devenir tardío, precario y cósmicamente aislado del espíritu a partir de un devenir paulatino y sinuoso de la vida que, ya de por sí es una excepción local en un inmenso universo espacio-temporal de materia y vacío, carente de vida y espíritu"⁹. La vida y, con ella, el espíritu son más bien la excepción. Si Spinoza tuviera razón, el universo tendría que estar más animado y el espíritu ser mucho más frecuente. En realidad, no cabría más alternativa que la omnipresencia del espíritu puesto que no hay en Spinoza ninguna preeminencia de

un atributo sobre otro. Por ello, la escasez del espíritu refuta la tesis spinoziana.

Si Berkeley tuviera razón con su "esse est percipi", ¿qué cosas harían o se volverían imposibles? Se tornaría completamente imposible la dimensión de la ciencia que tiene que ver con la detección. Recordemos que hay instrumentos ampliadores de los sentidos —que no plantearían un grave desafío a la posición del filósofo empirista— y otros instrumentos que más bien detectan aspectos de la realidad respecto de los cuales los seres humanos no contamos con sentidos para captarlos. Por ello, si parte de la ciencia se ocupa de la detección, Berkeley ha de estar equivocado por hacer imposible algo que claramente se da y se acepta como legítimo.

De acuerdo con Kant, la lógica había, desde tiempos de Aristóteles, entrado en la senda segura de la ciencia; no ha tenido retroceso y como había llegado a la perfección era digno de notarse "... que tampoco haya podido dar hasta ahora, ningún paso hacia delante, y que, según toda apariencia, parece ya cerrada y acabada" ¹⁰. Era cuestión de esperar al siglo XIX, con George Boole y Gotlob Frege, para ver los cambios que la lógica estaba por experimentar.

La distinción entre la cosa-en-sí y la cosa-tal-como-aparece, entre realidad y apariencia, puede manejarse en casos concretos. Empero, si la cosa-en-sí se torna algo impenetrable, incognoscible, entonces cabe prescindir de la distinción porque pierde utilidad. Tal como lo sugiere Rom Harré: "Tal vez nunca entremos en contacto con el mundo tal como es. Entonces, el problema se extingue porque el concepto del 'mundo tal como es' no tiene aplicación, y podemos proseguir con el estudio del mundo tal como parece ser"¹¹. ¿Qué ocurre? El concepto pierde aplicación, no establece ninguna diferencia: nada cambia si se prescinde del concepto de "cosa-en-sí".

Obviamente, los casos no son exhaustivos, tampoco pretenden serlo, pero sirven para dar pistas de por dónde pueden andar las cosas. Habrá criterios históricos, habrá criterios lógicos, habrá criterios de coherencia con otros conocimientos. También podrían aventurarse criterios éticos. En todo caso, la exploración de posibilidades no tiene por qué estar limitada por las disposiciones de verificación. La filosofía es un quehacer colectivo e histórico. Por ello será siempre importante buscar qué se mantiene, qué se profundiza y qué hay que dejar de lado. El desarrollo del conocimiento puede convertirse en una criba valiosa.

Recordemos que los métodos de enfoque de los problemas y la amplitud de los contenidos se van enriqueciendo. También puede haber cambio de visión y problemas completamente nuevos. "Lo característico de la filosofía es horadar esa costra muerta de tradición y convención, romper esos grilletes que nos encadenan a los prejuicios heredados, así como acceder a un mundo de ver las cosas nuevo y más amplio".¹²

Notas

1. Schilick, Moritz. "El futuro de la filosofía". En **La concepción analítica de la filosofía**. Madrid: Alianza, 19, p. 279.
2. Jonas, Hans. **Pensar en Dios y otros ensayos**. Barcelona: Herder, 1998, p. 69. "Los perros brindan señales más obvias de simpatía, al menos a sus amos, cuya enfermedad o aflicción parece provocarles una auténtica angustia". Skutch, Alexander F. "Fundamentos morales. Una introducción a la ética". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVIII (95-96), 2000, p. 97.
3. Jonas, op. cit., p. 235.
4. *Ibíd.*, p. 236.
5. Savater, Fernando. "Potenciar la razón". *Diario El País S.A. digital @ el país.es*. 1-XII-1998, p.1.

6. "En el lugar de poner entre paréntesis la intersubjetividad, las demás personas y las cosas materiales con las que trato en mi mundo social, [Alfred Schütz] mantenía que deberíamos proceder justo a la inversa. En el mundo se nos da en la intersubjetividad. La fenomenología debería comenzar poniendo entre paréntesis nuestra individualidad, todas y cada una de las perspectivas particulares". Harré, Rom. **1000 años de filosofía**. Madrid: Taurus, 2002: 278-9
7. Jonas, op. cit. p. 240
8. Aristóteles. **Ética Nicomáquea**. Madrid: Gredos, 1993, 1139, 20-25
9. Jonas, op. cit. p. 243.
10. Kant, I. **Critique of Pure Reason**. Traducción de Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, B. VIII.
11. Harré, Rom. **Philosophies of Science**. Oxford: Oxford University Press, 1972, p.22.
12. Waismann, Friedrich. "Mi vision de la filosofía". En **La Concepción analítica de la filosofía**. Madrid: Alianza, 1981: 522.

CRÍTICA AL IMPERATIVO TECNOLÓGICO

"... un mundo más habitable y más humano, en el que quepamos todos sin violencia"

(J. Ribas)

"... mitología en los escaparates / a cuyos pies las almas sin amante / rezan por un momento cuando pasan / y cosechan sus sueños de la noche..."

(P. Salinas)

Las limitaciones de la ética tradicional frente a los retos planteados por las nuevas tecnologías en su combinación con el mercado y la política, son insuficiencias históricas de las escuelas éticas. Estas no podían más que ser insuficientes dado que los problemas son novedosos, no habían aparecido y no pudieron ser anticipados. La estrechez del horizonte espacio-temporal ético tiene su asidero en que las tradiciones éticas predominantes solo se ocupaban de las interacciones humanas. La dimensión de futuro no había aparecido porque no se sentía su necesidad.

La ética previa a la irrupción de la tecnología moderna con su modificación radical de la acción humana en lo que respecta a las posibilidades, alcance e impactos, podría caracterizarse, siguiendo a Hans Jonas, de la manera siguiente: la ética estaba restringida a los intercambios humanos inmediatos, es decir, la naturaleza no entraba dentro de las preocupaciones propiamente éticas. La ética se restringía a las preocupaciones antropocéntricas. La naturaleza era como un ajeno o lejano, no un interlocutor. Tampoco tiene una visión de futuro más allá de la vida de cada cual. La ética se preocupaba de la acción de quienes compartían un presente. La condición humana tampoco se concebía como objeto de modificación por medio de la techné. El conocimiento necesario para las decisiones éticas no sobrepasaba el conocimiento común, no exigía un conocimiento científico. La responsabilidad por el futuro del planeta o por el futuro de la humanidad a causa de las consecuencias imprevistas, no buscadas, de la acción, no

se hacía presente. El futuro propiamente dicho no entraba en las consideraciones éticas¹.

Tal caracterización muestra que el quehacer ético no puede más que ir constituyéndose históricamente, en respuesta a los desafíos que experimenta la acción. Este es el caso cuando el quehacer ético está a la altura y acepta el reto de la heteronomía, de la facticidad, porque no se concibe como una tarea acabada y completa, a la espera de aplicaciones.

La ética tiene que habérselas con la acción humana, acción que se considera producto de una responsabilidad o atribuible a ella, a la luz del mejor conocimiento disponible, tanto teórico como práctico. Se está frente a posibles cursos de acción, es decir, frente a una conducta decidible vinculada, según grados, a una responsabilidad. En el contexto de la tecnología no cabe más que una ética de la responsabilidad.

Ahora bien, vivimos en una trama tecnológica: cotidianamente nos despertamos al sonido de la alarma de algún reloj despertador, encendemos luces, nos bañamos con el agua que ha sido tratada y traída hasta nuestra casa, escuchamos la radio, vemos televisión, nos comunicamos por teléfono, fax o correo electrónico, cocinamos alimentos, algunos de los cuales son artefactos o, al menos, producidos tecnológicamente, al igual que la ropa con que nos vestimos. Cuando queremos escaparnos, al menos momentáneamente, de tal trama nos vamos a la montaña o a la playa, que posiblemente sean parques nacionales o reservas biológicas, por los cuales se hacen esfuerzos de diverso tipo para garantizar su conservación. Nos vamos con nuestra mochila, el equipo de acampar, herramientas, alimentos enlatados todos producidos tecnológicamente y cuando creíamos habernos alejado lo suficiente de la trama tecnológica, por el cielo pasa un avión de propulsión a chorro y deja su estela, o el vecino enciende

su equipo de sonido portátil y nos obliga a escuchar algún predicador, algún partido de balompié o alguna canción. No hay huida de tal trama: en este momento, la vida de ciudad como la vida de campo son imposibles sin tecnología. Es preciso evitar la esquizofrenia de denostar la tecnología y no poder más que vivir con ella: la casa es un enjambre de manifestaciones tecnológicas. Hay un cierto aire de paradoja al intentar una huida de la tecnología utilizándola para ir al campo o a la playa en busca de aire fresco, sol y lejanía de la tecnología. De ahí que la generación de ciudades sanas y hospitalarias sea una dimensión decisiva y hasta imprescindible de una tecnología éticamente orientada. Es preciso reverdecer las ciudades y convertirlas en un hábitat amistoso y acogedor. Recordemos que la ciudad es de los primeros artefactos humanos que es sumamente importante recuperar.

La omnipresencia de la trama tecnológica dificulta una evaluación de ésta; o no se toma la perspectiva apropiada o se exagera en demasía la importancia.

Las posibilidades abiertas por las tecnologías, que por primera vez en la historia de la humanidad permiten no solo una manipulación de la naturaleza en general y de la vida humana en particular sino que permiten una profunda alteración de ambas, han ampliado el ámbito de lo que se puede hacer, de lo que es posible hacer. Por ello, se plantea con gran agudeza la pregunta "¿qué hemos, tenemos, debemos hacer?" El 'puede' ha ampliado el alcance del 'debe'.

Sobre el qué hacer se plantean varias respuestas, una de ellas es el imperativo tecnológico. Este afirma que lo que es posible se debe intentar, puede que no sea realizable pero solo se sabrá cuando se intente. No hay limitación previa que ponga a la empresa tecnológica, ni debe haberlo. El único límite es el impuesto por la naturaleza, lo imposible físicamente. Poner límites éticos

no corresponde, la libertad ha de ser total para llevar a cabo investigaciones sobre el genoma y las manipulaciones correspondientes, las modificaciones de la procreación humana, los trasplantes interespecíficos, las modificaciones del cerebro o sobre lo que se quisiera. Inténtese todo, aplíquese todo, sin límite alguno. Lo realizable ha de ser realizado independientemente de cómo se juzgare desde un punto de vista ético o político. Con el imperativo tecnológico se da una curiosa inversión del proceso moral: en lugar del 'debe' suponer el 'puede', aquí el 'puede' exige el 'debe'. Es decir, si puede hacerse debe hacerse, no hay otro criterio. "Así, la factibilidad, que es un concepto estratégico, llega a ser elevado a un concepto normativo, con el resultado de que cualquier realidad tecnológica indica que el podemos hacerlo se toma en el sentido de debemos hacerlo"².

El imperativo tecnológico es el desconocimiento de los límites que no sean naturales, es el rechazo de cualquier consciencia de los límites: inténtese todo. El intentar todo, por más encanto que tuviere la exploración de lo posible, no puede pasar por alto el mal que se puede generar: violencia, sufrimiento, negación de la dignidad, diversidad de atropellos. Aquí no se trata de prejuicios sino de dimensiones objetivas o fácticas.

Enfrentamos una renuncia a ejercer la capacidad ética al descuidar las repercusiones de las consecuencias, puesto que intentarlo todo no quiere decir saber qué va a ocurrir.

La libertad de investigación es un bien importante; pero, en las tecnologías es imprescindible agregarle una gran dosis de prudencia por cuanto la capacidad de actuar desborda la capacidad de prever. Tal prudencia nos advierte que no es ocioso ni superfluo el que un curso o un despliegue tecnológico pudiere ser peligroso o destructivo y, por ello aunque posible, mejor no intentarlo. La

responsabilidad aquí implícita contrapesa los entusiasmos tecnocientíficos de exploración de lo posible cuando se hace sin consideración seria de las consecuencias. Los propugnadores del imperativo tecnológico deberían tener presente que algunas de las posibilidades podrían dar por resultado una tecnología perniciosa.

Varios son los autores que reaccionan frente al imperativo. Por, ejemplo, Erich Fromm plantea que si algo ha de hacerse debe ser porque es necesario para el ser humano, "para su crecimiento, su alegría y su razón, o porque es bello, bueno o verdadero"³. Es preciso buscar razones que vayan más allá de la mera posibilidad tecnológica y que tengan en cuenta la importancia de las consecuencias, buscadas o imprevistas, a corto y largo plazo, de las intervenciones humanas.

Langdon Winner⁴, por su lado, en un análisis político-ético de la tecnología, considera que los valores y las orientaciones fundamentales no hay que buscarlas fuera de la tecnología, ya que los despliegues tecnológicos entrañan implícitamente una forma de organizar la sociedad respecto de la distribución del poder, del mejor tamaño de las unidades de actividad social, de la forma justificada del ejercicio de la autoridad y de los mecanismos óptimos para la toma de decisiones. En otras palabras, la tecnología no se restringe a suministrar bienes y servicios, sino que los productos tecnológicos moldean nuestra conducta; la trama tecnológica no es un contexto neutral sino que tiene un profundo impacto sobre nuestras opciones. En este sentido, Winner apunta cómo se han venido dando respuestas de parte de la tecnología a aspectos centrales de la vida en sociedad como los señalados, sobre todo a partir de la revolución industrial. Es, en la atinada expresión de Winner, la *techné* convertida en *politeia*. Ahora bien, el percatarnos que esto ha ocurrido lleva implícito el que no tenga porqué seguir ocurriendo sin que se le plantee y, a menudo, sin que se le quiera.

Contrario al imperativo tecnológico, Winner parece sugerir la necesidad de no rendirse frente a una tecnología autónoma y, de esta manera, poder influir sobre ella. Se trata entonces de organizar la tecnología (planteamiento, producción, utilización, eliminación) para que cumpla con fines conscientemente decididos sin que se autonomice de las decisiones sociales referentes al bienestar, la libertad y la justicia social.

La propuesta de Winner podría denominarse "control democrático de la tecnología", cuya meta radica en que los "regímenes tecnológicos" que se acepten sean compatibles con la libertad, la justicia social y otros fines centrales ética y políticamente. Es el intento de evitar que el cambio tecnológico ocurra a espaldas de la gente, que adquiera independencia. Se trata, en palabras de Winner, de disciplinar el cambio tecnológico con la sabiduría democrática. Esto quiere decir que las decisiones tecnológicas importantes tendrán que ser examinadas a la luz del tipo de sociedad al que se aspira y en concordancia con los fines conscientemente procurados. Ante un cambio tecnológico no se trata ya de adaptarse, sino de plantearse preguntas como las siguientes: "¿Cómo calza el cambio propuesto con la mejor concepción de lo que somos y de lo que queremos que sea la sociedad? ¿Quién gana y quien pierde poder con el cambio propuesto? ¿Son las condiciones producidas compatibles con la igualdad, la justicia social y el bien común"⁵. La idea subyacente es que socialmente se configure la tecnología y no ya que resulte espontáneamente una configuración no planeada. Asimismo, se trata de recuperar la iniciativa y que se tengan criterios para aceptar o rechazar un determinado cambio tecnológico. Se renuncia al imperativo tecnológico con la pasividad que le acompaña.

Por supuesto que en este momento no hay instituciones que estimulen el control democrático de la tecnología, en las que converjan los expertos y los ciudadanos a debatir

y evaluar las posibilidades o repercusiones de una tecnología y la compatibilidad de éstas con la sociedad que se desea construir. Tal es una tarea de emprender.

En este contexto de generar un control democrático de la tecnología, hay una pregunta que viene presentándose cada vez con mayor urgencia: ¿quién se gana el tiempo ahorrado por las tecnologías ahorradoras de tiempo? O, quizás mejor, ¿quién debe ganarse tal tiempo? La búsqueda de una respuesta éticamente apropiada es decisiva. No ha habido un diálogo social en torno a este tema. Se ha dado por supuesto, al menos en nuestro país, que el tiempo ahorrado se lo gana, se lo debe ganar, la empresa, el empresario, el empleador, bajo el lema de "ahorrar tiempo es ahorrar costos".

Ahora bien, nada dice que cómo algo se haga, o se haya venido haciendo, tiene que ser la forma cómo sea deseable que se continúe haciendo. Perfectamente, en el contexto del control democrático de la tecnología, podría plantearse que por qué los trabajadores, los empleados, no pueden ganarse parte del tiempo ahorrado. En un contexto de solidaridad y de eficiencia social, una decisión al respecto podría determinar que los empleados también sean partícipes del tiempo ganado. Igualmente, se podría tomar la decisión de dedicar parte de tal tiempo a la creatividad (búsqueda de respuestas novedosas que mejoren las condiciones de la empresa) y a la superación personal de los empleados. Al menos queda claro que el automatismo actual no tiene por qué ser la única opción, automatismo respecto de la ganancia del tiempo por parte del empleador —cualquiera fuere su modalidad—.

Humanizar progresivamente el mundo del trabajo para que se convierta en un proceso productivo en varias dimensiones, es sumamente deseable si consideramos que la economía es un medio cuya eficiencia en sentido amplio ha de juzgarse por la condición de la gente, para

que no ocurra que la economía le vaya bien mientras a la gente le va mal.

La eficiencia necesita ser repensada, de tal manera que, por ejemplo, algo podría ser más caro y, sin embargo, hacerse porque es más compatible con la libertad o porque estimula la justicia social. En este sentido, es claramente pertinente emprender la indagación respecto de qué tecnología es necesaria si se quiere estimular la libertad, no reductible a la libertad de empresa, la justicia social, la protección a los grupos vulnerables y la conservación y enriquecimiento del entorno.

En esta perspectiva de rechazo del imperativo tecnológico, una tecnología no se adoptaría sin una evaluación crítica de los cambios que introduce y los fines que modifica, en vista de los cuales pueda optarse, si fuere prudente, por su rechazo o por una tecnología alternativa. La idea subyacente es que el cambio tecnológico no ocurra a pesar nuestro, que la tecnología no adquiera autonomía respecto de lo queremos ser como individuos ni respecto de la aspiración de sociedad planteada como proyecto deseable.

Por todo ello, la creatividad ética se torna urgente en la búsqueda de mínimos morales aceptables por seres racionales que están dispuestos a ser razonables. Uno de tales mínimos es precisamente conservar la capacidad ética, la posibilidad de elección y libertad, la capacidad de ser responsable. Tal mínimo se incluiría entre los mínimos no negociables. De ahí que un criterio último para juzgar una posibilidad tecnocientífica se expresa en la pregunta siguiente: ¿se mantiene la capacidad ética individual o genérica?⁶ Los retos de la tecnología en su vínculo con la economía y la política, exigen propiamente una ética de la responsabilidad, consciente de su tarea, de sus posibilidades y limitaciones. Una ética de la responsabilidad se presenta como la respuesta al imperativo tecnológico:

"La ética de la responsabilidad debe ser abierta y evolutiva. No puede "negar" el futuro, es decir, pretender planificarlo para su mayor bien y evitando, a toda costa, errores o tentaciones que son las nuestras. Tenemos ante todo, la responsabilidad de legar a las generaciones futuras una situación en la que ellas puedan también ser responsables, es decir, elegir libremente su camino, su identidad y su futuro... La preocupación por el futuro debe ser la de no legar a las generaciones futuras un mundo menos rico que el nuestro en posibilidades y, por tanto, en libertad".⁷

Notas

1. Jonas, Hans. **The Imperative of Responsibility**. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1984: 4-6.
2. Hasan Ozbekham citado en Fromm, E. **La revolución de la esperanza**. México: F.C.E., 1986, p.42.
3. *Ibid.*, p. 41.
4. Winner, L. **The Whale and the Reactor**. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1986, pp. 47-58.
5. *Idem.*
6. Hottois, Gilbert. **El paradigma bioético**. Barcelona: Anthropos, 1991, p.132
7. *Ibid.*, p.162.

APUNTES SOBRE LA "VERDAD"

"Miedo me dan las palabras de todo aquel que no duda y me asombra la firmeza con que habla el que no escucha"

(Mari Trini)

I

Si prescindiéramos de la noción de "verdad", ¿qué cosas se harían imposibles?, ¿o se mantendría todo igual o con apenas pequeños cambios? La "verdad" parece ser una de esas nociones pilares de nuestro esquema conceptual. A duras penas se mantendría la vida cotidiana: ¿qué sentido tendría preguntar la hora, una dirección, por ejemplo? Casi que la actividad de preguntar perdería sentido porque las respuestas no podrían ser valoradas. Es decir, cualquier respuesta estaría en igualdad de condiciones con cualquier otra. ¿Qué haríamos frente a una receta médica? Perderían toda la función los diagnósticos médicos. El discurso informativo perdería asidero. Las ciencias serían indistinguibles de las pseudociencias. Daría lo mismo un resultado de un experimento o su contrario. Desaparecerían las nociones de "error" y "mentira". Carecería de sentido hablar de "comprobación", "refutación" y "contrastación". Cualquier pretensión de conocimiento daría lo mismo al perder arraigo la propia actividad de conocer y el producto de tal actividad.

II

A ratos no importa que los epistemólogos no se pongan de acuerdo en torno a la "verdad" y propugnen diferentes teorías. No es necesario que hubiese una convergencia de los especialistas para juzgar la importancia y la pertinencia de las verdades. No se puede prescindir de la noción de "verdad" para efectos prácticos ni para efectos teóricos.

Destacar la importancia de la verdad no comporta el creer que lo que se presenta como verdadero es tal, o que la verdad es fácil de lograr. Es más bien una opción inteligente y crítica. Claro que habrá ocasiones en que podemos hablar de grados de verdad. Esto hace las cosas un tanto más complicadas, pero también un poco más cercanas a lo que ocurre en la realidad.

Si la "verdad" no se considera importante, posiblemente no habría la variedad de teorías intentando explicar su naturaleza. Las variantes o las alternativas a la teoría de la correspondencia —que parecer ser el punto de partida— destacan o niegan aspectos de una especie de concepto primitivo de "verdad".

III

Hay diferencias entre afirmar que una proposición dada es verdadera y averiguar que la proposición es propiamente verdadera. Decir que una proposición es verdadera equivale a afirmar la proposición, pero saber que es verdadera tiene que ver con las razones fundamentadoras para poder decir que efectivamente lo es. "Proposición" y "proposición verdadera" no son coextensivas, no son equivalentes o no dicen lo mismo. Pareciera estar claro entonces que cuando sabemos de una proposición que es verdadera sabemos más que si tan solo supiéramos que es una proposición. El comportamiento respecto de una proposición verdadera es diferente: podemos preguntarnos, por ejemplo, cómo sabemos que es verdadera, qué quiere decir para la proposición específica ser verdadera, cuál es el fundamento para afirmar que es verdadera. Con relación a una proposición respecto de la cual no sabemos si es verdadera, podemos preguntarnos cómo podemos averiguarlo, si merece el esfuerzo que indaguemos si es verdadera, si nos es indiferente, si estamos en capacidad de decidir si es verdadera o no.

IV

¿No habrá acaso una ilusión en pretender que una sola "teoría" abarque todas las funciones que le atribuimos al término "verdadero"? Para empezar, no está claro que sola teoría pueda abarcar las denominadas "verdades fácticas" y las "verdades formales". Por otro lado, a ratos podemos estar interesados —y conformarnos— con la correspondencia, con la coherencia, con la utilidad y el éxito, con la redundancia. Cada una de tales dimensiones cumple su función pero no necesitamos agruparlas a todos bajo una sola teoría. No hay una "teoría" de la verdad que satisfaga todos los usos que le damos al término "verdadero". Tal vez el error de las teorías en competencia ha sido colocarse como alternativas viables por lo huecos conceptuales que las otras teorías dejan.

V

La gente no anda diciendo "la nieve es blanca" es verdadera si y sólo si la nieve es blanca". La verdad se vincula claramente a los intereses de quien enuncia una proposición y la manera cómo la reciben los interlocutores, en conjunto con el sector respectivo de la realidad del que habla la proposición. El afán de verdad se da en el intercambio entre sujeto y el mundo. No hay verdades sin mundo; no hay verdades sin interlocutores posibles.

VI

"Esta oración es falsa" se pone como un paradigma en el análisis de la proverbial paradoja del mentiroso. Aquí estamos frente una oración gramaticalmente bien construida que sin embargo no enuncia ninguna proposición. No dice algo que nos quede claro en qué consiste, es decir, no entendemos qué quiere decir "es falsa" en un caso como éste.

Lo mismo cabría decir de “esta oración es verdadera”, tampoco entendemos qué quiere decir “es verdadera”. No sabríamos “a qué corresponde”, o con qué otras oraciones forma un todo coherente, o a qué consecuencias útiles conduciría. En casos como éstos utilizaremos los términos sin que hagan referencia a concepto alguno. Podríamos dar ejemplos análogos para ver cuáles limitaciones se exhiben:

1. “Esta oración es (in)adecuada”
2. “Esta oración está (in)completa”
3. “Esta oración es insultante”
4. “Esta oración es estimulante”
5. “Esta oración es redonda”

VII

La titulada “verdad absoluta” se ha convertido en el argumento del espantapájaros de algunos filósofos y un espantapájaros es un objeto sumamente fácil, cualquiera puede irse en contra y vencerlo porque no ofrece ninguna resistencia. Se van en contra de la pretendida “verdad absoluta” y creen acabar con la verdad. No se dan cuenta que se pueden rechazar la “verdad absoluta” sin por ello renunciar a las verdades específicas.

La pretensión de verdad va vinculada a cualquier posición con afán de realidad y algunas pretensiones pueden ser exitosas.

VIII

Nicholas Rescher recupera una noción muy útil de “verdad”:

“Una “verdad” es algo que debe entenderse en términos lingüísticos: es la representación de un hecho a través de su enunciación correcta en un lenguaje real. Cualquiera

enunciación correcta en un lenguaje real formula una verdad. Un "hecho", por otra parte, no es una entidad lingüística en absoluto, sino una circunstancia real que existe objetivamente por sí misma: un aspecto del estado de cosas del mundo"¹

Tiene que darse una enunciación lingüística, alguien ha de hacerla en un contexto adecuado. Sin tal enunciado no habría verdad; pero, tampoco la habría sin el hecho correspondiente, sin el estado de cosas de que habla. Respecto de los "hechos" no hay una metafísica extraña que los convierta en ininteligibles. Las "verdades" hablan de sectores de la realidad. El lenguaje tiene afán de realidad. Con el lenguaje hablamos de la realidad, no la creamos. Aun si en la ausencia del lenguaje (de algún sistema lingüístico) no habría conocimiento, eso no quiere decir que lo conocido sea un producto lingüístico. El lenguaje tiene afán de realidad o está dirigido a ella primordialmente. La realidad normalmente desborda, es mucho más rica que nuestra capacidad de captarla lingüísticamente o, en un sentido más amplio, teóricamente. Algo se escapa siempre por el entramado de las redes.

IX

En lo que se ha denominado "la búsqueda de la verdad", habría que insistir que lo que realmente buscamos y podemos encontrar son verdades. Para ello se necesita una buena dosis de osadía y otra tan grande de modestia.

X

Una proposición en torno a un personaje ficticio, ¿puede ser verdadera? Está claro que se puede establecer la diferencia entre "Don Quijote atacó los molinos de viento creyendo que eran gigantes", "Don

Quijote se casó con Dulcinea y vivió muy feliz a su lado" o "Don Quijote viajó muy a menudo a América en KLM". El universo de discurso o el registro lo establece la novela de Cervantes y con relación a ella se juzgan las correspondientes proposiciones y ella hace que algunas proposiciones sean exitosas y otras no. En otras palabras, la novela en este caso define el ámbito de lo que ocurre y permite, por ello, dirimir entre lo verdadero y lo falso.

Notas

1. Rescher, Nicholas. *Razón y Valores en la era científico-tecnológica*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós I.C.E./U.A.B., 199: 54. Para posiciones semejantes véase Ferrater Mora, José "Verdad y Realidad" en *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1985: 33-36; Seale, John R. "Truth and Correspondence" en *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995: 199-226.

MECANISMOS DE EVASIÓN DE LA RESPONSABILIDAD Y OTRAS REFLEXIONES

*“Testigo alerta
en medio de la guerra biológica
de hombres limpios y manos sucias ...
de la ciencia
niños deshaciéndose en la diarrea
de los viajes espaciales
un indígena es arrojado de su alma ...
de la tecnología
delicado cable eléctrico que un
militar introduce en mi sexo ...
de la ecología
el bosque cae como un desierto ...”*

V. Varas

*“No quiere la luz, por dueña,
ninguna pupila,
el sol nace para todos
y en nadie termina”*

P. Salinas

Para pensar lúcidamente en torno a la responsabilidad es preciso tener presentes los diversos mecanismos de evasión que sirven de coartada para no ejercer la responsabilidad en el grado que nos corresponde. Renunciar a la responsabilidad es un empobrecimiento de nuestra dimensión propiamente humana y ha de verse como una claudicación "... pues responsabilizarse no es una empresa compulsiva que la "sociedad" o el "todo" nos imponen desde fuera. Eximirse de la responsabilidad moral es claudicar en el empeño de ser un tipo determinado de ser humano con una fuente de satisfacciones a la que algunos al menos no queremos renunciar"¹. Pasemos ahora a los variados mecanismos que individualmente y socialmente se utilizan.

1. El mecanismo de la *jerarquía de mando*: este obstáculo al ejercicio de la responsabilidad echa sus raíces en la creencia y la práctica de que si obedezco órdenes, si soy subalterno, si trabajo o investigo por encargo, entonces no puede imputárseme ningún grado de responsabilidad por mi acción o mi omisión. Los científicos y los tecnólogos pueden decir que son los políticos, los militares, los industriales y no ellos los responsables.
2. El mecanismo del *pseudoagente*: en el que nadie asume el grado de responsabilidad correspondiente, ya que se traslada a algo inanimado, incapaz de decisiones propiamente dichas: "falló el programa... falló el sistema". Aquí ya han desaparecido los

agentes humanos. Igual ocurre cuando se intenta explicar la guerra por nuestra dotación genética que nos "impulsa" a la violencia.

3. El mecanismo de las *pseudoexplicaciones*: en este caso se da que la atribución causal de buena cantidad de problemas creados por actores identificables se traslada a nuestro pasado hispanoindígena, a la geografía, al clima. Los actores responsables desaparecen tras una gama de factores pseudo-explicativos.
4. El mecanismo de la *deuda externa*: se habla de la deuda externa como si fuera un fenómeno natural, sin que se especifique quiénes la contrajeron a nombre de todos, en qué se gastó, cuántos fondos llegaron al país, cuál fue la participación de la banca internacional, cuánta se debe a la compra de armamentos o a proyectos tecnológicamente superfluos. Una vez más los agentes responsables se ocultan tras un discurso abstracto.
5. El mecanismo de la *dilución total*: cuando se afirma que todos somos responsables, entonces el grado en que cada quién lo es desaparece. Ejemplos comunes de este mecanismo: "Todos somos responsables de la contaminación, de la deforestación, de la pérdida de biodiversidad, de la violencia, etc."; cuando se suele hablar de los problemas globales se suele hacer desaparecer que los causantes no son igualmente globales.
6. El mecanismo de "*la naturaleza es la culpable*": este mecanismo irrumpe cuando se traslada la responsabilidad a la naturaleza por una inundación que no habría ocurrido si los industriales de la madera, los ganaderos, los bananeros o cualesquiera otros no hubieran desforestado, o por un terremoto cuya destrucción habría sido menor de haberse tomado las medidas de

añoranza de la inocencia: las cosas pasan a pesar nuestro. Se olvida que la tecnología es una creación humana, cuya producción necesita las opciones de los sujetos del poder social.

Ahora bien, la responsabilidad apunta en varias direcciones o se dice de varias maneras, capacidad de responder por lo hecho, capacidad de responder por lo no hecho, y posibilidad de ser criticado por ello. Cuando se responde por los excesos, los daños infligidos, los riesgos innecesarios, hablamos de responsabilidad como culpabilidad. Esta abarca, aunque con matices, lo que dejó de hacerse. Es, en palabras de Nigel Dower, "la responsabilidad retrospectiva"². Cuando la capacidad de respuesta mira hacia adelante, a lo por hacer, cuando nos referimos a una serie de necesidades y expectativas que, en el contexto de la gran cantidad de soluciones urgentes y lúcidas a los problemas apremiantes de nuestros países, buscan satisfacción, entonces hablamos de la responsabilidad como disponibilidad a la acción transformadora: es la responsabilidad prospectiva. Ahora bien, cuando el ámbito de acción y el nivel de gratuidad se amplían, cuando se da una apertura a la procura del bienestar de un indefinido número de seres humanos porque está a nuestro alcance hacer algo por ellos, o a la procura del bienestar de otros seres vivientes porque compartimos el mismo planeta y nos parece su desaparición un empobrecimiento de la vida, estamos entonces ante un concepto amplio de responsabilidad o responsabilidad ampliada. No se trata ya de evitar hacer daño o de restaurar a causa del daño infligido, sino del actuar intencional e internacionalmente en la eliminación de obstáculos al desarrollo humano y en la generación de mecanismos para poner a los seres humanos –sobre todo a los grupos vulnerables– en posibilidades de satisfacer las necesidades básicas y para el surgimiento de actitudes de dignidad y solidaridad. Lo que interesa es el florecimiento del mayor número. Por otro lado, se trata de

pasar de la ecología a la ecofilia, de convertir nuestra casa planetaria en nuestro hogar. El considerar que el destino de la naturaleza nos concierne directamente es parte intrínseca de la responsabilidad ampliada: "No basta con mostrar que el hombre no puede sobrevivir solo, esto es, que su existencia y estabilidad están ligadas a la existencia y estabilidad de muy complejos sistemas ecológicos, y que, por tanto, la homogeneidad o casi homogeneidad biológica es impracticable. Aunque fuese practicable sería inmoral. El hombre no es moralmente viable a menos de permitir que lo no humano –la tierra, el aire, el agua, el fuego y las innumerables especies animales y vegetales– exista y prospere. Vivir consiste en convivir y en dejar vivir. En dejar vivir nuestra madre, la tierra"³.

La responsabilidad, genuina dimensión humana, presupone un conocimiento suficiente que permita prever algunos de los resultados probables de un determinado curso de acción y la posibilidad de acción o de intervención sobre la realidad. Por ello, un conocimiento deficiente, una evaluación mal hecha o una ausencia de poder intervenir sobre la realidad obstaculizan, obviamente, el ejercicio de la responsabilidad, o quizás mejor, imposibilitan la atmósfera en la que la responsabilidad puede florecer.

La responsabilidad, no obstante, no se da en bloque, no es asunto de todo o nada, se distribuye. Por ello, lo que propiamente tenemos son diversos grados de responsabilidad. Cualquier científico o tecnólogo que se ponga al servicio de la consecución de fines dañinos, y a veces claramente malvados, o que trabaje con otros cuya orientación no es el desarrollo de vías y estilos de convivencia más armoniosos y ricos en respuestas, tales especialistas no pueden ni deben ser eximidos, ni tampoco pueden pretender inocencia. Los científicos y los tecnólogos están en mejores condiciones de evaluar los posibles usos a que será puesto su conocimiento. De ahí su responsabilidad especial y su mayor responsabilidad:

por saber más, se les exige más. Hay casos en que además pueden influir porque se les solicita su consejo. Además, por la profunda especialización que han venido adquiriendo tanto la ciencia como la tecnología, estas no podrán ser puestas en práctica sin el concurso de los científicos y los tecnólogos.

La concepción de grados de responsabilidad se aplica no solo a los científicos y a los tecnólogos, sino que también a los políticos, los economistas, los ciudadanos raso, etc. Este enfoque de los grados de responsabilidad es un análisis más perspicaz, ya que nos permite atribuir la correspondiente responsabilidad no solo a individuos, sino que también a comunidades, instituciones, compañías, estados.

Es urgente, además, la conciencia de que la responsabilidad se sienta como una necesidad y que renunciar al grado que nos corresponde es un empobrecimiento. Claro que en nuestro momento es preciso repensar la responsabilidad a la luz de los riesgos (amenazas) y las posibilidades abiertas por el binomio ciencia-tecnología o de la tecnociencia como la llaman otros.

La responsabilidad es un rasgo que apunta a la madurez de una persona, un grupo o una institución. Se es responsable cuando la acción es intencional y por las consecuencias buscadas, por las consecuencias no buscadas pero previsibles, por las consecuencias imprevistas para evitar su repetición a partir del momento que se dan por primera vez. En otras palabras, no se es responsable por las consecuencias no buscadas e imprevistas de la acción. Empero, una vez aparecidas, es preciso actuar para que su impacto se reduzca y no se repita.

Es parte de la responsabilidad científico-tecnológica y ciudadana, tener claro que no cualquier curso de

investigación científica o tecnológica es éticamente deseable. Cuando se busca la producción de nuevo conocimiento con la clara intención de comprender los mecanismos responsables de algún sector de la realidad, sin que se ponga en riesgo el bienestar o la posibilidad de sobrevivencia de grupos humanos, sin que se trate con crueldad innecesaria a grupos de animales, o sin que se causen daños irreversibles a la naturaleza, tal curso de investigación se presenta como aceptable.

Cuando, por el contrario,

1. se hace investigación para las tecnologías perniciosas o las tecnologías concebidas, planeadas, producidas para causar daño o perjuicio a los seres humanos, a los animales no humanos, o al entorno en general; las tecnologías concebidas, planeadas, producidas o utilizadas para obstaculizar la manifestación de aspiraciones humanas:
 - a. tecnología de la violencia;
 - b. tecnología de la manipulación;
 - c. tecnología del desuso planeado; y
 - d. tecnología venenosa;
2. cuando por la premura o el nivel de desarrollo de un campo determinado, o por ambos aspectos, se emprende una investigación sin las precauciones necesarias;
3. cuando no se vigilan los riesgos colaterales que pueden surgir en el desarrollo de la investigación;
4. cuando interesa más la búsqueda de prestigio que la búsqueda de la verdad;
5. cuando con fondos públicos se hace investigación para lograr productos patentables por empresas privadas, obligando así al público a un doble pago;

6. cuando se investiga preocupado tan solo por el empleador descuidando la responsabilidad frente a la sociedad;

En todos estos casos estamos en presencia de formas de investigación cuestionables desde una perspectiva renovada de la ética.

Los científicos o tecnólogos renuncian a su integridad moral cuando se ponen al servicio de grupos belicistas, contaminadores del ambiente, manipuladores de las aspiraciones humanas, violadores de los derechos humanos, perpetradores y perpetuadores de estados de violencia, de explotación, de alienación; cuando se prestan para cometer crímenes contra la humanidad o contra la naturaleza; cuando contribuyen a mantener la opresión; cuando no vigilan la calidad de conocimientos que producen; cuando hacen fraude (falsificación de los datos, falsificación de los resultados) y, por ello, perpetúan el error; cuando hacen investigación para la tortura; cuando por no ocuparse de las repercusiones más amplias de su quehacer, cuando por afirmar que solo obedecen órdenes superiores, cuando por evitar la participación en la toma de las decisiones, renuncian o no ejercen su responsabilidad especial; cuando elevan a rango de ídolo la velocidad, la automatización, la eficiencia, el cambio por el cambio o la novedad por la novedad; cuando utilizan la tecnología para estimular la pasividad; cuando esgrimen que sus quehaceres son neutrales.

¿Cuál es el trasfondo de tal evaluación?

1. Porque nos interesa el bienestar del mayor número y el despliegue de sus potencialidades positivas.
2. Porque nos interesa la calidad del medio y hemos comprendido que el deterioro del entorno entraña el

deterioro de la calidad de vida: el deterioro natural es deterioro social. Somos parte de un mundo variado, multiforme, cuya riqueza se conserva en la diversidad, somos parte de un gran equilibrio. Nuestro conocimiento nos impone una mayor responsabilidad porque no solo está en juego nuestra sobrevivencia, sino también la sobrevivencia de gran cantidad de seres sin un decir al respecto. El mundo es nuestra casa, pero "queremos un hogar más amable donde refugiarnos"⁴ y somos un ser natural entre otros. Empezamos a comprender que la naturaleza no es un obstáculo al que hay que vencer, transformar y poner a nuestro servicio, por ello nos interesa la vida en sus múltiples manifestaciones.

3. Porque la responsabilidad se ha ampliado por el conocimiento de la realidad, por la capacidad de dominio de algunos sectores de ésta, por las repercusiones, a veces globales, de las intervenciones sobre la realidad (responsabilidad impensada hasta no hace mucho), se ha ampliado ante los nuevos problemas, ante las consecuencias imprevistas, ante las nuevas generaciones, ante la humanidad, ante la naturaleza.
4. Porque una vida sin explotación, sin opresión, sin violencia, sin –hasta donde se pueda– error, es preferible a su contraria.
5. Porque nos empieza a parecer clara la necesidad de un control democrático de la ciencia y la tecnología, es decir, participación ciudadana en aquello que le afecta en forma directa e importante.
6. Porque valoramos el conocimiento y la acción guiada por el mejor conocimiento disponible.
7. Porque tanto los científicos como los tecnólogos poseen una responsabilidad especial a causa de su

conocimiento, de las posibilidades de acción y de la posibilidad de influencia sobre ésta.

8. Porque hay despilfarro de recursos, de seres humanos, y sale más barato afirmar la vida, la tolerancia, la generosidad y la dignidad.

Tal es el trasfondo de nuestra evaluación: razones claramente examinables y criticables, planteadas para la búsqueda del diálogo y del consenso. No parece haber otra vía para reorientar la tecnociencia a la consecución de mejores formas de convivencia, donde un mayor número de seres humanos tengan la posibilidad de arriesgarse a ser felices.

Ahora bien, "el futuro del mundo tecnológico difiere cualitativamente de lo que, las épocas anteriores llamaban futuro"⁵.

El futuro ha de asumirse ya no como lo por-venir, sino como lo por-hacer. Es el tiempo del proyecto, de la creación, de la construcción. Decisiva es, en consecuencia, la discusión respecto del tipo de futuro que queremos construir. Cabe recalcar que con las posibilidades de acción han crecido las posibilidades de intervención, y exigen una inteligencia y una prudencia inéditas para salir y no caer más en la paradoja señalada por Edgar Morin:

"Con la tecnología hemos intentado modos de manipulación nuevos y sutiles, mediante los cuales la manipulación de las cosas necesita el sojuzgamiento de los hombres a las técnicas de manipulación. De este modo se hacen máquinas al servicio del hombre y se pone a los hombres al servicio de estas máquinas. Y se ve muy bien en última instancia como es manipulado el hombre por y para la máquina que manipula las cosas a fin de liberarlo"⁶.

El futuro es apertura y la apertura al futuro es libertad. Empero es parte esencial de nuestra responsabilidad explorar escenarios humanamente ricos y naturalmente diversos. En otras palabras, se trata de no cerrar posibilidades a las generaciones futuras. "Tenemos, ante todo, la responsabilidad de legar a las generaciones futuras una situación en la que ellos también puedan ser responsables, es decir, elegir libremente su camino, su identidad y su futuro... La preocupación por el futuro debe ser la de no legar a las generaciones futuras un mundo menos rico que el nuestro en posibilidades y, por tanto, en libertad"⁷.

Por ello, es preciso el control democrático de la ciencia y la tecnología, o de la tecnociencia, para que el futuro no se torne pesadilla. De ahí que en este momento es menester un dominio del dominio de la naturaleza, según feliz expresión de E. Morin, de acuerdo con criterios más amplios que incluyan, hasta donde de los seres humanos dependa, la sobrevivencia simultánea de la biosfera y de la diversidad cultural. Se toma ineludible para lo que plásticamente describe Morin: "hoy en día el árbol del conocimiento corre el riesgo de derrumbarse bajo el peso de sus frutos, aplastando a Adán, a Eva y a la infeliz serpiente"⁸.

De alguna manera la responsabilidad última de los científicos y tecnólogos –aunque no solo de ellos– es orientar la investigación a la protección del entorno, al desarrollo genuino, o desarrollo sin destrucción ni desarraigo, del Tercer mundo, a la eliminación del desempleo, sobre todo del desempleo espiritual. Para esto también será necesario que los productos de consumo aumenten su calidad y su duración, que el trabajo se facilite y se convierta en un factor de humanización –que sea creativo y no solo productivo–, que la producción se reoriente para que armonice con el entorno. Se trata de recuperar el tiempo para descubrir la

intimidad y crear a partir de ello el tiempo de la creación, es decir, la convergencia de trabajo y ocio igualmente enriquecedores. Es el tiempo donde la vida no está en otra parte: el tiempo sin contratiempo. Puede sonar bastante a utopía pero "aunque la lucha es difícil, las razones para luchar, al menos, siguen siendo claras"⁹.

Notas y Referencias

1. Guisán, E. **Manifiesto hedonista**. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 73.
2. Esta terminología la tomo prestada de Nigel Dower tal como aparece en su libro **World Poverty. Challenge and Response**. England: The Ebor Press, 1983, págs 70, 148-149.
3. Ferrater Mora, José. **El hombre y su medio**. Madrid: Siglo XXI. 1971, p.24.
4. Guisán, E. [bid., pág. 67.
5. G. Picht, citado por G. Hottois. **El paradigma bioético**. Barcelona: Anthropos, 1991, pág.77.
6. Morin, E. **Ciencia con conciencia**. Barcelona: Anthropos, 1984, págs 79-80.
7. Hottois, G. [bid" pág. 162.
8. Morin, E. [bid., pág. 55.
9. Camus, A. **Moral y política**. Madrid: Alianza Losada, 1984, p. 12.

KANT FRENTE A KANT

En ética Kant es siempre un interlocutor obligado; es punto de referencia para aprender o para ir más allá de él. Otro tanto ocurre con Aristóteles y Mill. Tal es el trío que hay que poner más a menudo en diálogo y en crítica. Los tres todavía tienen mucho que decir.

En este artículo se procura poner a Kant en diálogo consigo mismo en torno a las posiciones que sobre la mentira plantea en su escrito "Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía"¹. El objetivo es ver si las tesis aquí defendidas pueden ser coherentes con las corrientes principales del pensamiento del propio Kant.

Antes de ocuparnos de Kant, valga una incursión en el pensamiento de Alexander Skutch², para que sirva de contraste el enfoque del filósofo naturalista sobre la obligación de decir la verdad. La propuesta de Skutch juzga como base indispensable de tal obligación la conservación de la comunidad ética. Hay comportamientos que profundizan y generan comunidad mientras que otros son claramente atentatorios.

¿Debo decirle la verdad a un bandido que me apunta con una pistola y amenaza con dispararme si no le doy cierta información de valor? La respuesta de Skutch es un rotundo no. ¿Por qué? La razón eje radica en que el bandido, el potencial asesino, se sale de la comunidad ética, deja de participar en el juego de la trama social fundada en la confianza: "con el acto mismo de exigirme información mediante el cañón de su pistola, se ha puesto

en una relación conmigo que cancela toda obligación de dirigirme a él con veracidad"³. Lo demás, piensa Skutch, es rigidez fanática y una manera de faltar a la justicia. También se falta a la sensatez puesto que el juego de la veracidad supone condiciones de reciprocidad social. Salvar vidas inocentes toma preeminencia. Además sugiere que aferrarse a un imperativo independientemente de las circunstancias es convertir al imperativo en una manifestación de heteronomía.

A Kant no parece irle bien con los dilemas morales. En realidad no tiene manera de enfrentar los conflictos entre dos máximas igualmente universalizables. Veamos el siguiente caso:

Durante la Segunda guerra mundial, los pescadores holandeses escondían a fugitivos judíos en sus lanchas y los transportaban a la seguridad en Inglaterra. A menudo patrulleras de las SS y submarinos detenían a estos pesqueros. Cuando los capitanes nazis interrogaban a los pescadores de si llevaban judíos a bordo, ¿qué habrían de hacer los pescadores? Si las máximas 'es erróneo mentir' y 'permitir el asesinato de gente inocente es erróneo', se ven ambas como imperativos categóricos, como creo que deben serlo, entonces tenemos un dilema categórico genuino. En estos casos, la mayoría de los capitanes holandeses juzgaron permitido sacrificar la absoluta sinceridad para salvar vida inocentes⁴.

Cabe decir que en un caso como éste es preferible faltar a la verdad que faltar a la protección de gente inocente. Convertir la verdad –la veracidad– en valor superior descontextualizando la pertinencia para el caso, supone caer en una especie de superstición. Ante máximas igualmente universalizables no cabe más que comparar las posibles consecuencias de asumir una en

lugar de la otra. En todo caso, preferir defender las vidas no menoscaba la importancia de decir la verdad en todas aquellas ocasiones en que fuere pertinente. Si se reconoce la posibilidad de mentir selectivamente en condiciones muy calificadas y por razones muy justificadas, ello no convierte el 'mentirás' en una máxima superior al "dirás la verdad", para todos los casos. La veracidad, la obligación de decir la verdad, mantiene, en consecuencia, prelación pero exige discernimiento.

De lo anterior se sigue que la universalizabilidad kantiana se somete a prueba, es decir, se averigua si es genuina mediante la revisión de si produce exclusión, de si produce menoscabo, de si produce humillación. Si así ocurriera estaríamos ante una universalidad ilegítima puesto que la condición de universal no permite exclusiones. Estamos ante el reconocimiento de los otros como interlocutores dignos. Aún si Kant tuviera pasajes que apunten a la exclusión, el carácter central del concepto no permite, a pesar de Kant, la exclusión. La procura de lo universalizable es claramente incluyente.

Ya está planteado el problema. Veamos a continuación la versión kantiana de éste:

Así pues, *la primera* cuestión es la de si el hombre en los casos en que no puede eludir una respuesta de sí o no, tiene la capacidad (el derecho) de no ser verídico. Y la segunda es la de si éste, en una determinada declaración a la que le fuerza una constricción injusta, no estará obligado a no ser verídico para evitar un crimen que le amenaza a él o a otro⁵.

Para nuestros efectos lo importante es la segunda cuestión en la que se indaga si es preferible faltar a la verdad que faltar a la justicia. ¿Atenúa una constricción injusta la obligación de decir la verdad? Nótese que se

pregunta en un contexto en que se falta a la justicia y no es una cuestión de mera conveniencia o beneficio.

"La veracidad en las declaraciones que no pueden eludirse es un deber formal del hombre para con cualquier otro, por grave que sea el prejuicio que para él o para el otro pueda seguirse de ellas..."⁶. La obligación radica en decir la verdad sin importar las consecuencias, las que fueren, sin importar la monta.

Quién pregunta algo, lo que fuere, ¿ha de tener por ello una respuesta verdadera de parte del interlocutor? Si la respuesta es positiva, estarían todos los interrogados en la obligación de responder verazmente sin tomar en cuenta la pertinencia de las preguntas ni las potenciales consecuencias que pudieren entrañar las respuestas. Se convertiría, por ello, la verdad en principio supremo frente a cualquier competidor. Por otro lado, no habría manera de discernir entre preguntas, todas estarían en las mismas condiciones.

La mentira, al parecer cualquier mentira, sin juzgar la envergadura y alcance menoscaba toda la trama de la veracidad: "... hago, en lo que de mí depende, que las declaraciones en general no encuentren creencia alguna y también con ello que caduquen y pierdan vigor todos los derechos que están fundados en contratos, lo cual es una injusticia cometida con la humanidad entera"⁷. Obviamente la comunicación no puede fundarse en la mentira; pero, Kant parece desproporcionar las consecuencias de una mentira: aunque no se afecte a nadie en específico sí perjudica a la humanidad entera.

Ahora bien, ¿cabe atribuirle alguna importancia al contexto en que se pregunta, a quien pregunta, al porqué pregunta, al cómo pregunta, al cuándo pregunta? ¿Habría que proceder de igual manera si nos encontráramos con la misma pregunta escrita en un papel? Desconocer el

quién, el cómo, el dónde, el cuándo, el porqué, convertiría a la pregunta en un imperativo ineludible y sin tener claro de dónde le proviene su autoridad.

El ser veraz (sincero) en todas las declaraciones es, pues, un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna⁸.

La pregunta que se presenta es la de si puede ser cumplido a la luz del imperativo de los fines y los medios. Pareciera que el trato personal llevaría por otro camino. Precisamente, dejar que alguien elimine a otro, priva a este último de las posibilidades de ser un fin en sí mismo. Si se coopera, hay grados de complicidad con el potencial asesino. El asesino, por su lado, mediatiza, convierte y reduce a medio, objeto, cosa, a la víctima. Y, por supuesto, no habría manera de justificar tal trato.

La eliminación de alguien inocente es impedirle la posibilidad de acceder a la condición de persona, a la condición de fin en sí mismo. Permitir, pudiéndolo evitar, la eliminación de personas es ayudar a generar una atmósfera en la que algunos serán tratados meramente como medios. El imperativo de los medios y los fines, la ley que rige a todos los seres humanos, en su condición de seres racionales, constituye o configura el ideal del reino de los fines. El trato en cuanto fines, como personas, convierte a éstas en absolutos, sujetos por tanto de dignidad y no de precio. La obligación, por tanto, parece ser clara, a saber, no podemos proceder de acuerdo con máximas que excluyan el que nos tratemos unos a otros como fines. Habrá que preguntarse en qué consiste ser tratado como persona y responder con los contenidos específicos. Habrá contenidos que tienen que ver con los seres humanos en cuanto seres racionales y no exclusivamente con seres racionales, sean estos lo que fueren. También habrá que agregar que no basta ser tratado como persona, es preciso, además ser tratado

como la persona específica que se es. Además de la condición de persona, se es así mismo esta persona concreta.

Independientemente de los contenidos propios de la condición de persona, si tomamos en serio el imperativo de los fines, será necesario excluir las máximas que supongan un debilitamiento de la capacidad de actuar, de la agencia. *A fortiori*, habrá de excluirse la eliminación del agente. No hacerlo lleva a un proceso de victimización y de exclusión del reino de los fines.

La preocupación por buscar una vía de resolución al conflicto kantiano tiene que ver con que el ideal de tratar a las personas como fines y evitar tratarlos como meros medios ha tenido éxito en despertar las simpatías éticas de nuestro tiempo y ya pertenece a nuestra cultura, por lo menos, en cuanto planteamiento polémico y aspiración⁹.

Notas

1. Kant, E. Teoría y práctica, traductor José Miguel Palacios. Madrid: Tecnos, 2000, pp. 61-68.
2. Skutch, Alexander F. Fundamentos morales. Una introducción a la ética. En Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, XXXVIII (95-96), Número extraordinario, 2000, 204 pp.
3. Idem.
4. Hallgarth, Matthew W. "Consequentialism and Deontology". Encyclopedia of Applied Ethics. San Diego-London: Academic Press, 1998, p. 83.
5. Kant, E. "Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía", en op. cit., p. 62.
6. Ibid, pp. 62-63.
7. Ibid, p. 63.
8. Ibid, p. 64.
9. O'Neill, Onora. Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 127.

ENTRE MILL Y KANT: APUNTES ÉTICOS

Lo que el imperativo categórico nos ofrece es un punto de vista moral, un criterio desde el cual enjuiciar la moralidad de nuestras acciones, normas e instituciones. Se alcanza así una idea regulativa, una medida racional crítica, cuya formalidad asegura la intersubjetividad buscada.

D. García Marzá

Solo, propondrá Mill, cuando los hombres se encuentran en pie de igualdad, cuando se establecen relaciones cordiales y solidarias, es posible la armonía social, que garantiza la felicidad generalizada de los miembros de la comunidad, hermanados por los lazos de la mutua simpatía.

E. Guisán

El utilitarismo destaca la capacidad de dolor que posee el ser humano capacidad que se presenta como universal. La evitación del dolor, al menos hasta donde esto fuere posible, el utilitarismo la eleva a rango ético. Se considera, por ello, sin fundamento ético ni tampoco justificación cualquier intento de infringirle dolor al otro. Hay un claro reconocimiento de la vulnerabilidad. En consecuencia, y como proyecto impostergable, se plantea la necesidad de reducir el dolor al máximo. Tal reducción, sobre todo del dolor degradante e injusto, puede verse como la otra cara de la moneda de procurar la felicidad del mayor número. Se desprende de aquí una restricción sumamente pertinente: la felicidad del mayor número ha de lograrse sin que vaya en menoscabo de nadie; el dolor se convierte en piedra de toque para determinar la calidad del utilitarismo en cuestión.

En todo caso, siempre será más fácil contribuir a evitar el dolor (eliminar miseria, sufrimiento evitable, obstáculos a las potencialidades) que contribuir a la felicidad. Es más fácil ver que alguien (personas, grupos) padece dolor, determinar que sufre menoscabo, que especificar los factores de la felicidad. En las desafortunadas condiciones sociales, dice Mill, aunque la felicidad no fuera posible, se trata al menos de lograr la prevención o mitigación de la desgracia. De todas maneras, se podrá juzgar la eliminación del dolor como condición necesaria, aunque no suficiente, de la felicidad. En otras palabras procurar la felicidad del mayor número y reducir al máximo el dolor no parecen dissociarse. Asimismo habría que agregar que una

placeres, calidad en las opciones, es sumamente importante en un mundo dominado por los negocios y no por la alegría, ni la solidaridad, ni el gusto de vivir. No parece insensato el esfuerzo por hacer la vida más llevadera, más hospitalaria, más acogedora, más duradera más digna. Para tal esfuerzo es preciso superar cualquier intento de lo que Mill llama "una infancia prolongada", que no es otra cosa que mantener la dependencia, la subordinación, la indefensión. Es preciso, por ello, generar los contextos apropiados que promuevan la autonomía y la apertura de oportunidades. Sin autonomía no parece haber la consecución de fuentes de placer genuinas. De ahí que también se vuelve imprescindible los desarrollos del conocimiento y la sensibilidad.

"Cuando decimos que algo constituye el derecho de una persona, queremos decir que puede exigir, con razón, de la sociedad que le proteja para su disfrute, ya bien mediante la ley o por medio de la educación y la opinión pública"³. Mill plantea que la única justificación de tal posición radica en el principio de utilidad. Tuviere o no razón, lo que sí es cierto es que el reconocimiento de derechos tiene consecuencias sumamente importantes que cualquier utilitarista puede apreciar. Por otro lado cabe resaltar que sería darle sustancia al derecho el que su disfrute esté garantizado socialmente. Si tal fuera el requisito para hablar de derechos tal vez el discurso respectivo sería más cauto y más comprometido. Un derecho sin garantías sociales para su concreción no es propiamente un derecho o no ha sido propiamente reconocido como tal, o se le plantea para efectos polémicos o como proyecto. Obviamente, el reconocimiento tiene que ver con la construcción de los mecanismos sociales o las garantías para que el derecho sea un compromiso real y abandone la condición de mera proclama.

Interesante por sus resonancias actuales, es la afirmación milliana de no restringir la procura de [a felicidad al género humano, sino de extenderla "... en

cuanto la naturaleza de las cosas lo permita, a las criaturas sintientes en su totalidad”⁴. Hay una ampliación de las preocupaciones éticas a los otros seres vivos y se da un paso importante de alejamiento con respecto a un antropocentrismo estrecho.

Por su lado, la ética kantiana parte de una capacidad que también se puede considerar universal, a saber: la capacidad de autonomía; y, eleva la autonomía a concepto central de la ética. Por ello, cualquier intento, o cualquier proyecto, personal o social, de disminuir la autonomía o de atentar contra ella se considerará inaceptable. Kant no insiste o no plantea la necesidad de generar condiciones fácticas para que la autonomía florezca. Empero, si la razón se va construyendo en el debate público, en el examen de las propuestas con pretensiones racionales, es decir, no hay una razón preconstituida, la manera de construirse es siguiendo pautas que no nos saquen del juego racional y solo puede seguir las reglas que se da a sí misma, entonces parece claro que hay una vinculación estrecha entre razón y autonomía. Por el contrario, el uso dogmático de la razón sería una negación de la crítica que es precisamente el constituyente autorreferencial de la razón. No hay propiamente avance de la razón sin la crítica; en el juego de la crítica, en el recurso a las mejores razones, se construye la razón. Kant también muestra las limitaciones del uso privado de la razón. Súmese a ello que la autonomía surge del uso práctico de la razón y se podrá sacar la conclusión que las condiciones posibilitadoras de la autonomía no tendrían por qué descuidarse desde una perspectiva kantiana, aunque Kant no se ocupara de ello.

En todo caso, el reconocimiento y el respeto a la autonomía entrañan obligatoriamente el tratar a los otros como personas y no tendría por qué haber exclusiones de punto de partida. En el trato personal habría que incluir la ausencia de engaño, la ausencia de violencia, la ausencia

de cualquier intento de reducir a alguien a la condición de medio, objeto, instrumento, bien o producto. Es posible que tratar a alguien como persona involucre más, pero tales ausencias son condiciones necesarias.

La aspiración a la autonomía pasa por la conciencia de que la autonomía se construye con el mejor conocimiento disponible y con la mejor capacidad para la acción. A Kant le podría sonar todo esto como una reintroducción de la heteronomía. No obstante, tal situación es inevitable si se quiere construir la autonomía, tan justamente valorada por Kant. El respeto de la autonomía impone limitaciones sobre nuestras acciones y es un límite que mejor no traspasar si consideramos que la ética opta por el diálogo, por la interlocución frente a la fuerza, la intimidación o la violencia.

"Las leyes morales" podrían valer universalmente sin necesidad de que tuvieran que hacerlo para cualquier ser racional. Bastaría que obligasen, "diesen fundamento de una obligación", a los seres humanos. La universalizabilidad kantiana es una aspiración, una exigencia, sumamente importante sin tener que extenderse a actores no claramente identificables. ¿En cuáles otros seres racionales pensaba Kant? ¿Ángeles, dioses? El acceso que tenemos a la razón es el acceso humano. En todo caso queda bien claro en la versión del imperativo categórico del fin en sí mismo, que Kant hace referencia a los seres humanos: "obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como *medio*"⁶.

Kant pasa en una tensión constante entre mantener la reflexión ética libre de las intromisiones de la facticidad y los aportes que la condición humana ofrece. Se plantea esta tensión porque Kant es tributario de una realidad escindida. Por ello se da una oscilación entre lo que se pretende a priori y la experiencia.

Kant siempre, o casi siempre, mira a la felicidad con ojos de sospecha. Empero no le queda más que reconocer que para cumplir con el deber, se torna muy importante ocuparse de la felicidad: "Hasta puede, en cierto aspecto, ser deber cuidar de su felicidad; en parte porque ella (ya que a ella pertenecen habilidad, salud, riqueza) contiene medios para el cumplimiento del deber, en parte porque la carencia de la misma (por ejemplo, la pobreza) encierra tentaciones a infringir el deber"⁶. En este texto recuerda a Aristóteles, quien plantea que los bienes materiales son necesarios para la felicidad. De pronto hay que dejar que la heteronomía se cuele porque su influjo es fructífero. Es preciso generar condiciones en las que el cumplimiento del deber pueda florecer porque al parecer la razón pura no le basta a los agentes humanos.

¿Cómo sería una sociedad kantiana desarrollada? En una sociedad tal, los seres humanos habrían de contar con los medios necesarios para cumplir con el deber (o deberes), es decir, en tal sociedad se promovería el ser tratados como fines y el conducirse como fines; la dignidad ("... lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente (...) aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser un fin en sí mismo...")⁷ sería el reconocimiento de la identidad del otro. Una sociedad en que podemos reconocer como fines excluiría obviamente el padecer hambre, frío, tortura, inseguridad, sufrimiento evitable puesto que se verían como formas de obstaculizar las posibilidades de autonomía y, por ello, como manifestaciones de exclusión. La exclusión se rechaza, a su vez, puesto que dificulta al máximo la interlocución, condición sencillamente indispensable en la tarea de la construcción de la razón.

Por su lado, en la sociedad kantiana las instituciones se ocuparían de sus tareas de manera tal que no se limitara o no se restringiera la asunción de la responsabilidad. Se encargarían explícitamente del fomento de la autonomía,

del fomento de la dignidad, del fomento de la condición de persona. La economía y la política, menester es agregar, tendrían que estar orientadas a la erradicación de la exclusión.

El deber kantiano se puede expresar, sin los tonos rigoristas, en función de las variantes del imperativo categórico: es un deber no utilizar a los otros (no convertirlos en medios, en objetos, en instrumentos) y respetarlos en cuanto persona; es un deber orientar la acción de manera tal que las máximas puedan ser universalizadas.

¿Qué pasaría si la gente actuara porque le gusta cumplir con el deber? ¿O si se sintiera inclinado, por razones educativas o por razones de atmósfera cultural, a alegrarse cada vez que viera el deber cumplido? Si hubiera alegría, ¿sería dejar que la sensibilidad y, por ello, la heteronomía se introdujeran? ¿Habría propiamente diferencia alguna entre actuar por deber y actuar por la alegría de ver el deber cumplido? Al parecer no habría manera decisiva de distinguir entre una y otra forma de actuar. Quizás lo que ocurre es que la autonomía y la heteronomía están más mezcladas de lo que Kant estaría dispuesto a aceptar.

¿Se puede resolver kantianamente un conflicto de Kant? ¿Se le puede aplicar Kant a Kant? Según Kant, no hay excepciones al no mentirás: no importa si alguien me preguntara el paradero de una persona con el objetivo de matarla, el bienestar de la posible víctima no sería un atenuante aceptable para mentir. El ejemplo podría hacerse más complejo involucrando a grupos humanos vulnerables por razones de persecución política: nuestra América está poblada de ejemplos.

Ahora bien, está claro que en Kant no hay procedimiento para dirimir conflictos entre deberes. Tampoco hay, y esto es centralísimo, una jerarquización fundamentada de deberes.

¿Es posible universalizar el decir la verdad aun a costa de la vida de otras personas? Pareciera darse aquí un caso de esos en que se aplica que "es imposible *querer* que un principio semejante valga en todas partes como una ley de la naturaleza". Se puede estar, más bien, en una situación en que necesitamos que otros protejan nuestro bienestar. ¿Cómo compaginar el decir la verdad y poner con ello en peligro a otros con el trato que debemos darles en cuanto fines (personas), con el reconocimiento de su dignidad, con su condición de posibles miembros del reino de los fines? Si los seres humanos son siempre fines en sí mismos, sujetos de dignidad y autonomía, aunque no fueren los únicos, se reduce la posibilidad de que unos seres racionales, o un grupo, procedan por deber al desproteger su bienestar.

No hay automatismo de pertenencia a la comunidad ética, el intentar asesinar a otros excluye al potencial asesino de la comunidad ética, del reino de los fines. Por ello, no estaríamos obligados a decir la verdad porque no parece concordar genuinamente en términos kantianos con el imperativo de los fines el decir siempre la verdad en contra del bienestar y sobrevivencia de las personas. La universalizabilidad kantiana se somete a prueba, es decir, se averigua si es genuina mediante la revisión o examen de si produce exclusión, de si produce eliminación. Si así ocurriese, estaríamos ante una universalidad ilegítima o espúrea.

¿Olvida Kant la dimensión comunitaria de la ética? Si bien es cierto que Kant no insiste en la necesidad de la comunidad ética que provea de sentido a las preocupaciones éticas, el imperativo categórico con su conciencia de universalizabilidad reconoce la importancia de los otros y aspira a una comunidad cosmopolita, el reino de los fines. En cuanto tal, el imperativo categórico no permite las exclusiones. Por el contrario, la procura de universalidad es claramente incluyente.

De aquí se seguiría que quien intentare la exclusión se automargina como miembro de la comunidad ética.

¿Se podría dar una versión kantiana del utilitarismo milliano? ¿Cabe plantearlo en forma de imperativo categórico? Tal vez se pueda dar la siguiente variante: "actúa de tal manera o de acuerdo con la máxima de producir, hasta donde se pudiere, la mayor felicidad del mayor número". ¿Es tan solo un cambio lingüístico? ¿Apunta tal variante a un acercamiento entre Kant y Mill? Quizás se trate, además, de que el utilitarismo también incluye una noción clara de deber o deberes: el principal deber sería el de aumentar la felicidad del mayor número posible de acuerdo con las circunstancias y el alcance de la acción. Si la felicidad del mayor número juzgara la valía moral de una acción, no parece desencaminado plantear a su vez el logro de la felicidad o su procura como un deber. Tal enfoque acercaría el consecuencialismo con el deontologismo. Es obvio que la búsqueda de la felicidad, en la que la procura de la felicidad ajena fuera una fuente de felicidad propia, pasa la prueba kantiana de la universalidad aunque suene a heteronomía.

Notas

1. Mill. John S. **El utilitarismo**. Madrid: Alianza. 1984. pág. 50.
2. Shue. Henry. **Basic Rights**. Princeton: Princeton University Press. 1980; Aristóteles. **Ética Nicomáquea**. Madrid: Gregos, 1993.
3. Mill. *op. cit.*, pág. 117.
4. *Ibid.* pág. 54.
5. Kant. Immanuel. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Barcelona: Ariel. 429. 10.
6. Kant. Immanuel. **Crítica de la razón práctica**. Madrid: Alianza, 2000. A 166-167.
7. Kant. **Fundamentación...**, 434-435.

VENCER EL RELOJ

¿Vida? Invención, hallazgo, lo que es hoy a las cuatro, y a las tres no era"

(P. Salinas.)

Cuando sienta que no le quede tiempo para jugar al juego que mejor juega y que más le gusta (Serrat); cuando se percate que no lleva un reloj, sino que el reloj lo tiene atenazado por la muñeca; cuando crea que en lugar de tiempo lo que tiene son horarios; cuando se dé cuenta que la industria del "tiempo libre" quiere organizarle todos los instantes; cuando sienta que necesita tiempo para andar por el filo del descanso... para chapotear unas horas en la vida (Benedetti); cuando se compare con el conejo de Alicia con su "se me hizo tarde, se me hizo tarde" y que al preguntársele para dónde va, responde: "no sé, pero se me hizo tarde"; cuando vea que la vida se nos define diariamente por la jornada de trabajo, el año por los días laborales y las vacaciones, y, en su conjunto, por el día de ingreso y el día de la jubilación; cuando sienta que preocupado por la rapidez, por la exactitud, el ritmo de la vida le viene de fuera; y, antes de que lo archiven bajo una lápida (Serrat), es preciso, para no perderse en la dispersión y poder concentrarse, reivindicarse algunas horas como propias: es el tiempo del recogimiento, de la interioridad, de la acogida, de la búsqueda, del silencio donde se fragua la palabra. Se hace necesario poner nuestro propio ritmo sin prisa, para que el tiempo tenga valor y no solo uso: vencer el reloj no prestándole atención (Rosenblatt).

La tecnología, si la sociedad lo busca o se orienta para ello, puede ayudar a recuperar el tiempo, el tiempo para descubrir la intimidad y crear a partir de ello las formas que nos rescaten del desuso y del desempleo

espiritual, para asumir así el tiempo del proyecto como el tiempo de la creación, como el tiempo de la plenitud que engloba al trabajo y al ocio, tornándolos igualmente enriquecedores. Es el tiempo donde la vida no está en otra parte. Para que tal cosa ocurra, es necesario hacer surgir las condiciones para que el trabajo sea a la vez fabricación, educación y creación (Domenach).

"Tiempo, fila de gracias que no cesa. ¡Qué alegría, saber que en cada hora algo que está viniendo nos espera!" (P. Salinas.)

Sobre el autor:

Edgar Roy Ramírez Briceño tiene una Maestría en Filosofía por The Catholic University of America en Washington. Ha sido Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica. Es profesor catedrático, docente e investigador de la Universidad de Costa Rica y profesor de Filosofía del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Actualmente es Coordinador del Comité ético-científico de la Universidad de Costa Rica. Ha publicado múltiples artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales sobre temas éticos y bioéticos. Miembro del círculo de Cartago.