

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

**Actas del I Congreso internacional de la
Red española de Filosofía**

Volumen IV

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
<http://redfilosofia.es>
© Publicacions de la Universitat de València (PUV)
Arts Gràfiques 13, 46010 València
<http://puv.uv.es>
Primera edición: octubre 2015
ISBN: 978-84-370-9680-3

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Juan Manuel ARAGUÉS, Txetxu AUSÍN, Fernando BRONCANO, Antonio CAMPILLO, Neus CAMPILLO, Cinta CANTERLA, Cristina CORREDOR, Jesús M. DÍAZ, Catia FARIA, Anacleto FERRER, Delia MANZANERO, Félix GARCÍA MORIYÓN, María José GUERRA, Asunción HERRERA, Joan B. LLINARES, José Luis MORENO PESTAÑA, Carlos MOYA, Eze PAEZ, Jorge RIECHMANN, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Concha ROLDÁN, Antolín SÁNCHEZ CUERVO, Javier SAN MARTÍN, Marta TAFALLA, Pedro Jesús TERUEL y Luis VEGA

Volumen IV

Sección temática 3: Ética

Coordinación

Txetxu AUSÍN
Instituto de Filosofía, CSIC

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015

ÍNDICE

	Páginas
NIAIA. Investigación y Formación en la resolución de problemas morales <i>Rubén BENITO MUÑOX, Félix GARCÍA MORIYÓN, Ignacio GARCÍA PEDRAZA, María RODRÍGUEZ MONEO y Teresa SANZ GARCÍA</i>	7-13
El yo neural. Los engranajes neuroéticos de la conducta moral <i>Jesús A. FERNÁNDEZ ZAMORA</i>	15-20
¿Distribución o reconocimiento? Una lectura desde la concepción rawlsiana de la justicia distributiva <i>Pablo AGUAYO WESTWOOD</i>	21-28
Socialismo y ética económica <i>Enrique HERRERAS</i>	29-40
Diálogos filosóficos Norte-Sur: metafísica de la alteridad (Levinas), ética del discurso (Apel) y ética de la liberación (Dussel) <i>Fátima HURTADO LÓPEZ</i>	41-50
Barthes: filosofía ¿y/o? literatura. Un apunte sobre la cuestión <i>Luís G. SOTO</i>	51-54
Ètica de la invisibilitat digital: cínics, hipòcrites i malvats <i>Enric SENABRE CARBONELL</i>	55-63

NIAIA

Investigación y Formación en la resolución de problemas morales

Rubén BENITO MUÑOZ, Félix GARCÍA MORIYÓN, Ignacio GARCÍA PEDRAZA, María RODRÍGUEZ MONEO y Teresa SANZ GARCÍA¹

Instituto Universitario de Ciencias de la Educación (I.U.C.E.).
Universidad Autónoma de Madrid

Al comprender el contraste entre una visión de la justicia basada en esquemas y una visión de la justicia basada en realizaciones, resulta útil invocar una antigua distinción de la literatura sánscrita sobre ética y filosofía del derecho. Consideremos dos palabras diferentes, *niti* y *naiá*, que se emplean para referirse a la justicia en sánscrito clásico. Entre los principales significados del término *niti* están idoneidad de las instituciones y corrección del comportamiento. En contraste con *niti*, la expresión *naiá* entraña un concepto comprensivo de la justicia realizada. En esta línea, las funciones de las instituciones, las reglas y la organización, a pesar de su importancia, han de ser evaluadas en la perspectiva más amplia e inclusiva de *naiá* que está ligada de manera ineludible al mundo que realmente surge y no sólo a las instituciones o reglas que tenemos por casualidad.²

¹ Rubén Benito Muñoz, Profesor de filosofía en Enseñanza Secundaria, Cádiz; Félix García Moriyón, filósofo, Dto. Didácticas Específicas, UAM; Ignacio García Pedraza, matemático, Instituto Internacional por la Acción Noviolenta, NOVACT; María Rodríguez Moneo, psicóloga, Dpto. Psicología Básica, UAM; Teresa Sanz García, economista y estadística, Dto. Didácticas Específicas, UAM. En el grupo de trabajo NIAIÁ están también: Lucía Sainz Benítez de Lugo, filósofa, asesoramiento y prácticas filosóficas; Juana Sánchez-Gey Venegas, Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana contemporánea, UAM; Ana Sanz Fuentes, filósofa, prácticas filosóficas; Juan Carlos del Valle, físico, Dto. de Química Física Aplicada de la UAM

² Sen, Amartya, *La idea de Justicia*, Taurus: Madrid, 2010

Introducción

El objetivo de este artículo es ofrecer una presentación del trabajo que hemos venido realizando desde Septiembre de 2011 un grupo de profesores de la Universidad Autónoma de Madrid al que se han unido personas procedentes de otras instituciones o de la vida profesional, que compartían los objetivos generales del grupo de trabajo.

El grupo nació para abordar algunos problemas que considerábamos importantes y para los que era necesario encontrar un espacio de reflexión y un modelo de intervención social que buscara ayudar a dar respuesta a dichos problemas. Surgido desde una reflexión y una práctica filosófica, nació desde el principio con clara vocación interdisciplinar dada la envergadura del área que queríamos abordar.

En estos más de tres años de funcionamiento, hemos ido poco a poco consolidando un modelo específico de configuración, el grupo de trabajo, en el marco de un instituto universitario (IUCE), con la presencia de personas de diferente trayectoria académica y profesional y con la colaboración con una asociación no universitaria (Centro de Filosofía para Niños), que ha ido ampliando y profundizando tanto en la investigación como en la formación en la resolución de problemas y conflictos morales.

La resolución de problemas como ámbito de reflexión

La resolución de problemas es una actividad específicamente humana que precede a la mayor parte de los procesos de toma de decisiones a los que continuamente nos enfrentamos. Tomar una decisión es el último paso del proceso de resolución de un problema al que sigue, lógicamente, la ejecución de la decisión tomada. El proceso de planteamiento, resolución, decisión y ejecución es el que nos configura como sujetos agentes.

Existe una amplia variedad de problemas; la mayor parte, incluso todos, tienen una dimensión moral y algunos se plantean de manera específica como problemas morales. Estos últimos implican, en última instancia, responder a dos preguntas básicas que los seres humanos nos planteamos de manera recurrente a lo largo de todo nuestro ciclo vital: ¿Qué clase de persona quiero llegar a ser? ¿En qué clase de mundo querría vivir? En la medida en que afrontamos personalmente los problemas que nos va planteando la vida y asumimos el protagonismo del proceso de reflexión, decisión y acción y aceptamos la dimensión moral del problema, nos constituimos en agentes morales.

Lo que confiere una dimensión moral específica a esos problemas es el hecho de que están estrechamente vinculados por un lado a la búsqueda de la felicidad, entendida no como un mero estado de bienestar subjetivo, sino como el logro de una vida plena dotada de sentido para nosotros mismos y para la sociedad en la que vivimos; y, por otro lado, guardan también estrecha relación con el concepto del “deber”: aquello que se nos presenta como una obligación que tenemos que cumplir, como una exigencia ineludible de la que depende que nuestro comportamiento pueda ser definido como moralmente bueno.

Si bien estamos situados en un contexto específico, que plantea una serie de condiciones delimitando el abanico de soluciones que son posibles y factibles, si bien estamos igualmente determinados por toda una trayectoria biográfica en la que hemos ido tomando decisiones que han contribuido a ir definiendo nuestra identidad personal, gozamos siempre de un margen para la libertad de acción, un margen que puede ser mayor o menor según las circunstancias específicas. Por eso mismo, nos convertimos en responsables directos de las decisiones que tomamos, en virtud de ese margen de libertad que poseemos.

Existe, por tanto, un ámbito de especial importancia en la vida de los seres humanos relacionado con la resolución de problemas morales que merece una atención especial.

Problemas y conflictos morales

La existencia de problemas morales está vinculada, normalmente, a un conflicto de valores que se produce cuando hacer algo supone respetar unos valores e incumplir otros por ser difícil o imposible mantener ambos simultáneamente. Cuando es imposible, reciben el nombre específico de dilemas morales pues las opciones se plantean como una disyunción excluyente. Cuando es difícil, pero no imposible, se trata más bien de un problema moral en el que hace falta encontrar alternativas un cierto equilibrio entre los valores en conflicto, aunque no es tarea sencilla.

En determinados contextos, el problema viene dado porque pretendemos satisfacer objetivos diversos que no son fácilmente conciliables, lo que demanda respuestas creativas que establezcan prioridades y al mismo tiempo equilibrios entre esos distintos intereses. Es algo especialmente frecuente en las políticas públicas, dada la amplitud y complejidad de los problemas que deben ser resueltos; se da también en ámbitos más restringidos de la vida familiar o en la propia vida personal.

Especialmente frecuente es el caso del conflicto entre los intereses particulares de individuos o grupos y los intereses sociales. Se vive con cierta frecuencia como una oposición la satisfacción del interés personal con la del bien común, o con la del bien de otras personas con las convivimos. En algunos casos la oposición es consecuencia de un planteamiento equivocado del problema; en otros, se trata de la existencia de intereses opuestos que entran en conflicto y exigen una solución equilibrada del mismo. Algunos de estos conflictos morales enfrentan intereses contradictorios, con lo que la solución de los mismos suele implicar que alguien pierda.

Otro ámbito de la acción humana en el que surgen problemas importantes es el que viene configurado por la relación entre los fines que pretendemos lograr y los medios que vamos a utilizar para lograr esos fines. Esta relación plantea problemas, por un lado, porque fines y medios no son momentos perfectamente delimitados del proceso, puesto que lo que en un determinado momento del proceso es un fin, visto a más largo plazo se convierte a su vez en un medio para un fin superior. Además hay que contar con la dificultad de encontrar los medios adecuados para alcanzar los fines buscados y, desde un punto de vista moral, por encontrar medios que sean coherentes con los fines. Por otra parte, cuando hay varios objetivos, como suele suceder en las decisiones sociales o médicas, es difícil priorizarlos porque su valoración puede depender de muchos factores, incluso temporales y, en consecuencia no es fácil determinar el orden en que deben abordarse. No es, por tanto, sencillo, encontrar medios adecuados que al mismo tiempo sean eficaces en la consecución de los objetivos y satisfagan requisitos de justificación moral.

Finalmente, otra dificultad a considerar es que los problemas morales no solo tienen que ver con la vida en general sino que a la vez, en muchos casos y sin que se pueda establecer la prelación, tienen que ver con ámbitos específicos como la educación, la vida universitaria, la investigación, la práctica médica, las políticas sociales, la genética, la economía, el derecho y un largo etcétera.

Por ello su resolución, aunque hunde sus raíces en la más clásica tradición filosófica, es una tarea que ha alcanzado un especial desarrollo en las últimas décadas, a medida que el desarrollo y la investigación de otras disciplinas científicas han ido planteando diferentes y nuevos retos. Solo a título de ejemplo destacamos los ámbitos en los que en estos momentos existe una seria preocupación por los problemas morales que se plantean.

- a) Problemas derivados de los avances científicos, en especial los relacionados con la bioética y la ingeniería genética.
- b) Problemas derivados de la práctica médica, que han dado origen a comités de ética en hospitales y centros de decisión.
- c) Problemas planteados en la práctica jurídica y en la relación entre la política y la judicatura.
- d) Problemas planteados en general en el ámbito de la vida política y concretamente en el de la actividad de los políticos y los funcionarios públicos.
- e) Problemas relacionados con la decisión racional de los agentes económicos y los satisfactores de las necesidades humanas.
- f) Problemas planteados en los nuevos escenarios de crisis ecosocial global, y concretamente en su dimensión medioambiental (puesto que la social está recogida en las categorías anteriores)
- g) Problemas planteados en el desarrollo del concepto de ciudadanía plena y participativa, en la definición y práctica de democracia y el papel del ciudadano en la misma

Estrategias y recursos para la resolución de problemas y conflictos morales

Para resolver los problemas morales contamos con las guías de valor o códigos morales que están vigentes en nuestro contexto, como los Derechos Humanos. Contamos además con importantes contribuciones procedentes del ámbito de las matemáticas (teoría de juegos), de las ciencias de la computación e inteligencia artificial (desarrollo de heurísticos y algoritmos), de las ciencias cognitivas, como la psicología (procesos psicológicos y neurológicos en la resolución de problemas) y, desde luego, de la filosofía (ética en general, éticas aplicadas y filosofía moral experimental).

Además, podemos agrupar los recursos necesarios para potenciar la capacidad humana de afrontar y resolver los problemas y conflictos morales en tres ámbitos

- a) Destrezas cognitivas, como uso del rigor conceptual (definir bien el problema y detectar los valores morales en juego), silogismo hipotético (si hago esto, entonces...), razonamiento analógico (aplicar a un acaso las soluciones que encontramos en caso análogos), relaciones entre fines y medios, imaginación moral (buscar soluciones alternativas). Estas y otras competencias cognitivas son fundamentales para resolver cualquier problema, incluidos claro está los morales.
- b) Información o conocimientos sobre el tema específico. Sea cual sea el ámbito en el que se plantea un problema moral, es imprescindible poseer conocimientos

específicos de ese ámbito en cuestión para poder tomar decisiones adecuadas. El avance actual en el tratamiento de los macro-datos está abriendo posibilidades especialmente en los problemas relacionados con políticas sociales o económicas

- c) Destrezas afectivas como empatía (ser capaz de ponerse en la situación del otro), coraje o fuerza del yo (ser capaz de llevar adelante las propias convicciones, en especial cuando se oponen a lo que es dominante en un contexto), compasión (conmoverse ante los males o injusticias que padecen las personas), cordialidad (estar dispuesto a ayudar o echar una mano), culpabilidad y vergüenza (cuando consciente y libremente hacemos lo que no debemos hacer), admiración (referencia a personas o comportamientos ejemplares)

El grupo de trabajo

Admitido este planteamiento es evidente en primer lugar, que se trata de un campo específico que tiene especial relevancia en la actualidad, con ramificaciones en campos y áreas muy diversas. En segundo lugar, parece también evidente que la investigación y la formación en la resolución de problemas y conflictos morales debe abordarse desde múltiples disciplinas.

Por ello, hemos tomado la decisión de constituir un grupo de trabajo con una configuración interdisciplinar y contar con la colaboración de personas procedentes de algunos de los diferentes campos que acabamos de mencionar. El grupo inició andadura en septiembre de 2011. La iniciativa parte de una colaboración inicial entre el Centro de Filosofía para Niños, que dispone de un modelo de formación moral desarrollado y contrastado y el IUCE de la UAM, que coordina los Seminarios abiertos y difunde el proyecto entre los posibles interesados. Cuenta también desde el principio con el apoyo del Departamento de Didácticas específicas, de la Facultad de Formación del Profesorado.

Las tareas fundamentales que se planteó el grupo de trabajo desde un primer momento fueron

- a) Investigación destinada a profundizar en: 1) los diferentes problemas existentes en estos momentos; 2) la resolución de problemas y conflictos; 3) la formación en la resolución de problemas y conflictos.
- b) Contacto con entidades de España y de todo el mundo que trabajan en una línea similar
- c) Difusión de los trabajos en congresos, seminarios, conferencias y también en una página WEB: www.naia.es
- d) Cursos de formación en las competencias y conocimientos exigidos para la resolución de problemas morales, dirigidos a profesionales que trabajan en hospitales, organismos públicos, educación, empresas, etc.
- e) Promover comunidades de investigación moral de los problemas morales y su solución.

Actividades realizadas

El primer paso que dimos fue la constitución de un Seminario Permanente que en el año académico 2011 se centró en reflexionar sobre los objetivos y el planteamiento general del grupo de trabajo, pero centrados en un tema específico que nos afectaba directamente a las personas implicadas: la dimensión moral del ejercicio profesional del profesorado universitario, así como los problemas y conflictos morales que se planteaban en la vida universitaria.

En los siguientes cursos académicos, el seminario permanente que se reúne una vez al mes, ha ido abordando otros temas, directamente relacionados con la Universidad, con la idea de ir alcanzando una presencia en la vida universitaria de la UAM. Por el momento, esa actividad del seminario permanente ha permitido ya la publicación de un artículo que recoge nuestras reflexiones sobre la función de la universidad en el momento actual³.

Junto a esta tarea de reflexión en el marco de un grupo pequeño formado por quienes asumíamos la responsabilidad de dinamizar y consolidar el grupo de trabajo, decidimos realizar una tarea de presencia pública en nuestro ámbito más directo, el del campus de Cantoblanco de la UAM. Eso nos ha llevado a instituir una actividad trimestral bajo el título genérico de *Conversatorio*. Una vez al trimestre invitamos a una persona de reconocido prestigio en el ámbito específico, para que presente y guíe una reflexión sobre un tema específico.

En estos dos años, hemos abordado los siguientes temas:

- a) ¿CÓMO OS TRATAMOS? Orientado por Carlos Giménez, de la UAM, el objetivo fue ofrecer algunas estrategias que pudiesen ser empleadas en las aulas para hacer frente a problemas reales de la vida académica.
- b) ¿POR QUÉ SE DIALOGA TAN POCO EN LAS AULAS? A partir de las reflexiones de Don Finkel sobre el papel del profesor universitario, tratamos de identificar las distintas conversaciones que se producen al mismo tiempo en el aula y que provocan dificultades en la comunicación.
- c) ¿EXISTE CORRUPCIÓN EN LA EDUCACIÓN? Jesús Lizcano, presidente de Transparencia Internacional, que había publicado un informe sobre la Corrupción en la Educación, proporcionó datos sobre la educación española, universitaria y general.
- d) LA DIMENSIÓN MORAL DE LA PROFESIÓN DOCENTE I, Francisco Marcellán, profesor de matemáticas en la UC3M, planteó el elevado nivel de ejemplaridad moral que exige la profesión en todos los aspectos de la vida docente.
- e) LA DIMENSIÓN MORAL DE LA PROFESIÓN DOCENTE II, continuación de la anterior, donde se abordó el análisis de las tareas, acceso, promoción y vida profesional docente.
- f) ¿PUEDEN SER JUSTAS LAS GRANDES EMPRESAS? José Ángel Moreno, de Economistas sin Frontera, reflexionó sobre la Responsabilidad Social Corporativa y las dificultades de introducir la reflexión moral en las estrategias empresariales.

³ García Moriyón, F., Sanz García, T. y del Valle Lázaro, J.C.: La función de la Universidad. En *Diálogo filosófico*, nº 88 (2014), 51-69

Hemos iniciado también la labor de ampliar la investigación sobre los temas que nos ocupa, dirigiendo algunos Trabajos de Fin de Máster y de Trabajos de Fin de Grado a alumnos de la Facultad de Formación del Profesorado de la UAM.

Estamos presentes en otros seminarios y hemos convocado un curso de humanidades centrado en la resolución de Problemas, en el que van a participar 10 expertos en diferentes ámbitos: psicología, judicatura, investigación científica, mediación de conflictos y mediación escolar, economía, matemáticas...

Conclusión

Tras estos tres años de trabajo, hemos logrado consolidar un grupo estable, que ha formado ya un grupo de trabajo en el seno del IUCE de la UAM y empieza a tener una presencia pública, por el momento pequeña, pero con expectativas de ir ampliándola.

La validez del proyecto inicial parece estar avalada por los hechos: existe efectivamente un amplio campo relacionado con la resolución de problemas y conflictos morales, que ocupa y preocupa a muchos agentes sociales, tanto a nivel institucional como a nivel personal. La pertinencia, por tanto, de un grupo de trabajo dedicado de manera explícita a estos temas, está fuera de toda duda.

En los próximos años, una vez dado el paso importante de decidir un modo específico de funcionamiento, con una comisión permanente y un consejo asesor, nos queda el reto de consolidar lo ya hecho, de ampliar nuestra presencia pública y de iniciar relaciones fecundas con otras instituciones similares, en España y en otros países.

El yo neural

Los engranajes neuroéticos de la conducta moral

Jesús A. FERNÁNDEZ ZAMORA

Universitat de València

Introducción

Hablar de la mente humana es hablar de una capacidad que no solo permite percatarse del mundo externo y computar los datos recibidos sino, sobre todo, de la capacidad de percibir todos estos datos desde un centro, digamos coordinador, al que atribuimos la actividad mental. Partimos de la teoría de que la mente es una propiedad del cerebro, un órgano que el caso del ser humano ha evolucionado de tal modo que su actividad mental no solo permite el procesamiento de datos, sino que además permite la abstracción de los mismos. El hombre es capaz de realizar una separación entre los datos de la experiencia y él mismo. La mente humana realiza operaciones de procesamiento pero es consciente de que esos datos los está procesando ella misma. Esta característica del funcionamiento del cerebro humano tiene como consecuencia un cambio en el modo en cómo el hombre reacciona ante los estímulos. Mientras que en el resto de las especies, muchas de ellas poseedoras de una actividad mental y de una conciencia de lo que acontece en su derredor, reaccionan respondiendo a estímulos, el ser humano responde a estímulos pero situándose frente a ellos. El hombre sabe que los estímulos le afectan a él, por lo que una cosa es el estímulo y otra es él. Pero los seres humanos son conscientes de algo más, ya que distinguen entre el estímulo y aquello que es causa del estímulo, a saber, las cosas reales. De este modo, para el hombre hay como dos grandes zonas de cosas: aquéllas que están fuera de él y que le afectan, y el Yo, su interioridad, que recibe las afecciones de las cosas externas. A medio camino entre ambas estaría la experiencia sensible de los estímulos, los cuales ponen en contacto el exterior con el Yo. Vemos pues que el Yo, la autoconciencia subjetiva, es la pieza clave para entender la

mente humana. En el presente artículo nos vamos a preguntar por aquello que se constituye como centro de la mente, a saber, la conciencia, y aquello que es la característica principal de la conciencia humana, la autoconciencia. Desde estas explicaciones intentaremos comprender qué relación puede haber entre el funcionamiento de la mente y la moralidad.

1. La conciencia

La mente es una propiedad del cerebro la cual funciona como una gran red en la que interactúan los distintos sistemas y estructuras cerebrales. Del funcionamiento de la mente emerge una característica que ha de ser situada en un puesto privilegiado: la conciencia. Podríamos decir que el centro de la mente es la conciencia, ya que puede ser considerada como aquella actividad de la mente que permite distinguir los sentimientos y estados de ánimo, deliberar en la situación presente teniendo en cuenta las situaciones pasadas para emprender una acción apropiada que vaya más allá de respuestas estereotipadas. Como tal, es algo presente en muchas especies, sin embargo cuando la estudiamos en el ser humano adquiere matices propios, y es que la conciencia en el hombre se da en forma de autoconciencia; el hombre no solo es consciente de aquello que le sucede sino que es consciente de que le sucede a él. El hombre es consciente de sí mismo y consciente del mundo, por lo que se aprehende a sí mismo como un sujeto situado frente a todo lo que le rodea, lo mismo que se sabe dueño de las acciones que realiza en su entorno. El hombre es consciente del mundo que le afecta, pero también es consciente de sí como sujeto afectado. El animal posee conciencia, pero el hombre, aun manteniendo el carácter de animalidad, se diferencia radicalmente en que no solo es consciente sino autoconsciente; es aquí donde se genera la problematicidad de la conciencia humana. Así, hay quien ha visto en la conciencia una invención reciente, no presente en las civilizaciones antiguas. La conciencia provendría de la elaboración cultural realizada en los últimos 2000 años. La conciencia del hombre de las primeras civilizaciones, así como la de los homínidos más próximos al *Homo sapiens*, fue algo muy distinto a lo que hoy conocemos como conciencia humana. La conclusión de estas teorías es que la conciencia no proviene de los procesos biológicos, sino que es una habilidad lingüística adquirida a través la historia de la humanidad. Anterior a ese período de aparición de la conciencia, nos encontramos con lo que se ha llamado la mente bicameral, la cual era consciente de lo que ocurría a su alrededor pero que entendía difusamente lo que ocurría en su interior. El hombre escucharía su interior pero no entendería que esa voz era propia, por lo que pudo empezar a atribuirle a los dioses.¹ Siguiendo estas teorías, también hay quien ha negado la conciencia. De esta forma, Dennett mantiene que la conciencia es una ilusión de nuestra mente, proveniente de la cultura. La conciencia es una elaboración cultural.²

Sin embargo, si la mente es una propiedad de ciertos sistemas biológicos y que funciona como una gran red, podemos mantener, en contra de los detractores de la conciencia, que esta no es una ilusión, que tiene un origen biológico y que puede mantener alguna función concreta, necesaria para el funcionamiento de la mente humana. Si hacemos casos a ciertas teorías podremos mantener que la conciencia tiene un puesto, y además preeminente, en la actividad mental. Así, podemos mantener que la conciencia es una unidad de acceso a la información.

¹ Vid. Jaynes, J., «Consciousness and the Voices of the Mind», *Canadian Psychology*, Vol. 27 (2), Abril 1986, pp. 128-148.

² Vid. Dennet, D., *La conciencia explicada*, (1ª edición en inglés, 1991), Paidós, Barcelona, 1995.

La conciencia puede ser entendida como aquella actividad de la mente que presenta los resultados del procesamiento de información de forma unitaria. El acto de conciencia es, pues, un acto único y que puede ser descompuesto en los componentes que intervienen en este. Estos componentes, o mecanismos y sucesos neuronales suficientes para la aparición de la conciencia, son los que Crick y Koch han denominado correlatos neurales de la conciencia (CNC).³ Estos CNC fueron observados a partir de un grupo especial de neuronas, pertenecientes al sistema córtico-talámico, con descargas sincronizadas, y las cuales fueron descritas como el fundamento físico de una sensación o una percepción en concreto. Las descargas sincronizadas de estas neuronas eran de 40hz, y estas correspondían con el objeto que estaba observando el sujeto estudiado en el momento que se registraba la descarga. Esta observación vino a corroborar que el contenido de la conciencia podía ser identificado con un conjunto de neuronas prosencefálicas que emitían descargas siguiendo una pauta de 0,5 a 1 mseg. La conciencia tenía su correlato en la actividad cerebral y, por lo tanto, podía ser considerada como algo de origen biológico.⁴

La conciencia, lo mismo que la mente, es una propiedad de ciertos tipos de órganos biológicos muy evolucionados, cuyo origen está en el funcionamiento de éstos órganos. De ahí que esta, lejos de ser un epifenómeno, se identifique con una función concreta. Pues bien, siguiendo este criterio, Crick y Koch definen la conciencia como un resumen ejecutivo. La conciencia interpreta la información recibida tanto de los estímulos externos, como la que tiene su origen en la expresión de los genes, que resume la experiencia de nuestros antepasados, y la ponen a disposición de las partes del cerebro que planifican y ejecutan *outputs* motores voluntarios. El sistema nervioso central está sobrecargado de información. De esta sobrecarga de información, solo unos cuantos sucesos sensoriales se transforman en sensaciones fenoménicas conscientes, las cuales serán las responsables de las respuestas que dé el individuo en ese momento determinado. Este mecanismo, el cual es un producto de la selección natural, produce una discriminación de información y favorece una rápida respuesta, aunque poco elaborada. Sin embargo, esta es precisamente su utilidad, ya que en ciertas ocasiones resulta ser mucho más eficaz una respuesta rápida que una bien elaborada. La conciencia, por lo tanto, favorece que el cerebro trabaje con menos información y produzca una respuesta rápida, al tiempo que permite la plasticidad de dicha respuesta. Este proceso permite al organismo alejarse de comportamientos estereotipados y emitir un número de respuestas más variadas. La conclusión es que cualquier animal, cuyo sistema nervioso esté formado por miles de receptores capaces de procesar grandes cantidades de información, se verá favorecido si posee la capacidad de resumir ejecutivamente toda esa información, ya que planeará qué hacer en distintas situaciones y dejará de depender de mecanismos reflejos y respuestas motoras prefijadas.

Resumiendo, la actividad del cerebro en su conjunto da lugar a la mente, la cual puede ser considerada como algo distinto del cerebro al no poder ser reducida a ninguno de sus mecanismos, pero unida a este, pues sin cerebro no habría mente. Esta mente funciona como una gran red y su actividad produce la conciencia. Esta conciencia actúa como un resumen ejecutivo de toda la información relevante almacenada en el cerebro y genera representaciones subjetivas que nos hacen apreciar cualidades sensibles en todo aquello que

³ Cfr. Koch, C., *La conciencia. Una aproximación neurobiológica*, 1º edición en inglés, 2004), Ariel, Barcelona, 2005, pp. 36-39.

⁴ Vid. Crick, F. C. y Koch, C., «Towards a neurobiological theory of consciousness», *Seminars in the Neuroscience*, Vol. 2, 1990, pp. 263-275; «Some reflections on visual awareness», *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, nº 55, 1990, pp. 953-962; CRICK, F.C., *The astonishing hypothesis*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1994.

nos estimula. Sin embargo, la conciencia no es la característica más misteriosa de la mente humana. Y es que el ser humano no solo cuenta con una mente autoconsciente y capaz de experiencias sensibles sino que, además, tiene la sensación de que en su mente hay un dueño y observador. En mi mente hay un observador, dueño de mis actos y planificador de éstos, que soy yo mismo. La característica más misteriosa de nuestra mente es que en su centro se encuentra el Yo, el sujeto agente que cada uno de nosotros somos.

2. El Yo neural

El ser humano no solo es consciente de cuanto le rodea, sino que es consciente de sí mismo; se aprehende a sí mismo como agente y responsable de su propia acción. Esta autoconciencia tiene su centro en el Yo, esto es, en la sensación de que dentro de nosotros hay un concededor de toda la actividad de nuestra mente y que actúa a modo de director central. La experiencia del Yo es la experiencia mental suprema. Desde esta experiencia podemos tener un conocimiento subjetivo de nosotros mismos, lo mismo que podemos corroborar, gracias a la comunicación lingüística, que los demás cuentan con ese acceso a su propia subjetividad. Nuestra autopercepción consciente tiene la virtud de hacernos creer que existe este director interno y que, en cierto modo, es independiente del resto del organismo. En esta experiencia inmediata del Yo puede estar el origen de las explicaciones dualistas, sin embargo, desde la neurobiología, este Yo no es otra cosa que el resultado de la actividad del cerebro; es un *Yo neural* tal y como ha señalado Antonio Damasio.⁵ La capacidad de recordar sucesos del pasado, así como la posibilidad de planificar el futuro, producen una imagen unitaria que tiene como resultado la conciencia de que es un mismo individuo el agente de todas estas acciones; las pasadas, ya realizadas por un Yo, y las futuras, proyectadas por ese mismo Yo que realizó las acciones pasadas. También las representaciones primordiales del cuerpo de un individuo, esto es, las imágenes que el cerebro tiene de su propio cuerpo, subyacen al *Yo neural*. Así podemos decir, en términos biológicos, que el Yo es el resultado de la memoria, la capacidad de planificar el futuro, y la percepción que el cerebro tienen del cuerpo del que forma parte.⁶

El sentido del yo produce que todas las actividades que realiza un organismo sean reconocidas como pertenecientes a él mismo; esto puede favorecer la toma de decisiones. En este sentido, el Yo puede suponer una ventaja adaptativa, y por lo tanto puede ser considerado como el producto de la evolución. Esta hipótesis viene confirmada por los estudios que se han realizado con chimpancés, los cuales muestran que en esta especie podemos encontrar un primitivo conocimiento del Yo, ya que se reconocen a sí mismos cuando se miran en un espejo.⁷ Parece ser que en algún momento de la evolución de los homínidos y ciertos primates, comenzó a darse un cierto reconocimiento de sí mismo, que culminó con la capacidad humana de saberse alguien concreto, de ser un Yo, y de experimentar todo aquello que le sucede a un individuo como algo propio. También los estudios de Sperry respecto a la asimetría cerebral han mostrado que el hemisferio dominante, normalmente el izquierdo, tiene relación con la autoconciencia, mientras que el hemisferio menor la tiene tan solo con la conciencia. Los hemisferios cerebrales humanos son totalmente desiguales. Estos datos vienen a indicar que en la evolución de los homínidos debió surgir una necesidad de nuevos circuitos neuronales capaces de resolver el conflicto que suponía la creciente complejidad de

⁵ Vid. Damasio, A., *El error de Descartes*, (1ª edición en inglés, 1994), Crítica, Barcelona, 2006.

⁶ Vid. Damasio, A., *La sensación de lo que ocurre: cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*, (1ª edición en inglés, 1999), Debate, Madrid, 2001; Damasio, A., y Parvizi, J., «Consciousness and the brainstem», *Cognition*, nº 79, 2001, pp. 135-159.

⁷ Vid. Gallup G. G., «Self recognition in primates», *American Psychologist*, nº 32, 1977, pp.329-338.

su cerebro. La solución fue que el cerebro humano no formaría más corteza con representación dual, sino que cuando naciese el individuo se produciría una tendencia hacia la derecha o hacia la izquierda para una mejor maduración de las funciones cognitivas. Como fruto de esta inclinación hacia un hemisferio u otro, esto es, fruto de la asimetría cerebral, emergió la capacidad de la autoconciencia y la representación unitaria que supone el Yo.⁸

El Yo es un mecanismo favorecido por la evolución del ser humano y con su origen en el funcionamiento del cerebro. Pero si es un mecanismo favorecido por la selección natural, ha de tener una utilidad clara para la supervivencia del individuo y la especie. Según Patrick Haggard la experiencia de que somos nosotros los responsables de nuestra acción puede representar una ventaja para aprender las asociaciones funcionales entre las acciones y los efectos causados por dichas acciones. Esto supone una mejor adaptación a nuestro entorno. En realidad poseer un Yo neural en sí no supone una ventaja evolutiva, pero la percepción de que somos un Yo, tal vez sí sea una ventaja.⁹

3. El origen de la conducta moral

Cada uno de nosotros tiene la experiencia de ser una persona no solo consciente, sino sobre todo autoconsciente, capaz de conocer lo que conoce y de ser autor de lo que hace. El hombre se reconoce como un Yo. Pues bien, según los datos que acabamos de esbozar, hemos de concluir que el Yo es un producto de la selección natural, capaz de unificar las experiencias de un individuo, enlazándolas con sus planificaciones para el futuro, y consiguiendo de este modo un tipo de acción única en la naturaleza. La acción del hombre, así, puede ser considerada como abierta, no solo por su variedad de respuestas posibles sino, sobre todo, porque gracias a esta el hombre irá apropiándose de características y propiedades según su voluntad. El hecho de que la acción humana venga determinada por un Yo, conocedor de que la acción es iniciada por él, y que puede calcular en gran medida las consecuencias de su obrar, hace que la acción humana cambie cualitativamente de forma radical. El hombre, por la complejidad de su cerebro, experimenta una reducción considerable de respuestas estereotipadas. El desarrollo de su autoconciencia, así como la aparición del Yo, tiene como efecto que la deliberación en la especie humana difiera en mucho con la del resto de los animales. Las emociones le afectarán, lo mismo que al resto de las especies. También los estímulos provocarán en el hombre respuestas. Sin embargo, por ser un ser autoconsciente, por ser un Yo, por saber que es él el que emite las respuestas, el carácter responsivo, propio de los animales, en el hombre pasará a ser carácter responsable. Su capacidad deliberativa es a la vez capacidad de responsabilidad, esto es, capacidad de responder de aquello que decide hacer. Esta nueva capacidad es la que permitirá sopesar las consecuencias de una acción y asumirla como propia. Es así que el Yo implica el desarrollo de la moralidad. Por ser un Yo, el hombre delibera su acción, la sopesa, y consigue tener en cuenta las consecuencias que de ella se derivarán. Podría decirse que el Yo es el inicio de la moralidad humana.

Pues bien, si todo esto lo interpretamos desde la filosofía, estoy pensando concretamente en la tradición que se remonta a Ortega y Gasset, que alcanza su máxima expresión en Xavier Zubiri y que se desarrolla en los escritos de Ignacio Ellacuría o Pedro Laín Entralgo, podemos concluir que el *Yo neural* es el correlato biológico del Yo, entendido este como ser del hombre, lo mismo que también podemos concluir que existen razones más que que de sobra

⁸ Vid. Sperry, R. W., «Some effects of disconnecting the cerebral hemispheres», *Science*, nº 217, 1982, pp. 1223-1226.

⁹ Vid. Haggard, P., «Conscious intention and motor cognition» *Trends in Cognitive Science*, nº 9, 2005, pp.290-295.

como para poder hablar de un origen biológico de la conducta moral.

Ser persona es hacerse persona, es construirse una personalidad por las opciones que se realizan a lo largo de la vida y por los actos de apropiación, es realizar la propia figura. La figura concreta de ser persona, el modo que cada uno tiene de ser persona es lo que Zubiri llama el «Yo»,¹⁰ que se identifica con el ser de la persona. Desde la neurobiología podemos hablar de un yo neural, determinado por las conexiones neuronales que determinan la conciencia, el cual puede ser considerado como el correlato biológico del Yo al que ahora nos referimos. El Yo es un dato metafísico que se caracteriza por ser actualidad en el mundo, sin embargo, no es algo ajeno a la biología, ya que presupone una base natural que le es dada al ser humano, pero que trasciende a la misma en tanto en cuanto es una tarea a realizar, una apropiación la cual tan solo podrá realizarse desde un contexto social determinado y desde una época histórica concreta. El Yo coincide con la personalidad de cada uno, esta es la forma propia en que cada uno es persona, y ser persona implica ser moral, implica elegir lo que se quiere ser y cómo se quiere ser. La moralidad es algo que compete al Yo, el cual tiene su raíz en el Yo neural. Todo ser humano, por su estructura biológica posee un intrínseco carácter moral. Es en el individuo en donde se desarrolla el instinto moral y es él quien lleva a cabo una conducta moral.

Ahora bien, el Yo nunca actúa en solitario. Todo ser humano lleva en su misma estructura una versión a los otros hombres; es la dimensión social del ser humano. Cada hombre está vertido a los demás, ya que por pertenecer a la misma especie en él refluye el mismo esquema filético que en todos los seres humanos. Puede decirse, entonces, que cada hombre lleva dentro de sí a los otros en forma de socialidad. El ser del hombre es un «ser-común»; común porque proviene de un mismo esquema filético, pero también común porque los actos que cada uno ejecuta y a través de los cuales realiza su personalidad no son actos solitarios, sino que en ello siempre hay una intervención de los demás. La moralidad, pues, no es solo algo que incumbe al Yo, y que incluso podemos considerar de raigambre biológica, sino que también ha de ser considerada como social y cultural. Por último, podemos mantener que el esquema filético tiene un carácter prospectivo, el cual conduce a una realización histórica. Esta prospección del esquema filético es una transmisión de vida, en la cual cada generación lega a la siguiente no solo aquello que posee de modo natural como especie, sino sobre todo aquello de lo que ha conseguido apropiarse a lo largo de su decurso vital. Lo que cada generación lega a la siguiente es una transmisión y una tradición. La prospección humana es un transmitir y un entregar. Esto es precisamente la historia: una transmisión tradente que influye de un modo determinante en la moralidad, puesto que lo que una generación entrega a otra son formas de vida, modos de enfrentarse a la realidad. La historia lo que hace es transmitir modos de hacerse cargo de la realidad para que cada individuo en concreto pueda realizar la apropiación de la realidad del modo que considere más oportuno. En esto consiste la dimensión histórica de la moralidad: la transmisión de formas de vida y de posibilidades de las que poder apropiarse.

Concluimos pues afirmando que aunque ciertamente desde el *Yo neural* podemos hablar del origen de la conducta moral, esta solo podrá ser entendida desde las dimensiones en las que se desarrolla. Aunque la moralidad tiene una raigambre biológica solo será posible desde una sociedad y contexto histórico que la pueda hacer desarrollar.

¹⁰ Vid. Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Moneda y Crédito, Madrid, 1962 (5ª ed. en Alianza Ed., 1985); *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980 (3ª ed. 1984); *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

¿Distribución o reconocimiento?

Una lectura desde la concepción rawlsiana de la justicia distributiva

Pablo AGUAYO WESTWOOD

Facultad de Derecho, Universidad de Chile

Introducción

Es un lugar común en las discusiones de la filosofía política contemporánea sostener que el liberalismo defiende una concepción normativa de la justicia social caracterizada por su ceguera a la diferencia. Esta ceguera, que en cuanto limitación impediría a los liberales “reconocer” y tratar con justicia las demandas de grupos minoritarios, es la base sobre la que se construye gran parte de la gramática de los conflictos sociales que importantes autores como Young, Honneth y Fraser han elaborado en las últimas décadas. Basándose en lo que considero una falsa disyunción, estos autores han construido una lectura dicotómica que enfrenta una concepción de la justicia centrada en la distribución a otra centrada en el reconocimiento. Si bien Young, Honneth y Fraser defienden paradigmas distintos (esta de hecho esta última aspira a una visión holística), todos comparten por la idea según la cual las concepciones centradas en la justicia distributiva son insuficientes. En el transcurso de esta comunicación espero mostrar que bajo las propuestas de estos autores subyace una comprensión equivocada de la justicia distributiva, especialmente de la concepción que John Rawls elaboró en *A Theory of Justice*. El núcleo de dicha falta de comprensión reside en la no distinción entre la justicia asignativa (*allocative justice*) y justicia distributiva (*distributive justice*). Una vez aclarado lo anterior, defenderé la tesis según la cual la concepción de la justicia distributiva defendida por Rawls no solo va más allá de los márgenes de la justicia asignativa (*allocative justice*) sino que ofrece argumentos para enfrentar las demandas de

reconocimiento. En este sentido, mi ejercicio filosófico va justo en la dirección opuesta a las recomendaciones que Iris Marion Young propuso en *Justice and Politics of Difference* al afirmar que “el concepto de distribución debe limitarse a los bienes materiales” (1990, 8). Al dislocar el paradigma de la justicia distributiva, estos autores no solo restringen la concepción que Rawls presenta de los bienes primarios a cuestiones estrictamente económicas, sino que no logran asir la perspectiva moral y política de su proyecto tomado en su conjunto. Finalmente esbozaré una aproximación liberal al tratamiento de las demandas de reconocimiento por medio de una reflexión sobre la importancia central que tiene el autorrespeto y el reconocimiento recíproco en la teoría de Rawls.

1. El giro teórico hacia el reconocimiento

Como sabemos, en las últimas décadas el desarrollo de la filosofía ha estado caracterizado por numerosos “giros”. Por ejemplo “El giro lingüístico”, “El giro hermenéutico”, “El giro pragmático”, entre otros. Siguiendo a Honneth, podemos sostener que uno de los últimos es el “giro teórico hacia el reconocimiento” (Fraser & Honneth, 2003, 111). Dicho giro estaría justificado por la incapacidad del modelo liberal de distribución para hacerse cargo de las demandas de reconocimiento reclamadas por un número no despreciable de actores sociales. La tesis de autores como Charles Taylor, Iris Marion Young, Axel Honneth y Nancy Fraser, es que bajo el marco impuesto por la gramática de la justicia distributiva resultaría imposible enfrentar dichas demandas y reivindicaciones. La cuestión de la gramática es aquí algo a destacar, de hecho el subtítulo de la obra de Honneth *La lucha por el reconocimiento* lleva como subtítulo “la gramática moral de los conflictos sociales”. Pero no podemos obviar que una parte gravitante de la gramática está constituida por la semántica, es decir, por el estudio del significado de los términos que constituyen un lenguaje. En este sentido, quiero mostrar que parte del rechazo a la gramática de la justicia distributiva por parte de los defensores de las políticas de la identidad y del reconocimiento se debe en gran medida a una confusión en la comprensión de nociones como “redistribución” y “justicia distributiva”, al menos en lo que respecta al uso que tienen en el contexto del liberalismo igualitarista defendido por Rawls y por otros liberales igualitaristas.

Consideremos por ejemplo el uso que hace Fraser de estas nociones en su libro *Redistribution or Recognition?* Fraser no solo trata las nociones de distribución y redistribución de manera intercambiable, sino que su comprensión de estas nociones cae bajo los márgenes de la justicia asignativa. Para Fraser la dimensión distributiva de la justicia “corresponde a la estructura económica de la sociedad” (Fraser, 2003, 50), la cual estaría encargada de la “asignación (*allocation*) de recursos económicos y de la riqueza” (Fraser, 2003, 50). Ahora bien, para Rawls la pregunta central de la justicia distributiva no es cómo asignar recursos o bienes, ni siquiera cómo distribuirlos, sino cómo organizar la estructura básica de la sociedad. Para Rawls el problema de la justicia distributiva dentro de los márgenes de su *justice as fairness* es siempre el mismo, a saber “cómo deben estar reguladas las instituciones de la estructura básica (...) para que un sistema social de cooperación equitativo, eficiente y productivo se pueda mantener a través del tiempo, de una generación a la siguiente?” (Rawls, 2001, 50). Lo anterior contrasta con el problema muy diferente de “cómo un conjunto determinado de productos debería ser distribuido o asignado entre varios individuos cuyas especiales necesidades, deseos y preferencias son conocidos por nosotros” (Rawls, 2001, 50. Cf. Rodilla, 2006, 64 nota 55). Este segundo problema es el de la justicia asignativa.

Rawls rechazó categóricamente identificar su concepción de la justicia distributiva con la idea de una justicia asignativa, incluso llegó a decir que la idea central de la justicia asignativa es “incompatible con la idea por medio de la cual la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*) se organiza” (Cf. Rawls, 2001, 50-51)¹. Para Rawls, entender la justicia distributiva como una cuestión meramente de asignación de recursos económicos implica abandonar la reflexión moral sobre las razones que tenemos para preferir una forma general de organización social o para defender una específica forma de estructura básica de la sociedad regulada por principios que determinan la equitativa distribución de los bienes sociales. Esta reflexión, encaminada a la estipulación de las bases morales de la sociedad entendida como un sistema de prácticas, es el tema de la justicia distributiva rawlsiana. Visto desde esta perspectiva, son claros los problemas que aparecen al tratar de modo indistinto la dimensión redistributiva y distributiva de la justicia y confundir esta última con la idea de una justicia asignativa. Si pensamos las cuestiones de la justicia distributiva solo como cuestiones de asignación, resulta entonces evidente que bajo dicha comprensión se hace sumamente complejo tratar las demandas y reivindicaciones de reconocimiento. Dado lo anterior, resulta claro que estas demandas superarían los márgenes de la mera asignación de recursos. Las cuestiones de identidad, dignidad y estatus no se resolverían con políticas redistributivas y, en este sentido, estoy de acuerdo con Fraser y Honneth en rechazar la visión economicista que “reduce el reconocimiento a un mero epifenómeno de la distribución” (Fraser & Honneth, 2003, 2), aunque dicho rechazo no implica en lo absoluto descartar la concepción rawlsiana de la justicia distributiva como un modo de hacerse cargo de la cuestión del reconocimiento. De hecho bajo su interpretación democrática de la justicia y del principio de la diferencia podemos pensar que lo que debe ser maximizado no son solo los recursos económicos y la riqueza, sino más bien el índice total de los bienes primarios, dentro de los que se incluyen poderes y oportunidades, estatus y las bases sociales del autorrespeto, distribución que incluso podría realizarse en desmedro de un aumento de nuestros ingresos y riquezas. Es en esta línea de interpretación que las palabras de Samuel Freeman resultan precisas:

Mientras que los trabajadores menos aventajados en una democracia de propietarios (*property-owning democracy*) puedan tener marginalmente menos ingresos de los que podrían tener en el más rico de los estados de bienestar capitalista, ellos sin embargo tienen grandes poderes y oportunidades, incluyendo mayor igualdad política e influencia, y un estatus social más equitativo respecto de aquellos que se encuentran más aventajados. Estos poderes y oportunidades están dentro de las más importantes bases del autorrespeto en una sociedad democrática (Freeman, 2007, 107-108).

Esta cita de Samuel Freeman refuerza la idea según la cual la concepción de la justicia distributiva que defenderá Rawls no se agota en la asignación económica o de recursos. En otras palabras, lo que está en juego aquí es en cómo concebimos la justicia de las prácticas sociales, más que la justicia de un caso particular de asignación que caería bajo una de estas prácticas (Cf. Rawls, 1955). En efecto como lo ha señalado Miguel Ángel Rodilla, Rawls insiste en que sus principios “no han de entenderse como principios de <<justicia asignativa>> (*allocative justice*), sino como principios destinados a regular la estructura normativa básica” (Rodilla, 2006, 192). Para esto último la cuestión del reconocimiento recíproco entre personas morales es fundamental y es lo que desarrollaré a continuación.

¹ Básicamente porque la justicia asignativa tiene a la eficiencia, y no a la justicia, como horizonte.

2. Reconocimiento recíproco como base de una teoría de la justicia como equidad

En su Senior Thesis de 1942 titulada *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith* Rawls ofreció una distinción que podría considerarse fundamental tanto para el futuro desarrollo de su concepción moral de la persona, así como para las bases morales de su teoría de la justicia como equidad. Dicha distinción diferenciaba entre (i) las relaciones que establecen los objetos de la naturaleza entre sí (causal); las relaciones que nosotros establecemos con los objetos de la naturaleza (natural) y las relaciones que establecemos con otras personas (personal y comunitaria). Este último tipo de relación Rawls la caracterizó por la existencia de un respeto mutuo y por el reconocimiento del otro como un tú (thou) (Cf. Rawls, 2009, 115). La identificación de los rasgos que caracterizaban la relación yo-tú implicaba aceptar una de las ideas centrales que fueron conformando la filosofía moral de Rawls, a saber, el reconocimiento del otro como un único e igual, con las mismas facultades y aspiraciones. De este modo, cuestiones tan relevantes para la arquitectónica de su filosofía moral como el hecho de un mutuo reconocimiento de los principios de la justicia que orientan las prácticas sociales, pasaba primero por este mutuo reconocimiento de la dignidad de los sujetos que participan en ellas. Dicho reconocimiento estaría posibilitado por nuestras competencias morales, dentro de las cuales el sentido de la justicia tendría un lugar fundamental.

Pero esta idea del reconocimiento no fue solo importante en las primeras reflexiones que Rawls desarrolló sobre el tema de la moral. Como es posible observar en su artículo “Justice as Fairness” de 1957 Rawls también le atribuyó gran importancia a la idea del reconocimiento recíproco, así como los sentimientos morales que posibilitaban la justificación de los principios de justicia. Ahora bien, desde sus primeras reflexiones Rawls identificó una doble vía de justificación para los principios de justicia. Esta doble vía de justificación reconoce, por una parte, a unos sujetos no preocupados por los intereses de los demás y centrados en lograr un acuerdo que no afecte sus beneficios y, por otra, a unos sujetos guiados por sentimientos morales que tienden al reconocimiento recíproco. Esta doble justificación es una idea que él desarrolló en un trabajo no publicado denominado “The Two-fold Basis of Justice”. En dicho artículo Rawls señaló que hay dos maneras mediante las cuales es posible argumentar a favor de la aceptación de los dos principios de la justicia. A la primera de estas maneras o vías de justificación Rawls la denominó “The Conventional Basis”. El argumento esbozado para esta base sostenía que los principios de justicia son aquellos principios para el diseño de prácticas que las personas que se reúnen entre sí podrían acordar en la “situación de la justicia, a saber, con escasas moderada, conflictos de interés sobre los recursos disponibles, partes mutuamente autointeresadas y que actúan de modo racional. Lo anterior implica que dichos principios serían aquellos que podrían ser aceptados por personas cuyos intereses son egoístas respecto a los intereses de otros” (TFB 1). La segunda base en la cual podrían sustentarse los principios de justicia Rawls la denominó “The Natural Basis”. Según esta base, los principios de justicia reflejan los juicios de aquellas personas cuyo fin sería el de atender a todos los intereses de personas racionales por igual, a prestar la debida atención y a considerar a todos de modo equitativo (fair). Para Rawls cualquier persona que muestre sentimientos de empatía con los intereses de los demás, o que reconozca a los otros como personas morales, juzgaría que los intereses de ellos deben ser tratados por igual, y que las diferencias serían permitidas sólo cuando estas propicien la ventaja recíproca de los intereses de cada uno. Para Rawls la base natural “simplemente invoca la idea que la moralidad, y en particular la justicia,

está contenida/implícita (*is imbedded in*) en el acto de reconocimiento de las personas como personas: la justicia es el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto personas” (TFB 1).

3. Tomándose a las personas seriamente

Como acabamos de ver, Rawls también elaboró una concepción de la justicia según la cual ésta se caracterizaría por el reconocimiento recíproco entre las personas entendidas como sujetos morales. Asumiendo los riesgos de caer en la supuesta falacia naturalista, podemos considerar que para Rawls una comprensión liberal democrática de la justicia “debe” comprometerse con un tratamiento recíproco de los intereses y expectativas de las personas en cuanto personas, pero ¿qué significa esto en la práctica?, ¿qué implicancias tendría la adopción de los principios de la justicia para el diseño de una sociedad sobre la base del reconocimiento recíproco?

Como sabemos Rawls no está pensando en unos principios para el diseño o articulación de la sociedad tomada esta de modo general. Los principios de la justicia han de aplicarse en primera instancia a la “estructura básica de la sociedad” (Rawls, 1968, 61). Dicha estructura comprende la constitución política y las principales instituciones económicas y sociales que en su conjunto definen nada menos que “las libertad y derechos de las personas” (Rawls, 1968, 61). En otras palabras, el cómo está dispuesta y regulada la estructura básica de la sociedad definiría lo que nos está permitido esperar aquí, en el más acá.

Lo anterior se encuentra en estrecha relación con una cuestión que Rawls había ya tratado en sus artículos anteriores (1958 y 1963), a saber, la idea de “tener una moralidad” (*having a morality*) y de disponer de “competencias morales” (*moral powers*). Para Rawls el reconocimiento recíproco, fundado en sentimientos morales tales como el sentido de la justicia, es un punto central en la fundamentación de una práctica equitativa y, por extensión, debería estar a la base de la justificación moral de los principios de justicia. No olvidemos que para Rawls tener una moralidad posibilitaría “formas de conducta mediante las cuales los participantes en una práctica común pueden exhibir su reconocimiento a los demás como personas con intereses y capacidades similares” (Rawls, 1958, 181-182). Ahora bien, no solo el hecho de tener un sentido de la justicia está conectado con la base moral que Rawls busca para sus principios como garantes de la rectitud de los procedimientos que determinan la distribución de los bienes sociales, sino que también nuestra capacidad moral que nos orienta en la búsqueda de nuestro propio bien. Rawls considera que cada persona tiene una concepción de lo que es bueno para ella, concepción que de forma inevitable se encuentra imbricada con nuestras propias expectativas que surgen, no solo por el hecho de ser parte de la sociedad en su conjunto, sino que también son un efecto de nuestra participación efectiva en las diferentes asociaciones que conformamos. Es el reconocimiento de estas competencias morales –del sentido de la justicia y de la capacidad que tenemos para formar, revisar y racionalmente perseguir nuestro propio bien– el hecho que está a la base de la reflexión rawlsiana sobre cómo debemos organizar las instituciones de la sociedad para que estas consideren a las personas seriamente. Considerar a las personas seriamente sería considerarlas como personas morales libres e iguales. Solo tratadas de esta manera podemos llegar a lo que Cohen pensó como “el ideal de una sociedad que trata a sus miembros como personas moralmente iguales, independientemente de las diferencias de clase y dotación natural, ideal que provee una sólida justificación para las libertades iguales de los ciudadanos” (Cohen 2002, 99).

Frente a lo anterior, Rawls defenderá que la mejor forma de considerar a las personas como seres morales es por medio de la adopción de sus dos principios de la justicia como el esquema más adecuado para la organización social y la justa (fair) distribución de los bienes sociales. Con su interpretación de los principios de la justicia Rawls se propone atacar las desigualdades que surgen del propio diseño de la estructura básica de la sociedad, la cual favorecería a unos más que a otros. Los principios de la justicia se aplicarían entonces con la intención de remediar el hecho que dichas diferencias de entrada permitan que unos se vean beneficiados arbitrariamente. Es aquí donde ya se atisba la respuesta a la pregunta sobre las implicancias que tendría para la organización de la sociedad el establecimiento y adopción de los principios de la justicia. Las instituciones de la sociedad deberían estar dispuestas de modo tal que eviten en mayor medida las desigualdades arbitrarias producto la distribución natural o social de ventajas competitivas.

4. Una aproximación liberal al reconocimiento recíproco

Al inicio de esta presentación sostuve que la asignación de recursos económicos y riqueza no agotaban las exigencias distributivas de la concepción rawlsiana de la justicia social. Espero que dicha tesis haya quedado meridianamente justificada. De hecho solo si aceptamos la verosimilitud de ella es que resulta comprensible intentar tratar las demandas de reconocimiento a partir de lo que he llamado la concepción rawlsiana del reconocimiento recíproco. Esta concepción espera a ser algo más que un liberalismo de la tolerancia o de la no discriminación, espera convertirse en una sólida concepción liberal para enfrentar las demandas de reconocimiento y las políticas de la diferencia que tales demandas implican.

No cabe duda que las demandas de reconocimiento están asociadas, más que a exigencias de igualdad (formal) de trato, a demandas de respeto mutuo. En este sentido, y si atendemos por ejemplo a su etimología, el respeto es fundamentalmente una cuestión perceptual, es un modo de ver, así como el autorrespeto sería su modo reflexivo. Ahora bien, todo modo de ver es un interpretar, es un ver algo como algo. De este modo, el autorrespeto depende de una interpretación auto-perceptiva al interior de un marco perceptual. En el caso de Rawls dicho marco ha de estar soportado por la estructura básica de la sociedad y por cómo esta distribuye los bienes sociales. En este sentido, el autorrespeto podría no solo estar dañado porque los individuos fallan en tener apropiados pensamientos y emociones respecto de sí mismos, sino porque ellos fallan en tener una apropiada situación que les permita soportar/sustentar la construcción de un marco basal para una autovaloración positiva. En otras palabras, la mala distribución de los bienes sociales que estructuran las condiciones vitales de cada uno de los sujetos, junto con el no reconocimiento de esas demandas como reclamaciones legítimas, es lo que los llevaría a carecer de la confianza suficiente en que su plan de vida merece la pena llevarlo adelante, así como en una falta de confianza respecto de los medios que disponen para lograr sus metas. En esta línea, la propuesta de Rawls ofrece una vía de argumentación para satisfacer dichas demandas bajo una concepción de justicia como equidad. Bajo dicha concepción la noción de autorrespeto (*self-respect*) resulta central.

5. Bases sociales del autorespeto

Una de las cuestiones centrales que subyacen bajo las demandas de reconocimiento es la necesidad de tratar a las personas con igual respeto y consideración de modo que se genere en cada uno de nosotros el suficiente autorespeto y autoestima para que podamos llevar adelante el plan de vida que consideramos mejor. Es esta relevancia del autorespeto lo que llevó a Rawls a sostener que este era “quizás el más importante bien primario” (Rawls, 1971, 369 y 440), un bien que lexicográficamente permitiría organizar y jerarquizar el orden de importancia de los restantes bienes. Pero ¿qué entiende Rawls por autorespeto? Rawls caracterizó el autorespeto como teniendo dos aspectos. En primer lugar, implica el sentido que una persona tiene de su propio valor, es decir, su segura convicción de que su concepción del bien, su plan de vida, vale la pena llevarlo a cabo. En segundo lugar, el autorespeto implica la confianza necesaria en que mis habilidades son suficientes para llevar adelante el plan de vida que me he propuesto y, además, que su logro es realmente valioso. En ambos aspectos es fundamental que nuestros esfuerzos sean reconocidos y apreciados por nuestros asociados, ya que de lo contrario sería “imposible para nosotros mantener la convicción de que estos valen la pena” (Rawls, 1971, 441). Así, la relevancia que tiene el reconocimiento por parte de nuestros asociados –tanto de nuestra persona (*self-respect*) como de nuestras obras (*self-esteem*)– hace difícil pensar que Rawls haya querido defender una concepción individualista de la sociedad como algunos autores han tratado de señalar (Cf. Sandel, 1982, 61-65 y Taylor, 1994, 64).

Es tal la importancia que el autorespeto tiene en la configuración de las bases morales de la teoría de la justicia de Rawls que incluso él llegó a decir que sin autorrespeto “nada parece valioso de llevarse a cabo, o si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad necesaria para luchar por ellas” (Rawls, 1971, 440). En otras palabras, el autorespeto se configura como uno de los requisitos esenciales en la determinación de la personalidad e identidad de los sujetos, identidad que estaría fuertemente anclada “no en los valores que el yo deriva de sí mismo, sino en los valores que sus asociados aceptan” (Alejandro, 1993, 79). Es por esta razón que Alejandro llega a decir que “el yo rawlsiano no es anterior a sus fines” (Alejandro, 1993, 79), y que los fines que mi plan de vida busca requieren la aprobación de mis pares para que confirmen su valor y, junto con ello, el sentido de mi propio valor.

Ahora bien, el hecho de que el autorespeto sea considerado como quizás el bien primario más importante es lo que lo convierte en uno de los elementos centrales de la justificación de los principios de la justicia, es decir, en uno de las bases morales de la teoría de Rawls. Visto desde esta perspectiva, el autorespeto es considerado como un componente esencial para que las personas puedan libremente perseguir alguna concepción de la vida buena, o vivir tan libre e igualmente como sea posible al interior de una sociedad política. De hecho Rawls llegó a considerar que el autorespeto podría funcionar como un índice para determinar el nivel de equidad y justicia de un sistema de prácticas sociales. Entendida de esta manera, su propuesta no dista mucho del modelo de estatus ofrecido por Fraser según el cual el objetivo no es valorizar las identidades de los grupos, sino más bien “superar la subordinación (*overcoming subordination*) por medio de la desinstitucionalización de patrones de valoración cultural que impiden la paridad en la participación y reemplazarlos por patrones que fomentan la paridad” (Fraser, 2000, 112). Lo que quiero señalar aquí es que la idea de “patrones institucionalizados de valor cultural” ofrecida por Fraser no dista mucho de la noción rawlsiana de “estructura básica de la sociedad”, en la medida en que a partir de una evaluación de esta última podríamos determinar el grado de justicia de las sociedades y valorar la equidad de los

principios que guían la distribución de los bienes primarios. Paralelamente podríamos también determinar la paridad de la participación en las instituciones sociales, elemento central en la propuesta de Fraser (Cf. Fraser, 2000, 115 y 2001, 32).

En síntesis, la noción de autorespeto juega un rol gravitante en la argumentación moral que conduce a Rawls a la elección de sus principios de justicia (Cf. Cohen, 2003, 109). Estos principios permitirían organizar la estructura básica de la sociedad de modo tal que posibilitarían llevar adelante mi plan de vida, actualizar mis capacidades y perseguir mi idea de bien. Pero como hemos visto, el autorespeto está fuertemente determinado por el tipo de relación que establezco con los otros miembros de la sociedad y por cómo ellos me reconocen, valoran y estiman. Como sostuvo Doppelt “el autorespeto requiere una dialéctica reciprocidad de aprecio social entre los miembros de la sociedad” (2009, 130). Rawls defenderá que el fundamento para que esto sea posible no puede ser solo un asunto de suerte o responsabilidad individual, sino que debemos abogar por una teoría liberal de la justicia, que asentada en la noción equidad distribuya las bases sociales del autorespeto. De este modo será posible hacerse cargo de las demandas de reconocimiento, así como de las condiciones sociales que posibiliten llevar adelante los planes de vida mediante los cuales cada uno de nosotros pueda llegar a ser el que espera ser.

Bibliografía

- Alejandro, R. (1993), “Rawls's Communitarianism”. *Canadian Journal of Philosophy* 9: 75-100.
- Cohen, J. (2003), “For a Democratic Society”, *The Cambridge Companion to Rawls*. Freeman, S. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 86-138.
- Doppelt, G. (2009), “The place of Self-respect in *A Theory of Justice*”. *Inquiry* 52.2: 127-154.
- Fraser, N. (2000), “Rethinking Recognition”, *New Left Review* 3: 108-120.
- _____ (2001), “Recognition Without Ethics? *Theory, Culture & Society* 18.2-3: 21-42.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2003), *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, London/NewYork, Verso.
- Honneth, A. (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press,
- Rawls, J. (1965), “Justice as Fairness”. *Journal of Philosophy* 54.22: 653-662.
- _____ (1963), “The Sense of Justice”. *Philosophical Review* 72.3: 281-305.
- _____ (1968), “Distributive Justice: Some Addenda”. *Natural Law Forum* 13: 51-71.
- _____ (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.
- _____ (2009), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with "On My Religion")*, Nagel, Th (ed.), Harvard, Harvard University Press.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- Young, I. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Socialismo y ética económica

Enrique HERRERAS

Universitat de València

1. Introducción

El presente artículo se enmarca dentro de la necesidad de replantear el concepto de Socialismo a raíz de los cambios que se perciben en este inicio del siglo XXI.

Ya hace algún tiempo que Adela Cortina (1993) lanzaba una pregunta de la siguiente manera: “Bueno, pero, ¿qué es el Socialismo?” Venía perfilar la catedrática de Ética la necesidad de una izquierda sin dogmas y un socialismo procedimental.

Dentro de esas descripciones, se trataba de dar cuenta de una concepción moral que alumbrara los procedimientos que debe seguir una comunidad política para llegar a normas justas. De ahí que el socialismo debiera reducir antiguas pretensiones de llegar a ser una cosmovisión, para diseñar aquellos procedimientos que puedan encarnar al modo socialista valores de autonomía, igualdad y solidaridad.

En estos momentos siguen surgiendo preguntas a raíz de la necesidad de seguir indagando sobre el significado de Socialismo dentro de la señalada línea. Una de ellas, sobre la que nos centraremos, tiene que ver con las consideraciones abiertas por la ética aplicada a la economía.

Un primer paso consistirá en repasar algunos aspectos nucleares de la tradición socialista para ver las posibilidades de dicha revisión. En este sentido, cuando hablamos de la tradición socialista lo hacemos de dos cuestiones diferentes que siempre han necesitado hilarse de alguna manera. Por un lado, encontramos el planteamiento ético, el motor, el impulso de un

modo de pensar que plantea un Estado de justicia frente a las desigualdades sociales. Por el otro, está la praxis, la búsqueda de una solución política a la situación denunciada. Una solución que surge a raíz de plantear los síntomas y, desde ahí, buscar los remedios, es decir, el modo de llegar a una sociedad más justa e igualitaria.

A partir de unir estos dos asuntos trataremos de vislumbrar si los nuevos modos de entender la economía pueden variar algunas de las perspectivas en las que tradicionalmente se percibido la ideología socialista. Para ello nos centraremos, sobre todo, en la reconceptualización de la racionalidad económica planteada por Amartya Sen, dentro de un contexto en el que cada vez se le da mayor valor a la sociedad civil.

2. Tradición igualitaria y liberalismo

Marx criticó a los economistas de su tiempo ya que, según él, estos suponían que las condiciones de producción del capitalismo se podían atribuir a todas las formas de economía. La cuestión es clara: dichos economistas partían del propio interés y afán de lucro como características naturales del hombre. A partir de ahí, el autor de *El manifiesto comunista* dejó claro que el capitalismo es producto histórico y, como tal, podía ser sustituido. Otra crítica tiene que ver con la consideración de que las relaciones puramente económicas podían tratarse en abstracto. En este sentido, Marx denuncia que «la economía política no conoce al trabajador parado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra fuera de la relación laboral.» (1985:124). En consecuencia, estos conceptos erróneos hacen que los economistas traten a los trabajadores como “costes” para el capitalista.

No obstante, es importante percatarse de que el materialismo¹ tenía para Marx, aunque no quisiera hablar de ello directamente, un sentido ético. En efecto, sus temas de investigación tenían un trasfondo moral: alienación, explotación, liberación, plusvalía, valor del trabajo, etc. O como subraya Vargas Machuca (1992), siguiendo con este modo de entender el socialismo, el marxismo más lúcido, el que no ha sido todavía dado por desaparecido, consciente de que ha perdido su vínculo privilegiado con lo racional, se ha esforzado por recuperar su inspiración originaria como proyecto moral.

Desde esa perspectiva podemos recuperar –aparte de considerar a Marx como un clásico, es evidente– la percepción marxista de que la política es superficial si deja intocada la fuente de la desigualdad. El problema llega con la solución de abolir la propiedad privada, un cambio imprescindible (para Marx) en el camino para romper con toda la estructura de desigualdad. Y es en esa tesitura donde se encuentra el renombrado tema de la plusvalía que, según algunos intérpretes, como B. Crick (1994), se entiende mejor como crítica moral de la teoría de los salarios del libre mercado que como una explicación científica.

A raíz de lo dicho, es frecuente olvidar que hubo otro concepto de socialismo que partía de unas premisas diferentes. Se trata del denominado “Socialismo utópico”², cuyo fin era paliar las injusticias y desigualdades. Por ejemplo, Saint-Simon entendía que todo lo que hicieran los gobiernos debía tender a mejorar la situación moral y material de los que trabajaban, y terminar con la pobreza y las guerras.

¹ Marx se dejó convencer por Feuerbach de que las ideas hegelianas como el “Espíritu absoluto” o el “Espíritu de la Época” eran sólo imaginarias y que las verdaderas fuerzas motivadoras de la historia de una sociedad son sus condiciones materiales.

²En realidad, a Marx, desde una perspectiva actual, lo podemos considerar como “utópico” a raíz de demandas como la “desaparición del Estado”.

Si bien en estos pensadores, como señala F. García (1985), primaron valores como la solidaridad, la filantropía y el amor fraternal, abrieron algunos caminos en lo referente a la unión de empresa y justicia; por lo que los socialistas utópicos nos ayudan a percibir algunos planteamientos básicos para comprender algunos de los cambios que se está produciendo en el ámbito económico. Uno de ellos, y relacionado con aquel socialismo, podría ser el que surge a raíz de la teoría de Christian Felber (2012), uno de los impulsores del concepto de “economía del bien común”, la cual está sirviendo de modelo para determinadas formas de entender el cooperativismo.

La cuestión es que, en cierta medida, la tradición igualitaria, en el seno de la civilización capitalista, ha sido parasitaria del liberalismo, es decir, su condición hermenéutica ha sido básicamente reactiva en relación con las deficiencias del pensamiento liberal. Recordemos que la tradición igualitaria aparece en la cultura ilustrada como un ideal de protesta e intención emancipadora.

El desarrollo histórico de esta tradición es la de la crítica de las diversas formas de dominación y explotación del capitalismo, así como el desarrollo de proyectos alternativos, lo que hoy se continúa denominando cambio de sistema. En realidad, no ha sido tanto la pasión por el igualitarismo nivelador que el rechazo de las desigualdades que se consideran injustas y remediabiles.

La tesis que defendemos, y que se concretará en el último apartado, es que la idea de justicia que ha promocionado la tradición igualitaria favorece a concepciones de lo justo más claras que aquellas por las que, por lo común, han transitado la ideología liberal (salvo excepciones, como planteada por Rawls). Pero difícilmente podemos rebasar el horizonte ético-político del liberalismo.

Recordemos que el presupuesto básico del liberalismo identifica la moral con el principio de autonomía personal y el horizonte de la autorrealización. Su *télos* no es otro que el de poder proyectar la propia vida según se quiera (la libertad de los modernos).

Otro punto principal, ya más específico, es la *nomocracia* que, igualmente considerada en su vertiente kantiana, establece que la moral está compuesta por reglas aceptables para cualquier individuo en circunstancias ideales; y tales reglas deben ser neutrales respecto a los distintos intereses, y los destinatarios son los individuos y no entidades colectivas. Es la separación de los subsistemas políticos, lo que propiamente define una economía de mercado.

Por ello, en el liberalismo político existe la necesidad de un Estado para garantizar un orden mínimamente justo. Para Locke, Montesquieu o Constant, el liberalismo representó la supremacía de la ley y la libertad era la libertad política y no el principio del libre comercio o la ley de la supervivencia de los mejor dotados. Era, en fin, un límite del poder absoluto.

Sin embargo, para la tradición igualitaria, la ordenación política basada solo en el derecho y la autoridad no representa una concepción de la justicia aceptable.

Si repasamos dicha tradición igualitaria, podemos atisbar dos concepciones de justicia:

1) Marxismo ortodoxo. La teoría de la justicia marxista, como se señala en la *Crítica del Programa de Gotha* (2012), es una combinación del principio de necesidades –«cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades»– y del principio de contribución –«a cada cual según su trabajo».

En virtud del mismo, la asignación de recursos y la distribución de oportunidades se establecen entre los individuos de acuerdo con la posición de cada uno en el espacio necesidades-contribución. Pero no solo se trata de reparto de ventajas y desventajas, sino también de un proyecto de organización alternativo de la vida social. Una utopía social que precisa que la naturaleza tienda por sí misma a desarrollar sus propias potencialidades, y no un

contexto de escasez, sino de abundancia. El problema no es su perfil, sino que parezca que es realizable, predecible. Ocurre como en el *dictum* de Rousseau, la dictadura buena, la que señala que felicidad de los hombres requiere forzarles a ser libres y virtuosos. Un afán de justificación total de la moral que parte de la idea de que no puede haber conflicto entre libertad y virtud. El inconveniente, en fin, estriba en que lo moralmente deseable debe de conjuntarse con lo técnicamente realizable.

2) Socialismo democrático. La razón última en virtud de la cual en la tradición igualitaria se asignan determinados contenidos a una teoría de la justicia radica en el postulado de la autonomía de la persona, en los derechos del principio de autorrealización de los individuos.

Eso supone que el denominado Socialismo democrático se identifique con el núcleo básico del liberalismo moral. Su particularidad estriba en la necesidad de políticas de compensación y de redistribución. No se trata de una nivelación, sino de que los humanos por su condición de tales sean iguales en algún aspecto que se considere éticamente relevante, independientemente de su suerte, incluso, a veces, de sus méritos. En ese sentido son fundamentales los derechos de segunda generación, los que toma en consideración el llamado Estado de bienestar.

A fin de cuentas, el llamado “compromiso socialdemócrata” hizo posible un capitalismo más humano, resultado de una política socialista liberal en sentido pragmático. De todos modos, habría que diferenciar, como hace Diego Gracia, la exigencia moral de justicia con la basada en la “utilidad pública”, es decir, la que inspiró la versión keynesiana del señalado Estado de bienestar. Desde esta perspectiva, los “derechos” implicados en la noción de justicia dependen de lo “económicamente útil” (Gracia, 1989, 258). Por ello, al cambiar el contexto económico favorable al consumismo, las presuntas exigencias de justicia dejaron de serlo, simplemente porque no siempre eran tales, sino que, en muchas ocasiones, no era más que una mera expresión de la utilidad económica.

Si la historia del movimiento obrero es la historia del esfuerzo constante por contrarrestar algunas de las desventajas del diferencial del poder entre empleados y empleadores, como respuesta a ello, el Estado ha introducido una variedad de políticas que incrementan el salario social, amplían los bienes públicos, refuerzan los derechos democráticos y alterna la balanza de los sectores público y privado.

Dicho esto, habría que advertir que son muchos los factores que en los últimos años han puesto en crisis este modelo de sociedad. Escogemos uno³: el Estado de bienestar, que dio cobijo a la ciudadanía social, entra en crisis con el fenómeno de la globalización, ya que uno de sus pilares sobre el que se sustentaba el Estado nacional se queda pequeño para resolver problemas que requieren soluciones globales.

No obstante, las ideas socialdemócratas continúan pendientes en general de las políticas públicas, esto es, se siguen sustentando ideas del pasado. La socialdemocracia sigue considerando al modelo económico predominante como injusto y sin posibilidad de cambio, por lo que el Estado debe de seguir regulándolo. Pues su eje sigue siendo redistribuir la riqueza a través de políticas públicas siguiendo las perspectivas de Claus Offe (1990) o de David Held (1991).

Ante esta posición, no debemos obviar la percepción de que es constatable que el neoliberalismo, la manifestación policia del neoconservadurismo, desde hace ya varias

³ Para comprender los otros motivos de esta crisis parece adecuado el artículo de Adela Cortina *Ciudadanía social*, publicado en *El País* (8-8-1998) ya que están bien sintetizados. Y sobre todo en su libro *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, en el capítulo *Ciudadanía social*.

décadas, está triunfando, frente a la socialdemocracia, en muchos campos de acción. También en lo referente a la “hegemonía cultural” como señaló en su momento H. Dubiel⁴, desde su teoría crítica, una posición contrapuesta a dicho neoconservadurismo.

Y ello va unido al creciente peso de economía financiera globalizada. Además, como constatan X. C. Arias y A. Costas (2011), también buena parte de los políticos socialdemócratas ha creído en los últimos años que la economía de mercado en sentido mecanicista había alcanzado un estado de perenne estabilidad. De facto, en los últimos años, cuando un partido definido como socialdemócrata llega al poder, apuesta, sí, por políticas sociales, pero lo más frecuente es que haya aceptado la visión económica neoliberal como única posible. Pero, si es la única economía posible, difícilmente se puede reformar, y, al mismo tiempo, la globalización hace, como ya se ha dicho, que los Estados no sean tan fuertes como en otras épocas.

Un hecho que tiene que ver con muchas y variadas circunstancias, pero también con romper con la tradición socialista, es decir, con no seguir indagando los síntomas (los nuevos síntomas) para encontrar renovadas soluciones. De ahí que la pervivencia del bienestar solo podrá mantenerse si se entiende como una auténtica exigencia ético-económica en el contexto de un Estado social de justicia. Por ello, parece interesante, y para nada superfluo, que podamos hablar ya de estados de justicia, como ha señalado Adela Cortina (1997), y no del bienestar, ya que se ha demostrado que el bienestar es infinito y que a menudo se confunden los deseos con los derechos.

A consecuencia de esta situación, vemos necesario, en un momento en que los Estados han perdido buena parte de su poder, encontrar nuevos caminos que vayan más allá de las siempre necesarias políticas públicas.

Si la socialdemocracia no encuentra otros caminos teóricos, en el actual predominio de una visión pragmática y falsamente realista, lo que puede acontecer es que también se olviden los principios, el motor ético o aspiración a una sociedad justa. Y lo que es peor todavía, la pérdida del prestigio social de “lo público”.

Y más aún, si se quiere seguir manteniendo un punto de coherencia marxista (comprender el mundo para transformarlo), el actual pensamiento socialdemócrata no debiera perder de vista el filón de reflexión y de realidad práctica que se ha abierto a raíz de los nuevos modos de entender la economía.

3. Algunas consideraciones sobre la ética económica

Como sintetiza Jesús Conill (2004, 17), la ética económica se refiere, o bien a todo el campo en general de las relaciones entre economía y ética, o bien específicamente a la reflexión ética sobre los sistemas económicos, en concreto la posible conexión entre la democracia y el sistema capitalista.

El papel de la ética es reorientar la actividad económica hacia su propio fin. He ahí el nuevo camino iniciado, el camino necesario para volver a criticar a la visión económica dominante.

Ni el derecho, ni la política, ni las organizaciones internacionales, gubernamentales o no gubernamentales, garantizan la creación de una comunidad internacional. Por ello, según Conill (2004), la economía ética puede fomentar una comunidad a partir de estructuras económicas mismas del mundo moderno, porque uno de los retos más importantes y

⁴ En concreto en su libro *¿Qué es el neoconservadurismo?*, publicado por Anthropos, en 1993.

significativos del mundo actual es hacer compatible el mecanismo de mercado y las exigencias de justicia.

Desde una mirada socialdemócrata se debiera también de reconstruir el principio básico de la economía y del mercado, su finalidad intrínseca, su sentido y racionalidad, el tipo de bien que aporta a la vida social. Y en ese camino, vislumbrar que en los últimos años han surgido diferentes teorías que demandan reorientar la actividad económica por parámetros morales como justicia, responsabilidad y solidaridad. Porque creer en la economía sólo como técnica, libre de valores, es una simplificación de la realidad.

Por ello, más que hablar de un cambio de sistema, habría que profundizar en una revisión crítica, ya que la economía no es una ciencia mecanicista, sino social e histórica. De igual modo, habría que hacer una revisión de sus conceptos nucleares, como la teoría del equilibrio general y la teoría de la elección racional. Porque es momento de romper con un mito: los mecanismos basados en incentivos egoístas no siempre producen mejores resultados.

Motivos que piden ampliar los márgenes de la “racionalidad económica” ya que la movilidad económica surge desde la heterogeneidad en las interacciones entre agentes económicos.

Si retomamos el aspecto ético del socialismo podemos vislumbrar que siguen abiertos muchos caminos sin salirnos de los márgenes que proyecta esa perspectiva, caminos abiertos a nuevos sentidos de economía en el siglo XXI, esto es, adentrarse a una reflexión en profundidad sobre presupuestos que amplíen dicha racionalidad. Presupuesto en los que la novedosa teoría del economista Amartya Sen tiene mucho que ver, y que decir.

4. La teoría de las capacidades de Amartya Sen

Uno de los puntos básicos para comprender la aportación de Amartya Sen está en su postura de no negar un principio básico de la economía de mercado, como es el autointerés, pero dejándolo en su espacio, lejos de la totalidad habitual. No obstante, el objetivo para el premio Nobel de economía es ampliar los márgenes del *homo oeconomicus*, rompiendo por tanto la homogeneidad motivacional y comportamental del agente económico. Los acuerdos, los sentimientos, los juicios morales no son ajenos a la racionalidad económica como muchas veces se cree.

De ahí que la ética de la racionalidad se articule en Sen alrededor de dos ideas básicas: mostrar la ingenuidad de una racionalidad fundamentada en las preferencias del *homo oeconomicus* y acometer una profunda revisión de la teoría *smithiana*, para recuperar el carácter propio, mucho más real y enriquecedor de la economía (Pedrajas, 2006, 106)

Porque es cierto, para Sen, que las empresas necesitan apoyarse en mecanismos propios de la economía, como las instituciones, la eficacia, la maximización del beneficio, la competencia, pero también sobre recursos morales, la reputación y la reciprocidad.⁵ No quiere decir ello que el enfoque ético deba ser improductivo, sino que puede, incluso, hacerse más productiva prestando una atención mayor y más explícita a las consideraciones éticas que conforman el comportamiento y el juicio humano. O, como el propio Sen señala: «No intento desechar lo que se ha logrado, sino, claramente, pedir más» (1989, 29).

En este contexto, habrá que admitir que la teoría socialdemócrata, aunque de manera crítica, muchas veces no ha ido más allá de la consideración de la economía de mercado como

⁵ El tema de la reciprocidad está muy bien trazado en *Racionalidad económica: aspectos éticos de la reciprocidad*, Tesis Doctoral, de Patrici Calvo, leída en la Universitat Jaume I de Castelló, en junio de 2012.

propulsora de un ser humano que solo tiene la pretensión de buscar establecer relaciones con los demás agentes para optimizar el bienestar personal. Este planeamiento no es más que un reduccionismo que se ha cosido al capitalismo, siendo una perspectiva que no tiene que ver con sus orígenes. Porque, según Sen, algunas cosas que en un primer momento se consideraban como vicio, o como ánimo de lucro, llega un momento que comienza a ser considerado como naturales.

A partir de esta percepción, Sen explica dicha evolución a través de tres cambios: el axiológico, el epistemológico y el institucional, cuya convergencia ha producido un mismo efecto, la desvinculación de la economía respecto a la ética (Conill, 2004, 214).

1) *Axiológico*. Este primer cambio se produce a partir de la liberación de la economía respecto a la tutela moral y religiosa en el contexto de las sociedades tradicionales. La modernización produce un cambio por el que se percibe como “natural” y moralmente justificado el afán de lucro. Lo que antes había sido considerado como un “vicio” se convierte en una virtud, esto es, la consideración en el imaginario social de la figura del *homo oeconomicus*, es decir, la consideración de las personas como individuos, egoístas racionales, y calculadores de ventajas y beneficios, y al parecer insensibles a los argumentos morales.

2) *Epistemológico*. A partir de ese momento predomina el modelo de la economía mecanicista con pretensiones científicas. Por dicho motivo se afirma que los sujetos económicos que persigue su propio interés forman parte de una serie de leyes, como la de la oferta y la demanda. Esta postura inmuniza cualquier crítica, al considerar que no puede ser de otra manera más que desde un enfoque mecanicista.

3) *Nueva institucionalización*. La modernidad conlleva la creación de instituciones cada vez más complejas y extensivas. Y esto se produce a raíz de un modelo tecnológico y burocrático de la racionalización. La eficacia será el objetivo principal, y para su logro es conveniente prescindir de la dimensión moral.

Como podemos observar, desde estas tres líneas se ha obrado la radical separación entre lo económico y lo ético, como puntualiza Jesús Conill en su interpretación de estos cambios. Porque, como bien dice el catedrático de Ética, “la institucionalización moderna ha favorecido un proceso de *desresponsabilización* moral de los agentes individuales, a favor de los mecanismos institucionales” (2004, 119). Y no solo se ha hecho hegemónico un concepto de economía, sino que también se ha producido la *economización* de la vida social con el predominio de la figura del *homo oeconomicus*, en el sentido aristotélico de *Chrematisticus*: «el ser humano como agente económico interpreta la realidad bajo la perspectiva de ‘coste-beneficio’. ¡No hay nada gratis!» (Conill, 2004, 120).

Este modo de entender la economía es percibido de igual manera tanto por quienes la defienden como por quienes la critican. Es evidente que la socialdemocracia tendría esta segunda posición, pero, en general, sus defensores no se han percatado de que hablamos de una manera de entender el hecho económico y no de la Economía.

De ahí la importancia de advertir la revisión que hace Sen de Adam Smith. Porque, según Sen, a Smith se le ha solido interpretar con gran simpleza, centrándose la mirada en la célebre frase de “el cervecero, el panadero, el carnicero...” y en la no menos célebre “mano invisible”. Pero también en Smith, nos redescubre Sen, hay una preocupación por el despilfarro social y la pérdida de capital que podía general ciertos comportamientos económicos estrechos de miras.

En realidad, Sen percibe en Smith una apuesta por el bien común que, efectivamente, va más allá de las posibles consecuencias intencionadas de la búsqueda de interés personal (Conill, 2004, 106-107). Lo importante es que, desde una visión no sesgada, el economista de

origen hindú ve la posibilidad de la transformación ética de la racionalidad económica. Porque el éxito de los mercados no se produce en la capacidad de realizar intercambios, sino en tener buenas instituciones que sustenten los derechos fundamentales de los contratantes, y las conductas éticas permiten generar confianza para establecer las relaciones sin recurrir a la coerción o al castigo.

Sen no rompe, pues, la base del sistema económico, el interés personal; pero a este le añade la “dimensión simpatética”, esto es, la sensibilidad de nuestras simpatías, presente también en el intercambio. Pero todavía hay más, “la dimensión comprometida”, porque más allá del interés personal –ya sea en términos de egoísmo o simpatía– hay ocasiones en que los individuos buscan satisfacer otros tipos de valores no directamente relacionados con la maximización del interés o del bienestar personal, como puede ser la justicia social o el bienestar de la comunidad” (Sen, 2000, 324). Los agentes económicos, y los individuos en general, son capaces de comprometerse con aquello que consideran justo o correcto (Sen, 2000, 314).

Para Sen, el valor primordial del mercado no consiste en contribuir al crecimiento económico (valor meramente instrumental), sino a otro más profundo: servir de vehículo y mediación de la libertad. Por ello es importante perfilar las diferentes fuentes de información para valorar la riqueza y prosperidad. No basta el dinero ni el P.I.B., sino la calidad de vida y sobre todo la capacidad que tengan los ciudadanos para conducir la propia vida. Porque no es igual “bien estar” que “bien ser”.

Se trataría de lograr una libertad real, y no sólo liberal. Una libertad con un poder efectivo, *empoderador* y no sólo como no interferencia.

En consecuencia, el distanciamiento entre economía y ética ha empobrecido a la economía del bienestar. Porque, el fin de la economía es crear las condiciones para que las personas tengan oportunidades reales de elegir libremente el tipo de vida que les gustaría vivir.

Una teoría, pues, que lleva reivindicación del papel de la sociedad civil, considerada como parte fundamental en los nuevos modelos económicos que están rompiendo con el paradigma del homo economicus.

5. La importancia de la sociedad civil

Para seguir por este camino, es fundamental recordar la teoría de J. Habermas (2010) y su concepto de Sociedad Civil. Recordemos que, para el filósofo alemán, la Sociedad Civil sería aquella esfera de interacciones sociales no estatal y no económica, de base voluntaria.

No obstante, en Habermas se vislumbra una deficiencia que debemos subsanar, ya que si bien vincula la Sociedad Civil con el diálogo y el consenso, deja fuera no solo las acciones derivadas directamente del poder político, sino también todo lo referente al ámbito económico. Un concepto que no admite, pues, a la empresa, como parte fundamental del esquema económico capitalista, al considerarla fuera de los intereses universalizables. Pero, como subraya D. García Marzá, «también en las negociaciones que se dan en la empresa, en el cálculo estratégico, así como en la búsqueda de pactos, compromisos y negociaciones entre los grupos de intereses, nos hacemos preguntas acerca de su posible justicia y acerca de la moralidad en la actuación de los actores implicados» (2004, 41).

Desde este planteamiento, la posición de Habermas es negativa porque el término empresa conlleva, para él, intereses privados; pero también hay otros de ámbito general, como ha demostrado visiblemente la ética aplicada de la empresa. Por tanto, negar este aspecto ya es

condenar otra vez a la empresa a una visión unilateral, y, curiosamente, ultra liberal. Consecuentemente, siguiendo a García Marzá, habría que dar y perfilar un paso más allá de la definición dada por Habermas, para ofrecer «un concepto de Sociedad Civil que, sin renunciar al diálogo y al acuerdo como mecanismos básicos de coordinación de la acción, sea capaz de recoger aquellos ámbitos de acción, más o menos institucionalizados, donde también se mueven intereses particulares» (2004, 43).

Tendríamos que hablar, pues, de un concepto amplio de sociedad civil que, sin renunciar al diálogo y al acuerdo como mecanismos básicos de coordinación de la acción, sea capaz de recoger aquellos ámbitos de acción, más o menos institucionalizados, donde también se mueven intereses particulares. La finalidad es destacar la necesidad de alcanzar la legitimidad y confianza que necesitan las diferentes instituciones de la Sociedad civil, la empresa entre ellas.

Porque, ¿qué representa la empresa en un proyecto de transformación hacia la justicia social?

Es bien cierto el contrapoder ilimitado de las empresas en la globalización. Los Estados, e incluso los sindicatos, resisten mal ante el capitalismo globalizado. Por otro lado, la macroeconomía marcada por los bancos centrales, o las agencias privadas de confianza financiera, limitan los márgenes económicos de las naciones

Sin salirnos de este argumento, podemos seguir afirmando que el modo de actuar de muchos empresarios, y de esos mercados de los que tanto se habla últimamente, siguen mereciendo todavía muchas críticas, tomando a las empresas como fuente de beneficios privados, de explotación y de injusticia social, pero también los es que cada vez hay más excepciones que rompen con la regla. La empresa, como institución capaz de tomar decisiones, como conjunto de relaciones humanas con una finalidad determinada, ya siempre tiene una dimensión moral y no sólo depende de criterios económicos.

Además de la tan demandada regulación de los mercados, también es fundamental la autorregulación de las propias empresas, sobre todo para su propia rentabilidad. Porque si es evidente su poder en el mundo globalizado, también lo es que son vulnerables en su prestigio, en su confianza. Por ello, son ya muchas las empresas han creado potentes equipos de comunicación o defensa jurídica, incluso de marketing social.

Las empresas son responsables ante la sociedad en todas sus dimensiones: laborales, medioambientales, internacionales, etc. Hasta hace poco tiempo, la vida interna y la gestión de las empresas pertenecía al campo más estricto de lo privado, incluso al terreno de lo secreto. Pero hoy, su actuación es observada por múltiples focos de interés. Medios de comunicación, ONG's, consumidores, Administraciones Públicas, sindicatos y hasta los competidores, examinan el comportamiento de las empresas, su respeto a los Derechos Humanos (Jáuregui, R. 2007, 16).

Así, pues, si el proceso de globalización ha ampliado el papel social de las empresas, aumentando su poder, y, por tanto, su responsabilidad, estas precisan no solo una nueva imagen, sino también romper con esa eterna falta de confianza. Para ello es necesario de una renovada cultura empresarial basada en una enriquecedora interrelación entre empresa y sociedad. Ante esa actitud habría que percibir la responsabilidad en sentido estricto, para que sea un activo para la empresa y no mera cosmética. Porque, según Adela Cortina (2006), la responsabilidad social debe introducirse en la actividad económica atendiendo a tres coordenadas desde las que se construye su sentido último: como una “herramienta de gestión”, como una “medida de prudencia” y como “una exigencia de justicia”. Es decir, la necesidad de un anclaje ético que evite su instrumentalización.

No se trata sólo de cumplir las leyes, sino también, yendo más allá, de tomar medidas sociales y medioambientales que las leyes no exigen. Si las empresas quieren sobrevivir en el siglo XXI deben evaluar su contrato con la sociedad. De ahí, por ejemplo, el éxito de inversiones verdes, etc.

Por ahí aparecen las teorías de Responsabilidad Social de la Empresa. Según García Marzá (2004), la RSE constituye una forma de explicitar las condiciones que subyacen a la pretensión de legitimidad de la empresa como institución socio-económica.

Pues bien, la RSE puede ser ese gran instrumento de transformación, una herramienta preciosa para hacer que las empresas colaboren en un proyecto de sociedad con valores, con dignidad humana, con justicia, con libertad.

El beneficio económico no es separable del social y ecológico. No se trata de filantropía, porque la empresa no puede optar por una ética desinteresada, pero sí puede y debe hacerlo por una ética del interés de todos los afectados por ella: clientes, trabajadores, accionistas, proveedores. O, como puntualiza García Marzá, «que la empresa deba ocuparse de los derechos sociales y económicos no quiere decir que debe de hacerse responsable de aquello que el Estado tiene dificultades para garantizarlo» (2004, 28). Pero sí debe de incorporarse a la asunción de responsabilidades en la medida de su poder. El derecho es necesario pero insuficiente.

En esa línea, habría que seguir insistiendo en desmontar algunos malentendidos. La motivación de la empresa puede ser privada⁶, pero la empresa no lo es, pues exige la implicación, cooperación y respaldo de los diferentes grupos de intereses (García Marzá, 2012, 59).

Sin embargo, no nos podemos quedar ahí, ya que bien pudiera ser que esta cultura de transformación empresarial no vendrá sola, sino que de ello también tiene mucho que decir una sociedad viva y vertebrada, y una opinión pública sensata y madura que ejerce su enorme poder.

Y, por otro lado, mientras el Estado pudo intervenir en la economía, la legitimación y justificación del quehacer de la empresa se diluía en su contribución a dicho Estado. Sin embargo la globalización, como se ha señalado, rompe con dicha autonomía, como la pérdida del control democrático de aspectos clave de una política económica dirigida a la justicia social. No obstante, el proceso de globalización no significa que el Estado social de derecho deba de desaparecer.

Así es, el Estado, como defensa de los intereses colectivos, sigue siendo fundamental. Más bien, dicho Estado debe de seguir manteniendo sus funciones, aunque haya retrocedido su papel como responsable único de lo público. Pero su papel no estaría solo en regular la economía, sino en ayudar a auspiciar nuevos modelos económicos, incluida la RSE. Porque, en la señalada globalización, y también –no lo olvidemos– en la reconceptualización de la economía propuesta por Sen, a pesar de todo lo dicho, no significa que el Estado Social de Derecho deba de desaparecer. La cuestión es ampliar el horizonte.

Y en ese horizonte entra, sin duda, una renovada política deliberativa, o una aspiración a la deliberación que ayude a profundizar en la democracia y en la fortaleza la ciudadanía solidaria. Porque si la globalización es un desafío, no solo lo es en el ámbito de lograr una gobernanza mundial, sino también en el de encontrar una forma política que pueda recoger la participación ciudadana en decisiones supranacionales. Y ello es así porque la sociedad civil

⁶ Nos parece sumamente interesante la visión histórica de la empresa que ofrece Stefano Zamagni en su libro *Impresa responsabile e mercatocivile*, Il Mulino, 2013.

actúa cada vez más de manera transnacional. Ni la ley ni el mercado son mecanismos suficientes para regular los comportamientos organizativos y dar solución de los principales desafíos económicos, sociales y ambientales.

6. Un renovado pensamiento socialdemócrata

Un renovado pensamiento socialdemócrata precisa, por tanto, de nuevas respuestas, que deben ir más allá del ámbito político. Y en ese más allá estaría el peso de la cultura, de la conformación de un imaginario socialdemócrata.

De alguna manera, funcionó dicho imaginario después de la II Guerra Mundial, ya que no solo se hicieron políticas socialdemócratas, sino que la sociedad percibió también algunos valores⁷ que conllevan estas políticas. Un imaginario que definimos siguiendo a Taylor (2006), es decir, un imaginario social que no es sólo un conjunto de ideas, sino más bien lo que hace posibles las prácticas de una sociedad, lo que les da sentido. Ideas que se desarrollan en lo que se denomina “opinión pública”. Un imaginario, en fin, que no solo casa bien con la justicia, sino también esa fuerza que precisa una sociedad civil que defienda el bien común.

Pero este protagonismo de la sociedad civil, incluso de una “economía civil”, como la denomina S. Zamagni⁸, no quiere decir que debemos arrinconar a la política. Porque una cosa es decir que la política lo es todo, y otra obviar su importancia. La política todavía tiene mucho que decir y aportar en todo esto. Una política que, aunque haya reducido su poder frente al mercado, puede ayudar, debe ayudar, a fortalecer las organizaciones cívicas que protagonizan aspectos fundamentales de los nuevos modelos económicos.

Una política, en resumidas cuentas, que colabora en elevar la conciencia de los ciudadanos sobre cuestiones tales como el desarrollo como libertad (Sen). Porque, al mismo tiempo que se potencia la actividad de regulación, es preciso alentar unas organizaciones de la sociedad civil que se conviertan en un contrapoder para que estas políticas se hagan realidad. Una posición socialdemócrata ajena a estos cambios, resistirá mal la actual y triunfante ofensiva neoliberal (económica y cultural).

Urge que la socialdemocracia perciba que la racionalidad económica necesita ampliar sus campos para estar al nivel de la heterogeneidad motivacional y comportamental observable en las interacciones entre agentes económicos. En todo caso, el fin es conocer estos renovados modos de pensar la economía, y las nuevas circunstancias, en beneficio de las viejas causas.

Y todo esto entronca claramente con la apreciación de que el motor socialista (ético) debiera de ser el mismo: la justicia social y la profundización de la democracia. Un norte que no hay que perder, y la mejor manera de no perderlo es volver a analizar la realidad.

Porque una convergencia de intereses entre la economía y la sociedad puede descubrir nuevas posibilidades para mejorar el mundo. Por lo que la actual reflexión de corte socialista no puede ser ajena, como dice Jáuregui, a estas importantes transformaciones, y, por tanto, debe preguntarse –y responderse– qué papel tiene el nuevo valor de la economía en general y de las empresas en particular en su proyecto. Si sus poderes son tan enormes, si sus impactos sociales son tan evidentes, si los instrumentos de intervención pública son menores, ¿habrá que aceptar este devenir como si fuera fruto de la fortuna, o bien, por el contrario, tendremos que seguir adelante la transformación al servicio del ideal de justicia?

⁷ Los valores de igualdad y solidaridad, y no solo de libertad, empezaron a hacer mella en la sociedad.

⁸ Este concepto lo desarrolla Zamagni en toda su obra, pero queda bien resumido en su libro *Por una economía del bien común*, publicado por Ciudad Nueva, 2012.

Una perspectiva que, en última instancia, no opone equidad con la eficacia, porque si entendemos que el fin social de la economía es la satisfacción de necesidades humanas, la equidad se convierte en una de las condiciones que hacen posible una verdadera eficacia.

Bibliografía

- Arias X. C., Costas, A. (2010), *La torre de la arrogancia*, Ariel, Madrid.
- Conill, Jesús (2004), *Horizontes de una economía ética*, Tecnos, Madrid.
- Cortina, Adela (1993), *Éticas aplicadas y democracia radical*, Tecnos, Madrid.
- Cortina, Adela (1997), *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid.
- Cortina, Adela (2006), “La responsabilidad Social Corporativa y la Ética Empresarial”, en Leonor Vagas (Coord.) (2006), *Mitos y realidades de la Responsabilidad Social Corporativa en España. Un enfoque multidisciplinar*, Civitas, Madrid, págs. 109-120.
- Crick, B. (1994), *Socialismo*, Alianza, Madrid.
- Felber, C. (2012), *La economía del bien común*, Deusto, Barcelona.
- García, F. (1985), *Del socialismo utópico al anarquismo*, Madrid, Cíncel.
- García Marzá, D. (2012), “Ética de la empresa: un marco ético para la responsabilidad social de la empresa”, en *Debats*, nº 116.
- García Marzá, D. (2004), *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid.
- Gracia, Diego (1989), *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid.
- Jáuregui, Ramón (2007) “La responsabilidad social y la izquierda”, en R. Jáuregui (ed.) *La responsabilidad social de la empresa: miradas desde la izquierda*. Fundación Jaime Vera, Madrid.
- Habermas, Jürgen (2010), *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2010.
- Held, D. (1991), *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Marx, Karl (1985), *Manuscritos; economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1985.
- Offe, Claus. (1990), *Contradicciones en el Estado de bienestar*, Alianza, Madrid.
- Pedrajas, Marta (2006), “La transformación Ética de la Racionalidad Económica en Amartya Sen. Una recuperación de Adan Smith”, en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, nº 36, págs.. 105-117.
- Sen, Amartya (1989), *Sobre Ética y Economía*, Alianza, Madrid.
- Sen, Amartya (2000), *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona.
- Sen, Amartya (2002), *Rationality and Freedom*, Harvard Belknap Press, Harvard.
- Taylor, Charles. (2006), *Imaginario sociales modernos*, Paidós, Barcelona.
- Vargas Machuca, Ramón. (1992), “Ética y marxismo. Concepciones de la ética”, en V. Camps, O. Guariglia, F. Salmerón (eds.), Trotta, Madrid.

Diálogos filosóficos Norte-Sur: metafísica de la alteridad (Levinas), ética del discurso (Apel) y ética de la liberación (Dussel)

Fátima HURTADO LÓPEZ

Universidad de Granada

1. Introducción: pensar filosóficamente desde un horizonte mundial¹

Esta investigación tiene como objetivo presentar el pensamiento crítico latinoamericano actual, y en concreto la filosofía de Enrique Dussel², con el fin de poder profundizar en la relación entre la filosofía latinoamericana de la liberación y determinadas corrientes de filosofía europeas: en concreto, la metafísica de la alteridad de Emmanuel Levinas y la ética del discurso de Karl-Otto Apel. Por lo tanto, presentamos el pensamiento de Dussel no sólo desde una perspectiva sistemática, sino también diacrónica, es decir teniendo en cuenta la importancia de su evolución. Esta evolución ha estado en gran medida motivada por cada uno de los encuentros y de los diálogos que ha venido manteniendo, desde sus orígenes, con diferentes autores latinoamericanos y europeos sobre todo. En concreto, la lectura de Levinas permitió a la filosofía de la liberación concebirse como una metafísica de la alteridad, es decir, como una filosofía de la alteridad ética. El pensamiento de Levinas, unido a los nuevos

¹ Dussel, Enrique, "Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques", *Cahiers des Amériques Latines*, nº 62, 2009/3.

² Enrique Dussel nació en 1934 en Mendoza, Argentina. Exiliado político desde 1975 en México, realizó sus estudios universitarios de teología en París y Munster así como un doctorado en filosofía en Madrid (Complutense) y otro en historia en París (Sorbona). En la actualidad, enseña en la Universidad Autónoma Metropolitana de México (UAM, Iztapalapa).

aportes de los economistas y científicos sociales en América Latina (los teóricos de la dependencia) y a los movimientos históricos de liberación a partir de 1968, están en el origen inmediato de una nueva etapa del pensamiento de Dussel: la filosofía de la liberación. Ahora bien, Levinas representa una reflexión moral de tipo religioso a partir de la cual puede parecer paradójico fundar una filosofía política. ¿Por qué entonces basó Dussel su ética de la liberación sobre el pensamiento de Levinas, haciendo un uso inusitado en Europa de este autor? Las décadas de los ochenta y noventa son para él ocasión de nuevos debates, gracias a los cuales nace una nueva etapa de la filosofía de la liberación, de la ética de la liberación. Resultado de dichos debates será la *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, piedra angular de la obra dusseliana publicada en las ediciones Trotta, en Madrid, en 1998. Ahora bien, aunque los debates fueron múltiples, dicha obra tiene su origen en el mantenido desde 1989 con la ética del discurso de Karl-Otto Apel, el diálogo más largo y duradero que Dussel ha mantenido con un filósofo del Norte: diez encuentros espaciados entre 1989 y 2001.

A partir de la problemática planteada, este trabajo pretende contribuir a la tarea, desde nuestro punto de vista urgente y necesaria, de pensar filosóficamente desde un horizonte mundial³.

2. ¿Una filosofía de la liberación a partir de Levinas? Con Levinas, más allá de Levinas

El pensamiento levinasiano marcó definitivamente el desarrollo de la filosofía de la liberación gracias a su idea de *exterioridad*, es decir, de un sujeto humano infinito e inconmensurable: “lo Otro metafísicamente deseado no es ‘otro’ como el pan que como, o como el país en que habito [...] De estas realidades, puedo ‘nutrirme’ [...] Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”⁴. Esta concepción radicalizada de la alteridad fue, en sus inicios, sumamente inspiradora para la filosofía de la liberación, que vio en ella un pensamiento fructífero para pensar la alteridad de América Latina, hasta entonces negada, ocultada, invisibilizada⁵. Así por ejemplo, en su obra de 1973 *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel afirma, con Levinas, que “el Otro como otro es, en cuanto tal y por último, incom-prensible y exterior a mi mundo [...] El Otro quedará siempre como un misterio incomprensible en su resto escatológico de libertad [...] Se trata de el Otro que es originariamente dis-tinto, sin unidad ni identidad previa”⁶.

No obstante, la lectura dusseliana de Levinas no es mimética y Dussel insiste desde muy pronto en los límites de dicho filósofo (en concreto, por la influencia de la teoría de la dependencia, de la teología de la liberación y del marxismo). De modo que si Dussel recupera la indicación levinasiana de una ética definida a partir de la relación con la alteridad, considera que el discurso levinasiano, demasiado abstracto y equívoco, no puede tener un impacto efectivo sobre una realidad entendida geopolíticamente, añadiendo cómo “la filosofía se hace real en la política; la política sin la crítica filosófica cumple una tarea inmoral. La

³ Dussel, Enrique, *op. cit.*

⁴ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 57.

⁵ Dussel, Enrique, “Filosofía y liberación latinoamericana”, *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, nº 10, 1977, p. 87.

⁶ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, pp. 122-123.

filosofía sin incidencia y compromiso políticos es una utopía, es irreal, es sofisticada⁷”.

Por el contrario, a pesar de que reconoce y se siente dichoso de la influencia de su obra en el pensamiento latinoamericano, Levinas no acepta en ningún caso que la alteridad se concrete en una comunidad real e histórica, es decir, en una totalidad, pues perdería su exterioridad. En consecuencia, Levinas se separa de cualquier aplicación política o geopolítica de su pensamiento. De este modo, en una entrevista que acordó en 1982 a la revista *Concordia*, afirma que:

He conocido a Dussel, que en otros tiempos me citaba mucho, y que ahora está mucho más próximo del pensamiento político, incluso del geopolítico. [...] Se da una interesante tentativa allí [en la filosofía de la liberación] de volver al espíritu popular sudamericano [...]. Me siento dichoso, incluso orgulloso, cuando encuentro eco en dicho grupo. Es una aprobación del fondo. Lo cual significa que otras personas han visto también "eso" mismo⁸.

Dussel sitúa entonces el pensamiento levinasiano – contra Levinas – en el contexto político y geopolítico y concreta la alteridad levinasiana en lo que llama la “exterioridad antropológica⁹”. En el pensamiento de Levinas, el otro es siempre “absolutamente otro”; tiende, pues, a la equivocidad. Por otro lado, nunca pensó que el otro pudiera ser un indio, un africano o un asiático. Por el contrario, según Dussel la alteridad debe significar ante todo una realidad concreta, carnal, dotada de palabra y situada en la historia¹⁰. Dussel reinterpreta críticamente a Levinas, por ejemplo situando la fenomenología del otro como pobre desde la óptica y el horizonte del análisis sociopolítico, extendiendo la relación cara-a-cara a la dimensión plural de las relaciones Norte/Sur, Centro/Periferia.

No cabe duda de que la interpretación dusseliana de Levinas supone un interesante esfuerzo por reformular el pensamiento de Levinas desde nuevos horizontes. No obstante, pensamos que la propuesta de Dussel no está exenta de dificultades. En primer lugar, pensamos que a pesar de que Dussel critica el “Otro absolutamente otro” de Levinas, frente al cual propone la analogía del Otro como pobre: “el Otro es analógicamente Otro¹¹”, el “Otro absolutamente otro” de Levinas y el “Otro dis-tinto” de Dussel comparten el hecho de ser, al menos en un primer nivel originario, infinitamente trascendentes, infinitamente extranjeros. Con lo que nos preguntamos si esto no contradice la noción de analogía de Dussel, esto es, si podemos preguntarnos después de todo significativamente por las condiciones de posibilidad del diálogo entre culturas si no partimos de la posibilidad de presuponer una humanidad compartida y una razón común a todos los seres humanos. ¿Qué pasa con el diálogo intercultural si el otro, la alteridad, es incomprensible, si es absolutamente inconmensurable?

En segundo lugar, según Dussel, el discurso levinasiano, demasiado abstracto y equívoco, no puede tener un impacto efectivo sobre la realidad entendida geopolíticamente. Dussel

⁷ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Siglo XXI, Córdoba/Buenos Aires, 1973, p. 60.

⁸ Levinas, Emmanuel, “Philosophie, justice et amour”, *Concordia*, nº 3, 1983. Entrevista a Levinas realizada por R. Fornet-Betancourt y A. Gómez el 3 y 8 de Octubre de 1982. Publicada también en *Esprit*, nº 8-9, 1983, pp. 8-17, así como en Levinas, Emmanuel, *Entre nous*, Grasset, París, 1991. Citamos esta última versión, pp.129-130.

⁹ Dussel, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana V*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1980, pp. 60ss.

¹⁰ Dussel, Enrique, “Pensée analectique en philosophie de la libération”, en Gisel, P., y Secretan, Ph., (eds.): *Analogie et dialectique*, Labor et Fides, Genova, 1982, pp. 105-106. La traducción es nuestra.

¹¹ Dussel, Enrique, “Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)”, *Signos filosóficos*, nº 9, 2003, p. 119.

profundiza entonces en el concepto levinasiano de alteridad a partir de la teoría de la dependencia y de la teología de la liberación: el “otro” se concretiza en el pobre, el oprimido, América Latina. Ahora bien, ¿no se trata de un remplazo del sujeto moderno por otro sujeto absoluto? De modo que, al substituir un absoluto por otro de signo opuesto, la filosofía de la liberación acaba reproduciendo un binarismo dicotómico inherente a la interpretación de la alteridad levinasiana desde el marco categorial de la teoría de la dependencia. Por el contrario, pensamos que en tiempos de la globalización, las opresiones y exclusiones se producen tanto más allá como más acá del contexto nacional. Además, estas desigualdades y exclusiones se presentan en forma de heterarquía¹². Es más, la complejidad de esta heterarquía de múltiples estructuras globalizadas de poder hace que un mismo sujeto pueda ocupar lugares diferentes según las distintas formas de dominación-explotación imbricadas (por ejemplo según se trate de las dominaciones de clase, de género o de raza). De modo que concluimos considerando cómo el punto de vista de una “exterioridad” pura e incontaminada no existe y, por lo tanto, cómo la división del mundo en dos esferas mutuamente excluyentes es una simplificación excesiva, aunque en ocasiones pueda resultar útil.

En tercer lugar, el encuentro con el otro se caracteriza en el pensamiento de Levinas, y por lo tanto también de Dussel, por una profunda asimetría. Por consiguiente, el sujeto no se define en primer lugar como actividad, autonomía y libertad, sino de manera esencial como pasividad, heteronomía y responsabilidad, y, sólo en segundo lugar, como un ser autónomo y legítimo de ejercer su libertad. ¿Cómo desarrollar, a partir de Levinas, una filosofía de la liberación? ¿A qué modelo de liberación se refiere la filosofía de la liberación? ¿Por qué buscar en Levinas, autor que representa una reflexión moral de tipo religioso, y contra Levinas (que se aleja de cualquier aplicación política), los fundamentos de una filosofía política y crítica de la liberación? ¿Por qué, pues, Levinas y no cualquier otro autor del reconocimiento de la alteridad (como P. Ricœur, Ch. Taylor, A. Honneth, etc.)?

3. El dialogo entre la ética de la liberación (Dussel) y la ética del discurso (Apel)

El diálogo entre la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel comenzó en 1989 con ocasión del Seminario Internacional organizado por Raul Fornet-Betancourt en Friburgo: *Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*¹³. Se trata del inicio del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur¹⁴ dentro del cual los encuentros entre estas dos éticas continuaron durante años: 1991 en México, 1992 en Maguncia, 1993 en Moscú y Sao Leopoldo, 1995 en Eichstatt, 1996 en Aquisgrán, 1997 en México, 1998 en El Salvador, 2001 de nuevo en México¹⁵.

¹² El término fue introducido por Kontopoulos, K.M., *The Logics of Social Structure*, Cambridge University Press, New York/Cambridge, 1993.

¹³ Fornet-Betancourt, Raúl, (ed), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, Peter Lang, Frankfurt, 1987.

¹⁴ Para un análisis de la historia de este programa Cf. Fornet-Betancourt, Raúl, “El programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional”, en Fornet-Betancourt, Raúl, *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, MAD, Sevilla, 2004.

¹⁵ Los seis primeros encuentros están recogidos en Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005. Las participaciones de Dussel en el séptimo, octavo y noveno encuentros han sido publicadas en Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée, Bilbao, 2001, pp. 111-126, 65-87 y 145-157 respectivamente. El último encuentro corresponde al texto de Dussel, Enrique,

Convencidos de que las relaciones culturales y epistémicas (y por lo tanto también filosóficas) entre el Norte y el Sur reflejan estructuras de poder, dominación y colonización similares a las que se pueden constatar en otros órdenes, y convencidos sobre todo de que esta situación de dependencia, de asimetría y de violencia epistémica puede y debe ser superada, el Programa de Diálogo Norte-Sur en el seno del cual tuvo lugar el diálogo entre la ética de la liberación y la ética del discurso fue, desde sus orígenes en 1984, concebido para crear un foro internacional de discusión que se propusiese como finalidad central impulsar el diálogo intercultural en filosofía, y ello precisamente como “método” para la superación real de la dependencia, la asimetría y el colonialismo vigentes en el orden del saber filosófico¹⁶. Es el “método” que queremos también aplicar en este trabajo, en el que partimos del principio de que un diálogo intercultural efectivo requiere la simetría y el reconocimiento recíproco de los interlocutores en una “comunidad de comunicación” (Apel), así como condiciones materiales de vida digna (Dussel). En este sentido, nuestra hipótesis es que para que el interculturalismo represente el progreso democrático del que se le dice portador, es necesario analizar y cuestionar los fundamentos desiguales (materiales y formales) sobre los que deben interactuar el Yo y el Otro en el espacio público. Por esto, el desafío que cada una de estas éticas representa para la otra ofrece elementos importantes y permite poner de relieve los límites conceptuales de una visión de las dinámicas de contacto interétnico e intercultural que evacua la realidad de las relaciones de poder, en el fondo desiguales, que marcan estas mismas dinámicas¹⁷. ¿Cuál es el desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación latinoamericana? Y viceversa: ¿qué ha aportado este largo debate con la filosofía de la liberación al pensamiento de Apel? ¿Han sabido, cada una de ellas, modificar sus posturas iniciales a partir de dicho diálogo?

3.1. Los aportes de la ética del discurso a la ética de la liberación

La ética del discurso apeliana y la ética de la liberación dusseliana nacieron alrededor de los años 70. No obstante, provienen de realidades histórico-políticas muy diferentes. Por un lado, Dussel nació “en un pueblo del que García Márquez hubiera podido escribir de nuevo *Cien años de soledad*¹⁸”: La Paz (en la época colonial Colocorto), en Argentina, en 1934. Por otro lado, Apel vive la experiencia de un ciudadano alemán, nacido en Dusseldorf, en 1922. Pertenece pues a una generación que ha vivido la catástrofe del nazismo, que en opinión del Apel significa la “destrucción de la conciencia moral”.

Ahora bien, si Apel subraya el fuerte impacto que ejerce la perspectiva sociocultural particular sobre el pensamiento de un filósofo, siente la necesidad de encontrar – para una supervivencia verdaderamente humana de la humanidad – una fundamentación filosófica última de los principios morales universales. De este modo, y con ocasión del segundo encuentro con Dussel en 1991, afirma:

“Estado de guerra permanente y razón cínica”, *Herramienta* (Buenos Aires), VII/21, 2002.

¹⁶ Fernet-Betancourt, Raúl, *op.cit.*, p. 185.

¹⁷ Salée, Daniel, “Penser l’aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec: mythes, limites et possibles de l’interculturalisme”, *Politique et Sociétés*, vol. 29, n° 1, 2010, p. 159.

¹⁸ “Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina”, *Anthropos*, n° 180, septiembre-octubre 1998, p. 14.

Creo que el filósofo se enfrenta siempre a un doble desafío al cual debe responder si espera que su pensamiento sea relevante para sus semejantes. La primera dimensión del desafío a que me refiero está constituida por la pretensión universalista, o tarea respectiva, de una conceptualización reflexiva.

[...] La otra dimensión del doble desafío [...] [consiste en el hecho de] que todo filósofo, como ser humano finito, está predeterminado en su pensamiento fáctico, no sólo por sus experiencias específicas, sino también por su precomprensión del mundo que comparte con sus contemporáneos y miembros de la misma comunidad sociocultural.

[...] Ahora bien, como lo indica el mismo título de “pragmática trascendental”, soy un tanto anticuado al respecto, es decir, no soy partidario de la total relativización de las pretensiones de universalidad de la razón o del logos¹⁹.

Apel plantea entonces la necesidad de una macroética universalista a escala de la humanidad, que desarrolla sobre las bases de una filosofía trascendental transformada. La transformación discursiva de la ética kantiana implica el paso (a) del solipsismo moderno a la comunidad de comunicación (o del “Yo” al “Nosotros”) y (b) del “reino de los fines” al doble punto de partida del *a priori* de la comunidad comunicativa ideal anticipada contrafácticamente y del *a priori* de la “facticidad” de la comunidad real de comunicación. Este doble punto de partida permite a Apel evitar las debilidades de los dos extremos entre los que se sitúa: el universalismo abstracto y el relativismo radical.

Ahora bien, si el punto de partida es doble, la ética del discurso es ante todo un formalismo procedimental, una ética deontológica y universal y en esto consiste, en nuestra opinión, el desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación.

En efecto, si la reflexión dusseliana estaba en sus orígenes centrada en una ética de la liberación *latinoamericana* y en este sentido, construida desde y para América latina, a partir del diálogo con Apel, Dussel desarrolla la arquitectónica pluriprincipial de una ética de la liberación con pretensión de mundialidad que dará finalmente lugar en 1998, a la publicación de su segunda *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Así, después del octavo encuentro con ocasión del coloquio celebrado en México en 1997²⁰, Dussel presenta el resumen de la arquitectónica de la ética de la liberación elaborada “con Apel, más allá de Apel”. En el *Nivel A*²¹ o de “universalización” abstracta, Dussel enuncia los tres principios universales que fundan el universalismo de la ética de la liberación. El principio de validez discursiva, o principio de la moral formal, recupera la transformación discursiva de Kant:

En efecto, ésta es la gran aportación apeliana, y la filosofía de la liberación no puede recibirlo sino con beneplácito. Este “nosotros” de la comunicación no sólo no se opone a los resultados ya alcanzados por nuestra filosofía, sino que permitirá nuevos y más precisos desarrollos – más pertinentes, con pretensión de “mayor” validez y sentido–. Es necesario entonces continuar este fecundo diálogo²².

Ahora bien, en opinión de Dussel la ética del discurso encuentra precisamente aquí sus limitaciones dado que empíricamente nunca hay simetría en la comunidad real de

¹⁹ Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, pp. 127-128.

²⁰ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, pp. 65-85.

²¹ De manera analógica al *Teil A* de Apel.

²² Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, p. 89.

comunicación. Más aún: alrededor de un 75% de la población del globo está excluida del discurso. Dussel introduce entonces el principio material universal o de verdad práctica, que será anterior, así como un principio universal de *facticidad*. Estos tres principios tienen su contrapartida “crítica” definida desde los efectos negativos: es el momento de la “ética crítica” en donde Dussel propone la versión negativa de los tres principios anteriores.

En resumen: si Dussel considera que los descubrimientos apelianos pueden ser de gran utilidad para un desarrollo futuro de la filosofía de la liberación, dichos descubrimientos no lo son en el sentido de elementos de superación de la filosofía de la liberación²³. Por el contrario, Dussel afirma que “hay entonces tres paradigmas: 1) el de la conciencia, 2) el de la pragmática trascendental del lenguaje [...] y 3) el de la "económica trascendental" (que debe ser desarrollada en el futuro)²⁴”.

3.2. Los aportes de la ética de la liberación a la ética del discurso

Apel desarrolla su ética del discurso en respuesta, principalmente, a la crisis ecológica que, en la época de los primeros debates, consideraba “la principal amenaza de la humanidad en la actualidad. Esto se aplica también a los países del tercer mundo, aunque hasta cierto grado permanece oculto para los pueblos del Sur, porque están demasiado ocupados con su miseria, es decir, con la pobreza²⁵”. Por otra parte, antes de los encuentros con Dussel, la comunidad comunicacional real correspondía para Apel a la “humanidad presente²⁶”. Es decir que en esta época (1989), Apel no pensaba explícitamente en las mayorías excluidas por el conflicto, económicamente condicionado, Norte-Sur.

La postura de Apel cambia a partir del encuentro con Dussel en 1992, cuando el autor afirma que “con el fin de la guerra fría y después de la reducción del peligro de una guerra nuclear, *el problema número 1* de la política mundial y de una macroética, referida a ella, de la (co)responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el primer y el tercer mundos debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socioeconómica²⁷”. Con lo que se plantea el difícil problema de tomar en cuenta de manera adecuada, en la *comunidad concreta de argumentación* del discurso práctico, las pretensiones virtuales de los no participantes, pero afectados, entre los cuales Apel reconoce ahora a los estados subprivilegiados (por ejemplo, de los países en desarrollo)²⁸. La exclusión factual de la comunidad comunicacional real de estas mayorías pobres es un hecho incontestable y constituye, de este modo, un verdadero desafío de la ética de la liberación a la ética del discurso. Se trata, según Apel, de un tema central y todavía pendiente de la aplicación global de la ética del discurso, paralelo y al mismo tiempo ligado fundamentalmente al de la crisis ecológica que había preocupado a Apel hasta entonces. No obstante, en opinión de Apel:

Puede concedérsele muy bien a Dussel que la económica, en la medida en que se ocupa de las

²³ Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, p. 88, n. 37.

²⁴ *Ibid*, p. 111.

²⁵ Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, p. 136.

²⁶ *Ibid*, p. 28.

²⁷ *Ibid*, p. 201.

²⁸ Apel, Karl-Otto, “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, en Apel, Karl-Otto, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p. 172.

condiciones de la existencia corporal del ser humano, es *ontológicamente más fundamental* que toda teoría del discurso que naturalmente tiene que presuponer ontológicamente de antemano la *existencia corporal* del ser humano. Pero [...] lo irrebasable en el sentido trascendental no puede ser ser la vida o la existencia corporal, sea ésta tan fundamental en sentido ontológico como se quiera. [...] esta verdad ontológico-antropológica [...] no cambia a mi juicio en nada el primado de fundamentación filosófico-trascendental de la teoría del discurso²⁹.

En opinión de Apel, el desafío de la ética de la liberación se incluye en la *parte B* de su ética, es decir, en la parte de la ética que trata de las situaciones en las que las condiciones para la aplicación de la *parte A* de la ética del discurso todavía no están dadas en este mundo³⁰. Además, la ética del discurso de Apel prevé un principio de complementariedad. Este principio regulador de la responsabilidad es un principio que ofrece “en la *parte B* de la ética del discurso una posible justificación para toda estrategia de “liberación” posible en el sentido de una realización progresiva de las condiciones de aplicación de la *parte A* de la ética del discurso³¹”. Por consiguiente, Apel insiste en que una “fundamentación en sentido estricto a partir del encuentro con el Otro³²” es imposible y afirma que:

Ya en el primer encuentro [...] de 1989 en Friburgo [...] Enrique Dussel hizo constatar de manera categórica: alrededor del 75% de los habitantes de este planeta – con ello se entiende los pobres del Tercer Mundo – hasta ahora no ha podido participar en absoluto en ningún discurso, ni siquiera en aquellos que le afectan a ese 75%, lo que habría de entenderse abiertamente como un reto deliberado, es decir, como una objeción capital en contra de la propuesta de la ética del discurso. En aquel entonces respondí de manera espontánea más o menos lo siguiente: lo que el señor Dussel afirma es lamentablemente cierto, pero no constituye ninguna objeción en contra de la propuesta de la ética del discurso, sino más bien un ejemplo ilustrativo de la necesidad de diferenciar la *parte A* de la *parte B* de la ética del discurso.

Una diferenciación que había introducido en mi ponencia y ya tiempo antes en mi libro *Discurso y responsabilidad* (Apel, 1988, 134 ss.) para dar a entender el problema de la transición histórica hacia la “moral postconvencional”. [...] Entre los ejemplos por mí aportados al respecto de esta situación problemática en aquel entonces ciertamente no conté en primer lugar con el conflicto condicionado económicamente Norte-Sur³³.

No obstante, Apel ya había propuesto en aquella época, a diferencia de Habermas, la complementariedad de un deber orientado teleológicamente que incluye, por ejemplo, la corresponsabilidad para con todos los seres humanos para la creación de un orden de paz y de derecho a escala mundial. En este sentido, resulta según Apel evidente que la aceptación del principio de complementariedad de la *parte B* de la ética ofrece el punto de vista a partir del cual la ética del discurso puede plantear el fundamento de aquellas máximas de acción en las que la ética de la liberación debe tener confianza para poder responder a las demandas de justicia de aquellos que, por el lugar que ocupan, todavía no han tenido la oportunidad real de argumentar³⁴.

Apel precisa con ocasión del segundo encuentro con Dussel que:

²⁹ Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, pp. 326-327.

³⁰ *Ibid*, p. 138.

³¹ *Ibid*, p. 332.

³² *Ibid*, p. 35.

³³ *Ibid*, pp. 309-310.

³⁴ *Ibid*, p. 139.

Nosotros, es decir, quienes estamos practicando el discurso argumentativo, podemos y debemos postular que todos los excluidos pueden participar en el discurso argumentativo, en principio, si las causas de la exclusión se eliminan. Y también debemos asumir que en todas las sociedades o grupos marginados, hasta ahora excluidos del discurso argumentativo, hay condiciones trascendentales análogas de discurso que deben presuponerse³⁵.

La “interpelación del Otro” debe hacerse valer por los propios afectados o por sus abogados (los filósofos de la liberación, por ejemplo)³⁶. Afirma poder estar incluso “dispuesto a conceder a los explotados y jurídicamente desamparados de este planeta el privilegio moral, en cierto modo *a priori*, de la imposición estratégica – por ejemplo, revolucionaria si fuera necesario – de sus intereses vitales. [...] Este privilegio moral de los explotados o de sus representantes políticos está, sin embargo, naturalmente condicionado regulativa y, en esta medida también, restrictivamente – como toda pretensión de validez – por la capacidad consensual de los miembros de una comunidad ideal – anticipada contrafácticamente – de discurso³⁷”.

Dicho de otro modo, Apel reconoce que la posición de los oprimidos es siempre la posición ético-normativa de la humanidad³⁸. De ahí resulta – de manera similar al caso de la experiencia del proletariado de los jóvenes Marx y Engels – “una evidencia para la toma de partido necesaria y ética, que a primera vista hace parecer superflua cualquier fundamentación, mucho menos una fundamentación última (de validez intersubjetiva) de las normas éticas, que incluso la hace parecer un escape ideológico³⁹”. No obstante la evidencia original de su compromiso ético, la ética de la liberación corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer sobre los pobres de manera muy sensible. Por lo que, en opinión de Apel, la fundamentación normativa de las nociones de justicia y responsabilidad resulta indispensable.

En resumen: pensamos que una complementariedad entre ambas éticas es posible. Por una parte, si bien el modelo de la ética del discurso se preocupa de las situaciones reflexivas simétricas y de las relaciones horizontales entre interlocutores, hereda aún así la ausencia de un elemento para comprender determinadas situaciones de injusticia y condiciones materiales de partida escandalosamente asimétricas entre interlocutores. De otro lado, aunque la ética de la liberación tiene la ventaja de plantear estos dos principios universales (formal y material), necesarios para un diálogo intercultural efectivo y serio, el acento puesto en la opción preferencial por los pobres tiene el peligro de alimentar relaciones asimétricas y heterónomas con riesgos fundamentalistas. A tenor de lo expuesto, podemos afirmar que la ética de la liberación y la ética del discurso *a priori* se necesitan la una a la otra, en la línea apuntada por Apel en el cuarto encuentro.

³⁵ *Ibid*, pp. 132-133.

³⁶ *Ibid*, p. 327.

³⁷ *Ibid*, p. 310.

³⁸ *Ibid*, p. 251.

³⁹ *Ibid*, p. 251.

4. Reflexiones finales

Los trabajos de Dussel denuncian, con claridad meridiana, lo que podemos calificar de reduccionismo europeo, esto es: la tendencia instintiva de una civilización eminente y prestigiosa a reconducir abusivamente la noción de universal a sus propias dimensiones. No obstante, a pesar de que el pensamiento de Dussel constituye una crítica y una alternativa al universalismo moderno (demasiado abstracto y etnocéntrico), el interés por una ética de alcance universal sigue siendo central a la filosofía de la liberación – y esto gracias a los debates de 1989 a 2001 con la ética del discurso de Apel. No se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni de un proyecto anti-moderno de grupos conservadores; no se trata tampoco de un proyecto post-moderno, como negación de la modernidad como crítica de toda razón. Debe ser un proyecto “trans-moderno” (es decir, una “trans-modernidad”), gracias a la incorporación real del carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada. Vemos pues cómo los aportes del diálogo con autores como Levinas y Apel es fundamental al desarrollo de la propuesta dusseliana. No obstante, al conservar el alcance universal de la ética ante las alternativas posmodernas, nuestra conclusión contempla cómo la propuesta de Enrique Dussel sigue siendo – incluso contra Dussel – moderna y no posmoderna en el sentido de que es universal y no relativista.

Es importante también precisar, en último lugar, que una perspectiva culturalmente situada de la filosofía no implica necesariamente una vuelta culturalista con acentos fundamentalistas. De modo que si bien Dussel tiene el mérito de criticar el universalismo abstracto, pensamos que es igualmente necesario acentuar la distinción con respecto a las críticas antieuropeas esencializantes que corren el riesgo de enterrarse en particularismos estrechos⁴⁰, pues ello equivaldría a una simple inversión de papeles, es decir, a cambiar el contenido pero manteniendo los términos del discurso. Por ello queremos precisar que al retomar la etiqueta latinoamericana, no queremos responder a la idea falaz según la cual la voz de las víctimas, de los nativos, excluidos o dominados, tiene mayor autoridad o es portadora de una especie de verdad intrínseca. En otros términos: concluimos advirtiendo que es necesario vencer los escollos de los fundamentalismos eurocéntrico y tercermundista, ambos reproductores de la oposición dicotómica entre un “Nosotros” y los “Otros” excluyente, y, al mismo tiempo, marcar la diferencia con respecto a las corrientes multiculturalistas que proponen una gran diversidad de diferentes “Nosotros” juxtapuestos. En suma, y valga como corolario, una concepción pluriversal, intercultural, incluso transcultural de la universalidad, implicaría el reconocimiento en su plenitud de todos los “particulares” con el fin de hacer posible la emergencia de un nuevo y verdadero universal desde la negociación y el dialogo horizontal y en igualdad. Bajo estas condiciones se abre la vía a una “fusión de horizontes” (Gadamer) entre los diferentes particulares, a una articulación de la simetría y de la asimetría, de la pasividad y la actividad, la universalidad y la particularidad.

⁴⁰ Césaire, Aimé, “Lettre à Maurice Thorez [1956]”, en Ngal, N., *Lire Le Discours sur le Colonialisme d'Aimé Césaire*, Présence Africaine, París, 1994, p. 141.

Barthes: filosofía ¿y/o? literatura

Un apunte sobre la cuestión

Luís G. SOTO

Universidade de Santiago de Compostela

Filosofía o literatura

Entre las múltiples funciones que puede cumplir la filosofía está, quizá, la de servir de vehículo expresivo o, más exactamente, expresivo-comunicativo, de un modo semejante a como lo hace la literatura. Digo “quizá”, porque eso, el valor expresivo de la filosofía, es lo que me gustaría defender, y rubricar, en estas páginas.

El punto de partida es la pregunta de si vale la filosofía para expresar algo, para decir cosas que alguien no encuentra manera de decirlas, quizá ni siquiera de formularlas, por las cortapisas, barreras e impedimentos personales, sociales, culturales, incluso conceptuales, con que choca.

No intentaré responder directamente esa pregunta, sino que voy a tratar de resolver indirectamente la cuestión: a través de las reflexiones y la experiencia de Roland Barthes, quien, en los últimos años de su vida, se planteó la necesidad de orientar su trabajo hacia la literatura: escribir una novela. Esta decisión surge tras una deliberación filosófica. En suma, en este caso, la filosofía remitiría, encaminaría, a la literatura. Porque esta podría expresar, y comunicar, cosas que la filosofía no conseguiría hacerlo.

De todas maneras, no corramos demasiado; vayamos a Barthes.

De la filosofía a la literatura

Bajo la denominación “La preparación de la novela I y II”, Roland Barthes impartió dos cursos, en 1978-79 y 1979-80, en el Colegio de Francia, adoptando como guía la exigencia de proceder “como si” fuese a escribir una novela, es decir, ponerse en el lugar de alguien que va a escribir una novela (Barthes, 2003, 48). El arranque de esta decisión y este propósito es de naturaleza ética: un giro que Barthes pretende imprimir a su vida y su obra¹.

¹ En 1977, al concluir su primer curso en el Colegio de Francia, Barthes dice de su trabajo sucesivo: “Il

Nuestro autor insiste en este giro en los dos cursos: “De la vida a la obra” y “La obra como voluntad”. Siguiendo a Dante², afirma encontrarse en “la mitad de la vida”, que sería aquel momento en que la muerte se torna presente, en que se convierte en una realidad (y deja de ser una simple idea)³. Pues bien, en esa encrucijada, cuando se llega a la mitad de la vida, cuando la inminencia no de la muerte sino de la realidad de muerte se presenta, es el momento — delibera y decide Barthes— de cambiar de vida. Las opciones son seguir o cambiar: seguir haciendo lo que se ha venido haciendo o emprender una nueva vida (Barthes, 2003, 29-36). Ahora bien, esta nueva vida, si uno no quiere dar un salto en el vacío y quedar todo en un cambio solo imaginario, apunta Barthes, ha de ser bastante semejante a la anterior. Por eso, en su caso, la nueva vida va a seguir siendo de lectura y escritura: leer y escribir, pero de otra forma, con otra función. El investigador deberá dejar paso al escritor. Más exactamente, y en palabras de Barthes, de lo que se tratará será de pasar, como práctica de trabajo, del “ensayo” a la “novela” (Barthes, 2003, 37-48).

Hacia la literatura

A este giro ético, siguen dos grandes cuestiones que pertenecen ya a la ética de la escritura: cómo debe ser la obra y cómo llevar a cabo la obra. Ambas cuestiones, subraya Barthes, no son técnicas sino éticas. Tienen un componente técnico, pero nuestro autor explora su dimensión ética.

Así, la primera cuestión incide sobre la forma y el fondo de la obra, mas en la medida que se relacionan con el cometido perseguido por nuestro autor: pasar la vida a la obra. Es el tema del primer curso: “De la vida a la obra” (1978-79). Barthes quiere encontrar la forma de registrar la realidad y decir la verdad, de afirmar y transmitir “el momento de la verdad”: la realidad de la existencia individual y el afecto intersubjetivo. Tal sería para Barthes el cometido de la novela.

Este primer curso consta de trece sesiones, una por semana: comienza el 2 de diciembre de 1978 y acaba el 10 de marzo de 1979. El tema es cómo pasar de la vida a la obra y, más en concreto, cómo pasar de la “anotación” a la “novela”. ¿Qué pretende Barthes con la novela? Lo dijimos hace un poco: llevar la vida a la obra. Ahora podemos concretar algo más, en ese paso de la anotación a la narración, con Joyce y Proust. En uno y otro, el paso a la novela debe conservar o, mejor dicho, potenciar, algo que ya está en la anotación. Mas, en esta, no llega a desarrollarse, no alcanza su plenitud. Es lo que Joyce llama “epifanía”, y Proust “momento verdadero”. No son exactamente lo mismo. La epifanía consiste en la manifestación de aquello que algo es: la mostración —la revelación— de la *quidditas* (Barthes, 2003, 151-154). Traicionando a Joyce, y Barthes, podríamos decir de la “esencia”. Para Proust, sin embargo, ese instante —o episodio— privilegiado, que llama “momento de la verdad” (Barthes, 2003, 154-161), debe revelar otra cosa: el afecto, un afecto experimentado por un sujeto. Este sería para Barthes el cometido de la novela. Llevar la vida a la obra: conservar en ella el afecto vivido, que no se pierda tras la muerte, que quede como un testimonio, que desde la obra el afecto pasado llegue a otros sujetos, que vuelva a la vida.

En el otro curso, “La obra como voluntad” (1979-80), trata la segunda cuestión: ¿cómo escribir? Otra vez, esta cuestión tiene poco que ver con la técnica de la escritura y sí, y

s’agira d’*une Éthique*” (Barthes, 2002b, 184).

² Y también a Michelet: “vita nuova”, cambiar de vida. Esta deliberación viene del curso anterior, impartido en 1977-78 (Barthes, 2002c, 190-194).

³ La mitad o el “medio”: “Le ‘mileu’ de la vie” (Barthes, 2003, 25-28).

mucho, con la ética de la escritura⁴. Esa pregunta y sus respuestas se ven como los pasos — las pruebas que hay que superar— para el ingreso en una nueva vida, cuyo centro viene constituido por esa praxis artística (la escritura de la novela) y que nuestro autor caracteriza como una vida metódica, aislada, solitaria y marginal. Pues, intentar hacer una obra es posicionarse con relación a la historia y la sociedad, desmarcarse del lenguaje-poder, de la lengua y el discurso trabajados y consagrados por los poderes dominantes. Es necesario abandonar —y, por ello, combatir— “el reportaje universal”, dice Barthes siguiendo a Mallarmé (Barthes, 2003, 371), y procurar “devenir quien uno es”, dice también siguiendo a Nietzsche (Barthes, 2003, 384).

Este curso comienza el 1 de diciembre de 1979 y acaba el 23 de febrero de 1980. Consta de once sesiones. Las tres primeras están consagradas al “deseo de escribir”. Las sesiones siguientes versan sobre las pruebas a las que habrá de enfrentarse quien quiera ponerse a escribir: al menos, aquellas que encuentra Barthes en su camino a la escritura de la novela: elecciones y dudas, que frenan el arranque; la paciencia, en el día a día de la escritura; la separación, de casi todo y todos, excepto la obra. La última sesión contiene la conclusión del curso.

Todas esas pruebas, y en general el gravamen que representa la escritura sobre la vida del autor, repercuten en la resolución adoptada por Barthes, leída en la sesión final del 23 de febrero de 1980 pero escrita algo antes, en noviembre de 1979. Nuestro autor celebra haber procedido, durante este curso y el anterior, “como si” fuese a escribir una novela, mas, después de haberse puesto en la situación de quien va a hacerlo, deja en suspenso la decisión de acometer tal empresa (Barthes 2003: 377-378, 383-384). No sabe si escribirá, si llegará a escribir, una novela.

Vuelta a la filosofía

Quizá el precio de entrar en literatura, de abrazar esa nueva vida, era demasiado alto. Por las renunciaciones y sacrificios que introducía en su trabajo, como profesor-investigador en el Colegio de Francia, que de todas maneras habría de continuar realizando. Y por las renunciaciones y sacrificios que imponía a su vida personal, en la cual la diversión, el placer, ocupaba una parte no desdeñable. A pesar del poco valor que parece atribuirle⁵, a pesar del descontento al respecto quizá profundo y definitivo, ¿estaría Barthes dispuesto a prescindir, aunque no fuese por completo, del placer? Con otras palabras, y pensado en general, ¿merecería la pena hacer eso, sacrificar el placer por la obra? Hablando también en general, no nos parece que sacrificar el placer y, más allá de este, la vida personal sea una actitud muy razonable en términos filosóficos: una actitud conciliable con la filosofía que hay que aplicar todos los días,... a la cual, dicho sea de paso, Barthes concede mucha importancia⁶. Hechas las cuentas, optar por la obra, en detrimento de la vida personal, podría significar una renuncia excesiva.

Otra hipótesis: quizá Barthes se muestra cauto con relación a la hipotética escritura de una novela porque, lo que pretendía conseguir por medio de la literatura, intuía o pensaba que ya lo había logrado por otra vía, la filosofía. En efecto, cuando nuestro autor imparte el segundo curso, entre diciembre de 1979 y el final de febrero de 1980, ya había escrito un ensayo

⁴Recordemos la reflexión “Éthique/Technique” (Barthes, 2003, 49-51).

⁵En el diario, del 24 de agosto al 17 de setiembre de 1979, “Soirées de Paris”, inédito y publicado póstumamente en 1987 (Barthes, 2002a, V, 977-995).

⁶“Je dirai d’une façon plus radicale: difficile (pour moi) de supporter la vie sans y philosopher (*s’étourdir* accroîtrait le malheur)” (Barthes, 2003, 285).

filosófico, *La cámara clara*, que se publica en esas fechas, al comienzo de 1980 (Barthes, 1980). Este libro, un ensayo novelesco, a medio camino pues del ensayo y la novela⁷, responde, en gran medida, a lo que, en el primer curso, demandaba de la novela. Recordemos que Barthes acaba ese curso el 10 de marzo de 1979 y casi a continuación, entre el 15 de abril y el 3 de junio, escribe *La cámara clara* (Barthes, 1980, 184). No se trata de una novela, sino de un ensayo filosófico, de corte existencial, con elementos biográficos, corte y elementos que Barthes denomina novelescos. Tal vez se encuentre ahí, en esa fórmula de ensayo filosófico, en la filosofía, la solución procurada.

En resumidas cuentas, la filosofía, sea como actividad mental, como meditación y cálculo del obrar día a día, sea como producción y producto en forma libro, como resultado inesperado y logrado de lo que se perseguía por otras vías, pudo haber contribuido, decisivamente, a aplazar, quizá de modo definitivo, la escritura de la novela. Decimos “pudo”, porque Barthes, recién acabado ese curso fue atropellado y falleció un mes después. De no haber ocurrido tal accidente, no sabemos lo que habría hecho. Quizá escribiría una novela. Mas, lo cierto es que la filosofía, tal como la entiende Barthes, como simple ejercicio mental diario y como actividad y producción profesional, puede satisfacer las demandas y proporcionar los beneficios que él consideraba indispensables, y espléndidos, al dejar atrás la mitad de la vida, en el medio del camino de nuestra vida.

Filosofía y literatura

En conclusión, por lo que respecta a Barthes, literatura “y” filosofía. Y no sabemos, no podemos saberlo, si literatura “o” filosofía.

Y, en consecuencia, volviendo a la indagación, y pregunta, inicial, podemos responder afirmativamente: la filosofía puede cumplir y cumple una función expresiva, expresivo-comunicativa. Es un valor que debemos recordar, y añadir, a los muchos que posee la filosofía, y que con frecuencia se olvidan o se soslayan.

Bibliografía

Barthes, Roland (1980), *La chambre claire. Note sur la photographie*, Cahiers du Cinéma-Gallimard-Seuil, Paris.

Barthes, Roland (2002a), *Oeuvres complètes*, Nouvelle édition revue, corrigée et présentée par Éric Marty, Seuil, Paris.

Barthes, Roland (2002b), *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1976-1977*, Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste, Seuil-IMEC, Paris.

Barthes, Roland (2002c), *Le neutre, Notes de cours au Collège de France 1977-1978*, Texte établi, annoté et présenté par Thomas Clerc, Seuil-IMEC, Paris.

Barthes, Roland (2003), *La préparation du roman I et II. Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980*, Texte établi, annoté et présenté par Nathalie Léger, Seuil-Imec, Paris.

⁷En 1978, Barthes teoriza esta “tierce forme” en la conferencia “Longtemps, je me suis couché de bonne heure”, primero acerca de la obra de Proust y después acerca de su propio trabajo (Barthes, 2002a, V, 459-470).

Ètica De La Invisibilitat Digital: Cínics, Hipòcrites i Malvats

Enric SENABRE CARBONELL

Departament de filosofia. IES Escultor En Francesc Badia. Foios. València

Internet, les xarxes socials, el WhatsApp i altres andròmines digitals han col·locat la moral contemporània davant d'uns dilemes ètics que no s'havien plantejat abans. La invisibilitat que proporciona l'anonimat a les xarxes socials, el distanciament emocional que genera l'ús de l'smartphone unida a una certa insensibilitat i a l'omnipotència que ens fan sentir les possibilitats que ofereix, situen la consciència moral davant d'uns reptes que no havíem sospitat i que necessiten una resposta moral actualitzada i eficaç (Senabre, 2014, 33-41) .

D'entre tots aquests factors que han introduït modificacions impensables en el nostre comportament ètic, volem centrar-nos en un especialment important i de transcendència rellevant per a l'ètica i la política contemporània, la invisibilitat moral. És un fet que les xarxes socials permeten una invisibilitat que protegeix de la sanció moral i penal i que proporciona els seus usuaris el poder d'acomplir els desig més baixos; insults, amenaces, extorsió, xantatge (l'Ask.fm autoritza comentaris anònims als seus registres, però fabricar-se identitats falses a Facebook o Twitter és ben fàcil). Les noves App's de missatgeria instantània (WhatsApp, Telegram, Line, etc.) afavoreixen un control invisible sobre les nostres parelles o amics i, segons anuncien els titulars dia sí dia també, han motivat ruptures sentimentals i trencaments d'amistat per no contestar un missatge després del doble clic o d'estar connectats a altes hores de la matinada.

Comentaris anònims injuriosos a fotos pujades per les pròpies víctimes de manera inconscient, vigilància intensiva de les nostres parelles a través de confirmacions de rebuda i

hores de connexió, programes espia que faciliten la violació de la intimitat i comentaris suposadament graciosos sobre terceres persones presents a la conversa o no. La temptació i la facilitat d'utilització ens col·loquen en un dilema moral difícil de resistir. Les xarxes socials permeten llançar insults sense experimentar els seus efectes, participar en un assetjament sense considerar-se culpable i injuriar a tort i a dret sense massa conseqüències directes. El WhatsApp, a més, ens proporciona la il·lusió de control, d'immediatesa i de proximitat i facilita a través d'una mirada el control social dels nostres amics, fills, nòvios i coneguts.

Per tant, en quina mesura aquesta facilitat de cometre actes immorals, la invisibilitat que ens fa irresponsables i l'asèpsia emocional que indueix, ha transformat els nostres principis morals? Els nous invents tecnològics ens han donat un poder que no teníem i han desfermat sentiments ocults i conductes desconegudes fins a un punt que ha portat a escandalitzar les autoritats polítiques i educatives.

Però nosaltres no volem caure en l'alarmisme dels mitjans de comunicació i declaracions dels polítics i preferim abordar el tema des d'una perspectiva més meditada i filosòfica. Nosaltres volem plantejar-nos la pregunta de si aquesta ètica de la invisibilitat que els nous mitjans digitals han introduït és perniciosa per a l'ésser humà i hauria de ser combatuda o, en canvi, forma part d'una evolució més oberta i tolerant de l'ètica personal i, per tant, hauria de ser protegida o, en tot cas, educada.

Per aprofundir en aquesta reflexió i per aquelles coses que té la filosofia, resulta que un mite creat fa vint-i-cinc segles ens pot donar la pauta per abordar una situació insospitada fa tant de temps. Parlem de Giges i el seu anell, el mite que Plató, per boca de Glaucó, va atribuir al sofista Trasímac al llibre II de La República. La pregunta que ens llança aquesta narració imaginària ens col·loca de manera quasi màgica davant les possibilitats que l'ús del mòbil i les xarxes socials ens proporcionen. I els reptes morals amb els quals ens interpel·la es podrien plantejar de la següent manera; quina ètica podem bastir des de la invisibilitat digital? És cert que tots esdevindríem egoistes i aprofitats si la nostra identitat digital ens convertís en invisibles?

1. La invisibilitat digital o la pèrdua de fonamentació moral

Quin és, per tant, el poder que ens atorguen aquests nous dispositius tecnològics que acumulen multitud de funcions en un sol aparell? Doncs en aquest sentit el mite de l'anell de Giges que Plató (Plató, 1981, 359c i seg) posa en boca de Trasímac al llibre II de la República ens pot ajudar. En aquest mite, Plató ens avisa dels perills que comportaria una ètica relativista entesa en un sentit radical. El seu interlocutor, Trasímac, representa un sofista de la segona generació, d'aquells que van viure la degeneració democràtica posterior a la guerra del Peloponès i van justificar un relativisme polític hipòcrita que donava cabuda a totes les conductes perverses que van acabar amb la confiança en la democràcia de la població (Rodríguez Adradors, 1975, cap 6 i 7). A aquesta postura la podríem anomenar ètica de la invisibilitat, en honor al mite de Giges. Trasímac ens conta que un pastor lidi, Giges, es troba pasturant a la muntanya quan un raig obri un forat al seu davant. Ell entra per l'obertura i troba moltes riqueses i, entre elles, un gran cavall de bronze amb una porta. Quan l'obri veu un cadàver de grandària superior a la humana que porta un anell. Giges agafa l'anell i se'l guarda a la butxaca. Uns dies després, en una de les reunions habituals dels pastors amb el rei per tal de rendir comptes, Giges gira l'anell que s'havia ficat al dit i se n'adona que els seus companys no el poden veure. Ho comprova diverses vegades, i quan està segur i valora la situació, se n'aprofita de l'avantatge que li proporciona l'anell, acudeix a palau, sedueix

la reina, assassinen al rei entre tots dos i es fan amb tot el poder i riqueses de palau.

Fins ací la narració, a continuació el mateix Glaucó interpreta el sentit del mite i ens assegura que qualsevol persona en la mateixa situació de Giges faria el mateix, és a dir, aprofitaria el seu avantatge per aconseguir beneficis i associar el seu desig. L'ètica de la invisibilitat afirmaria, per tant, que qualsevol de nosaltres, en una situació d'anonimat, deixaria aparèixer les tendències més baixes i aprofitaria l'avantatge per acomplir anhels ocults, augmentar el poder o millorar la situació econòmica i social. La corrupció, l'assetjament i l'extorsió tindrien la seua justificació en una suposada natura humana universal que portaria a qualsevol persona a comportar-se de la mateixa manera en una situació d'impunitat.

Però si apliquem el suposat poder que proporciona la invisibilitat a l'ús quotidià que fem dels aparells tecnològics de què estem parlant, podrem apreciar que no totes les persones que en fan ús se n'aprofiten d'ells de la mateixa manera, només uns pocs l'utilitzen de manera perversa, a l'estil de Giges, i la major part de les persones apliquen, en canvi, els mateixos criteris de respecte i convivència que mantenen als seus intercanvis personals, i utilitzen els seus smartphones i xarxes socials per felicitar, comentar, discutir, seduir i afalagar. Amb açò el que volem dir és que la suposada ètica digital de què hem parlat no és més que una aplicació amb mitjans tecnològics de l'ètica analògica. Si bé és cert que una bona part de la nostra vida ha entrat en transformació degut a "la societat xarxa" (Castells, 2001, 305), no és menys cert que aquesta s'ha edificat sobre una base analògica que li ha donat caliu. El "tercer espai o E3" (Echeverría, 1999, 159) constitueix una mena de societat digital que es superposa a la societat real (E1 i E2) i que permet que tot allò que es vol fer es pugui fer, globalitza les nostres actuacions, transforma les instàncies públiques i privades i visibilitza els espais íntims fins a extrems desconeguts fins a l'actualitat. Si bé, és cert que l'E3 de què parla Echeverría s'edifica sobre un món de la vida experiencial o E1 i E2, que li dona suport, i la seua aplicació en un context digital només transfereix els principis morals habituals a l'ús de les noves tecnologies de la comunicació i la informació. Si un home és un maltractador, aprofitarà el whatsapp per controlar més encara la seua parella; si una persona és egoista traurà tot el profit dels avantatges que li proporciona una identitat falsa, però si una persona creu en la dignitat, a poc que es familiaritza amb els efectes dels seus actes digitals, respectarà els límits que imposa creure en els drets de les persones.

Ara bé, el problema més seriós per a la fonamentació moral no és aquest ús particular que en fem, sinó el de perquè hem de comportar-nos correctament si tenim la possibilitat d'aprofitar-nos de la situació d'avantatge que ens proporciona l'anell digital màgic. És a dir, qui pot dir a Giges que el que ell fa no és correcte si la situació d'invisibilitat que proporciona l'anell anul·la qualsevol instància d'intersubjectivitat moral que permetia sancionar les conductes morals des d'una perspectiva compartida. O traduït a l'actualitat, qui pot dir a l'assetjador escolar, al maltractador de la seua parella o al lladre digital que la utilització que fa del seu smartphone és incorrecta i, per tant, hauria d'evitar-la.

Efectivament, amb aquest plantejament hem tocat un dels problemes fonamentals de la filosofia pràctica, el de la impossibilitat radical de la raó per tal de fonamentar una ètica universal solidària i humanitària. El que el mite de Giges ens mostra, i l'ús de les tecnologies de comunicació digitals ens confirma, és que qualsevol intent de justificar la conducta ètica en uns suposats principis racionals superiors, a l'estil del que proposava Sòcrates, no té sentit, perquè en realitat aquesta fonamentació és una espècie de justificació de la impotència d'aquells que no poden realitzar els seus desigs ocults. El relativisme radical adquireix així el seu màxim esplendor i entre els humans no queda més que un joc d'aparences en el qual el

poder personal és el que dirigeix la conducta individual.

Les conseqüències, per tant, d'una suposada ètica de la invisibilitat plantejarien un repte ben seriós a la tradició filosòfica universalista, ja que només l'egoisme individualista representaria una explicació satisfactòria de la conducta humana i regularia la convivència entre les persones. En aquest sentit, una ètica d'aquest estil passada pel filtre d'una postmodernitat digital ens situaria en una espècie d'"època posmoral" (Muñoz, 2013, 30) que eliminaria el significat moral de moltes de les nostres accions i les reduiria a simples hàbits o costums sense més importància que la seua possibilitat i facilitat de realització tècnica gràcies als avanços digitals. Una època "líquida", en paraules de Bauman (Bauman, 2005, 97), que portaria a una fragmentació de la nostra identitat personal i a una banalització dels nostres actes que composarien una moral de baixa intensitat, amb poca exigència de responsabilitats i amb la desaparició de fet d'una esfera de conductes ètiques clarament delimitables. Poc esforç cal fer per identificar aquesta "època posmoral" o "líquida" amb les característiques que han introduït les tecnologies de la comunicació (xarxes socials, app's de missatgeria instantània...) en la moral contemporània.

Ara bé, si les coses són així, poca esperança queda per a un projecte revitalitzador dels ideals il·lustrats de convivència pacífica, d'igualtat i tolerància que han constituït les nostres democràcies actuals. Però nosaltres no volem renunciar a un projecte emancipador de la humanitat, per això volem anar més enllà, analitzar més a fons el fenomen de la invisibilitat i provar de fer-lo compatible amb el plantejament d'una nova il·lustració (Muñoz, 2013, 53) que reprengui els ideals abandonats en algun moment del desenvolupament històric i els reviscoler i adapte a la nova realitat de la societat xarxa. Es tractaria de reconciliar els "interessos de la raó" amb els "interessos de la humanitat", aconseguint d'aquesta manera una actualització dels ideals il·lustrats que no es fonamenten de manera automàtica en una raó omnipotent a l'estil kantianista (Sevilla, 2000, 188), però que donen sentit a una acció emancipadora en sentit moral i democratitzadora en sentit polític. Abandonar les grans justificacions de la història i la filosofia no ha de significar abandonar els ideals alliberadors d'una humanitat cada vegada més necessitada d'orientació pràctica.

El repte és difícil i necessitem aprofundir més en el mite platònic si volem esbrinar l'autèntic sentit que vol transmetre, i les possibilitats de superar-lo. En primer lloc, Gíges és un home normal que, podem suposar, acomplia les lleis i respectava les normes morals de la seua comunitat. És el poder que li proporciona l'anell el que desferma una sèrie d'impulsos ocults però existents que, segons el sofista, totes les persones posseïm per natura, tot i que reprimim per por al càstig o el fracàs. Però l'afirmació és discutible perquè es basa en una hipòtesi indemostrable, i la sola existència d'una persona que es comportara correctament amb l'anell a la mà (al *Senyor dels anells* han de ser els hobbits, ja que els humans no podrien combatre la temptació) trencaria l'argumentació de Glauco-Trasímac, ara bé, és cert caldria trobar-lo i això no seria faena fàcil, recordem que un Diògenes el cínic el buscava amb un cressol a plena llum del dia, de tant difícil com era trobar-lo. En el cas que ens ocupa, el de la utilització de les TIC, el cas és el mateix i, de fet, el que es produeix és una generalització negativa dels usos incorrectes, quan de fet, són els usos correctes i comunicatius en el bon sentit de la paraula els que predominen estadísticament. En aquest sentit un Trasímac digital necessitaria demostrar que tots els usuaris de mitjans digitals els utilitzen negativament, i això és comprovable que no succeeix.

Però allò que ens planteja un problema major és el poder que confereix l'anell, o l'smartphone, el fet que cree una esfera d'invisibilitat moral que redueix els principis ètics a qüestions individuals indemostrables i no compartibles. La invisibilitat redueix la moral

a una qüestió purament privada, guiada per principis exclusivament personals que no es poden compartir ni sotmetre a discussió. La qüestió de si aquests principis morals són l'egoisme i la insolidaritat o el respecte i la solidaritat és indiferent en aquest moment. El problema que planteja la invisibilitat és la negació de qualsevol esfera d'intersubjectivitat que permeta la conformació d'una moral comuna, i aquest és el repte que aquesta segona sofística, cínica i descreguda, deixa a la posteritat en forma de dilema. La filosofia posterior, amb Plató i Aristòtil al capdavant, intentaran resoldre el dilema, i la proposta il·lustrada oscil·larà entre la visibilitat absoluta sadiana i l'ull de la raó kantiana, però la crisi del paradigma il·lustrat i el repte postmodern ens tornen a posar damunt la taula el repte de la invisibilitat moral, només que ara a través d'uns nous dispositius tecnològics que ens proporcionen més poder encara i qüestionen els principis sagrats de la moral establerta.

2. La primera sofística i la moral democràtica

Però curiosament, la solució al dilema de la invisibilitat estava resolt abans que el plantejaren els Trasímac-Glaucó. Per entendre l'origen del problema ens remontarem un poc més endavant encara, als temps de la jove i triomfant democràcia grega del segle V a.n.e. Aquesta democràcia tenia les seues arrels en les reformes de Clístenes, que van consistir en mesclar les 10 tribus d'Atenes en demos ("comuns"), i vincular-les en el consell de la Boulé (50 per cada tribu) i això va significar trencar amb l'ordre gentilici-tribal anterior (Canfora, 68), és a dir, fer invisible la filiació personal-familiar per tal de poder fer-se visibles a l'assemblea. Amb aquesta operació política el que es va aconseguir va ser deslligar la moral personal de l'origen ètnic i familiar, d'alguna manera es va instaurar una invisibilitat moral que permetia als individus defensar posicions morals i polítiques basades només en els seus criteris i no en els criteris comunitaris de l'ethnos, massa visibles i controlable socialment. La invisibilitat moral va representar, en la primera societat democràtica, una mena de cordó de seguretat que protegia els valors personals de la intromissió i la pressió comunitària d'una suposada adscripció ètnica. El mateix Pèricles afirma al seu discurs, que tots poden parlar més enllà de "l'obscuritat de la seua condició social" (Tucídides, II, 37, 1.), entre altres coses perquè això va representar el repte democràtic, l'absència de fonament extra moral o extra polític, i la confiança en la força de la raó i la humanitat per donar-se a si mateix criteris morals acceptables comunitàriament (Castoriadis, 2006, 67).

El relativisme de la primera sofística, el d'un Protàgores, conseller de Pèricles i autor intel·lectual de moltes de les seues reformes, reafirmava la confiança en la raó humana per donar-se a si mateixa els propis principis, sense necessitat d'ancoratges externs, ni fonaments estranys. La democràcia feia invisibles els ciutadans, perquè els igualava i els donava la isegoria independentment del seu origen ètnic, de classe o estirp, i era a l'assemblea on la visibilitat de la paraula es convertia en un dret que es podia exercir des de la decisió personal, lliure i autònoma. Pèricles tenia clar que l'esfera pública havia de ser transparent, perquè això era garantia de democràcia i control polític ciutadà, mentre que l'esfera privada havia de ser protegida per una espècie d'invisibilitat moral que garantira la seua llibertat i caràcter personal.

Per això l'envit de Pèricles fou visibilitzar el poble, ampliar la visibilitat política a tota la ciutadania reconeguda políticament, aquest va ser el repte atrevit que va portar a terme (Canfora, 2014, 19). I la prova d'aquesta aposta pericleana és que de la lluita entre l'aristocràcia i el demos sorgeix el pensament ètic, perquè el demos es visibilitza i es converteix en subjecte (Canfora, 2014, 62) ètic i polític, visible.

La resposta al dilema que planteja l'anell de Giges estava encarrilada prèviament al seu plantejament, i això els sofistes de la segona època ho sabien, però la seua jugada fou qüestionar els principis mateixos que els havien donat sentit, portar el relativisme democràtic i tolerant a un carreró sense eixida que el deixara sense sentit. Protàgores també afirmava que cap proposta moral tenia un fonament universal, estaria d'acord en que els principis ètics personals són i han de ser invisibles, però això no ens abocaria a un egoisme curt de mires ni significaria una impossibilitat de contrastació (Sofistes, 1988, 47-8). De fet, pensava que aquests principis privats, personals, invisibles, podien fer-se visibles en la discussió pública, i de l'intercanvi de punts de mira podia arribar-se a l'acord o, si més no, a un pacte raonable i beneficiós per a totes les parts. La moralitat no tenia cap fonament extern al mateix raonament moral, però això no significava una impossibilitat de trobar punts en comú i acordar determinats principis que podien significar una ètica de mínims que permetera la convivència.

Només la descomposició social que es produí a Atenes després de la guerra del Peloponès, la lluita d'interessos de classe que una aristocràcia ressentida i sempre a l'espera de recuperar el poder desfermà i l'existència d'un aparell de propaganda intel·lectual, cínic i ben pagat, a les ordres d'aquesta ideologia elitista i antidemocràtica, aconseguí que la proposta d'una ètica democràtica, tolerant i autònoma perdera el sentit que havia tingut uns anys abans. Però quan la crisi, econòmica, militar, ideològica es fa sentir, la societat perd la confiança en ella mateixa i busca en ídols externs la seua solució (com proposarà Plató) o es refugia en un cinisme ressabià i desvergonyat a l'estil d'aquests sofistes que hem exposat.

3. El comunitarisme com a visibilitat absoluta: gossos, coves i comunitat

Però el dilema de la invisibilitat estava plantejat i era massa evident en una societat corrupta i desmoralitzada com la d'aquesta Atenes de principis del segle IV a.n.e. com per recuperar l'ideal democràtic dels primers sofistes i oblidar els problemes que assetjaven la ciutat. Per això els intents de solució posteriors abandonen l'ideal democràtic i oscil·laran entre la invisibilitat cícnica que va plantejar la segona sofística i la transparència totalitària de la caverna platònica, amb la consegüent anul·lació de l'esfera moral privada i la impossibilitat material de la hipocresia fins que un Aristòtil preferisca la sanció de la comunitat per damunt del criteri personal. Entremig trobem la proposta d'un Diògenes que, des de l'integrisme moral del cinisme original, reclama l'anul·lació de qualsevol ètica pública i la impossibilitat de tot tipus d'invisibilitat. Però anem a pams.

Plató va oferir una primera resposta al llibre VII^e de la República, al conegut mite de la caverna (Platón, 1981, 514 i seg.). Al mite de la caverna es torna a presentar un escenari amb una cova, només que en aquesta la vida és totalment transparent per a l'iniciat, a la caverna no hi ha possibilitat de ser invisible, tot es visible per aquell que adquireix la saviesa, i la invisibilitat s'associa a la ignorància o la manipulació i forma part del procés d'iniciació moral que l'elegit ha de recórrer. A més a més el viatge iniciàtic fonamental és d'eixida i no d'entrada com en el cas de Giges, que canvia la seua moral en entrar a la cova produïda pel raig, mentre que a la caverna l'alliberament consisteix en eixir, captar els valors de la transparència i la llum i tornar a entrar a portar la visibilitat a l'interior. I tot això perquè els valors morals que donen sentit a l'actuació humana estan fora, són clars i objectius, es poden veure, són "eidos" i no admeten una invisibilitat enganyosa. Fins aquí el problema de la falta de fonament moral està superat, perquè la visibilitat absoluta dels "eidos" dona sentit a l'actuació moral i proporciona un criteri moral objectiu, contrastable, intersubjectiu. Plató va voler tancar l'escletxa que el raig de Giges havia obert en la conducta moral.

Però la solució de Plató és perversa, perquè proposa visibilitzar l'ètica privada, anul·lar la privacitat i la moral personal i sotmetre-la a un criteri universal i visible, racional, és cert, però racional en un sentit unívoc i parcial. Plató representa la fi de la privacitat i el triomf d'un comunitarisme racionalista que acaba amb la dissidència. La moral personal ja no admet discussió, i és la visibilitat intel·ligent la que substitueix l'antiga estirp de sang.

Aristòtil (Aristòtil, 1985, 1102b) continua aquesta tendència aprofundint en una visió comunitarista de la moral pública, segons la qual aquesta s'imposa per assentiment a la privada que farà bé en seguir les indicacions de la comunitat on s'ha educat i criat. Per aquesta via és la comunitat la que sanciona qualsevol desviació de la moral acceptada i la invisibilitat és impossible en un context tancat i controlat pels ulls dels nostres congèneres que ens vigilen sense necessitat d'ordres. Ara bé, Aristòtil deixa una porta oberta a l'incompliment d'aquestes regles, quan justifica la immoralitat dels seus membre amb l'akrasía (Aristòtil, 1985, 1145-15), la debilitat de la voluntat o la falta de decisió per acomplir els millors raonaments, amb la qual cosa inicia una via de tolerància i comprensió a la hipocresia que ha portat conseqüències similars a les de l'ètica de la invisibilitat, només que justificada per raons oposades.

Entre tots dos trobem un integrista moral que va quedar marginat en la història posterior, però que podrà ser recuperat per una proposta moderna, la sadiana. Es tracta de Diògenes el cínic (Diògenes Laercio, 2013, 330 i seg.), el qual va fer de la seua vida personal un model de comportament ètic. Diògenes accepta que l'ésser humà es comporta mogut per principis naturals inamovibles, superiors a les convencions morals de la societat, però creu que aquests han de ser acceptats i seguits obertament. El cinisme sofista, prepotent i invisible, és substituït pel cinisme original, sincer i transparent. Res cal amagar perquè tot allò natural és correcte. Els humans no podem aspirar a modificar la llei natural, però tampoc hem de sentir vergonya per seguir-la i per això tot allò que necessite fer ho ha de fer a la llum pública. La transparència substitueix la invisibilitat i el cinisme sofista, la hipocresia i l'engany són impossibles en aquest model. En tot cas una certa maldat natural, si existeix, hauria de ser acceptada sense embuts.

4. La invisibilitat digital

Si apliquem la discussió al nou context digital del qual hem partit, podem trobar que la postura platònica-aristotèlica portaria a un control de les comunicacions digitals que imposara unes normes de conducta acceptables comunitàriament i sancionara el delictes sense restriccions. La realitat no està tan lluny d'aquestes postures, sobretot si recordem els casos Wilileaks, Snowden i Manning que han mostrat el control absolut de les autoritats polítiques sobre les comunicacions dels ciutadans. Certament és difícil defensar aquest control moral i polític en una societat democràtica com la nostra, i més si volem construir una moral democràtica i compartida des del diàleg i el consens. Més aïna a l'inrevés, aquesta proposta ens condueix al control absolut de les distòpies clàssiques a l'estil de les del gran germà orwellià. La proposta contrària tampoc ens soluciona el problema, perquè si ens deixem portar per la invisibilitat moral que impliquen els aparells digitals que portem a la butxaca caurem en l'error de Gíges, en la mesura que justificarem qualsevol conducta que es pugui fer sense ser vistos i caurem en l'acceptació acrítica de les aberracions morals més esgarriants.

Com sol passar, un via de resolució del dilema ens pot venir de les vies mortes que la història de la filosofia ha deixat abandonades. La primera sofística ens pot aportar la honradesa i sinceritat d'aquells que se saben impotents per formular un ideal moral absolut,

però no renunciem a ell i el continuem buscant amb humilitat i optimisme. En aquest cas, podríem dir que necessitem utilitzar les xarxes socials i les app's de missatgeria instantània dels smartphones sense tenir massa clar el que està bé i el que està mal, però amb la intenció i la voluntat expressa de no fer mal als nostres interlocutors, d'aprendre sobre els efectes que les nostres actuacions digitals tenen sobre els demés. La invisibilitat en aquest cas és el dret a la privacitat, però utilitzat amb sentit crític i autònom, partint dels nostres principis morals per a ser reformulats i revisats. La reivindicació d'una privacitat moral inviolable no pot realitzar-se si no reivindicuem, al mateix temps, l'enfortiment d'una emocionalitat moral compartida. Només conformant identitats morals empàtiques, conscients dels efectes dels actes teledirigits que realitzem amb els nous aparells digitals, podem mantenir protegida la llibertat necessària per a la formació de la consciència moral.

L'altra via morta de la filosofia, la de Diògenes, ens recorda l'actitud desimbolta i oberta amb la qual els joves utilitzen les xarxes socials, mostrant sense embuts la seua vida privada a tothom. La transparència de la vida privada mostra una concepció moral similar a la cíncica, en la qual cap sentiment de vergonya o penediment es troba present, perquè es consideren correctes. Les xarxes mostren la vida privada per voluntat pròpia i proposen la visibilitat total com antídoto al control absolut o a la invisibilitat hipòcrita. Tots podem pensar en els perills que això comporta i, de fet, si aquesta visibilitat personal no es combina amb una invisibilitat política exquisida, és a dir, amb un compromís democràtic clar de no tenir en compte ni aprofitar aquesta informació, el resultat seria catastròfic.

5. La invisibilitat política

I ací és on el tema de la invisibilitat moral entra en contacte amb la política. Daniel Innerarity a *La sociedad invisible* afirma que la visió i el poder sempre han anat de la mà (Innerarity, 2004, 142-3). Des de la imatge de l'ull de Déu que tot ho veu fins a la dels senyors feudals instal·lats als seus castells en llocs de visió privilegiats passant pels reis i emperadors que tenien ulls per tot arreu, el privilegi de la visió sempre ha estat associat al poder i aquest ha basat el seu poder en veure-ho tot des d'una posició d'invisibilitat.

A l'actualitat, amb el desenvolupament d'una societat xarxa estructurada democràticament sembla que les coses hagen canviat aparentment, perquè és el poble el que vol ser vist i justament aquesta visibilitat aporta una competència que ha trastocat l'ordre de les coses. A la societat xarxa, ser vist és garantia d'influència i poder, i la ciutadania s'ha volgut fer visible la seua vida privada. Sembla haver-se produït un procés de democratització de la vida personal, però en realitat paral·lelament a aquest procés de visibilització privada, s'ha produït una ocultació del poder polític, que només mostra la seua opacitat quan la situació es torna complicada, i els casos d'espionatge cibernètic als que ja hem fet referència ho demostrarien.

D'alguna manera l'engany en el que podem caure si volem defensar una ètica de l'invisibilitat és voler exportar els criteris d'una ètica privada (invisible, personal) a l'ètica pública (visible i democràtica, però susceptible d'engany i manipulació si es converteix en invisible). És molt útil, garanteix la independència i la llibertat, i protegeix de la pressió social i el evident que com a protecció de la privacitat, l'ètica de la invisibilitat és control polític. Ara bé, si aquest model l'exportem a una ètica pública, trobem que aleshores es perverteix el sentit de la invisibilitat, perquè permet els poderosos delinquir, estafar i a més, facilita la faena dels delinqüents i els amaga darrere la privacitat. Aquesta va ser la gran perversió de la segona sofística, que justificava una degeneració democràtica que afavoria els poderosos

davant de la ciutadania contra la què es van alçar les grans propostes ètiques i polítiques de les què hem parlat.

La solució la tenim a la nostra mà i aquest article només ha volgut apuntar alguna idea per caminar cap a la conformació d'una societat més democràtica, més justa i tolerant amb els principis ètics personals.

6. Bibliografia

- Aristóteles (1985), *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios constitucionales, Madrid
- Bauman, Zigmund (2005), *Identitat*, Publicacions Universitat de València, València.
- Canfora, Luciano (2014), *El mundo de Atenas*, Anagrama, Madrid.
- Castells, Manuel (2001), *Galaxia internet*, Ed. Plaza i Janés, Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius (2006), *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, FCE, Madrid.
- Diógenes Laercio (2013), *Vida y opiniones de filósofos ilustres*, Alianza, Madrid.
- Echeverría, Javier, (1999), *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona.
- Innerarity, Daniel, (2004), *La sociedad invisible*, Espasa, Madrid.
- Muñoz, Jacobo (2013), *Filosofía y resistencia. Intervenciones*, Biblioteca nueva, Madrid.
- Platón (1981), *La república*, Centro de estudios constitucionales, Madrid
- Rodríguez Adrados, Francisco (1975), *La democracia ateniense*, Alianza universidad, Madrid.
- Senabre, Enric (2014) "Ètica de l'smartphone", *L'espill* n° 46/ Primavera 2014. Pag: 33-41, València.
- Sevilla, Sergio (2000), *Crítica, historia y política. Cátedra*, Frónesis, Universitat de València, València.
- Sofistes, els (1988), *Fragments i testimonis*, Laia, Barcelona.

