

La crisis de integridad en la conciencia moral y el siglo XXI

JOSEPH J. CALIFANO

Introducción

Hay siete visiones establecidas que pondría a la consideración de ustedes en las que se intenta comprender cómo debe ser entendida la crisis en la filosofía moral contemporánea y la pérdida de integridad de la conciencia moral que tiene como consecuencia. Esta crisis ha tenido un efecto destructivo en cómo vemos el comportamiento humano y también ha ocasionado que muchos se cuestionen si la filosofía tendrá un papel futuro en nuestra vida como comunidad humana.

La pérdida del sentido de propósito en la filosofía

1. a) La filosofía, en la medida en que nos aproximamos al nuevo milenio, ha perdido totalmente su propósito y por lo tanto la integridad de su comprensión moral. La filosofía ha perdido la visión de su inclinación por la comunidad de hombres y mujeres. La filosofía ha olvidado que su *raison d'être* es hacer conscientes a los hombres y a las mujeres de los más altos bienes inteligibles que están en el fundamento de sus logros, tanto los bienes específicamente individuales como la participación en los bienes en común que hace posible la vida comunitaria.

b) La filosofía ha perdido su integridad y su salud.

c) La filosofía ha perdido sus contenidos relevantes que son el elemento esencial requerido para lograr sus empeños legítimos. Por lo tanto, la filosofía es incapaz de lograr la unidad de visión necesaria para tener éxito en un empeño humano legítimo y necesariamente valioso

2. a) Lo anterior es resultado del completo fracaso del experimento pensado del cartesianismo, y de los diversos experimentos pensados que el dualismo cartesiano ha producido para proporcionar un contexto relevante y una comprensión del cuestionamiento moral. Ésta es la razón por la cual Descartes, y quienes vinieron después de él, separaron sólo lo que podía ser diferenciado. Pero se da el caso de que no todo lo que es realmente diferenciable es realmente separable. Por esta razón puedo diferenciar la altura y el peso de ustedes, pero no puedo separar estos aspectos claramente distintos de la naturaleza existente de ustedes en entidades diferentes, o en sustancias capaces de una existencia independiente una de la otra. De ahí que preguntas como la de qué tan pesada es la altura de ustedes, o qué tan alto es el peso de ustedes carezcan de sentido. Este error conceptual y metodológico ha ocasionado que todos los que están dentro de la tradición moderna y dentro de las escuelas posmodernas, que pusieron fin a la tradición moderna, hayan sido atrapados en la formulación de una serie de falsas disyuntivas acerca de la naturaleza humana hasta el punto de invalidar, en muchos casos, el hecho de si hay en realidad una naturaleza humana identificable. Esto los ha conducido a la fragmentación de su

comprensión de la realidad humana, al dividirla entre múltiples entidades. Creían que para que algo fuera humano había que identificarlo con la mente o el cuerpo, con los sentidos o la mente, con las emociones o la voluntad, pero no con ambas cosas o con todas concebidas en conjunto como unidad existencial. Entonces Humpty Dumpty fue fragmentado, es decir, fue lanzado contra la pared y todos los modernos no pudieron reunirlo de nuevo. Esta fragmentación de la naturaleza humana y del orden natural en el escenario mental de la filosofía contemporánea ha tenido un efecto devastador en su intento de mantener una perspectiva moral relevante.

b) Un corolario de lo anterior es que los filósofos poscartesianos han visto a los filósofos precartesianos con ojos cartesianos, y una deformación heredada ha permanecido entre los filósofos poscartesianos en relación con Platón, Aristóteles y particularmente con la filosofía medieval. Por ejemplo, el significado de la doctrina de participación de Platón y la noción medieval de analogía se perdieron en el camino.

3. Las consecuencias de lo anterior han sedimentado y parcelado nuestra cultura cotidiana, y cómo ésta percibe y piensa el comportamiento humano.

4. Esto ha conducido a nuestra cultura a preguntarse si hay un papel para la filosofía en el medio del conocimiento del siglo XXI, o si la filosofía debe desaparecer por ser irrelevante.

5. La pérdida de la comprensión de la diferencia entre la saludable duplicidad asociada con la experiencia del asombro en las raíces genuinas de la filosofía, como opuesta a la duda destructiva que termina en el nihilismo y la desesperación moral.

6. a) Hay dos prerequisites para que la filosofía moral descubra su función vital en la comunidad de hombres y mujeres. El primero es el descubrimiento de una comprensión genuina de la persona humana como microcosmos. El segundo es el descubrimiento de un bien inteligible que nos posibilite entender el bien específico de los hombres y las mujeres y los bienes comunes de nuestras vidas interpersonales, por ejemplo, la justicia. Sólo si la filosofía moral puede lograr estos prerequisites, hará a la filosofía capaz de satisfacer su papel específico en las vidas de las personas, teniendo entonces una influencia verdaderamente positiva a través de todas las instituciones sociales. Sólo de esta manera la filosofía puede evitar su muerte, es decir, convertirse solamente en la especulación inútil de los filósofos de café. b) Discernir la diferencia entre el entendimiento de la inteligencia como algo distinto de la noción de razón utilizada en la filosofía moderna y posmoderna.

7. Un descubrimiento de un entendimiento genuino de la naturaleza de la persona humana en toda su amplitud y humanismo integral que nos posibilite recobrar la inteligibilidad de un bien y los primeros principios de moralidad.

a) El descubrimiento de un bien específico y de uno común de los hombres y las mujeres.

b) La comprensión del papel de la filosofía al servicio de la comunidad de hombres y mujeres.

La disolución de la filosofía y de la conciencia morales

En la medida en que entramos al siglo XXI encontramos que las personas se sobresaltan cuando las premisas morales, los juicios y conclusiones que habían adoptado en la última parte del siglo han sido traducidos ahora por otros en acciones.

Por ejemplo, recientemente las personas se horrorizaron por los hechos ocurridos en Columbine High School, en Littleton, Colorado, pese a no reconocer que estos acontecimientos, y otros como ellos, tienen en un sentido o en otro un desarrollo lógico y una aplicación de premisas, juicios y conclusiones que han sido sostenidas por nuestra cultura por algún tiempo. Aquellos que se horrorizaron son gente que al mismo tiempo han rechazado como arcaicas las premisas, los juicios y las conclusiones que dieron o pudieron dar forma a la fundamentación que hiciera posible e inteligible la condena de estos actos como intrínsecamente malvados. Como resultado de lo anterior, la única respuesta que nuestra cultura puede dar al surgimiento de una epidemia de este tipo de hechos son unos medios de comunicación sobrecargados emocionalmente buscando una explicación de estos acontecimientos en términos de un modelo determinista y materialista del comportamiento humano. Entonces buscamos culpar a las películas, a la televisión, a los juegos de video, a los fabricantes de armas o a cualquier otro mecanismo que implique este comportamiento. De esta manera nuestra cultura comete la falacia de atribuir una causa falsa a la materialización de estos acontecimientos, evitando la causa real de éstos como fenómenos sociales.

La falacia de atribuir una causa falsa es una obsesión de nuestra sociedad y la obstaculiza cuando se dirige a cualquier cuestión moral significativa. Entonces, buscamos elegir una explicación superficial y aparente de tales acontecimientos, en lugar de buscar una genuina comprensión de ellos.

Lo que está evidentemente ausente en nuestra sociedad actual o cultura es una noción inteligible y defendible de integridad moral y de conciencia moral. La integridad propiamente entendida como la noción de una entidad o la facultad de tener todas las partes o todos los elementos necesarios para dar completa cuenta. La integridad significa que una entidad o facultad que tiene todo lo que es necesario para dar cuenta es realmente capaz de funcionar adecuadamente, en oposición a las que dan cuenta disfuncionalmente mediante la razón o careciendo de lo esencial para funcionar bien. Entonces un brazo al que le falte la mano carecería de integridad física. Una persona que carece de virtud, o cuya conciencia moral está desprovista de verdad moral, carecería de integridad moral.

El resultado de esta ausencia es la pérdida de la noción del bien moral, del bien común y de la integridad de la conciencia moral. La confusión y el conflicto entre las perturbadoras contradicciones de nuestra conciencia moral tienen su origen en nuestro rechazo a la noción de bien moral como algo inteligible. En lugar del bien como una realidad inteligible, éste ha terminado reduciéndose a cierto tipo de emoción subjetiva. La conclusión de nuestra cultura es que si una acción se siente bien hay que hacerla o si se siente que es correcta, está bien realizarla. Algunas veces esta visión se manifiesta de una manera similar a expresiones como: "ve con quien te sientas cómodo"; "sigue la corriente, es decir, sigue el flujo de lo que sientes". De esta manera, nuestra cultura ha reemplazado

la noción de plantearse correctamente la propia conciencia moral a la luz de unos principios básicos sólidos defendibles intelectualmente con la negación de todos los principios morales. En la raíz de esta conclusión ellos presuponen el enunciado de que no hay principios básicos sólidos defendibles intelectualmente porque no hay verdades morales, y no las hay porque sentir bien o que es correcto son necesariamente nociones vagas y superficiales de lo bueno y lo coneccto. Nótese que no uso el término racional porque esta palabra ha sido corrompida por lo que ha sido asociado con ella en la modernidad, y entonces ha perdido su autenticidad existencial. Se ha convertido en la pirita de acero, incapaz de pasar la prueba del ácido que prueba que es oro puro.

Entonces el bien específico de las mujeres y hombres individuales se ha perdido, como explicaremos más adelante. Un ejemplo del bien específico del mundo de la tecnología es el coche con los frenos descompuestos que carecería del bien específico de proveernos de los medios seguros para trasladarnos de un lugar a otro. El carro más elaborado, con el motor más poderoso, carrocería de madera e interiores de platino no tendría ningún bien específico, si no tiene frenos. Sólo se podría usar como pieza de museo que atestiguaría la falta de sentido del hombre o de la mujer que lo hubieran hecho.

En este contexto ninguna noción sustancial de bien moral o de lo que es moralmente coneccto podría surgir o desarrollarse. Ningún juicio de synderesis, de epiekeia o de la ratio sería posible. En este ambiente antiintelectual o seudointelectual no hay nada que se pueda convertir en las bases de un pensamiento moral. Entonces el bien que se hace se convierte en algo tan vagamente concebible que no puede ser diferenciado del mal que esté siendo evitado de cualquier forma significativa. Esta es la razón por la cual el bien, como objeto de un sentimiento de apetencia, permanece en un estado anterior a la moral y a la inteligencia que requiere del discernimiento del intelecto para ser realmente entendido o inteligible. En la medida en que uno permanezca prisionero de las suposiciones arriba mencionadas, se vuelve imposible desarrollar una noción significativa de bondad y verdad morales, integridad y entereza personal, virtud y conciencia morales. De hecho, la propia noción de virtud moral es rechazada como un absurdo. Lo que se ha perdido es la habilidad de distinguir un humanismo integral genuino de las múltiples falsificaciones del humanismo que el posmodernismo ha tratado de inventar para llenar el vacío. El humanismo posmodernista es las más de las veces un llamado sentimental a favor de las conclusiones acerca de los valores del humanismo tradicional, sin la disposición a aceptar los principios en los que se fundamenta este humanismo integral.

La ambigüedad totalmente manifiesta de todas las nociones relacionadas con el corazón de la moralidad, citada anteriormente, y la reducción de la moral a cierto tipo de sentimientos convierte la propia noción de conciencia en algo ininteligible.

Algunos tratan de introducir el principio de no hacer daño, pero el daño, como lo malo, se convierte en una noción igual de vaga y de ambigua y la historia nos ha enseñado frecuentemente que mucha gente ha encontrado el comportamiento dañino bastante coneccto política y estéticamente disfrutable. Esto es más evidente en la concepción utilitaria contemporánea que se aplica a la ética, particularmente a la médica, en la que se aboga contra el aborto como solución en los costos del servicio médico, pero las mujeres tienen que lidiar con un hijo no deseado.

El intento de nuestra sociedad de reducir la acción humana a una respuesta a los apetitos emocionales, o a las pasiones, o a lo que tradicionalmente la filosofía identifica como actos del apetito concupiscente y del irascible, tiene entre sus consecuencias la eliminación de la noción de la capacidad de discernimiento y de elección responsable. Esto es resultado de la eliminación contemporánea del conocimiento intelectual como algo realmente diferente del conocimiento emocional mediante cierto tipo de reduccionismo, en el que la percepción, y no la conceptualización, es la mayor actividad cognoscitiva del hombre y de la mujer, y así se elimina el intelecto como si no fuera más que una sensación interior de poder. Habiendo rechazado cualquiera de las nociones legítimas del conocimiento intelectual del bien, ya sean los fines de las acciones humanas, o el bien como propósito final de la acción humana, la noción de un ser humano responsable es ininteligible. Se ha convertido sólo en un postulado de la razón pura. Esto se ejemplifica con la popularidad del intento de encontrar una determinación genética como explicación para todo el comportamiento criminal. Tenemos ahora la defensa legal que es utilizada actualmente en algunos estados de que "soy criminal porque mi padre lo era, y no tuve otra alternativa que la de hacerme criminal por los genes que heredé. Entonces ¿cómo alguien puede castigarme si me vi obligado genéticamente?" El propio entendimiento de un acto humano, como distinto de un reflejo condicionado, se ha perdido así. Los tecnócratas utilitarios están allá abajo esperando decir que si no hubo una disposición a discernir, todas las actividades criminales son cuestión de los genes; déjenos eliminar a todos los criminales y a su descendencia, como la única solución posible al crimen en nuestra comunidad. ¿Qué otras actividades indeseables podrían ser utilizadas para justificar la purificación del acervo genético? Quizá los filósofos que prediquen que no hay verdades morales serán juzgados por los tecnócratas como los más indeseables. Entonces el descubrimiento y la aceptación de la voluntad como el apetito que busca el bien inteligible, como algo distinto del bien intelectual, se reducirá a un mito, como la reivindicación que hizo David Hume (1711-1776) siguiendo el materialismo de Thomas Hobbes (1588-1679) y sus cálculos sobre el placer versus el dolor.

Los utilitaristas trataban de evitar el problema de definir el bien poniendo en su lugar la noción de utilidad. Sin embargo, como procedieron partiendo de las mismas suposiciones de aquellos mencionados anteriormente que encontraron que el bien era indefinible, los resultados fueron los mismos. Esta es la razón por la que la noción utilitaria de utilidad sigue siendo igual de ambigua que la noción de bien citada anteriormente. Esta es verdadera tanto para las reglas como para los actos utilitarios.

En nuestro mundo contemporáneo la propia noción de elección, como resultado de una deliberación inteligible realizada totalmente por una persona que tiene inteligencia, es concebida por el pensamiento contemporáneo como una noción que debe ser olvidada junto con muchas otras de los filósofos tradicionales. El error de la filosofía tradicional fue creer que se podía encontrar una vida moral en una realidad inteligible que fuera defendible y transmisible. Lo inteligible a lo que me refiero aquí incluye lo sensible y lo emocional, pero no puede ser considerado como algo reducible a ambos. Es todo el hombre o la mujer, la unidad existencial, lo que actúa, no sólo una facultad o un poder.

Cuando el intelecto es rechazado como facultad distinta de los poderes emocionales, la capacidad de discernir y la elección responsable quedan también eliminados. La

eliminación de la capacidad de discernir y de la elección responsable elimina la noción de responsabilidad individual, y la única manera de explicar el comportamiento humano es en términos de alguna forma de determinismo genético o social. A la pregunta de si en este contexto la moralidad puede sobrevivir, la respuesta más sólida es: realmente no.

El positivismo de August Comte (1798-1857) fue un intento, en el siglo antepasado, de llenar el vacío reemplazando la filosofía moral por las ciencias sociales. Sin embargo, el compromiso absoluto de las ciencias sociales con el relativismo absoluto, el relativismo cultural y/o el determinismo materialista que domina el positivismo sólo reforzó la muerte de la moralidad declarada por Friedrich Nietzsche(1844-1900). Sólo a un amoral immoralista, y no a nada ni a nadie, puede convencer una moral meramente convencional que esté basada en el emocionismo o en el relativismo.

Todo lo anterior indica la ausencia de una filosofía moral sólida y la falla de los psicólogos contemporáneos, de los sociólogos y de muchos otros, en poder lidiar inteligentemente con cuestiones que nos confrontan. Sus explicaciones tienden más bien a descartar explicaciones y no a explicar o a dar cuenta de realidades que nos confrontan.

La pérdida de toda la inteligibilidad objetiva de las nociones de bien y mal, y de la noción de persona, como individuo responsable y capaz de discernir, ha reducido la enseñanza de la teoría moral y de la ética aplicada al estado absurdo de profesar una serie de non sequitur, más allá de cualquier esperanza de recuperación. La cuestión que nos debemos preguntar a estas alturas es la de si no hay algún contenido significativo de la enseñanza moral que justifique su existencia. ¿Podemos evitar el nihilismo moral? Si la enseñanza de la ética está desprovista de contenido inteligible, hay alguna *raison d'etre* para enseñar lo ininteligible?

Cuando la enseñanza moral carece de la capacidad de descubrir principios establecidos objetivamente o una serie de principios, entonces tenemos una discusión interminable o sin fin, donde cada quien está hablando y nadie está escuchando a nadie sino a sí mismo o a ella misma. En el mejor de los casos, uno entra en un diálogo con una o dos personas que han asumido una perspectiva subjetiva arbitraria similar, no la misma, en su pensamiento moral, e incluso aquí no hay posibilidad de un consenso genuino. El prescriptivismo moral, al estilo de Hare y otros, es un débil intento de ir más allá del punto muerto. Como C. L. Stevenson y otros han observado, uno sólo puede prescribirse a sí mismo u obligarse como si pareciera que la propia prescripción fuera universal. Es universal sólo para uno. Esta forma de percibir un universal surge de un tipo de producción de universales privados, personales o subjetivos que no pueden concebirse de ninguna manera como un universal interpersonal que configure la conciencia de otros al igual que la propia.

El resultado de lo anterior es una discusión en la cual incluso no hay consenso sobre la naturaleza de la cuestión a discutir, si es que allí hay un objeto identificable de discusión. Esto ha conducido a muchos a la conclusión de que la filosofía moral está por naturaleza dentro de la clase de disciplinas que son absolutamente irrelevantes. Este desconcertante estado de cosas es resultado de los desarrollos de la filosofía moderna, y en particular de la incapacidad del siglo XX de proporcionar un contexto sostenible y significativo para el discurso moral interpersonal. El comunitarismo falla igualmente en apuntar las cuestiones

de una manera sostenible; tanto el prescriptivismo como el comunitarismo son absolutamente solipsistas, al contrario, por otro lado, de lo que ambos predicán.

La situación actual tiene sus raíces en la historia del pensamiento occidental de la última parte del milenio. Tanto en Inglaterra como en Europa continental hubo una transición del racionalismo al idealismo absoluto, y del idealismo absoluto al relativismo moral absoluto que produce necesariamente el idealismo absoluto.

En la Europa continental hubo una transformación del psicologismo racionalista kantiano (1724-1804), en las filosofías de Fichte y Hegel, en idealismo absoluto. En Hegel (1770-1831) hubo una transición dentro del idealismo absoluto al relativismo moral absoluto, pese a que Hegel trató de evitarla hipotecándola por necesidad en el desarrollo histórico del Geist humano.

En las filosofías influidas por Hegel, el argumento de la necesidad histórica es considerado una base insuficiente para evitar el relativismo dentro del idealismo. El historicismo sólo refuerza el relativismo más que evitarlo. Fichte (1762-1814) y Hegel sostenían que el hombre y la mujer creaban lo que sabían. Si cada hombre o mujer crean lo que saben, el relativismo es inevitable. Entonces el relativismo se convirtió en un elemento esencial de los desarrollos filosóficos poshegelianos y posmodernos. El relativismo absoluto hegeliano condujo al nihilismo de Nietzsche (1844-1900), de Heidegger (1889-1976) y de Sartre (1905-1980), como un desarrollo natural de la filosofía hegeliana.

Otra estructuración del relativismo absoluto fue el positivismo sociológico de August Comte (1798-1857), y el muy mentado socialismo científico de Karl Marx (1818-1883) y sus seguidores; Comte y Marx, como muchos otros, negaban la certeza y el valor de la filosofía moral. Esto no dio lugar a que impulsaran el desarrollo de una filosofía moral con otro nombre. Los valores estaban en la dialéctica sociológica (ciencia positivista) o en el materialismo histórico (socialismo científico). Ambas escuelas de pensamiento sostenían que los valores morales se derivaban de las convenciones siempre cambiantes de las sociedades. Tanto el positivismo como el marxismo identificaban a la sociedad con el absoluto relativo que pasa a través de las etapas de los procesos históricos necesarios, como una expresión de una noción relativa de la humanidad abstracta. La reducción de los valores a una subdivisión de teorías de economía política se tradujo en un relativismo sin esperanza. Sin embargo, cuando las predicciones falsamente optimistas del siglo pasado no fueron confirmadas por los acontecimientos del siglo xx, el optimismo del siglo)Ix se volvió un pesimismo debilitante y una desesperación nihilista en la siguiente centuria.

Además está el solipsismo moral del movimiento fenomenológico de Franz Brentano (1838-1917) y Edmund Husserl (1859-1938) como otro reforzamiento del subjetivismo y del relativismo. El solipsismo de la fenomenología conducirá a la reconstrucción de la filosofía y de la filosofía moral de Derrida y Gadamer (1900-) que fue consecuencia del solipsismo inevitable del movimiento fenomenológico y de otras formas de solipsismo que se han difundido en el mundo moderno y posmoderno.

En Inglaterra, y por consiguiente en Estados Unidos, ha acontecido un proceso similar con algunas notables diferencias. G. E. Moore (1873-1958) fue dentro de su propio

pensamiento de un idealismo influido por Kant y Hegel, y más específicamente por F. H. Bradley (1846-1924), a una comprensión de la crisis en la filosofía moral establecida que el idealismo debió llevar más allá cuando la sometió a un riguroso examen. Moore también reconocía que cualquier intento de basar la ética en alguna de las formas de la visión reduccionista sensorial de Hume, o cualquiera de las formas hedonista, naturalista o utilitaria de la ética, ejemplificadas en el pensamiento de John Stuart Mill (1773-1836) o Jeremy Bentham (1748-1832), lo enfrentaban a uno con graves dificultades porque le impedían definir a partir de la propia existencia el objeto de la ética y la noción de bien. Moore vio que esto también sería cierto para cualquiera que intentara evitar estas dificultades mediante una combinación de las filosofías mencionadas. En este contexto, él concluía que el bien era indefinible. Que no era definible como una propiedad natural de las cosas, ni podía ser identificado con la felicidad en la visión hedonísticamente utilitaria de la felicidad como placer.

Moore esperaba encontrar una simple propiedad unívoca de las cosas, en el sentido en que los físicos encontrarían una propiedad de ellas, como el color, que le posibilitara definir el bien e identificar el objeto de la ética. Él buscaba algo así como la undécima categoría de Aristóteles. Moore buscaba un quid o una esencia que pudiera identificar con el bien, y que al mismo tiempo fuera compatible con su movimiento más allá de una visión idealista de la experiencia y con su nueva aceptación de las ciencias naturales como paradigma de la filosofía. El problema se componía de varias series de ambigüedades no resueltas por entero en su filosofía. Dos de ellas son dignas de tomarse en consideración aquí. La primera es la serie de ambigüedades que contenía la noción de sentido común de Moore, el conocimiento como una serie de creencias a las que la gente tiende a dar crédito en un tiempo o lugar particulares, y a las que la gente no les da crédito en otro tiempo y en otro lugar. Hay una segunda serie de ambigüedades contenidas dentro del desarrollo de esta noción de experiencia y en cómo definir los *sens data* (datos de los sentidos) en relación con lo particular y con lo universal.

La intuición de Moore estaba en lo correcto en que el bien es simple y que por lo tanto no se pueden analizar las partes que lo componen. No hay un género o una diferencia específica que uno pueda utilizar para definir el bien. Los compromisos metodológicos y neopistemológicos con un tipo de probabilismo que sopesaba las certezas no le permitieron a Moore descubrir que el bien podía ser simple y abarcar todas las categorías. Entonces el bien podía ser entendido no en términos de la diferencia genérica o específica. Una vez que el bien es entendido como algo que abarca todas las categorías, uno comprende que el bien sólo puede ser entendido en forma significativa de una manera analógica que no es ni unívoca ni equivalente. Esta visión no estaba abierta a la consideración en el escenario de la mente de Moore a causa de su método y de sus presupuestos.

El sueño cartesiano de Moore de una claridad unívoca, y el descubrimiento de una noción unívoca y no equívoca del bien se impusieron como una condición de imposibilidad para comprender el bien que nadie podía encontrar. El presupuesto de agnosticismo de Moore y la ausencia de desarrollo de una noción defendible de naturaleza humana tuvieron como consecuencia una exclusión en su pensamiento de la posibilidad de considerar al ser humano como inclinado hacia el bien por naturaleza sin o dentro del contexto de la

evolución. Por lo tanto, él veía una dificultad en identificar el bien con lo natural, lo disfrutable, la encomienda divina del bien o la unión con el ser que podría ser la bondad en sí misma. La conciencia intuitiva de Moore tendía a hacerlo consciente de la distinción entre el bien como algo disfrutable, el de los sentidos, y el bien como algo gozoso, como un bien inteligible del intelecto y de la voluntad, pero su presuposición de agnosticismo y sus visiones indecisas sobre muchos aspectos de la naturaleza humana le impidieron considerar cómo el bien podría ser entendido como una noción analógica unificada. Una visión en la que los hombres y las mujeres son entendidos como inclinados hacia el bien analógicamente inteligible como fin existencial.

Para aquellos que aceptaron las críticas de Moore y el planteamiento del problema como verdadero, quedaron muy pocas perspectivas abiertas para el desarrollo de una ética. Una era ver la ética como un lado no cognoscible de la vida humana, o a lo más como un aspecto cuasicognoscible de ésta, que refleja actitudes o disposiciones que son más o menos estables en cuanto lo predisponen a uno a ciertas acciones o lo alejan de otras. Esto parece ser un retorno a visiones anteriores que pretendían hacer radicar la moral en un sexto sentido o en un poder designado como sentido o sentimiento moral. Estas teorías eran semejantes a las de Third Earl de Shaftesbury (1671-1713), Francis Hutcheson (1694-1744) y David Hume (1711-1776), incluso si Moore las hubiera rechazado como una posibilidad fructífera o significativa.

En este contexto, aquellos que estaban asociados al círculo de Viena efectuaron un regreso a la visión de Hume de que los juicios morales son separables de los de la razón, por lo que no tienen ninguna posibilidad de ser falsos o verdaderos. Los juicios morales no son más que el resultado de las emociones o las pasiones, y si la razón juega un papel en el pensamiento moral éste es solamente el de servir a tales pasiones.

El papel prescriptivo del pensamiento moral es real sólo en el sentido de que uno puede hacer una regla moral o una prescripción para sí mismo. Este solipsismo moral también se encuentra en la fenomenología de la visión de Edmund Husserl (1859-1938) de que uno sólo es responsable de sí mismo. Por lo tanto, la teoría moral y la ética aplicada son absolutamente solipsistas.

Aquellos asociados al círculo de Viena parecen haber adoptado acriticamente la epistemología sensorial de Hume, que provocó que él viera la ética como algo separable y separado de la razón. En este contexto, la bondad y la maldad no son inteligibles en cualquier sentido y la voluntad es rechazada como una facultad distinta de los sentimientos. Los sentimientos en sí mismos son juzgados como algo ni bueno ni malo, simplemente son. Los juicios éticos, por lo tanto, deben ser separados de los fácticos, e igual que Hume, ellos concluyen que no son ni falsos ni verdaderos. La visión de Hume de separar la ética de la razón reduce esta última a juicios éticos que se convierten en esclavos de las pasiones.

La axiología de Max Scheler (1874-1928) es la contraparte fenomenológica de la perspectiva emotiva del círculo de Viena, en ella hay una descripción de los estados éticos de la conciencia caracterizados por sentimientos similares a los de los tormentos y las tensiones del romanticismo alemán. Pese a que muchos sentimientos como la euforia y la

depresión no tienen un contenido identificable, Scheler hizo la afirmación de que la experiencia de los valores, *Werfühlen*, nos proporciona intuitivamente lo que podría ser descrito como una serie de actos intencionados que tienen un referente objetivo y que nos posibilita designar un objeto o una acción como buenos, *Güter*. Los valores, *Werte*, se convierten en este contexto en la esencia trascendental, que es un objeto de la intuición inmediata o un a priori emocional. Son un llamado a la objetividad de las emociones que se encuentran a sí mismas pidiendo ser verificadas o fundamentadas en algún sentido que apuntaría en dirección de la conciencia moral humana, no sólo hacia quien está sintiendo en cierta forma, y que podría ser defendido como algo que posee una fuerza vinculatoria entre todos los hombres y mujeres de buena voluntad. Scheler sintió que necesitaba encontrar en la ética un objetivo universal, pero dentro de su metodología éste era inalcanzable. Intentó lograr algo más objetivo de lo que podía, pero las buenas intenciones no son suficientes.

En Estados Unidos Richard Rorty y otros, en nombre del infructuoso intento pragmático de evitar el relativismo cultural absoluto mediante el que todavía es definido el pluralismo, parecen abordar sólo de una manera superficial las cuestiones que han surgido aquí. La fobia a los universales inherente al pragmatismo, sean entendidos o no adecuadamente, ha conducido a los pluralistas a afirmar que no hay ninguna razón defendible con la ética que se enseña. De hecho, enseñar ética puede ser calificado de imposición de un pensamiento moral cuestionable en las mentes de los estudiantes. La historia nos invita a reflexionar que formas similares de pluralismo en los años cuarenta no condenaron el nazismo hasta que lo encontraron inquietante emocionalmente.

A la luz de lo anterior, nuestra cultura contemporánea ha despojado a la conciencia moral de su integridad y de su significado original. La conciencia moral se ha vuelto a redefinir como el derecho a hacer las cosas a mi manera, fragmentada como debe ser mi manera de pensar. La razón sólo juega el papel de convencerme a mí mismo que puedo vivir con o aceptar lo que haya elegido hacer. Mientras tenga una razón para hacer lo que hago, está bien. La consistencia subjetiva interna se ha vuelto la regla, y la razón se ha vuelto esclava de los apetitos. Esto ignora el hecho de que el deseo y el placer no pueden proporcionar por ellos mismos un criterio o criterios para evaluar objetivamente el comportamiento humano, o si los medios que elijo son objetivamente buenos o malos. Asimismo, uno no puede argüir que la voluntad de la mayoría resuelve la cuestión, pues a lo más, dentro del contexto contemporáneo, la mayoría es sencillamente el intento de demandar universalidad para sus consensos subjetivos que sólo son semejantes a la verdad sobre los otros mediante la razón del poder. La voluntad de la mayoría de Rousseau es realmente una vergüenza. En este contexto la voluntad de poder de Friedrich Nietzsche, que defiende la voluntad del individuo sobre la de la multitud, no es menos objetiva que la voluntad subjetiva de la mayoría de Rousseau.

Entonces expresar mi pasión, o mi voluntad, es la última validación de mi comportamiento, y si la única manera en que puedo hacerlo es mediante la violencia, entonces que así sea. Así es la cosa incluso si me cuesta la vida.

Dado que el gran supuesto de nuestro mundo posmoderno es que la vida no tiene un objetivo o un valor intrínseco o un significado porque no hay verdad moral, la pregunta es

cómo darle un valor significativo a la vida. En este contexto, la única manera de lograr esto es mediante un acto último de autovalidación. Entonces, hago mi propia verdad moral que no es ni mejor ni peor, en último caso, que las verdades expresadas por cualquier otro. Las otras personas son sólo obstáculos o impedimentos para imponer mi voluntad o mi noción de lo que está bien o mal en el mundo. Por lo tanto se vuelven objetos de mi odio. Eso porque el odio es la única emoción concomitante hacia las otras gentes; en este contexto la violencia parece ser una respuesta apropiada. A la luz de este desenvolvimiento del escenario mental de nuestro mundo contemporáneo, no debemos sorprendernos de encontrar un aumento en los crímenes por odio en nuestra cultura.

Dentro de este escenario mental, los actos terroristas y los acontecimientos como el de Columbine High School son respuestas aceptables a injusticias reales o sentidas. Al menos tales actos son consistentes con la pobreza del pensamiento moral contemporáneo para invalidar objetivamente la noción de moral subjetiva mencionada. Asesinato o suicidio, ¿por qué no?, son el motor de nuestros días, y lo más estrafalario son las circunstancias y la gran atención que obtendré mediante mi asesinato o mi suicidio, el mayor bien subjetivo que lograré en ese momento. Es la intensidad del momento, no la inteligibilidad del lapso, lo que es importante. La crítica a la irracionalidad de los actos mencionados, por quienes han aceptado de igual manera las premisas que los produjeron, parecen infantiles por decir lo menos.

La consecuencia de todo esto es que los filósofos morales se han convencido en algún sentido de que hay una razón de su existencia. En este medio, la gente toma posiciones éticas muy fuertes, pero que establezcan un fundamento sólido para su posición moral fuertemente asumida es realmente otra cosa. Pues cuando la noción de naturaleza humana como realidad inteligible llega a perderse, también se pierde la inteligibilidad del discurso moral. Como consecuencia, el discurso moral se vuelve flatus vocis, puras palabras sin fuerza para atraer la mente o el corazón de los hombres y las mujeres. La propia idea de una conciencia moral bien cimentada lejos de reivindicar a esta última la hace confusa. Uno puede exhortar a los otros a sentir de la misma manera que uno, pero pocos pueden ofrecerse a decir por qué ellos deberían sentir de la misma forma que tú. La búsqueda de una verdad y de una sabiduría morales ha sido reemplazada por un mero deseo de consistencia moral emocional. En la medida en que uno es individualmente consistente con la propia prescripción subjetiva, uno satisface todos los requerimientos morales. Sin embargo, esto no hace posible que uno realmente aborde efectiva y significativamente la mayoría de las cuestiones morales serias de justicia efectiva y significativa. Lo anterior no da cuenta de la enseñanza de una moral inteligible.

Independientemente de todo lo anterior, todavía tenemos que actuar, es decir, hacer elecciones a menos que nos suscribamos a una de las formas del determinismo estricto, o del subjetivismo popular de nuestros días. Un determinismo que relega a las personas a no ser seres humanos reales sino un tipo más de máquina biológica no muy distinto de una hormiga o de un ratón, sólo más grande. Una visión que hace a los hombres y a las mujeres cualitativamente más complejos que las hormigas y los ratones que estudiamos en los laboratorios, pero no esencialmente distintos. Si no queremos comprar el determinismo o el subjetivismo, que erradican el valor de la vida humana y su inteligibilidad y significado, entonces mejor encontremos un fundamento sólido para defender una alternativa en el siglo

XXI. El hecho es que, en contraste con esta visión, esas hormigas y ratones no se estudian entre sí, o a miembros de otras especies o a los humanos. Las hormigas y los ratones no tratan de encontrar sentido a sus actos mediante la reflexión como nosotros. Los seres humanos tratan de entender a otras especies además de la de ellos y la inteligibilidad de los actos humanos en términos de su maldad o su bondad. Somos personas, lo que nos hace realmente distintos, pues por ejemplo tratamos de investigar la inteligibilidad de todo lo que nos rodea. Aboquémonos a hacer una filosofía moral genuina, y hagámosla bien en el siglo XXI. Por otro lado, la crisis de credibilidad en la enseñanza de la filosofía moral ocasionará que la filosofía moral y los filósofos morales sean vistos por todos como indignos e irrelevantes. Y será incluso más desastroso para quien esté en una sociedad tecnócrata en donde la voluntad de poder y la carencia de verdad moral y de virtud dirijan los acontecimientos del siglo XXI.

El camino de la filosofía para salir de este punto muerto moral

La única salida de esta crisis es el descubrimiento de lo que es ser una persona humana en toda su amplitud y del humanismo integral que nos posibilite recobrar la inteligibilidad del bien y los primeros principios de moralidad. Esto requiere el descubrimiento de la realidad de los bienes inteligibles, de los bienes específicos de las personas y de los bienes comunes a los seres humanos como fundamento de la sociedad civil y de la ley.

La realidad de la distinción entre los bienes sensoriales y los de la inteligencia

Siempre estamos de una manera u otra ante una elección entre los bienes sensoriales y los inteligibles en la que la acción correcta es elegir lo inteligible mediante la virtud. Un padre que está eligiendo cuidar a su hijo muy enfermo está escogiendo un bien inteligible sobre uno sensorial. Un soldado que elige enfrentar los peligros del combate para preservar el bien común de la familia, de la comunidad y de la nación está eligiendo un bien inteligible sobre uno sensorial. Una persona que elige que se proceda a una dolorosa cirugía mayor para preservar su salud está eligiendo un bien inteligible sobre uno sensorial. Todo lo anterior requiere de la elección de un bien inteligible sobre el placer de los sentidos. Lo primero requiere de la virtud de la justicia, lo segundo de fortaleza y lo último de la prudencia, la fortaleza y la justicia. De hecho casi todos los bienes a los que aspiramos los seres humanos son inteligibles, por ejemplo, la libertad, la amistad, el amor o la justicia, y no poseen cualidades sensoriales con las cuales identificarlos. No tienen color, ni sabor, ni textura, ni olor, ni gusto, ni nada sólido que conforme su identidad. Incluso nuestro concepto de seres humanos no tiene una cualidad sensorial que identifique su realidad por ser. Pues si yo hubiera dicho que ser humano era ser negro, sólo la gente negra sería humana; estos errores están en las raíces del racismo. El hecho de que podamos conocer y elegir los bienes inteligibles sobre los sensoriales demuestra que tenemos un intelecto, una facultad de conocer distinta de los sentidos, y que tenemos un apetito de lo inteligible, una voluntad de discernimiento mediante la cual buscamos los bienes inteligibles. Entonces se demuestra que la persona humana es un microcosmos que refleja todo lo que está por encima de él o ella y todo lo anterior en cierto modo.

Los bienes específicos de los hombres y las mujeres

El bien específico de la comida es ser nutritiva. El de un árbol frutal es producir buena fruta. El de los ojos es que al ver el bien específico de un hombre o de una mujer están siendo virtuosos y actuando con virtud. Un coche sin frenos no tendría ningún bien específico y manejarlo sería un claro y real peligro para el bien común y para la vida en comunidad. La crisis contemporánea de la integridad de la conciencia moral ha obligado a la gente, a nuestras culturas globales y locales, a ser como coches sin frenos. Cuando no se comprende que el bien específico de los hombres y mujeres individuales es una virtud no puede haber ninguna comprensión de los bienes moral y común o del fundamento de las legislaciones o de la sociedad civil.

Sin una verdad moral no podemos establecer una razón defendible de por qué deberíamos educar a nuestros niños para que sean buenos ciudadanos que obedecen la ley. No habría definitivamente ninguna razón para confundir a la gente con una serie de non sequiturs (inconsecuencias) si la vida careciera de sentido y los valores no tuvieran ningún fundamento inteligible.

Nuestra gente joven está justificadamente enajenada por la falta de inteligibilidad de nuestras instituciones sociales tal como se presentan ante ellos. Todos ellos están escuchando que nuestras instituciones sociales, como el matrimonio, la familia y la legislación son normas arbitrarias y convencionales que nos imponen autoridades arbitrarias y que son instituciones sin ningún fundamento auténtico para limitar su libertad. Por lo tanto no tienen ninguna fuerza vinculada a su conciencia moral. Nuestras leyes e instituciones se han hecho como los segundos y terceros pisos de una casa en la que los cimientos y el primer piso fueron volados. ¿Cómo puede permanecer en pie una casa así? ¡No puede! Ésta es la razón por la cual la democracia requiere de la autodisciplina de sus ciudadanos mediante la capacidad de sobrevivencia de sus instituciones.

El fundamento de las leyes justas

La *raison d'être* de una ley justa sólo puede encontrarse en una verdad moral inteligible y si no la hay no hay ningún fundamento para la ley. Esta es la razón por la cual cualquier acto de legislar, ya sea una ley que requiera que un acto sea realizado o una que prohíba la ejecución de un acto, está haciendo siempre un juicio moral acerca de lo que es bueno realizar o lo malo que hay que evitar. De otra manera no hay ninguna respuesta con sentido a los anarquistas o terroristas que declaran que toda ley es una simple imposición arbitraria a nuestra libertad individual por parte de aquellos que están en el poder. Desde su punto de vista, las leyes están hechas por los poderosos para impedir a otros que logren su noción de justicia definida emocionalmente. Los anarquistas y terroristas dicen que si usted sostiene que todos los valores son emocionales y que no hay verdad moral ¿entonces por qué debería haber alguien que se quejara del compromiso emocional de los anarquistas o de los terroristas con sus valores y de su alternativa emocional de concebir los medios para los fines que ellos han elegido? Cuando la ley está separada de los principios morales sólidos hay una pérdida de la distinción entre libre albedrío y libertinaje. Olvidemos que la libertad

se refiere al hecho de que podemos hacer bien o mal, y que el albedrío significa que tenemos derecho a elegir entre numerosos medios buenos para llegar a un fin, pero el libertinaje se refiere a la visión que mantiene que las personas tienen derecho a elegir medios malos para obtener sus fines.

Nadie tiene derecho a hacer o a elegir el mal. Ésta es la base de todas las sociedades civilizadas y que las aparta de la barbarie que provocaría que esto fuera lo correcto. Esto es lo más importante pues todos los fines son buenos. Todos actuamos por un buen fin. El mal está en la acción humana, no en la visión de un fin sino en la de los medios que elegimos para nuestros fines. Así que si uno proclama que el fin justifica los medios todo marcha. La pérdida de la distinción entre libre albedrío y libertinaje es la manera en que la distinción entre el bien y el mal se ha hecho borrosa. Por ejemplo, está bien construir orfanatorios o llegar a ser presidente de nuestra nación, pero ¿debería yo atacar a pequeñas ancianas en el metro para obtener el dinero para construir orfanatorios o cometer una traición para ser elegido? Pensar que uno tiene el derecho a hacer el mal, digamos matando gente inocente para lograr el reconocimiento de una injusticia real o percibida, es libertinaje.

El descubrimiento de la virtud como el bien específico del hombre y la mujer es esencial para la sobrevivencia de la democracia. La virtud perfecciona las capacidades naturales del intelecto, la voluntad y las emociones disponiéndolas al bien y a la acción moral adecuada, es decir, al uso de los buenos medios para nuestros fines. La virtud de la prudencia perfecciona el intelecto al conformar la propia conciencia a la luz del primer principio; la templanza y la fortaleza perfeccionan las emociones y la justicia perfecciona la libertad. La virtud perfecciona estas capacidades en la medida en que estén directamente vinculadas a la acción y nos hagan capaces de conformar nuestra conciencia a la luz de verdades morales. Descubrimos que el bien inteligible debe ser realizado y el mal evitado; y en un análisis de un acto humano, que el bien y el mal vienen en él no en vista del fin sino de los medios que elegimos para obtener nuestros fines. Por lo tanto, las virtudes conforman una totalidad orgánica interdependiente en el fundamento de la vida humana civilizada.

El descubrimiento del bien común

La justicia es la virtud interpersonal que proviene del hecho de que somos seres sociales por propia naturaleza y que tenemos una responsabilidad interpersonal con nuestros congéneres y las futuras generaciones. La justicia es esencial para que el filósofo cumpla su papel en la sociedad. Entonces, la justicia, la protección de la libertad y los derechos humanos son partes esenciales del bien común como la fundamentación inteligible del comportamiento interpersonal. Tenemos la responsabilidad de enseñar a las futuras generaciones el bien inteligible específico y común de los seres humanos. Esto tienen muchas consecuencias en como tratamos a las otras personas y al medio ambiente.

El papel fundamental del filósofo

Lo anterior nos conduce a la comprensión de que el papel fundamental del filósofo es vivir una vida virtuosa, una vida intelectual y moral al servicio de la comunidad humana. El

papel de la filosofía es proporcionar un conocimiento de las verdades morales objetivas y de sus principios, de los bienes específicos y comunes de los que todas las personas y cada una deben participar. Es absolutamente necesario mantener nuestra integridad personal. Pues una vida sin verdad moral no puede poseer integridad personal, honestidad moral o tener un parámetro genuino para evaluar la integridad de los propios pensamientos y acciones. Nuestros jóvenes actuales necesitan héroes en el sentido original de personas virtuosas, que pongan un ejemplo, y no los falsos héroes que proporciona nuestra cultura. Si no enseñamos a nuestros hijos que los héroes reales no son ciertas máquinas o ciertos seres humanos libertinos sino seres humanos que desarrollan virtudes, sufriremos incluso grandes descomposiciones en las vidas personales de los individuos en las relaciones y en la sociedad civil.

Traducción: AGB.

El autor es investigador de St. John's University.

Este artículo fue publicado originalmente en Contemporary Philosophy, vol. XXI, núms. 1 y 2, de 1999, aparece en Este País con permiso del autor.

Desarrollo social
¿En qué gastan más los gobiernos?

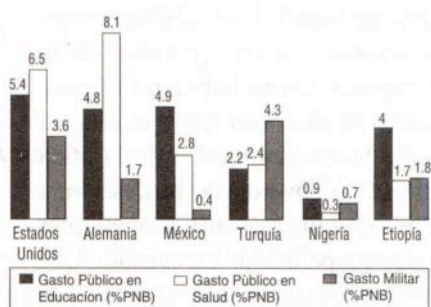
Desarrollo social

¿En qué gastan más los gobiernos?

En 1995 y 1996, una cifra equivalente a 10 por ciento del PNB generado en el mundo se destinó a gasto público en salud y educación. En contraste, el gasto militar mundial fue de 2.4 por ciento. En México, el gasto público en educación representó casi 5% del PNB, porcentaje equivalente al de Alemania. Por otro lado, el porcentaje destinado a la salud en México (2.8% del PNB) es significativamente menor al de Estados Unidos (6.5%) y Alemania (8.1%).

Gasto social y militar: 1995/96

(% del PNB)



Si se compara el gasto público en salud, educación y fuerzas militares en el mundo se observa que el gasto militar es inferior al gasto público social en estas dos ramas. Una diferencia importante es que el conjunto de los países industrializados gastan más en salud, mientras que los países en desarrollo gastan un porcentaje mayor en educación.

Gasto social y militar en el mundo: 1995/96

(% del PNB)



Nota: Los datos sobre gasto público en educación y gasto militar son para 1996, los de gasto en salud corresponden a 1995. Se seleccionaron estos países para ejemplificar los tres niveles de desarrollo humano que establece PNUD: Alemania y Estados Unidos para "alto desarrollo humano"; México y Turquía para "desarrollo humano mediano" y Nigeria y Etiopía para "desarrollo humano bajo".

Fuente: PNUD, Informe sobre Desarrollo Humano 1999, Madrid, Mundi-Prensa, 1999.

