

RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA, ¿RELACIÓN DE SUBORDINACIÓN?

Laura Aritmética Jaime Oliver*

Resumen

En este trabajo se intenta indagar sobre la relación entre política y ética como una relación de subordinación. La política se entiende como aquellas relaciones de mando-obediencia que trascienden lo administrativo o lo institucional, cuyo fin es la resolución de conflictos. Las propuestas éticas clásicas, como la aristotélica, la utilitarista y la kantiana, muestran que sus aplicaciones siempre tienen consecuencias políticas, lo que puede suponer que la ética está subordinada a la política. Incluso proyectos políticos que intentan abiertamente incorporar elementos éticos en su práctica no logran mantener una relación recíproca entre la ética y la política. Aun así, proyectos éticos como el reconocimiento de la vulnerabilidad y la vida humana, así como el desarrollo de la capacidad de juicio, logran dotar al individuo de estrategias para tomar decisiones autónomas y críticas frente a los proyectos políticos.

Palabras clave: política, ética, dominación, libertad

-
- Profesora del Departamento de Estudios Políticos y Gobierno, Universidad de Guadalajara. Maestra en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara. Realizó estudios en “Gobernabilidad y Gerencia Política” en la Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales / The George Washington University, The Graduate School of Political Management y en “Gobernabilidad y Reforma del Estado en América Latina” en la Universidad Complutense de Madrid / Universidad de Guadalajara. Contacto: aritmeticajaime@gmail.com.
Recibido: 17/12/2019. Aceptado: 27/02/2020

RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS AND POLITICS, SUBORDINATION RELATIONSHIP?

Abstract

This paper tries to inquire about the subordinated relation between politics and ethics. Politics is understood as relations of command and obedience beyond administrative or institutional work, whose main goal is solving conflict. The classic ethical approaches as Aristotelian, utilitarian and Kantian show in any case, political consequences, and this implies that ethics is always subordinated to a political project. Even those political projects, whose intention is incorporated ethical values, fail in having a reciprocal or neutral relation between politics and ethics. Even so, ethical projects as vulnerability recognition and human life, and the development of judgment capability achieve giving human being strategies to take autonomous decisions and critical thinking against political projects.

Keywords: politics, ethics, domination, freedom

Introducción

La relación entre política y ética siempre ha sido conflictiva. En la actualidad, la opinión del público se inclina a considerar que son dos áreas divorciadas o sin relación alguna. No es fortuita la creencia de tal separación: las experiencias cotidianas, vividas u observadas a través de los medios de comunicación o de otras fuentes directas son muestra de que los políticos no actúan conforme a la ética. Además, algunas ideas de pensadores de la política, como Maquiavelo, influyen en la opinión acerca de que la ética es un estorbo o un simple medio para la política. Esto no ha evitado que a lo largo del desarrollo de la humanidad, al menos desde una visión occidental, se le exija a la práctica política seguir a la ética, para que de esta unión surjan resultados beneficiosos para todos los que componen una comunidad.

La relación esperada entre estas dos esferas es que la ética vigile, regule, controle, limite y conduzca a la política, y la subordine. Así se mantendría a la práctica política en límites válidos según criterios normativos. Poco se ha explorado una relación en un sentido invertido; es decir,

que la política vigile, regule y guíe a la ética, y aún más, que la política construya el posible contenido o sentido de la ética. ¿Cómo sería este tipo de relación? ¿Cuáles serían sus implicaciones?

La intención del presente trabajo es mostrar qué tipo de relación tienen la política y la ética. El hilo argumental de este trabajo es el siguiente: los seres humanos son la fuente del contenido de la moralidad;¹ dada la diversidad de intereses de ellos, en el tiempo y en el espacio, el contenido moral no es transcendental, ni universal, ni eterno. Todo el contenido moral expresado en una ética de grupo, entonces, depende de que grupos sociales dominantes impongan las creencias sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto y, en conclusión, el camino a seguir. Esto último comprueba que la relación entre la política y la ética es de subordinación; sin embargo, en tal planteamiento la primera domina sobre la segunda, al grado de que los proyectos éticos siempre pueden convertirse en proyectos políticos o serlo desde un inicio.

La aclaración de los conceptos de política y ética es clave para establecer su conexión. En palabras de Valles, la política es una

práctica o actividad colectiva, que los miembros de una comunidad llevan a cabo. La finalidad de esta actividad es regular conflictos entre grupos. Y su resultado es la adopción de decisiones que obligan —por fuerza, si es preciso— a los miembros de la comunidad (2007: 18).

Además, expresa Valles que la política tiene tres dimensiones: como estructura, como proceso y como resultado. En el presente trabajo la política se entiende como aquella actividad, o proceso, que tiene la pretensión de solventar los conflictos sociales, y los medios para lograrlo pueden ser variados, desde la fuerza, como indica el autor, hasta la imposición de un sistema de creencias, sea ideológicamente político, sea bajo el establecimiento de los sentidos sobre lo bueno y lo malo; en otras palabras, a

1 Para efectos de distinciones conceptuales, la moral es el conjunto de principios o valores reconocidos y seguidos por los individuos en su particularidad, y la ética es el conjunto de principios y valores impuestos y reproducidos por grupos de individuos. Un individuo puede seguir en lo público una ética de grupo, pero de manera personal puede no estar de acuerdo con esos principios.

través de propuestas éticas. En ocasiones, la adopción de una propuesta ética puede ser asumida por los sujetos creyentes y legitimadores sin ser conscientes de los propósitos políticos de sus postulantes.

Por último, la política es una práctica cotidiana que, en sentido estricto, tiene la motivación de la obtención o la conservación del poder. La política no es entendida como la administración del Estado o de las instituciones formales de un territorio, sino como los procesos, actos o conjunto de conductas orientadas a la conservación del poder, o de prácticas de mando-obediencia. No obstante que Valles (2007) no considera lo anterior, es importante destacar que sin el elemento poder no es posible lograr la toma de decisiones y la obligación de su adopción. La política está ligada al ejercicio del poder y justo él tiene una relación especial con la ética.

La ética² en cambio es “un conjunto de normas o reglas de acción que, a partir de la justificación racional de los valores de lo bueno y de lo malo (y consecuentemente, de lo justo y lo injusto, o lo debido e indebido) establece qué es lo que los sujetos deben hacer” (Rodríguez, 2016). Como tal, señala Oppenheim (1976), determina o recomienda lo que debe hacerse. La determinación del contenido de lo que debe hacerse es una de las actividades de la práctica política. La política busca establecer el contenido de la ética para mejorar las relaciones sociales y, con ello, resolver conflictos sociales o conservar un orden que beneficie a un grupo específico. Esto último podría en algunas situaciones contener el conflicto (más no resolverlo en términos justos para todas las partes) a través de una resolución impuesta.

Antes de continuar, es necesario decir que este trabajo está organizado en cuatro partes: en la primera se discute el origen y la construcción de la moralidad desde el ser humano y la ética como proyecto político. En la segunda se estudian propuestas éticas y sus implicaciones políticas. Después, en la tercera, se analizan dos propuestas éticas que podrían guiar la política contemporánea. Por último, se plantean algunas reflexio-

2 Aquí el término ética no es usado en su acepción de disciplina, sino como aquellas recomendaciones que se dan sobre lo bueno y lo malo, y en general sobre cómo debe ser la conducta de los individuos.

nes finales sobre las tensiones, la relación entre política y ética, y las propuestas de discusión para explorar en futuros planteamientos.

Aquí se revisarán mayoritariamente autores europeos. La razón de ese uso se sostiene por el argumento mismo del texto: el pensamiento occidental ha sido impuesto desde los procesos de colonización como “universal” y, en ese sentido, “superior” a los conocimientos producidos en comunidades colonizadas. La ética occidental, en especial, no escapa de dicha pretensión. Por una parte, analizar esos abordajes abona al entendimiento de las éticas más influyentes en Occidente, que son extensamente aceptadas y reproducidas en el mundo (sin afirmar que todos los sujetos éticos se guían por ellas). Por otra, estudiar propuestas éticas occidentales ayuda a descubrir las implicaciones políticas de un grupo poblacional que se ha seleccionado a sí mismo como el juez único y válido de la moralidad. Los proyectos políticos europeos recurren a la ética como una forma de imponer como universales sus ideas particulares.

1. Origen y construcción de la moralidad

La moralidad tiene por origen la libertad del ser humano, lo que implica que no se determina por un ser superior, llámese Dios o racionalidad universal. La moralidad es inmanente al ser humano. Como sistema de creencias morales, la ética es una invención del hombre.

El origen de la moralidad puede rastrearse en las explicaciones religiosas y filosóficas occidentales del mundo. El trabajo de Rüdiger Safranski (2008), *El mal o el drama de la libertad*, hace uso de esas herramientas literarias para indagar en el origen de la moralidad y, en particular, en el surgimiento del mal. El paraíso, para Safranski, ilustra cómo los seres humanos ganaron la libertad y con ella la posibilidad de conocer el bien y el mal. En el paraíso, Adán y Eva solo recibieron un mensaje de Dios, tenían prohibido comer del árbol de la ciencia del bien y del mal; prohibición que les concedió el conocimiento de que algo era prohibido. La conciencia ahí surgida dotó a ambos de la libertad. “Cuando Dios dejó a la libre disposición del hombre la aceptación o la conculca-

ción del mandato, le otorgó el don de la libertad” (Safranski, 2008: 22). El ser humano, desde ese momento, se convierte en un ser inacabado con deseos infinitos y sin posibilidad de lograrlos: la libertad atrae su propio fracaso. En palabras de Sören Kierkegaard: “la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (2007: 88). Safranski (2008) infiere que el mal solo ha aparecido en el mundo por mediación del hombre, la decisión sobre comer la manzana lo convirtió en el conducto de la maldad.

El ser humano desde entonces se pregunta por su destino, por su deber ser, teniendo como única herramienta el conocimiento y su voluntad libre. El ser humano adulto envidia al animal que se guía sin cuestionamientos por su instinto, y a los niños por su espontaneidad: el animal vive sin ninguna angustia sobre su deber ser y su porvenir, mientras que para el niño la angustia es señal de aventuras. Cuando se coloca al ser humano como su fundamento y él mismo es dejado frente a la nada, no tiene más sobre qué asirse que su propia búsqueda. Por ello Safranski (2008), para indagar sobre cómo saber qué se debe hacer, elige la respuesta de Platón: la fuente del conocimiento de la verdad, y su inseparable idea del bien, se encuentra en el conocimiento de sí mismo.

En la reflexión de Safranski (2008), la moralidad surge de la libertad del hombre, y tratar de establecer su contenido no depende de algo que lo trascienda, dado que él mismo surgió de la nada, el ser humano es su propia fuente de moralidad. Para encontrar el camino no hay certezas, lo que produce angustia cuando se enfrenta a la nada. Kierkegaard diría: “aquí no hay ningún saber acerca del bien o del mal y todas las demás secuelas; aquí, por el contrario, toda la realidad del saber se proyecta en la angustia como fondo inmenso de la nada correspondiente a la ignorancia” (2007: 91).

La moralidad es una invención de los seres humanos; en eso consiste ser libre, pero, para inventarla, debe enfrentarse a la nada y a la angustia que ella produce. En esa lógica de pensamiento se encuentran todos los existencialistas. Jean Paul Sastre, uno de los más reconocidos, postula que “el hombre está condenado a ser libre” (2011: 139); su condena consiste en asumir la responsabilidad de su existencia sin la guía de algo que lo trascienda.

Nadie conoce *a priori* el contenido de la moral. “El desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser” (2011: 147). El desamparo va unido a la angustia. La angustia no solo es producto de su propia búsqueda, del crearse, sino también de la responsabilidad frente a los demás: cuando se elige a sí mismo, hace una elección para los demás, los elige también.

Ahora bien, el ser humano, al constituir su propia ética, no debe entenderse que lo hace desde una idea de racionalidad universal. En juego se encuentran involucrados más los deseos, los prejuicios y, en general, las inclinaciones, que una racionalidad verdadera o válida para todas las situaciones concretas. En la misma línea de argumentación se encuentra el pensamiento de Friedrich Nietzsche. En su libro *Más allá del bien y del mal* plantea que cualquier tipo de valoración está determinada por exigencias fisiológicas de cierto tipo de especie. El instinto y no la conciencia, desempeñan la función más sustancial en la elección de lo valorado. Por ello los valores antitéticos podrían no estar separados entre sí, sino ser originados por la misma fuente: la voluntad. Pero también los individuos que sostienen e imponen ciertos valores sobre otros son motivados por sus deseos, por sus prejuicios; es decir, por sus instintos, y no por una idea universal, objetiva y eterna sobre el valor. Por consecuencia, el hombre es la causa de la moral, y con ello es responsable de sus efectos. “Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad” (Nietzsche, 2016: 55). Sin embargo, no todos los seres humanos tienen la libertad, y sobre todo el poder, de crear su propia moralidad, y aun menos de influir en los otros para que sigan sus valores personales como universales. En *La genealogía de la moral* Nietzsche expone que la idea de lo bueno y de lo malo se ha construido a partir de las atribuciones fisiológicas y de carácter de los grupos dominantes:

Antes bien, fueron “los buenos” mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su labor como buenos, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo que bajo, abyecto, vulgar y plebeyo (2017: 42).

La dicotomía entre lo bueno y lo malo de modo primordial se instauró a través de la diferenciación lingüística; lo noble, lo puro, lo sano y lo fuerte se consideraron parte del contenido de lo bueno, porque eran características reconocidas en la aristocracia. Además, lo “bueno” se caracterizó con atribuciones fisiológicas de los dominantes, no solo era lo noble, lo puro, también era la cabeza rubia, en contraposición a la morena y de cabellos negros.

La construcción histórica de la moralidad, para Nietzsche (2016), siempre ha sido una lucha por implantar los prejuicios e instintos propios a los otros, y esto solo es posible si se cuenta con las formas para imponerse; es decir, detentando algún tipo de poder. Según Nietzsche (2017), uno de los grupos más representativos, que han tenido el poder para imponer su moralidad, es el de los filósofos. Ellos son personas no honestas, sujetos que imponen sus propias preferencias y deseos presentándolos como la moralidad universal; son abogados de sus propios prejuicios, que llaman verdades. La filosofía, pues, ha sido una colección de autoconfesiones motivadas por intenciones morales e inmorales, que son expresión de quién es el filósofo en un orden jerárquico. “La filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual forma de voluntad de poder, de ‘crear el mundo’, de ser *causa prima* [causa primera]” (Nietzsche, 2016: 37).

De esta manera, por medio del control de la verdad, se imponen criterios de moralidad pretendidamente universales. Pero, como el mismo Nietzsche (2017) señala, tales criterios han cambiado a lo largo de la historia de Occidente, conforme surgen nuevos grupos dominantes. En la modernidad, que observó tempranamente Nietzsche, se presentó un cambio en la moral, la rebelión de los esclavos valoró a los pobres, los impotentes, los bajos, los enfermos, lo que, en su consideración, fue producto de la influencia de los judíos. La observación de esos cambios, a través de un análisis genealógico, evidencia la falsedad de una ética eterna, incluso universal. Acaso la misma naturaleza cambiante de los valores de las clases dominantes impida la perduración de la ética como proyecto eterno. Aún más, deja al desnudo que todo proyecto ético, en la práctica, es un proyecto político.

Un ejemplo de lo anterior son los pueblos originarios de distintos territorios, en lo que se ha nombrado Latinoamérica, los cuales contaban con su propio sistema de valores, su propia ética. Ante la conquista de países europeos, esos sistemas de creencias no desaparecieron por consecuencia natural, sino como un proceso intencional de los conquistadores para demeritar los valores de los aborígenes. La imposición de sus valores a los colonizados les otorgaba la posibilidad de justificar su dominio frente a ellos. Además, convirtió esos valores en la fuente válida de todo conocimiento, tanto el científico como el ético. Para Walter Dill Miles, “occidente es el lugar de la epistemología hegemónica antes que un sector geográfico” (2007: 61). Ello significa que el cambio de un sistema de valores a otro no fue por el desgaste o la transformación oportuna de creencias, sino por la imposición de un grupo poblacional sobre otro, el que cuenta con el poder de ser el juez del conocimiento sobre quien ha perdido en un proceso de colonización.

En suma, el ser humano, al ser libre, es responsable de construir su propia moralidad. Para fundamentarla no encuentra ningún elemento externo, más que su propia voluntad; como está hecho de la nada, no hay algo que lo pueda guiar. Cuando elige para sí, elige para la humanidad; eso lo responsabiliza de sí mismo y de los demás. Pero, en términos reales, el individuo no se da su propia moralidad de manera autónoma, históricamente los grupos dominantes, al poder ser quienes postulan las “verdades”, o los grupos más fuertes, determinan la ética del resto. Esto podría ayudarnos a explicar por qué históricamente se le ha atribuido a la palabra “bueno” variados sentidos, como lo describe Wittgenstein, sin que exista algo que determine su validez: “ningún estado de cosas tiene, en sí, lo que me gustaría denominar el poder coactivo de un juez absoluto” (2011: 117). Además, se explica la incurrancia constante de la filosofía y la práctica ética, en la “falacia naturalista” planteamiento de Edward Moore (2011), que consiste en la confusión de objetos naturales y complejos con lo “bueno”, que es indefinible y simple. Por lo tanto, la ética, por fuerza, se instaure como tal por medio de la imposición, de la dominación; por tanto, es un proyecto político. En el siguiente apartado se exploran las

implicaciones políticas de varias propuestas éticas para comprobar esta primera afirmación.

2. Propuestas éticas ¿proyectos políticos?

Las propuestas éticas tienen implicaciones políticas aunque estas no han sido del interés de los postulantes, sobre todo de autores clásicos de la ética. En algún punto, sus supuestos valorativos solo pueden ser reproducidos por un sector o élite; por ende, son excluyentes, o enmascaran proyectos políticos particulares frente a los cuales han perdido una posición relevante, ante una variedad de proyectos distintos. Esto produce un daño a la pluralidad en términos políticos, pero también afecta a la libertad, supuesto sustancial de la moralidad.

La *Ética Nicomáquea* de Aristóteles es una de las propuestas éticas más reconocidas en Occidente. Aristóteles parte del estudio de las virtudes más importantes para determinar la buena conducta. El objetivo no solo es establecer los criterios valorativos para plantear el comportamiento bueno o correcto, sino también crear buenos individuos para tener buenos ciudadanos y, con ello, tener la mejor *polis* posible. Es así que sus obras *Política* y *Ética Nicomáquea* son un mismo proyecto, un proyecto dirigido a mejorar la ciudad.

Aristóteles (1993) parte de la idea de que todo tiende al bien. Los seres humanos, a diferencia de los animales, tienden a un bien superior, que se quiere por sí mismo y no como medio. El área encargada del conocimiento de ese bien es la política, cuyo objetivo es producir las condiciones para que los ciudadanos sean virtuosos. La política buscará el máximo bien, el bien de la ciudad, el bien superior porque es más importante el todo que la parte. La política no solo determinará qué es lo bueno, sino que creará las condiciones para conseguirlo, porque su fin no es simplemente el conocimiento, sino la acción. La determinación sobre lo justo, para Aristóteles (1993), no es algo natural, sino que se produce por la convención, actividad primordialmente política.

El supremo bien, según el filósofo, es la felicidad, y sobre ello no hay cuestionamiento. La felicidad consiste en seguir al alma y sus mandatos; en consecuencia, alcanzar y practicar la virtud. La felicidad es actuar conforme a la virtud y la virtud es una actividad: actuar rectamente, alcanzar las cosas buenas, hermosas y agradables. La forma de conseguirla es por medio del aprendizaje, que podría durar toda la vida. Sin embargo, no es lo único que se requiere, Aristóteles (1993) admite que los bienes externos, como la riqueza, favorecen lograr la felicidad.

El político se interesa por la virtud para conseguir que los ciudadanos sean buenos y sumisos frente a la ley; como encargados de tan importante labor, la política es una actividad ampliamente valorada:

Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina (Aristóteles, 1993: 154).

De este modo, los políticos serán los responsables de hacer “buenos” a los ciudadanos a través de la promoción de ciertos hábitos.

La propuesta ética de Aristóteles tiene varias implicaciones políticas: en primer lugar, la posible construcción de una virtud individual y autónoma está subordinada a la virtualidad que desde la política se establezca como la adecuada para la ciudad. Esa ética es dirigida por la política, los políticos, representados en legisladores o en magistrados, son quienes clarifican el contenido de lo bueno, de lo que es virtuoso. En segundo lugar, la propuesta aristotélica está dirigida a un grupo en específico y no a la generalidad de los habitantes de una población. Solo aquellos que tengan los aprendizajes y los bienes externos podrán desarrollar la virtud y, en consecuencia, disfrutar de la felicidad. No es difícil imaginar quiénes podrían ser dichas personas; sin duda, Aristóteles está pensando en los propietarios, no en clases bajas, esclavos, niños y mujeres. De hecho, estos últimos no solo no podrán alcanzar algún día la felicidad, como la entiende Aristóteles, sino tampoco serán considerados virtuosos, “buenos”. La propuesta aristotélica, pues, es un proyecto político

que ennoblece a un grupo social frente a otro, material y culturalmente desfavorecido.

Otra proposición ética que ha tenido gran influencia en Occidente es el utilitarismo. John Stuart Mill, heredero de esa tradición, hace una defensa de ella frente a las críticas de su época. A diferencia de sus antecesores, Mill (2002) ennoblece la ética utilitaria priorizando el aspecto espiritual por el simple placer físico. La utilidad es todo aquello relacionado con el placer y la disminución del dolor. La felicidad, en ese sentido, es la presencia de placer y la ausencia de dolor. De lo anterior se deriva que las acciones correctas son las “que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad” (Mill, 2002: 49). El placer se ha entendido equivocadamente como el placer fisiológico, pero para Mill los seres humanos cuentan con placeres más elevados, como son el intelecto, los sentimientos y la imaginación; es decir, placeres mentales. Una de las objeciones que se presenta al utilitarismo, es que una porción de hombres preferirá los placeres físicos a los intelectuales, pero para Mill (2002) ellos no tienen las condiciones para dedicarse a los superiores y, por ello, son incapaces:

Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas al igual que pierden sus gustos intelectuales, por no tener tiempo, ni oportunidad de dedicarse a ellos. Se aficionan a placeres inferiores no porque los prefieran deliberadamente, sino porque o ya bien son los únicos a los que tienen acceso, o bien los únicos para los que les queda capacidad de goce (p. 56).

Las condiciones materiales son sustanciales para desarrollar las capacidades para elegir lo correcto sobre lo incorrecto, los placeres superiores.

La propuesta utilitarista, siguiendo su máxima “mayor felicidad para el mayor número personas”, no es una ética individualista; al igual que la propuesta aristotélica, busca tener efecto en grupos. Los obstáculos para impedir el desarrollo de la máxima son el egoísmo y la falta de cultura intelectual. Como mecanismos para fomentar la máxima están las leyes, la educación y la opinión pública, cuyo objetivo será promover la felicidad individual a través de su unión con la felicidad de los demás. Así, la

propuesta utilitarista también tiene un proyecto que debe aplicarse sobre todos los demás.

La búsqueda de la felicidad en la propuesta utilitarista tiene implicaciones políticas. Dado que los placeres más valiosos y los que producen felicidad son los mentales, solo aquellos que tengan educación para desarrollar tales aspiraciones podrán ser felices. De la misma forma que en la propuesta ética aristotélica, solo una porción de la población puede ser feliz y realizar acciones buenas. Además, la ética utilitarista, al pretender tener efecto en el mayor número de personas, necesita de las leyes, la educación y la opinión pública para llevarse a cabo. Por consiguiente, la ética utilitarista requiere que un grupo de personas guíe a las demás, ellas serán las que por sus condiciones sociales y materiales hayan accedido al aprendizaje necesario. En otras palabras, la ética utilitaria es una ética de élite.

Por otra parte, la propuesta ética de Kant representa las aspiraciones morales de la Ilustración. Para él, la razón produce la voluntad buena, y se guía solo por deber y no por sus resultados:

El destino de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que, la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad (2007: 73).

La propuesta kantiana parte del supuesto de que los seres humanos, al hacer uso de su razón, pueden acceder al razonamiento que orienta hacia una ley universal, ley universal nombrada por Kant (2007) como imperativo categórico, cuyo contenido formal es el siguiente: “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal” (p. 81).

La ética kantiana no es una lista de acciones que deben cumplirse para garantizar la bondad, incluso la felicidad; por el contrario, es una estructura formal que muestra cómo opera la razón para formar la voluntad buena conforme al deber. Esta estructura no especifica el contenido de la moral, ni es un manual de acción, es, en términos abstractos, una forma de razonar.

Desde una interpretación arriesgada, Michel Onfray (2009) acusa a Kant del nazismo. Según el autor, la falta de contenido específico sobre el contexto y los resultados del imperativo categórico tuvo efectos catastróficos en sujetos como Adolf Eichmann, funcionario nazi. Él creía estar guiándose por los mandatos kantianos, seguía el deber por el deber mismo, sin esperar las consecuencias. Para Onfray (2009), Eichmann interpretó mal a Kant, pero lo hizo por la falta de contenido existente en la propuesta kantiana. Kant produce sujetos que obedecen “el deber”, sin que puedan juzgar autónomamente a partir del contenido ético o político. Así, la propuesta kantiana, a falta de contenido específico sobre los diversos contextos y sin reflexión sobre los resultados, es una ética de la obediencia. En una sociedad guiada por estos supuestos, la autoridad se puede ejercer fácilmente sin resistencias de los ciudadanos. La implicación política más peligrosa de tal ética es la posibilidad de sostener un sistema autoritario, incluso totalitario, por la falta de cuestionamiento de los ciudadanos que siguen el deber por el deber mismo.

Hasta aquí se han revisado propuestas éticas que tienen implicaciones políticas; ahora haremos lo contrario, analizar propuestas de pensadores políticos que usan la ética para mejorar la convivencia social.

John Rawls (2011), al discutir sobre la justicia como imparcialidad, intenta fundar una concepción política de la justicia para las instituciones en una democracia contemporánea. Para él, cualquier concepción de justicia para las instituciones debe ser independiente de doctrinas filosóficas, religiosas y morales. Conseguir esta condición plantea una posición original en la que los participantes no conocen sus características sociales y económicas, incluso su estado físico y de género; en este escenario todos llevan consigo el “velo de la ignorancia”. En la posición original se plantea la discusión sobre los principios de justicia que regirán las instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática. Así, se llega a dos principios de la justicia:

1. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas tal que dicho esquema sea compatible con un esquema similar para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primera, deben estar ligadas a oficios y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y segundo, han de existir para mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 2011: 194).

A pesar de que la justicia como imparcialidad intenta plantear criterios normativos neutrales que no estén determinados por doctrinas morales, religiosas y filosóficas, recurriendo a la situación hipotética de la posición original, los principios de la justicia, de hecho, dan como resultado principios liberales; es decir, se elige un proyecto político sobre los otros. Los principios de la justicia son producto de la inclinación o preferencia por valores liberales: derechos y libertades básicas, y la innovación del segundo principio, que es una justificación de la desigualdad social si es producto de una “justa igualdad de oportunidades” en “beneficio de los menos aventajados”. Por lo tanto, a pesar de las precauciones emitidas al inicio de su planteamiento y del cuidado de la construcción de una situación neutral, el resultado termina por mostrar la preferencia del autor por el liberalismo. De forma que esta ética para las instituciones, que debería ser imparcial, se muestra como un proyecto plenamente liberal.

En cambio, Jürgen Habermas (2011), en su propuesta de ética discursiva no sugiere un conjunto de principios, sino procedimientos que permiten la construcción de acuerdos sobre la ética. Reconoce que las sociedades contemporáneas aún desarrollan en grupo su moralidad, pero la única forma de establecerla y sobrellevar el conflicto es a través del entendimiento y no de la violencia. Para ello, se recurre a la argumentación que trasciende las particulares por conducto de discursos y deliberaciones que universalizan el contenido normativo. Este enfoque incluye a todos los que son capaces del uso del lenguaje, y se convierte en una propuesta universal al tener como objetivo el convencimiento y no la imposición. Los resultados son aquellos mejores argumentos aprobados por todos los interesados sin coacción.

La neutralidad del procedimiento de la ética discursiva de Habermas no prevé las condiciones materiales que posibilitan, o no, que los individuos participen plenamente. Primero, los individuos deben reconocer

las mínimas reglas de la lógica y creer que estas pueden fundamentar decisiones éticas, dejando de lado emociones, identidad y posiciones de poder. Por lo tanto, los participantes debieron acceder, en primera instancia, a una educación formal y ética. Segundo, si solo se admitiera a los preparados en la argumentación, quedaría un grupo mínimo que, por sus posibilidades privilegiadas, podría decidir sobre los menos entendidos, lo que produce una ética de élite. Por último, no vislumbra la posibilidad de que ciertos grupos puedan organizarse para manipular la argumentación y, con ello, imponer su voluntad. En otras palabras, Habermas no considera la posibilidad de que también por medio de la argumentación, y no solo por el uso de la violencia, se puede dominar.

Como se puede apreciar, los proyectos políticos que buscan incorporar la ética en la práctica política no logran escapar de la relación de subordinación entre política y ética. En Rawls los principios de la justicia, en apariencia neutrales, sustentan un proyecto liberal en detrimento de otra postura ética o política. El proyecto liberal se impone sobre los otros. En Habermas, por su parte, el proceso de deliberación para la construcción de una ética discursiva no garantiza la neutralidad, pues no muestra razones suficientes para evitar en la deliberación las emociones, la identidad y el poder; además, los participantes deben estar preparados en las leyes de la lógica y, de hecho, los que pueden participar pueden manipular por medio de la argumentación a los demás.

3. Proyectos neutrales, proyectos morales desde el individuo frente al poder

La relación entre política y ética parece ser de subordinación, y es la política la que determina el contenido de la ética. Pero las implicaciones de esta relación cuestionan la posibilidad de que la ética pueda dar al individuo una guía válida para enfrentar dilemas morales en el espacio público. ¿Cómo decir que un individuo se conduce moralmente si sus criterios éticos se originan por la imposición de un grupo sobre los otros? El problema es la autonomía de la decisión. Al menos pueden reconocerse

dos respuestas posibles a esta pregunta: la aceptación de la vulnerabilidad, de Judith Butler, y el desarrollo de la capacidad de juicio, de Hannah Arendt. Ambas ponen en el centro al individuo y lo dotan de capacidad crítica frente a las valoraciones hechas desde la política.

Judith Butler (2006), en su trabajo *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, expone que la vulnerabilidad de nuestros cuerpos, como una condición de nuestra exposición a la violencia, es compartida por todos y nos posibilita pensar independientemente del discurso político sobre el valor de nuestra vida y la de los otros. La vulnerabilidad es algo que facilita la construcción de un “nosotros”, porque todos somos frágiles ante los demás. Las condiciones de vulnerabilidad son experimentadas por todos, todos hemos sufrido a causa de los otros y hemos hecho sufrir, así como todos hemos perdido a una persona y su pérdida nos ha cambiado.

Sin embargo, la vulnerabilidad se experimenta en distintos grados, ya que la disposición de nuestros cuerpos en la estructura social es distinta según nuestro territorio, nuestra cultura y nuestro género: unos somos más vulnerables que otros. La discriminación produce que unas vidas cuenten como vidas y otras no. Sobre las vidas no valoradas, Butler señala que

son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban pérdidas para siempre o porque más bien nunca “fueron” y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en este estado moribundo (2006: 60).

La vulnerabilidad social así expresada nos coloca en un lugar de afirmación y de exposición diferencial: según el contexto político y económico se distribuyen la vulnerabilidad y el valor de la vida.

Una de las consecuencias de la vulnerabilidad social tiene que ver con la manera como enfrentamos nuestras pérdidas por medio de duelos. Los duelos manifiestan que después de nuestra pérdida cambiaremos, de tal forma demostramos que la vida perdida tuvo valor en algún momento. Cuando no existen duelos públicos, se asume que esa vida no merecía ser tal, esa persona es tratada como subhumana. Además, el duelo como manifestación pública crea y reafirma nuestros lazos con los otros; expone que nuestra identidad es dependiente de la existencia del otro. Si las

pérdidas no se lloran, no reconocemos que los otros nos constituyen y, por ende, las aceptamos como válidas. En el caso de las causadas por la violencia, el duelo posibilita detenerse y repensar en el valor de la vida. Por tal motivo, el duelo público constituye comunidades, relaciones de dependencia y de responsabilidad frente a los demás. La vulnerabilidad requiere reconocimiento, aceptar que estoy formado por el otro y que me encuentro en conexión ética con los demás.

Butler trata de construir una ética de mínimas condiciones: todas pueden ser adscritas por todas las personas, pues todos somos vulnerables. Además, su posición parte del individuo entendido como sujeto vulnerable (sin importar la posición social), y no desde condiciones materiales e intelectuales, como los conocimientos de una élite o desde determinadas condiciones económicas, también solo disponibles para un grupo dominante, lo que evita que sea una ética de élite. Por último, nace como un cuestionamiento a los discursos y prácticas políticas que discriminan a los individuos a través de la diferenciación de los duelos públicos. Cualquier vida, sin diferencias creadas por su contexto, deber ser una vida que merece un duelo, porque valía, porque era una vida que merecía ser vivida.

Una propuesta cercana a la de Butler, formulada años antes de la suya, se encuentra en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, de Enrique Dussel (1998). Dussel, filósofo argentino, considera que el principio de todas las éticas es la “producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en concreto” (1998: 91). Principio que, para él, debe tener alcances universales. La vida humana es un modo de realidad del sujeto ético, pues marca límites, justifica un orden y tiene exigencias precisas. Alimentos, casa, seguridad y libertad son algunos de los elementos que componen el contenido de la ética. A diferencia de Butler, Dussel valora la vida humana más allá de su propia existencia biológica material, aunque sea importante y primordial. La vida humana también muestra la necesidad de valores e identidad cultural.

En *Responsabilidad y juicio*, Hannah Arendt (2017) se plantea el problema de la responsabilidad, teniendo como telón de fondo el nazismo. Para ella, el nazismo sobrepasó los criterios normativos establecidos, lo que impidió

a los involucrados pensar sobre cómo deberían actuar. Todos aquellos que continuaron participando en el espacio público, sin cuestionamientos y reproduciendo las conductas esperadas por el sistema, de hecho, son responsables del nazismo. No fueron capaces de crear sus criterios para evaluar la situación, y eso los hizo responsables de la catástrofe. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué se podía hacer en una situación donde los criterios para evaluar no eran suficientes o aplicables? Al respecto, Arendt (2017) explora la capacidad de juicio, la cual consiste en actuar conforme a principios propios, producto siempre de una constante práctica de pensar. Tener tal capacidad posibilita al individuo separarse de los prejuicios del grupo, por medio de un alejamiento de su entorno, y lo lleva a posicionarse desde su juicio personal para distinguir lo bueno y lo malo. Las personas que decidieron no participar en el espacio público o, incluso, que ayudaron a escapar u ocultar a los judíos, ejercieron dicha capacidad.

Por otra parte, la autora profundiza en la relación entre la incapacidad de pensar y el mal, y señala que, para que la primera evite el mal, deben darse las siguientes condiciones: 1) que cualquiera pueda pensar, capacidad disponible para todos; b) del pensar no se puede esperar un mandato moral que se convierta en un nuevo dogma sobre el bien y mal, y c) pensar es una actividad sobre lo invisible, por tanto fuera del orden. En resumen, cualquier individuo, sin importar su condición social, puede reflexionar de manera autónoma, sin prejuicios morales y fuera del orden establecido. La única guía en el pesar es una evaluación de sí mismo: si al final del día la persona puede vivir consigo misma, sin remordimientos ni culpas, ha logrado actuar correctamente.

Los planteamientos de las dos autoras revisadas ofrecen herramientas para que los individuos se posicionen frente a la imposición de una ética desde la política. Recurren a características elementales: el reconocimiento de la vulnerabilidad y la dependencia de los otros, y la capacidad de juicio que cualquiera puede desarrollar si se da el tiempo y el alejamiento del entorno y de los otros para pensar, para afrontar dilemas morales presentes en el espacio público. No obstante, la relación de subordinación entre política y ética no se resuelve, simplemente se asume y se buscan estrategias que permitan a los individuos ser autónomos en la toma de decisiones morales.

Reflexiones finales, ¿qué pensar?

A lo largo del presente trabajo se ha puesto en el centro de la reflexión ética al ser humano; sin embargo, se reconoció que solo ciertos grupos dominantes tienen la oportunidad de crear e imponer sus valores personales como universales. Así, la construcción de la ética implica poder y, con ella, una relación política. En las propuestas éticas analizadas se descubrió el elemento político, que parece siempre indispensable para la realización de los supuestos de los proyectos éticos. Además, las ideas que de forma abierta relacionan la ética con la política terminaron por decantarse sobre sus proyectos políticos particulares, en detrimento de otros, o no reconocieron que no lograron terminar con la subordinación de la ética a la política. Por último, se discutieron dos posibles propuestas éticas desde el individuo y frente a la política, que ayudan a cuestionar los proyectos políticos impuestos por un grupo a partir de la construcción de un juicio autónomo.

A pesar de ello, aún quedan preguntas importantes que hacer. Dado que la ética está subordinada a la política, ¿podría decirse que la ética es solo un medio de la política? ¿La ética tendrá una naturaleza diferente a la política? Si es así, ¿cómo es posible plantear una ética sin la intervención de la política? Por último, ¿qué posibilidades tendría, por ejemplo, una ética feminista de escapar de esa relación de subordinación? Sin duda, la reflexión sobre esta relación exige mayor exploración, más imaginación reflexiva, pero, sobre todo, de más hombres y mujeres autónomos que logren constituirse y guiarse bajo sus propios principios normativos.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2017). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós Básica.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

- Habermas, Jürgen (2011). “La ética discursiva”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kierkegaard, Sören (2007). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mill, John Stuart (2002). *El utilitarismo. Sistema de la lógica*. Madrid: Alianza.
- Moore, George (2011). “El tema de la ética”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2016). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- (2017). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Onfray, Michel (2009). *El sueño de Eichmann. Un kantiano entre los nazis*. Barcelona: Gedisa.
- Oppenheim, Felix (1976). *Ética y filosofía política*. México: FCE.
- Rawls, John (2011). “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2016). *Ética y derecho a la información: valores del servicio público*. México: INFODF.
- Safranski, Rüdiger (2008). *El mal o el drama de la libertad*. México: CONACULTA y Tusquets.
- Sartre, Jean Paul (2011). “El existencialismo es un humanismo”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*. Madrid: Alianza.
- Valles, Josep (2007). *Ciencia política. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Wittgenstein, Ludwig (2011). “Conferencia sobre la ética”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*. Madrid: Alianza.