

LA CULTURA DE LA VULGARIDAD Y LA ÉTICA DE LA VIRTUD

CULTURE OF VULGARITY AND ETHIC OF VIRTUE

*Johan Leuridan Huys**
Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología

Recibido: 13 de setiembre de 2011

Aceptado: 25 de octubre de 2011

RESUMEN

Presentamos el pensamiento de algunos autores, Nietzsche, Lyotard y Javier Gomá. Nietzsche, «Más allá del Bien y del Mal», es considerado como el gran precursor de la Postmodernidad, en la opinión de Luc Ferry. J. F. Lyotard analiza la reducción de la razón a la razón instrumental. J. Gomá analiza la cultura de la vulgaridad en el sistema democrático y propone una teoría de la Ejemplaridad.

Se presenta y se compara el pensamiento de Kant y Aristóteles, las fuentes de las corrientes actuales que buscan una solución a la crisis de la ética.

Palabras clave: Razón, pasiones, ética del deber, ética de la virtud, norma, actitud, democracia, ejemplaridad.

ABSTRACT

We present the thinking of some authors Nietzsche, Lyotard and Javier Gomá. Nietzsche «Beyond Good and Evil,» is considered as the great pioneer of the postmodern era, by Luc Ferry's opinion. J. F. Lyotard analyses the reduction of reason to instrumental reason. J. Goma analyses the culture of vulgarity in democratic system and proposes a theory of exemplary.

It presents and compares the thinking of E. Kant and Aristotle, the sources of current trends that are seeking a solution to the crisis of ethics.

Key words: Reason, Passion, Ethic of Duty, Ethic of Virtue, Norm, Attitude, Democracy, Exemplary

Introducción

El presente artículo pretende exponer en base de algunos autores la crisis de la Ética en la sociedad actual, llamada postmoderna, y las propuestas actuales de solución.

Según el sociólogo Max Weber, la racionalización, característica genial del mundo occidental, significa la cancelación del carisma o aura que da a la vida humana su sentido -su dignidad, su misticismo, su heroísmo- y correlativa exasperación del principio colectivista, burocrático y científico. En la Modernidad se encuentra la semilla del nihilismo contemporáneo. Para Weber, la desaparición de la cultura de los valores humanos y más sublimes es «el destino de nuestro tiempo». El considera que la evolución observada desde el encantamiento del mundo hasta la racionalidad nihilista era inevitable. Sólo en Occidente la razón se puso al servicio del capitalismo para asegurar un lucro permanente. Sólo el Occidente desarrolló una cultura con valor universal. Las complejas sociedades de masas modernas demandan una específica racionalidad que sea capaz de administrarlas, aun a precio de una burocratización total de la vida y de la eliminación en ella «de los valores últimos y más sublimes». Dicho en otros términos, modernidad y nihilismo van de la mano y mutuamente se reclaman.

El sociólogo Ralf Dahrendorf, gran representante en Europa del siglo XX, piensa que hemos llegado a una situación problemática en la cual la gran época del Liberalismo parece haber llegado a su fin en occidente. El considera que los valores económicos de las empresas transnacionales prevalecen sobre la Política y la Ética. R. Dahrendorf señala que el nuevo economicismo de los capitalistas es tan poco liberal como el viejo de los marxistas (Johan Leuridan Huys, *Modernidad y Relativismo*, Revista Cultura, Asociación de Docentes, USMP, 2008, p.62-65).

El sociólogo Alain Tourraine señala que los gobiernos son vistos como administradores de las grandes empresas y del mercado. Los políticos ya no pueden modificar la vida. La persona humana desaparece como sujeto que interviene en la sociedad y la historia. El habla del mercado y los excluidos (*Crítica de la Modernidad*, Editorial Fondo económica de la Cultura, Buenos Aires, 1995).

Hans Küng escribe: «A menudo la Bolsa responde menos a la realidad económica que al estado de ánimo de los inversores: a su comportamiento gregario, a la sobrevaloración de sus capacidades de pronóstico, a su aversión a vender valores que está cayendo y recocer una pérdida. Hace ya años, en aparte del foro Económico Mundial de Davos, me explicó el financiero George Soros: lo que impulsa a los mercados es el *greed and fear*; la avaricia de tener siempre más y el miedo a volverlo a perder. No sin razón se llama a esto «capitalismo de casino» (Hans Küng, *Ética Mundial en América latina*, Editorial Trotta, 2008, p. 59). La nueva constelación política-económica global no puede fundarse en un pluralismo arbitrario «postmoderno». Más bien presupone un consenso social con respecto a determinados valores, derechos y deberes fundamentales (Hans Küng, o.c., p.49).

¿Qué dice la filosofía al respecto? Presentamos en primer lugar el pensamiento filosófico de Friedrich Nietzsche, Jean Francois Lyotard y Javier Gomá sobre esta temática. Los tres autores analizan desde diferentes enfoques la problemática. Terminaremos el artículo con una referencia a las propuestas de solución de Aristóteles y Kant, en quienes se inspiran los filósofos actuales.

La Modernidad se caracterizaba por considerar la razón como la herramienta principal para construir la sociedad. Fue una reacción contra el sistema monárquico donde la voluntad del rey era la norma y la ley. El pensamiento de John Locke y posteriormente los filósofos franceses y la revolución en París se oponían a una autoridad arbitraria y planteaba que todos eran iguales ante la ley. En el liberalismo tradicional la ley, producto de la razón y de la voluntad de todos, a su vez, protege la libertad de cada uno. Si todos cumplen la ley, todos vivirán en libertad.

A pesar de los ingentes aportes científicos y tecnológicos de la Modernidad que permitían un gran avance para la humanidad, surge en el siglo 19 el cuestionamiento de la Modernidad. Sus máximos exponentes fueron Marx, Nietzsche y Freud que cuestionaban la razón.

Ellos están al inicio de la época que se llamará posteriormente la postmodernidad.

El pensamiento de Marx es determinista y no deja ningún espacio para el sujeto con sus ideas, ideales y valores. El comunismo no es un valor o un

ideal sino un futuro que está previsto en el curso de la historia. Este futuro vendrá inevitablemente por las leyes deterministas del proceso de la naturaleza, es decir, del desarrollo de las fuerzas tecnológicas de producción. La historia está regida por leyes económicas inevitables. El socialismo tiene un carácter científico. Los trabajadores son productores de una cultura que no conocen.

Freud descubre la existencia de la subconsciencia que influye en las decisiones y comportamientos del hombre, independientemente de la razón. ¿Cómo pueden entenderse los conceptos de «sujeto», «razón» y «autonomía» tras el psicoanálisis?

I. Análisis de la Problemática

1. La Deconstrucción de la Razón y de la Ética o el Antihumanismo de F. Nietzsche

a. Precursor de la Post Modernidad

F. Nietzsche es considerado como el precursor de la Postmodernidad. Además se le considera el máximo exponente de la Postmodernidad (Luc Ferry, *Apprendre a Vivre*, Ediciones Plon, 2006, p.173).

¿Por qué Nietzsche emprenderá una crítica radical contra el racionalismo y humanismo de la Ilustración?

La filosofía moderna había eliminado el cosmos y criticado la autoridad religiosa para reemplazarlos por la razón y la libertad con valores construidos sobre la humanidad. Sin embargo, la base de este pensamiento era la duda radical planteada por Descartes. La duda radical elimina toda tradición y hasta la misma ciencia se inspira en este principio de crítica permanente. Descartes puso en movimiento un espíritu crítico que nadie podrá detener. Para Nietzsche, los modernos siguen siendo «creyentes» porque siguen creyendo, ya no en Dios, sino en ideales superiores a la vida como los derechos del hombre, la ciencia, la razón, la democracia, el socialismo, el progreso, la igualdad etc. Nietzsche lo llama una religiosidad sin Dios, ídolos que el va a destruir. Para Nietzsche el *ideal* es la mentira que pesa sobre la humanidad. Nietzsche y sus seguidores ya no creían en la universalidad de las leyes. Los

grandes horrores, destrucciones masivas de las guerras, racionalmente planificadas, armamento sofisticado, patrimonio genético hacen dudar de los gobiernos constitucionales y sus legitimaciones.

Ya no se trata de construir un mundo humano, un reino de los fines donde los hombres serán iguales en dignidad. La democracia es una nueva ilusión religiosa. La democracia es una forma degenerada de la organización política, una decadencia de la humanidad que lleva a la mediocridad.

Para Nietzsche todos los ideales o valores, de derecha o de izquierda, tienen una estructura teológica, es decir, buscan algo superior o transcendental a la vida. Ellos no quieren ayudar a la humanidad sino condenar la vida misma en lugar de asumirla tal como es. Cada juicio pertenece a la vida misma y no puede situarse fuera de ella. La tarea consiste en liberarse de las creencias y las lógicas sociales.

Los modernos inventaron el espíritu crítico pero este mismo espíritu se torna ahora contra ellos mismos. La razón cuestiona todo. Por este motivo, Nietzsche, Marx y Freud serán considerados los filósofos de la sospecha, porque buscan desenmascarar las ilusiones de la Ilustración o del Humanismo clásico. Ellos buscan detrás de los valores o de la nobleza de sentimientos, los intereses o las verdades escondidas, inconscientes que pertenecen a los instintos. El siglo diecinueve cuestiona la fe en la Razón y en la Libertad de la Modernidad. Nietzsche quiere hacer tabla rasa del pasado.

b. La «teoría» de Nietzsche o las Fuerzas Vitales

Los filósofos griegos entendían que el sentido más profundo de la realidad era un cosmos bien ordenado, armonioso bello y justo. El conocimiento consiste en contemplarlo. Para la Filosofía Cristiana el sentido más profundo es un Dios personal. La manera de conocerlo es la fe que reemplaza a la razón. Para los modernos la realidad ya no es un cosmos sino un conjunto de fuerzas cuyas leyes se descubre por medio de la razón. Para Nietzsche no existe una teoría porque no existe un cosmos ni leyes ni Dios. No hay contemplación ni conocimiento. El sentido más profundo de la realidad es el caos. La objetividad de las leyes científicas es una falsedad radical.

No existe ningún juicio sobre la existencia en general sino sólo ilusiones. Todas las ideas generales deben ser reducidas a las fuerzas vitales. El valor de la vida no puede ser evaluado. No existe un juicio desinteresado, independiente de los intereses vitales que la sostienen. Es la ruina de los conceptos clásicos del derecho y de la moral. No existe un sujeto libre, autónomo que trasciende la realidad en la cual vivimos. Todos nuestros conocimientos e ideas son expresión de nuestros estados vitales. «No existen hechos sino interpretaciones». Los hechos no son más que el producto de la casualidad de las fuerzas históricas. Detrás de las evaluaciones hay un abismo. Vamos de abismo en abismo. Cada Filosofía disimula otra Filosofía (Luc Ferry, o.c, p. 186).

Los modernos ya abandonaron la idea del cosmos de los griegos, sujeto de contemplación. Ellos buscaban el orden y la unidad en el mundo por medio de la razón y la lógica pero Nietzsche va más allá. El mundo es un campo de energías donde la multiplicidad infinita es caótica e irreductible a una unidad. Es un monstruo de fuerzas sin inicio o fin, un mar de fuerzas en una tempestad permanente. La racionalidad científica de conocimiento y poder sobre la realidad de los modernos no es más que una proyección humana que toma sus deseos por realidad. El arte moderno, la pintura, la música y la novela acompañan a Nietzsche. Ellos presentan también un mundo desestructurado, caótico, roto, ilógico, sin unidad o belleza. Los cuadros de Picaso lo expresan. El hippie o el punk no se visten de acuerdo a las normas tradicionales de belleza. No existen las reglas de armonía. Nietzsche no busca una nueva teoría porque es imposible y llamará a esta realidad la *Vida* (Luc Ferry, o.c., p.198).

El método de Nietzsche es negativo como el de Sócrates. El nunca propone ni expone sino cuestiona. Hace entrar a su interlocutor en contradicción pero, en diferencia con Sócrates, lo hace para descubrir que no se encuentra la verdad. Para Nietzsche la búsqueda de la verdad no solo es contra el error sino una lucha de la razón contra el mundo sensible. Esta afirmación es esencial para entender a la filosofía de Nietzsche. El reprocha a todas las grandes tradiciones religiosas y científicas haber menospreciado el cuerpo y la sensibilidad a favor de la razón. Todos ellos buscan verdades ideales que no se relacionan con el universo corporal porque lo consideran un mundo de mentira e ilusión. La sospecha de Nietzsche está en que detrás de estos

conocimientos racionales hay una dimensión de intereses vitales diferentes a la preocupación por la verdad. Vemos que él está adelantando el planteamiento de la subconciencia de Sigmund Freud. Hay fuerzas ocultas en la vida sensitiva que condicionan el comportamiento del hombre. No es la razón sino las fuerzas de la vida que hacen aterrizar a la razón en la realidad terrestre.

c. La Moral de Nietzsche: Más allá del Bien y del Mal

Nietzsche rechaza cualquier proyecto que pretende mejorar el mundo. El detesta ideales. El no acepta la caridad, la compasión, el altruismo sea cristiano o no. El se alegraba cuando gente moría en terremotos.

¿Si la vida no es más que un tejido de fuerzas ciegas, si nuestros juicios de valor no son más que expresiones de nuestros estados vitales, cómo se podría definir una ética nietzschiana?.

Nietzsche considera que la «voluntad de poder» es el sentido central o profundo de todo ser. Esta voluntad de poder no tiene nada que ver con el deseo de poder en el sentido de ocupar un sitio importante para poder mandar a los demás o de tener dinero. Se trata de la voluntad intensa de vivir, que supera las posibles divisiones internas porque pueden disminuir las fuerzas vitales. Un ejemplo es el sentimiento de culpabilidad. Es una división interna que nos paraliza y nos quita la alegría de vivir. La cultura actual tiene una falsa tabla de valores que llevarán a la decadencia del Occidente. Al contrario la voluntad de la voluntad quiere a sí misma y no quiere ser reducida por conflictos internos. No permite miedos, remordimientos, añoranzas, penas, tristezas, disgustos. Nietzsche lo llama el gran estilo de vivir. El superhombre es aquel en quien la voluntad de vivir se revela con toda su fuerza, es él que está situado más allá de la moral. Es la moral del Señor frente a la moral del rebaño. La nueva tabla de valores está constituida por la personalidad creadora. Se trata de lograr una vida la más intensa posible. El conocimiento debe estar subordinado a las necesidades vitales, el establecimiento de un criterio es el dominio del sentimiento de dominio. Estamos hablando de la inversión de los valores: los naturales en lugar de morales.

Sin embargo, Nietzsche parece entrar en una cierta contradicción porque apela a la razón para ordenar las fuerzas vivas o pasiones porque el poder se manifiesta lo mejor en la armonía de todas las fuerzas. No se puede eliminar la razón porque sin una jerarquía de las pasiones se dañarían entre ellas. Es la razón al servicio de las fuerzas vitales. Eliminar la razón sería caer en un idealismo. Él considera que todos los deseos violentos y pasiones deben caminar juntos bajo órdenes de una razón lúcida, fría, dura y lógica. Él se declara adversario de las emociones sentimentales (Luc Ferry, o.c. p.215). De esta manera se comprende que no es partidario del anarquismo o de la libertad sexual. Un verdadero artista debe practicar la castidad porque le favorece la creatividad. La castidad es la economía del artista. Él detesta el héroe romántico que sufre por sus pasiones internas. Él prefería la música clásica a la romántica y sentimental.

El valor supremo en la «Ética» de Nietzsche es la voluntad de poder que supera cualquiera otra consideración. Es la grandeza de la vida. La buena vida es la vida intensa porque es armoniosa. Buscar la salvación en un Dios o cualquier otra figura de transcendencia, es declarar la guerra a la vida, a la voluntad de vivir. No existe ninguna transcendencia y tampoco ningún ideal. En esta tierra hay que aprender a distinguir lo que vale la pena de vivir y lo que vale desaparecer. Utopías como la humanidad, la república, la revolución, la patria, el socialismo... son de las vidas fracasadas, mediocres, debilitadas. No existe filosofía con ideales superiores a la voluntad de poder. Nietzsche nos invita a vivir de tal manera que los remordimientos y las tristezas no tengan sitio en nuestra vida.

Se trata de vivir con amor el presente, *amor fatti*. No preocuparse del pasado o futuro. Hay que escoger lo que queremos vivir y seguir viviéndolo. El pasado y el presente no pueden echarnos la culpa de no haber actuado como debía ser o de hacerlo de otra manera. Hay que vivir el momento. De esta manera conoceremos la serenidad. No hay que distinguir entre acontecimientos malos o buenos.

d. La Propuesta de Nietzsche

Nietzsche va a proponer la doctrina del «eterno retorno» en lugar de la metafísica y la religión, la genealogía en lugar de la teoría y el gran estilo en lugar de la moral.

El «eterno retorno» es un principio de selección de los momentos de la vida que valen la pena y los que no valen la pena de vivir. Nadie quiere repetir los momentos mediocres, las culpabilidades inútiles, las mentiras, las debilidades. Se trata de vivir la vida sin interferencia del pasado o futuro, sin condena (*amor fatti*).

La genealogía es la comprobación de la nueva verdad, es decir, la sucesión de fuerzas vitales que no permiten ideales abstractos evaluaciones de la vida.

El gran estilo de la moral es la voluntad de poder o de vivir sin restricciones.

2. Jean Francois Lyotard

La ciencia en la Modernidad siempre fue considerada como el único verdadero conocimiento y los otros tipos de conocimiento como fábulas. En la época postindustrial, la idea de emancipación o de un progreso continuo del hombre tal como la Modernidad lo entendía, ha perdido credibilidad. Se cometió el error de recurrir a la filosofía para legitimar la ciencia. Se usaba los relatos de la dialéctica del espíritu (Hegel), la emancipación del hombre racional (La Ilustración), el desarrollo de la riqueza (Liberalismo), el materialismo histórico (Marxismo), etc. para garantizar la legitimidad de la ciencia.

Lyotard considera que nuestro concepto del conocimiento cambió en la época postindustrial. El distingue entre el conocimiento narrativo y el conocimiento científico. El primero pertenece a una cultura y como tal tiene aceptación dentro de su cultura. No busca mayor fundamentación para legitimarse.

El conocimiento científico que tenía antes en la Modernidad un carácter de certeza por la experimentación, es hoy en día cuestionado por la pregunta permanente de la falsificación. El conocimiento adquirido podrá siempre ser superado por otro que demuestra lo contrario. Los inventos científicos tienen poca duración. La ciencia no puede fundamentarse a sí misma. Las condiciones de la verdad, es decir las reglas del juego de la ciencia, son inmanentes al mismo juego. Las reglas son establecidas dentro del mismo debate científico y van cambiando de acuerdo a los avances.

La Ilustración justificaba la ciencia también por la autonomía de los actores históricos en su compromiso ético, político y social. También esta justificación hoy en día tampoco procede. Ambos, ciencia y praxis, tienen su propio discurso con sus propias reglas. La ciencia no puede justificar las reglas de otros lenguajes. Pensamiento teórico y pensamiento práctico-ético son realidades diferentes. La ciencia no puede prescribir porque describir un hecho no implica dar a conocer a la vez la norma.

¿Cuál es el origen de esta problemática? Hoy podemos afirmar que la ciencia positiva no es un saber. Puesto que la ciencia no puede legitimarse a sí misma, ella se vuelve un instrumento de poder. Las reglas de las ciencias son aceptadas pero no probadas. La crisis del saber científico viene por la imposibilidad de la ciencia de legitimar a sí misma porque las fronteras de investigación se desplazan permanentemente (J.F. Lyotard, *La Condition Postmoderne*, Editions de Minuit, 1979, p. 65). El nihilismo surge por la exigencia de la ciencia a legitimarse a sí misma. Las nuevas tecnologías se preocupan de los medios y no de los fines. El neo-liberalismo dio prioridad al bienestar individual de los bienes.

Esta situación de la postmodernidad demuestra un pesimismo. No existe un lenguaje universal que abarca una emancipación de los sujetos en un sistema. Los sabios son meramente científicos que ejercen tareas parciales. Estamos en un positivismo de ciencias particulares. El conocimiento es parcial y ya no es posible una Filosofía que dé una visión global o universal, que indica fines o valores para lograr la emancipación de la humanidad. Se trata de ahora en adelante, de tratar de ejecutar las tareas en base de conceptos utilitarios. Las ciencias deben su estatuto a lenguajes de reglas que son el resultado de un consenso, no de demostración. Esto significa que la Razón se entiende ahora como una multiplicidad plural de sistemas y axiomas. Ya no existe la razón universal. Los científicos ya no buscan un consenso sobre lo verdadero, lo justo o lo bello sino el principio más eficiente. La ciencia se volvió pragmática (Lyotard, o.c., p. 69-78 y 86).

Este trabajo científico supone financiamiento. La ciencia se vuelve un privilegio de los ricos y el más rico tendrá la razón. Riqueza, eficiencia y verdad se juntan. Las técnicas se hacen dueños de la realidad. Los resultados prácticos de la ciencia y la tecnología prescriben el orden político, ético y jurídico. Las

técnicas tiene la razón. Los centros de investigación están en las empresas transnacionales y sirven al crecimiento del poder. También los centros educativos dependen del nuevo poder. El saber ya no tiene sentido en sí mismo como era antes para la emancipación de la persona. La preocupación del profesor y del estudiante ya no es por la verdad sino ¿Para qué sirve? O en otras palabras ¿se puede vender? Entramos en un mercado de competitividad.

La conquista del saber ya no es la de crecer en la vida del espíritu o alcanzar la meta de la emancipación de la humanidad. Se trata de utilizar los conceptos y tecnologías para beneficiarse de los logros prácticos. Ya no existe un lenguaje que formula los fines y el buen uso sino una razón en búsqueda de resultados.

El conocimiento hoy en día es y será la apuesta más importante en la competencia mundial por el poder. Los Estados lucharán por el poder de la información. Sin embargo, los Estados han perdido estabilidad por las nuevas formas de circulación de los capitales de las empresas multinacionales. La pregunta es si el conocimiento sirve para el desarrollo de la sociedad o para la fuerza productiva. El manejo de las decisiones ya no depende de los políticos, las profesiones, las instituciones sino de los expertos, altos funcionarios de los organismos y directorios de empresas. Estamos en el capitalismo informático. El saber, la ciencia, es poder que alimenta la fuerza de producción. La primera frase del libro de Lyotard dice que le interesa solamente estudiar el saber en los países desarrollados. Los «países en desarrollo» no tienen el saber. Su atraso es siempre más grande. El capitalismo en la sociedad posmoderna es transparente, es el presente y el futuro. La historia terminó porque nunca existió un sentido de la historia. *Cada uno* significa poco en este contexto y el fin de la vida es solo una tarea de *cada uno*. Al ser humano lo van a entretener con el Cine, la Televisión e Internet. Con la desaparición de la nación, de las ideologías de los grandes relatos, los vínculos sociales se disuelven en una masa de átomos individuales.

3. Javier Gomá

a. El Valor de la Vulgaridad

La época de la Postmodernidad surge a partir de dos experiencias esenciales, una metafísica y otra moral que son: la finitud y la igualdad. La

finitud significa la aceptación de la ausencia de un fundamento metafísico y teológico para la cultura cuya consecuencia es la contingencia de nuestra condición humana. Por la igualdad todos los hombres se consideran con la misma dignidad y estiman injusta toda forma de élites, aristocracia, monarquía, autoridad etc.

De la unión entre finitud e igualdad ha nacido la democracia, una experiencia sin precedentes en la historia. La democracia tiene como características el subjetivismo y la vulgaridad.

Se ha borrado las fronteras entre la cultura culta y la popular. La vulgaridad se ha convertido en la norma suprema de comportamiento. Jaime Baily, Magaly Medina, Laura Bozzo y otros personajes con verbo procaz y los noticieros de puros muertos y escándalos no inventaron la cultura de la vulgaridad. Ellos son parte pero la usan como negocio. En la época premoderna se aceptaba criterios de desigualdad: genealogías, castas, estamentos, credos, ideologías, etnias, clases sociales, educación, prestigio intelectual y moral. La originalidad de la democracia, estriba en invertir este criterio. Se considera, hoy en día, estas diferencias como accidentales. Esto significa la aparición de una vulgaridad. J. Gomá considera que no se ha sabido destacar hasta ahora lo suficiente hasta qué punto la vulgaridad es el final de un largo y costoso proceso de un nuevo humanismo que lleve a sus últimas consecuencias la universalización de los derechos de todo ser humano. Muchos de los análisis yerran cuando ponen el acento solo en el rostro feo de la vulgaridad, olvidando la virtuosa lucha de generaciones que lo han hecho posible. Se trata de una nueva ética que llamamos democracia, basta abrir los ojos para contemplar el espectáculo de una liberación masiva de individualidades no emancipadas que ha redundado últimamente en el interesantísimo fenómeno, original de nuestro tiempo, de la vulgaridad. Llamo vulgaridad a la categoría que otorga valor cultural a la libre manifestación de la espontaneidad estético-instintiva del yo (Javier Gomá, Ejemplaridad Pública, Santillana Ediciones, 2009, p.11-12). Esta espontaneidad tiene el mismo derecho a existir como los más elevados productos culturales. Tiene la misma dignidad. El libro de Javier Gomá trata sobre la verdad, belleza y justicia de la vulgaridad, sólidamente instalada en nuestra cultura, y reclama para ella un respeto como emanación de la igualdad. Se ha constituido por derecho propio en la categoría político-cultural capital de nuestro tiempo,

con relación a la cual habrá de plantearse en el futuro toda propuesta civilizatoria. En consecuencia, toda meditación profunda sobre la democracia y su tarea moral debe iniciarse por situar en el centro de su reflexión la vulgaridad. La autonomía subjetiva de todos por igual, sin ninguna coacción, lleva al fenómeno de la vulgaridad. Existe una conexión esencial entre espontaneidad estético-instintiva del yo y la vulgaridad.

b. ¿Cómo se origina la Vulgaridad?

El subjetivismo y la vulgaridad son producto de la lucha por la liberación del hombre occidental durante los tres últimos siglos. Ha sido una pelea contra la opresión, la coacción y el despotismo ideológico que gravitaban sobre el yo. La crítica nihilista, a partir de fines del XIX, ha deslegitimado las costumbres, creencias colectivas (en especial la religión y el patriotismo) y las ideologías y ha derribado el sacrosanto principio de autoridad (el padre, el profesional, el maestro, el dirigente político, el sacerdote etc.), que funcionaban como eje en torno al cual giraba toda la rueda social.

El yo se ha descubierto como una totalidad subjetiva y ya no se deja asimilar, como antes, a una función social. Surge un concepto de subjetividad que se identifica con la extravagancia, libertad sin límites, originalidad, espontaneidad, rebeldía y exaltación de la diferencia. Y se ha generalizado en nuestra época como norma única de la autoconciencia subjetiva. El subjetivismo se arregló una moral que atribuía así mismo una autonomía inviolable de toda interferencia. Y ha desembocado en la notoria ausencia contemporánea de cualquier intento de moral privada prescriptiva.

El nihilismo antisocial, marginal en sus comienzos, ha sido popularizado en tendencia dominante de los movimientos contraculturales del siglo XX. Surgió el escepticismo a las instituciones del Estado. La subjetividad no se integra en el Estado.

El mundo se compone ahora de millones y millones de estetas excéntricos satisfechos de serlo, en pos de su autorrealización personal y excusados de la virtud por la oportuna doctrina de la autenticidad. Por lo tanto, lo que caracteriza más profundamente la vulgaridad actual es, desde luego, el sentimiento de igualación de cada miembro dentro de la masa, todos idénticos

en su pretensión de ser únicos. Hoy sólo somos capaces de ver, en el espacio exterior, una monótona inmensidad de materia inerte y, en lo íntimo del psique humana, perversos instintos y pulsiones destructivas.

Respetable por la justicia igualitaria que la hace posible, la vulgaridad puede ser también, desde la perspectiva de la libertad, una forma no cívica de ejercitarla, una forma, en fin, de barbarie. Imposible edificar una cultura sobre las arenas movedizas de la vulgaridad, ningún proyecto ético colectivo es sostenible si está basado en la barbarie de ciudadanos liberados pero no emancipados, personalidades incompletas, no evolucionados, instintivamente autoafirmadas y desinhibidas del deber (Javier Gomá, o.c., p. 12).

El filósofo alemán Odo Marquard, ateo, formula la mentalidad de la filosofía postmoderna de la siguiente manera: Lo que antes era bueno ahora es malo. Hay una malignización de lo bueno tradicional. Nada válido, auténtico, verdadero se libra de la sospecha de no serlo... El mal se hace bien en la misma medida que el bien es desenmascarado como mal... (Felicidad en la Infelicidad, Editores Katz, Buenos Aires, 2006, p. 62).

El progreso moral de la libertad ha existido en la transgresión de las normas de la sociedad represora pero se avanzó hacia el subjetivismo. La ampliación de la esfera de la libertad no garantiza un uso cívico de esa libertad ampliada. Abusamos, con sobrado énfasis, del lenguaje de la liberación cuando lo que urge es preparar las condiciones culturales y éticas para la emancipación personal. Al pretenderse diferentes, se confirman pertenecientes al «montón» de la medianía sin virtud.

c. ¿Es posible una nueva ética igualitaria?

La aprehensión de sí mismo como finitud hubiera podido dar lugar a la transición del yo del estadio estético-instintivo al ético o vivir las obligaciones con los otros e incorporarse en el Estado. En la teoría de los estadios, cada yo debe pasar del estético-instintivo al ético y adquirir el rango de ciudadano. En una progresión normal, el yo en un primer momento se constituye estéticamente-instintivamente en un mundo y en ese pliego hacia sí mismo se siente único, diferente, original, irrepetible; pero más tarde evoluciona hacia una generalización de su yo en el sentido de una subordinación virtuosa

de este a los fines de la sociedad, generalización que entraña normalmente una especialización en las dos principales instituciones de la éticidad, el trabajo y el amor ético; paradójicamente, el yo conquista la forma de su individualidad genuina, porque, en nuestra enigmática condición humana, normalmente socialización e individuación coinciden. No se trata sólo de socializarse para ser responsable y productivo en hijos y obras, siendo esto importante, sino de hallar en ese proceso de socialización el único camino para una individualidad más auténtica. Muchos tienen casa y trabajo, pero lo sienten como un estorbo tan necesario para subsistir, consumir y relacionarse como, en el fondo, molesto y castrante para el individuo, hallando las fuentes de su identidad y de su autorrealización subjetiva en el sueño de una adolescencia prolongada, libre y sin angustia, en estado de eterna autoposición. (o.c.).

El principio igualitario ha convertido en inertes las bases tradicionales de la civilización, nos falta el aprendizaje moral y cívico de un nuevo Estado. Ahora vivimos en una cultura postmítica, a la que el nihilismo ha limpiado de creencias, costumbres, la religión, el patriotismo y la autoridad (Javier Gomá, o.c., p.87).

Está por ver, en efecto, que, en una época en que se prescinde de la religión como factor de integración social y en que la crítica a las ideologías ha vaciado a éstas definitivamente de eficacia civilizadora sustituyéndolas por el presente pluralismo y relativismo axiológicos, que en las actuales circunstancias el respeto al hombre en cuanto hombre y la educada repugnancia hacia lo indigno y lo incívico, sean suficientes para que los ciudadanos, manteniendo sus expectativas dentro de los confines de lo humanamente realizable, aprendan a renunciar a la bestialidad y al barbarismo instintivo y a limitar las pulsiones destructivas y antisociales de una subjetividad consentida y acostumbrada a no reprimirse; y que sean suficientes también para que el Estado, sin las imágenes del mundo tradicionales, consiga mantenerse unida y estable soportando toda la diversidad multicultural y la complejidad económica y social que se agitan en su interior, y todo ello por propio convencimiento de los mismos ciudadanos, sin permitir ninguna coerción exterior y sin reconocer a ninguna instancia superior la legitimidad de obligarlos a ello, sino por la pura comprensión de lo que es debido a la dignidad finita y convencional del hombre (Javier Gomá, o.c., p.92).

d. Incomunicación entre el Estado y el Ciudadano

La verdadera cultura no es posible donde el yo y la sociedad o el Estado están incomunicados porque en este caso, el yo se constituye en subjetividad libertaria, la cual prescinde del Estado para la formación de su personalidad y confía el cuidado de la felicidad colectiva a los instrumentos de las leyes y de la coacción del Poder Judicial. Esto explica la paradoja de por qué en nuestra época se ha producido la proliferación incontenente de leyes positivas en todas las regiones de la vida, y al mismo tiempo reina ampliamente la anomia social y se constata en la república contemporánea una preocupante ausencia de costumbres normativas socialmente vertebradoras y favorables a la convivencia (Javier Gomá, o.c., p.95).

El temor queda como único sentimiento de integración social. Cabe plantearse con toda seriedad si se estima suficiente la combinación tolerancia/coacción para fundar un Estado y si en la opción esencial entre civilización/barbarie que se agita en lo profundo de la conciencia de todo ciudadano, lo temible de la coacción ayuda inclinar el corazón de éste hacia la amistad pública y hacia la civilizada autolimitación del yo, como debiera ser el objeto superior de toda auténtica cultura (Javier Gomá, o.c., p.95)

¿Es imaginable un Estado con alguna intención de perdurar en el tiempo que se componga de ciudadanos calculadores que negocian consigo mismo y con la polis cada uno de sus actos haciendo una estima de las ventajas y costes de cumplir o no, de colaborar con el bien común, de evolucionar o no la personalidad hacia el estadio ético de la vida, sin permitir que la polis pueda nunca alzar la voz para censurar comportamientos bárbaros o ensalzar los ejemplos?.

La crítica nihilista de Hegel y Nietzsche cuestionaron los fundamentos metafísicos de la tradición pero ellos mismos incurrieron en el mismo error. La cultura es por esencia finita y las bases de la democracia son finitas. Hay una conexión entre la vulgarización y lo finito. A la crítica nihilista de los filósofos, popularizada en el último siglo por obra de movimientos contraculturales, sigue, pues, la tarea constructiva, post - nihilista, de hallarle a la finitud su propio fundamento y su propia dignidad.

El análisis del estado actual de la cultura muestra un general descontento o cansancio de la vida del hombre actual, libérrimo, pero sin virtud y perezoso para recorrer el camino de la Eticidad, así como una posición dramáticamente debilitada de la polis, que ha perdido la potestad de señalar el deber al ciudadano. Dicho descontento no se resuelve con una otra ética pública sin la necesidad de la reforma de la vida privada. En una sociedad compuesta por miembros sin virtud, se hace forzoso la multiplicación de leyes y decretos para regular y en su caso sancionar todo casuismo de conducta, lo que sería innecesario si tuvieran asentados en la esfera pública patrones cívicos de comportamiento. El Estado sólo será plausible, y no caerá en el caos y la anomia, si la sostienen individualidades evolucionadas que han alcanzado la condición que nadie puede regalar al yo porque éste ha de ganársela gastando su vida en el empeño, duro y cruento, de aprender a ser mortal y habitar en las instituciones de la eticidad. En este segundo nacimiento el Estado debería recuperar su función educativa y guiar al ciudadano ofertándole modelos de otros que ya han hecho ejemplarmente la reforma de su vida (Javier Gomá, o.c., p. 73,74).

Surgen las preguntas: ¿Qué se puede ofrecer a esta civilización para sublimar las inclinaciones estético instintivas del yo cuando se ha renunciado a las buenas costumbres, las creencias, el patriotismo, la existencia de Dios?, ¿Se puede edificarse solamente sobre la vulgaridad de sus miembros?, ¿Qué razones pueden hoy ser convincentes al yo para que acepte para renunciar a pulsiones antisociales y bárbaras?, ¿Por qué la civilización y no la barbarie?.

Conclusión

La destrucción del yo, de la sociedad, de la historia y de la religión, proclamada por Nietzsche, ha llegado a su plena realización en la Postmodernidad (Alain Tourraine, o.c.). Cuando se pierde los fines se pierde la autoridad para exigir deberes. Estamos con un sujeto abstracto en un mundo caótico.

De esta manera queda legitimada la tajante separación entre una vida pública, que queda en manos de los expertos en la racionalidad teleológica, y una vida privada, sujeta a las decisiones privadas de la conciencia. Imposible criticar la vida pública a partir de la moral; imposible criticar desde el

conocimiento racional el ámbito de las decisiones. Además paulatinamente la antigua distinción entre teoría y praxis se basa en una diferencia de objetos, en virtud de la cual la teoría se ocupa de los hechos, de lo que es, mientras que el saber de la praxis tiene en cuenta valoraciones, tiene en cuenta lo que debe ser. El cientificismo reserva para la teoría y para el conocimiento científico toda posible racionalidad y objetividad, dejando las decisiones morales para el ámbito subjetivo de las decisiones, las valoraciones son posiciones subjetivas e irracionales. El pensar postmoderno no propone modelos alternativos que superen el monopolio de la razón instrumental, demostrado por J.F. Lyotard.

Javier Gomá demuestra que el cambio de una sociedad autoritaria a una sociedad democrática, liberó al hombre de la cultura de las élites pero llevó a una cultura vulgar. El propone una ética de la Ejemplaridad.

«En este politeísmo axiológico el que, según A. Macintyre, ha posibilitado en nuestra época el triunfo del emotivismo. La modernidad ha supuesto para ella un largo proceso de des-racionalización, que ha desembocado en el emotivismo como teoría del uso del lenguaje moral. Nuestra época es moralmente emotivista, porque la modernidad ha supuesto para ella un largo proceso de des-racionalización, que ha desembocado en el emotivismo como teoría del uso del lenguaje moral. La Ilustración -al menos ciertas corrientes- suponía la fe en el progreso técnico y moral, pero el primero al servicio del segundo. El hecho de que se ha invertido la relación, y que su triunfo tenga por secuelas el emotivismo y el antihumanismo» (Adela Cortina, *Ética sin Moral*, Editorial Tecnos, 2008, Madrid, p. 99-100).

¿Cómo podemos entender y defender el futuro del humanismo y del pensamiento filosófico cuando ambos parecen decaer en el mundo entero?

II. Propuestas para un Humanismo

Introducción

Luc Ferry cuestiona el *amor del presente* (amor fatti) que propone Nietzsche de la siguiente manera: ¿amar lo que conviene es fácil pero como podemos amar a los verdugos? Él cita a Theodor Adorno que se pregunta si se puede amar al mundo tal como es después de Auschwitz. ¿El amor del momento no puede volverse obsceno en algunos casos? ¿Si debemos aceptar todo tal como

está, no nos estamos haciendo cómplices del mal?, ¿Qué valor tienen rebeliones y críticas si están inscritos desde la eternidad en la realidad con el mismo valor como lo que ellos combaten?. Sé que es el argumento es trivial. Sin embargo, nunca he visto un materialista, antiguo o moderno, que ha podido aclarar el problema (Luc Ferry, o.c. p. 264). ¿Si éste amor es imposible, Nietzsche no estaría planteando un nuevo ideal?, ¿Si el amor al mundo tal como es, no es practicable, Nietzsche no estaría presentando una nueva forma de nihilismo?, ¿Porqué acabar con los ideales del occidente si él mismo termina planteando un ideal?, ¿No está proponiendo un amor transcendental, un objetivo inaccesible?. Los actuales seguidores de Nietzsche no se dan cuenta que son kantianos porque pasan el tiempo juzgando a los demás. Para opinar y juzgar hay que creer en valores. Ellos se contradicen porque niegan en teoría los valores pero en la práctica los usan para criticar a todos (Luc Ferry, o.c., p. 118).

Luc Ferry considera que la filosofía de Nietzsche es un antihumanismo, una destrucción de los grandes ideales de la Ilustración como el progreso, la democracia, los derechos humanos, la república, el socialismo etc. De modo que no era casualidad que Hitler le regaló a Mussolini una edición de las obras completas de Nietzsche.

Además se puede ver a Nietzsche también como precursor del nuevo mundo en el cual los ideales serán reemplazados por la lógica de la voluntad del poder. Heidegger lo llamó el «pensador de la era tecnológica». Nietzsche destruye la noción de «finalidad», la búsqueda de objetivos, la posibilidad de encontrar un sentido y realizar un objetivo en esta vida, para reemplazarla por «el poder por el poder» y por el cinismo de las leyes ciegas del mercado y de la competitividad mundial (Luc Ferry, o.c. p. 228-232). Se sustituye el pensamiento «fuerte» por el débil (Vattimo), el vacío de alternativas, la protesta por la protesta, átomos homogéneos en lugar de individuos autónomos en el positivismo de la sociedad industrial, la aceptación del caos en lugar del progreso (Adela Cortina, o.c., p. 124-125).

Existen hoy en día diferentes enfoques filosóficos sobre la ética que tratan de superar el antihumanismo de la Posmodernidad. Principalmente podemos distinguir dos. La primera formula la pregunta: ¿Qué debo hacer?. Se trata de una pregunta por las normas (Kant).

La segunda pregunta es: ¿Cómo debo vivir? No se trata tanto de actos sino de la vida en su conjunto, no tanto de reglas sino de una postura frente a la vida. (Aristóteles).

Las corrientes del pensamiento ético actual, en la línea de los dos genios de la filosofía, Kant y Aristóteles, desarrollan una ética tradicional de fines que constituye la vertiente axiológica de la antropología, la filosofía del hombre. La indicación en el telos (la finalidad, el ideal, los valores) permite entender las normas como un puente entre lo que el hombre es y lo que debe ser.

1. El Humanismo del deber

Kant (1724-1804) va a construir su ética sobre la nueva concepción moderna del hombre que elaboró J. J. Rousseau (1712-1778). Se trata de tres conceptos claves: la libertad, la virtud como intención desinteresada y la universalidad. Son palabras claves que definen la moralidad como deber porque nos obliga a luchar contra el egoísmo natural o animal en nosotros. (Luc Ferry, Kant, une Lecture des trois «Critiques», Ed. Bernard Grasset, 2006, p.102).

a. La Libertad

Según Kant, a partir de Platón se entendía la virtud en consonancia con la naturaleza. Para los modernos, al contrario, la libertad es una lucha contra la naturaleza porque ella es realidad ciega, sin rumbo, llena de violencia y egoísmo. Para Kant la ética no se encuentra en el orden de la naturaleza o en la voluntad de Dios sino dentro de la persona. La paz, la solidaridad, la república no son dones naturales sino conquistas que exigen un gran esfuerzo de los hombres. Para Kant el hombre es un ser libre sin depender de ningún concepto o creador previo.

La definición del hombre se fundamenta en la diferencia entre el animal y el hombre. El animal no se distingue por una falta de sensibilidad y comunicación. La diferencia está en la libertad, es decir, en la capacidad de perfeccionarse durante toda su vida mientras que el animal está hecho por la naturaleza desde el primer momento de su existencia. El programa natural no les deja espacio para escaparse. El instinto los guía mientras que El hombre transforma a sí mismo. El hombre tiene también una naturaleza biológica pero puede crear una cultura que hasta se opone a la naturaleza. El individuo

cambia por la educación y la sociedad cambia por la cultura y la política. El animal no conoce ninguna de ellas. El hombre se transforma a sí mismo desde un niño totalmente necesitado hasta alcanzar el desarrollo de su vida por su propio esfuerzo y tiene una historia. El animal no tiene historia.

En el hombre no existe una naturaleza humana. En diferencia con el animal el hombre no conoce un determinismo. La libertad no tiene definición. Por la capacidad de oposición a la naturaleza, el hombre puede criticar e inventar ideales y por lo tanto distinguir entre el bien y el mal. El hombre puede reconocer el derecho del otro. No es el caso del animal donde no existe reciprocidad. Es una diferencia ética y cultural (Luc Ferry, Kant, une lecture des trois «critiques», Ed. Bernard Grasset, 2006, p.107).

La libertad es la posibilidad de la voluntad de definir a sí mismo. Ley moral y libertad se implican mutuamente.

b. La buena Voluntad

Kant considera que lo único bueno en el hombre es la buena voluntad. «No hay posible en el mundo, ni fuera de él, que pueda ser tenido como bueno sin limitación, a no ser una buena voluntad». Solo se puede alcanzar el bien por la voluntad pero como buena voluntad. Se puede usar los talentos o poderes para el bien o el mal. Sólo la buena voluntad puede dirigirlos hacia los fines. Solo la buena voluntad puede ser criterio de la ética porque la virtud depende del uso que se hace de las cosas. Se puede usar los talentos para el bien o para el mal. Sólo la buena voluntad puede dirigirlos hacia los fines. Sólo la buena voluntad puede ser considerada como norma de bondad. La moral o lo buen está en la intención de la voluntad. Lo ético viene del sujeto. No existe ningún objeto que es bueno en sí o que sea capaz de promover lo ético.

Necesitamos la libertad que tiene la capacidad de elegir en contra de los egoísmos con una voluntad desinteresada. Sólo la buena voluntad puede ser considerada como norma de la bondad. La ética es la libertad como buena voluntad desinteresada que dirige el hombre al bien común. Sin esta idea la moral del hombre no sería nada más que una descripción de las costumbres de los animales en el zoológico.

c. El Deber y la Universalidad de los Conceptos

Cada ser racional tiene una conciencia del deber y la voluntad da acceso a esta conciencia del deber. Es una experiencia en nosotros del hecho que la conciencia da órdenes categóricos con un carácter universal. El poder práctico de la razón ejerce el poder de orden sobre el hombre. Es una obligación cumplir con la norma que dicta la conciencia. La conciencia del bien o de las normas éticas se manifiesta o se impone a nosotros con un carácter obligatorio. Es un hecho. Es un punto de partida. «La ley moral determina inmediatamente la voluntad... Pues como una ley por sí e inmediatamente pueda ser fundamento de determinación de la voluntad (lo cual es esencial de toda moralidad), eso es un problema insoluble para la razón humana y es idéntico con esto otro: cómo una voluntad libre sea posible. Así, pues, tendríamos que señalar a priori no el fundamento por el cual la ley moral en sí proporciona un motor, sino qué es lo que ella, siendo motor, efectúa en el espíritu o mejor dicho, debe efectuar» (Kant, *Crítica de la Razón práctica*, Ediciones Sígueme, 2002, Salamanca, p.96). En la primera página del mismo libro escribe Kant: «El concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrado por medio de una ley de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos...». Kant aceptó una metafísica del conocimiento práctico pero no la aceptó para el conocimiento teórico sin mayores explicaciones.

Para Kant la idea del deber es la idea central de la moralidad. La buena voluntad orienta al bien pero existe en cumplir con el deber. Siempre existió la noción del deber pero Kant la da un sentido nuevo. El deber no es condicional sino categórico. No es la sociedad u autoridades, ni el miedo al castigo ni el reconocimiento que lo imponen. Su validez no depende de circunstancias en mí o fuera de mí. Esta experiencia del deber no viene por el deseo o el interés o por una experiencia social, psicológica o religiosa. La decisión del deber no puede venir por las costumbres ni por los deseos porque le toca sólo al deber indicar lo que debo hacer. El deber nos ordena no seguir al deseo natural. El se impone por nuestra libertad, nuestra autonomía racional, nuestra capacidad de romper con las determinaciones de nuestros deseos particulares. Que la moralidad no corresponde a estos deseos, es una condición necesaria de su existencia porque en este caso estaría demás. Se siente más la obligación cuando se presenta la resistencia de los deseos

naturales contra la razón. La virtud para es para Kant la oposición a la naturaleza. La condición para poder señalar el valor de la persona se constituye entonces por el cumplimiento de la ley aunque incluye la anulación de nuestros sentimientos. Un hombre preocupado por la dignidad de su vida sólo vive por el deber, no encuentra en la vida el menor gusto.

El deber no lleva a una acción útil o deseable. No lleva a la felicidad. No tengo el poder sobre la felicidad. La felicidad depende de la suerte. Para Aristóteles la virtud es el camino para realizarse de una manera excelente, y de esta manera conseguir la felicidad. Para Kant, al contrario, en la ética no se trata de la felicidad. Porque si tratara de la felicidad, las normas morales no tendrían vigencia para las personas que no creen en la felicidad. Para él cumplir con las normas tiene más mérito cuando se hace en contra de los deseos.

Podemos concluir que la voluntad no se determina por los objetos sino por la ley de la razón. El bien y el mal son modos de operar en la voluntad. No se refieren objetos que podrían ser nombrados bien o mal porque en este caso estaríamos haciendo referencia a nuestros sentimientos de dolor o placer y el bien o el mal dependerían de nuestros gustos. La ley práctica no es una norma sino un supremo principio de la libertad, la buena voluntad.

Solo la razón puede determinar. Mi elección debe ser racional. Las diferencias entre las personas brotan de sus naturalezas. Cada uno quiere algo diferente. Sólo la racionalidad es a todos común. En diferencia con el particularismo de nuestros sentimientos, inclinaciones y preferencias la razón es la exigencia de universalidad. El deber es una norma racional y universal que encontramos en nuestra conciencia. Si todos deciden de acuerdo a la razón, los actos nunca podrán contradecir los intereses de otro ser racional. La norma moral necesita, por lo tanto, la forma de una ley universal. La norma trasciende lo particular y da obligatoriedad.

La respuesta a la pregunta ¿Qué debo hacer? es, respetar la racionalidad en todas las personas. El respeto por la ley moral implica el respeto por la persona de la ley moral. La ley moral, la forma de nuestra libertad, fundamenta racionalmente el sentimiento del respeto, el único sentimiento no empírico sino conocido a priori, según Kant. La ley moral tiene un influjo sobre la sensibilidad produciendo el respeto que a su vez fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad. (Kant, o.c., p.99, 100,112).

La Postmodernidad ha perdido el respeto por la ley y por lo tanto por la persona. Susan Neiman sostiene que estamos en un mundo sin ética por la negación del imperativo categórico hasta en las cosas más pequeñas. Según ella la desconstrucción de la responsabilidad es un peor pecado que la soberbia. Ella da como ejemplo la persona que de paso roba una fruta en una tienda y piensa qué importa esta pequeñez. El problema es que todos piensan igual. Según Susan Neiman los postmodernistas tienen mucho en común con los fundamentalistas. La Postmodernidad ha renunciado a buscar el deber y por lo tanto es conservadora (Susan Neiman, *Moral Clarity, A Guide for Grown-Up Idealists*, Ed. Harcourt, 2008, p.205). Mantener los ideales es más difícil que abandonarlos. Kant entendía muy bien el abismo entre las cosas tal como son y cómo deben ser.

El respeto por la ley moral implica el respeto por la persona de la ley moral. La persona es un fin en sí mismo porque es el sujeto de la buena voluntad. Lo ético viene del sujeto. Nosotros somos por naturaleza egoístas y necesitamos ir en contra para poder vivir pacíficamente con los demás. El nuevo orden está, por lo tanto, constituido sobre el hombre. Kant llama a este nuevo orden el «reino de los fines» porque cada persona humana es un fin, todos tienen la misma dignidad. No se puede usar a nadie como un instrumento. Este nuevo orden es un ideal. Falta construirlo. Esta realidad depende de nuestra buena voluntad. El deber moral se expresa en las diferentes formulaciones de su conocido imperativo categórico, conocido como el Príncipe de la razón práctica o la ley moral: «Obra siempre de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de legislación universal». También puede formularse de la siguiente manera: «Obra de tal modo que trates siempre a la humanidad en ti y en los otros, como un fin y nunca como un medio». En tercer lugar, «Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines».

En este tema de la universalidad de los conceptos encontramos una reacción de Kant contra el filósofo inglés Hume. Este último consideraba que el único conocimiento es el sensitivo. Para probarlo planteaba unas preguntas engañosas como ¿cómo sabe Ud. que el sol saldrá mañana?. Según él nosotros vivimos exclusivamente en base de las costumbres y la tradición que transmiten las experiencias sensitivas anteriores. La razón no aporta nada. Causas no se

observan en la naturaleza, tampoco principios éticos. Kant le contestó que los grandes principios de la vida son cosas que no encontramos en el mundo sino son cosas que nosotros mismos producimos. Los principios no se fundamentan en costumbres y tradiciones sino en la razón y en las ideas. La razón descubre las causas y plantea los ideales para cambiar a la sociedad. La experiencia sensitiva no puede plantear una pregunta por el «porqué» de las cosas. Esta pregunta sólo es posible a partir de una capacidad que trasciende la experiencia. Es el inicio de partida de todo conocimiento. La experiencia solamente puede apoyar la investigación pero no explicar (Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Ediciones Sígueme, 2002, Salamanca, p. 71-78).

Monique Canto-Sperber opina que Kant sigue siendo una referencia para muchos filósofos actuales porque es el filósofo que ha dado la interpretación más profunda en la Modernidad sobre los fines humanos orientados hacia la moralidad (*La Philosophie Morale*, p. 62, Ed. Presses Universitaires de France, 2004, París).

2. El Humanismo del Bien

Aristóteles es el gran representante de la filosofía que tiene la noción del bien como la noción central de la ética. El bien se refiere a todos los niveles de la vida. Se trata del bien del cuerpo como la salud, la belleza, la fuerza, pero también de los amigos, el prestigio etc.

La noción del bien estaba ligada a la noción de la Felicidad. «Es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz». «Aquello que es apetecible siempre por sí y jamás por otra cosa. Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad. A ella, en efecto, la escogemos siempre por sí misma, y jamás por otra cosa; en tanto que el honor, el placer, la intelección y toda otra perfección cualquiera, son cosas que, aunque es verdad que las escogemos por sí mismas, lo cierto es que las deseamos en función de la felicidad, suponiendo que por ellas seremos felices. Nadie, en cambio escoge la felicidad por causa de aquellas cosas, ni, en general, de otra ninguna» (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gráficas Modernas, Bogota, 2005, Libro I, 7). (En 2004 los filósofos de Holanda declararon la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, el libro más importante escrito en la historia de la Filosofía). (La enorme amplitud de sus investigaciones, la cantidad de escritos y sus análisis agudos, convirtieron a Aristóteles en la

figura central de todos los conocimientos en las Universidades de la Edad media. Sicut Philosophus dicit).

a. La Finalidad del Bien

Los deseos, las pasiones, la razón están todos orientados hacia el Bien. Hay un elemento común, siempre se busca el bien. El bien es la finalidad. (Teleología). Cada habilidad, cada reflexión, cada acto y cada intención buscan el bien. El bien es el fin de todo. «Toda arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien... Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra -sería tanto remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable-, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano (o.c., E. N. Libro I, 1). En la vida buscamos siempre una finalidad en todo lo que hacemos. Vamos a la Universidad porque queremos obtener un título universitario. Queremos un título universitario porque queremos adquirir conocimientos. Queremos adquirir conocimientos porque queremos participar en la vida de la sociedad y trabajar. Queremos un trabajo porque queremos realizarnos en una vida digna y formar una familia. Se logra la felicidad cuando se logra la autorealización. La felicidad se logra dentro de las actividades que se realiza. El hombre logra su autorealización cuando se oriente a un ideal. La virtud nos hace feliz porque llegamos a ser lo que debemos ser.

b. La Felicidad y la Moralidad

La pregunta es si la felicidad como fin último de las actividades humanas, incluye un valor moral. Aristóteles ha vinculado siempre la felicidad a la moralidad. Su filosofía se llamaba eudaimonia, felicidad. La felicidad y el bien moral coinciden. La búsqueda del bien se refiere a la totalidad de la vida, a partir de las tendencias naturales y la razón. Lo más importante es la deliberación de la razón y la moralidad. El soberano bien, el bien más elevado es lograr la moralidad, buscado por el hombre por la totalidad de su razón y tendencias. La moralidad se refiere al proyecto de su vida y no tanto a cada acto, momento o sensación. La ética estudia la finalidad para poder después definir el comportamiento bueno del hombre, para poder decir cómo debe ser la praxis buena. La noción del bien es por lo tanto el concepto clave de la

filosofía moral. Ella mantiene el vínculo entre la motivación y la moralidad y permite entender ésta última como algo deseable. Conseguir la felicidad supone un gran esfuerzo. Solo los seres con una cierta valor moral y usando la razón, pueden lograr la felicidad. Aristóteles decía que no les posible al niño y al animal. Cumplir con la felicidad puede suponer la renuncia a ciertas formas de felicidad. ¿Cómo se puede explicar que hombres racionales se comportan moralmente sabiendo que están destruyendo cierta felicidad?. La felicidad es una realidad objetiva cuando hace referencia a los bienes. De esta manera se entiende también como se puede experimentar una felicidad al respecto de un bien cuya realización no se refiere a mi felicidad, sino a la felicidad de otro. La característica de la felicidad es una satisfacción al respecto de la vida en su conjunto. Los sacrificios inevitables y el control de ciertos deseos, no pueden convertir la actitud básica de la persona en una amargura con la vida. La felicidad no puede depender de un placer momentáneo o una obsesión de satisfacción. Se necesita una evaluación y apreciación de la vida en su conjunto, de los deseos más elevados e importantes del proyecto fundamental de la persona. Por lo tanto las insatisfacciones no pueden llevar a la autodestrucción, depresión y angustia.

«Por lo tanto, eso que ahora buscamos, la estabilidad, de cierto, en el hombre feliz, que será tal por todo su vida, pues siempre o casi siempre obrará y contemplará las cosas que son conformes con la virtud, y llevará los cambios de fortuna con sumo decoro y guardará en todo una perfecta armonía, como varón verdaderamente esforzado... Pero si las cosas resultan mal, oprimen y estragan la felicidad, porque acarrearán tristezas y embarazan muchas actividades. Mas con todo esto, aun en estas circunstancias se difunde el resplandor de hermosura moral cuando un hombre lleva con serenidad muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad al dolor, sino porque es bien nacido y magnánimo. Si, como hemos dicho, los actos dominan soberanamente la vida, ningún hombre feliz podrá volverse miserable, pues jamás obrará lo aborrecible y ruin» (Aristóteles, o.c., libro I, 10).

c. La Virtud y el Hábito

Aristóteles considera que la definición de la virtud como adquisición del bien es más importante que la definición de la tendencia al bien. Para ser un hombre feliz, no es suficiente realizar la mejor tendencia sino la adquisición

o el hábito de actuar bien, o sea la virtud. La mejor realización del hombre se logra por la razón en base de las virtudes. Las virtudes dan sentido a las actividades. Aristóteles da la siguiente definición de la virtud: «La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente» (Aristóteles, o.c., Libro II, 7).

En primer lugar la definición aclara que la virtud, por lo tanto, no es una acción, sino una actitud o postura relacionada con una elección. Esta actitud no se hereda sino se forma por esfuerzo de uno mismo o por influencia de los otros. El fin de la ética, en diferencia con las otras tendencias, es una tendencia al bien como elección. Jean Baptist Gourinat dice: Aristóteles no deja de repetir que la moral y la virtud consisten en la capacidad de elegir el bien. (*L'Éxcellence de la Vie, Délibératipon et Choix dans l'Éthique Aristotelicienne*, Editorial Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p.124). En contra de Platón y Sócrates, Aristóteles insiste que nadie tiene la virtud por naturaleza. Esto es el punto de partida de la Ética (Gwenaëlle Aubry, *L'Éxcellence de la Vie, L'Éthique du Démonique*, o.c., p.81). La virtud es una actitud que brota de la educación y del ejercicio, que crea una disponibilidad para actuar en función del bien. Al comienzo son los demás que guían y coaccionan pero con el tiempo uno mismo debe aprender a decidir para poder ser alguien con postura propia. Todas las tendencias, pasiones, emociones y sentimientos tienen su origen en el impulso del *deseo*. El deseo es el origen de la afectividad. Los deseos son los motores de la nuestra vida. La presencia del deseo es indispensable para que las razones lleguen a la acción, porque sólo el deseo puede movilizar al cuerpo. Si no tenemos deseos la razón no puede empezar su trabajo de análisis. Sin embargo, el deseo debe estar acompañado por las indicaciones de la razón y debe tener como objeto una finalidad o un bien. La irracionalidad del deseo se vuelve racional por la obediencia a la razón (Cristina Viano, *Passions, désirs et plaisirs chez Aristote*, o.c. *L'Excellende de la Vie*, p. 237-253). La tendencia al bien, no indica la integración del hombre en la naturaleza o su determinación por un talento, menos reduce la búsqueda del bien al instinto. La tendencia al bien debe ser de acurdo a la razón cuya ejecución depende de la libertad. La praxis de la ética es un trabajo sobre la naturaleza para modificarla. Uno se realiza si hace lo que debe hacer.

Las virtudes las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. (Aristóteles, o.c., Libro II, 1). En la medida que se logra formar la persona, se actuará con facilidad y ya no necesitaría la coacción de uno mismo o de otros. Esta actitud se convierte en hábito cuando se repite la decisión. La virtud moral necesita el hábito. La virtud es el hábito de escoger siempre el bien. Podemos llamar a alguien valiente cuando en varias oportunidades actúa con valentía. Si por hábito la disposición puede volverse mecánico o inerte, el acto singular siempre depende de la elección que tiene la posibilidad de ser o no ser repetición de las elecciones anteriores.

d. La calidad de la Persona

La virtud es la cualidad que permite a uno de vivir o de realizarse de una manera excelente (Aristóteles, o.c., Libro I, 7). Se trata de una cualidad de la persona independientemente de su profesión, talentos, su situación etc. Se trata de la persona que mantiene su cualidad en situación de prosperidad o adversidad. No tiene virtud el que no sabe perder pero también el que no sabe apreciar su éxito (Estos últimos son los que siempre critican aunque tengan lo mejor). La virtud no solamente define la acción sino también toda la actitud, también el sentimiento. Se va creando una sensibilidad que nos ayuda entender mejor las situaciones. La praxis de la prudencia no solamente se refiere a las acciones por realizar sino como uno lo hace, como uno lo siente y cómo reacciona. Las cualidades morales permiten la ejecución óptima de la práctica moral. También la vida en su totalidad es praxis y esta praxis es buena o mala. Una actividad es moral cuando forma parte de la totalidad de la vida, cumple con las reglas internas y ayuda a la realización de su fin. Cuando hablamos de una «buena persona» o de un «hombre confiable o de calidad», nos referimos a alguien que tiene la virtud adquirida, siempre buscará el bien. Esto es una marcada diferencia con el hombre fingido de la Postmodernidad que busca sólo su propio interés. Decimos fingido porque no busca el bien sino se acomoda a las personas e instituciones. «El acto de un hombre de bien es hacer todo ello bien y bellamente; y como, de otra parte, cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la perfección que le es propia, de todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y la más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa. Pues, así como una golondrina no hace primavera, ni tampoco un día de sol, de la propia

suerte ni un día ni un corto tiempo hacen a nadie bienaventurado y feliz» (Aristóteles, o.c., Libro I, 7).

La ética de la virtud es un arte de vivir. Este arte de vivir es una praxis que abarca la totalidad de la vida.

e. La Inteligencia de la Prudencia

Aristóteles, considera que las virtudes como actitudes en las cuales los deseos y emociones han conseguido una forma adecuada, no podrían existir sin la virtud de la inteligencia, la prudencia. No solamente tenemos un conocimiento teórico de las cosas sino también un conocimiento práctico (la prudencia) del fin que analiza los medios y caminos que ayudan a las otras virtudes para alcanzarlo. Sin las otras virtudes la prudencia es un juego intelectual que también puede estar al servicio del mal pero sin la prudencia las otras virtudes no tienen fin ni medios adecuados. Una persona que conoce la templanza, también tiene las condiciones (las actitudes adecuadas o virtud) de practicarla pero no puede practicarla sin conocer el fin y los medios (la prudencia).

f. La Enseñanza del ejemplo

Aparte de la prudencia Aristóteles menciona también la ayuda del ejemplo. El «preguntar» es siempre un asunto paradójico. Uno pregunta lo que debe hacer o como debe vivir porque no lo sabe. Pero uno solo puede formular la pregunta porque ya sabe algo al respecto. Primeramente uno ya sabe que debe hacer el bien para poder preguntar en qué consiste y en segundo lugar, uno ya debe saber en qué consiste para poder reconocer la respuesta como la respuesta. La ética justifica este planteamiento por el conocimiento que adquirimos por los buenos ejemplos: deportista, docente, político, amigo, padres, familiares etc. Aristóteles formula un principio ético fundamental: el conocimiento práctico no parte de ideas preestablecidas como decía Platón. Basta de demostrar el hecho (o.c. L'Excellence de la Vie, Mario Vegetti, Normal, Natural, Normatif dans L'Éthique d'Aristote, p.64). (cfr. 4, Ejemplaridad).

g. La Virtud está en el medio

La definición de Aristóteles, indica que la virtud está en el medio, el medio entre los extremos. ¿Qué significa? Surge la pregunta cómo debemos formarnos. En qué consiste el actuar correcto. También podemos equivocarnos. La solución de Aristóteles está en buscar el justo medio. No se trata de una definición matemática. Los extremos o el máximo e mínimo y las situaciones son diferentes de acuerdo a las personas. Aparecen una serie de incógnitas: cuándo, cómo, dónde, con quien... Debemos tomar en cuenta que la Ética de la virtud no se pregunta directamente como la ética normativa si algo se debe o no se debe hacer. La ética de la virtud analiza las actitudes y situaciones y los evalúa en comparación con un ideal. La acción correcta responde a la actitud correcta. Aristóteles precisará la respuesta del justo medio diciendo que debe ser indicado por la prudencia (Paul Van Tongeren, *Een Inleiding in de Deugdenethiek*, Ed. Sun, Amsterdam, 2003, p. 59).

h. La Virtud es también Política

Aristóteles considera que la felicidad no es sólo un asunto del individuo. Incluye también los familiares, los hijos, la mujer, los amigos y todos los ciudadanos en general porque el hombre es un ser político. La ética de la virtud se dirige en primer lugar al individuo pero esto no quiere decir que aísla al individuo de la sociedad. Aristóteles dedica el mayor espacio de su libro a la virtud social que es la justicia. El no hace una distinción entre la vida privada y pública. El ideal para una vida feliz es para él un ideal de vida en comunidad y un ideal compartido por todos. La mayoría de las virtudes se relacionan con los demás. En la visión de Aristóteles uno está vinculado con todos en la sociedad política que es para él, la finalidad principal. El deseo de los legisladores es lograr buenos ciudadanos en base de buenos hábitos. Para Aristóteles la finalidad de la política no consiste en la construcción de derechos que es neutral en cuanto la diversidad de los fines de los hombres. Hoy en día se ve la política como un proceso que permite a los hombres escoger sus propios fines. Para él, al contrario, la finalidad del Estado es la formación de buenos ciudadanos (Michael J. Sandel, *Justice What's the right thing to do?*, Farar, Strauss and Giroux, New York, 2009, p. 227). De esta manera, los actos que deben engendrar la virtud no proceden de una elección: ellos son impuestos por las leyes. También la educación impone los

hábitos que vienen en parte por las leyes. La coacción impone entonces los actos que por repetición se vuelven virtudes adquiridas. La virtud supone una forma de violencia. El esquema es el siguiente: la *capacidad pasiva* para la virtud es modificada por una fuerza exterior que por imposición de actos virtuosos produce una disposición estable (Gwennaëlle, L'Excellence de la Vie, o.c., p.84). De esta manera la ética depende de la política y de la educación. Esta nueva problemática ya no proviene de la naturaleza, sino de una segunda naturaleza, impuesta por el exterior. Sin embargo, Aristóteles aclara esta problemática sosteniendo que cada uno es siempre causante de sus actos, desde el inicio hasta el final. Si por hábito la disposición puede volverse mecánico o inerte, el acto singular siempre depende de la elección que tiene la posibilidad de ser o no ser repetición de las elecciones anteriores. Cada Uno es siempre causante de sus actos. Somos dueños de nosotros mismos desde el inicio hasta el final. Determinante es la elección racional. La libertad siempre está presente en los actos de la persona. Hoy en día vivimos en sociedades más complejas y globales. Sin embargo, la ética de la virtud no está ligada a ningún tipo de sociedad. Las virtudes cardinales son universales, independientes de las costumbres a pesar de ciertas influencias de cada cultura en su realización.

Aristóteles dice que en el orden de los seres existe una explicación por medio de la finalidad. Todos los seres están en un proceso hacia su realización o finalidad. Cada ser lo es de acuerdo a su finalidad. La naturaleza humana representa los procesos de los entes pero al mismo tiempo manifiesta las normas según las cuales se desarrollan los procesos. Manifiesta los valores que ordenan los procesos. Además el hombre vive en una sociedad. Esto implica vivir de acuerdo a las normas intelectuales y morales de la sociedad. La idea que existe un bien objetivo, explica porque el hombre tiene un fuerte deseo a la racionalidad y objetividad en cuanto los valores. Nosotros no podemos vivir sin contestar las preguntas permanentes: ¿qué voy a hacer? y ¿Cómo voy a evaluar mis actos y los de los demás?. Ella corresponde a la convicción de que se puede juzgar sobre el bien en base de criterios establecidos. No hay existencia verdadera sin valores o normas. Existir es al mismo tiempo hacer el bien. Estos bienes corresponden a deseos objetivos universales. El hecho de haber sido deseado universalmente se hace una característica interna de los bienes. La idea de bienes objetivos es necesaria para dar una referencia concreta al sentimiento de felicidad. La felicidad es una realidad objetiva cuando hace

referencia a los bienes. De esta manera se entiende también cómo se puede experimentar una felicidad al respecto de un bien cuya realización no se refiere a mi felicidad, sino a la felicidad de otro.

Aristóteles hace una distinción entre la ley legal y la ley natural. «Pues del mismo modo las cosas justas que no son las mismas en todas partes, como no lo son las constituciones políticas, aunque en todas partes hay una solamente que es por naturaleza la mejor (o.c., E.N., Libro V, 7).

Hoy en día tenemos una obra importante sobre las virtudes del filósofo ateo, francés, André Comte-Sponville, *Petit Traité des grandes Vertus*, Editorial Presses Universitaires de France, Paris, 2.000, p. 372. El libro ha tenido muchas ediciones y traducciones. El añade algunas virtudes nuevas, expresión de nuestro tiempo: cortesía, lealtad, tolerancia, pureza, generosidad, buena fe, compasión, misericordia y ágape.

3. ¿Por qué preferimos la Ética de las Virtudes?

En primer lugar, todos hablan de normas y valores. Sin duda ambos tienen mucho en común pero hay también una gran diferencia entre los dos términos. En un primer lugar, antes de poder hablar de normas debemos saber lo que es la vida. La ética de la virtud explica en qué consiste la buena vida. Después se comprende porque se debe aplicar las normas. La norma ayuda para conseguirla. Las normas tienen un carácter objetivo en el sentido de ajeno a las disponibilidades de la persona. Si le gusta o no uno está obligado a cumplirlas, sobre todo cuando están expresadas en leyes, contratos etc. normas En general para Kant las normas son negativas o tienen el carácter de prohibición. Se dedican a prohibir vicios. Indican unas fronteras que no se puede sobrepasar pero no indican como uno debe comportarse dentro de las fronteras. Es imposible formular normas para todas las situaciones y mucho menos conseguir el cumplimiento cuando no hay voluntad de realizar el bien. Los valores son positivos. Indican un ideal. Indican una excelencia. Atraen y motivan a los que se sienten atraídos. ¿Cómo juntar normas y valores? Sólo en la virtud encontramos la solución para juntar las normas y los valores. En la virtud se concreta el valor. En la virtud la norma es asumida internamente en la persona con una orientación hacia la buena vida. La virtud conecta la norma con el valor (Paul Van Tongeren, o.c., p. 28).

En segundo lugar, por establecer un vínculo entre la virtud y la autorealización, las virtudes dan una fuerte motivación. La virtud moral es la cualidad que nos permite vivir de la mejor manera. La ética de la virtud es atractiva porque proporciona la felicidad a cada uno que busca su bien, su fin principal. Esta ética responde a las necesidades humanas. Lo que somos o lo que deseamos ser, se realiza de lo mejor por la virtud (amigo, profesional, deportista, compañero etc.). Esto no excluye que debemos ir a veces en contra de algunos deseos pero esto será a su vez una terapia que motiva para conseguir mejor el deseo fundamental. Un deportista, por ejemplo, debe imponerse ciertas restricciones. Las virtudes dan estabilidad y permanencia a la vida moral. Garantizan que el comportamiento no caiga en egoísmo o falta de conocimiento.

A una moral estrictamente racional le falta la motivación. La razón en sí no es una motivación fuerte y las normas en general sólo prohíben los vicios. Solamente cuando sentimos amor, ira o rechazo entramos en acción. La gente en general no hace protestas en la calle por principios morales. La gente va al poder judicial o hace manifestaciones porque han sufrido un daño, porque están molestos. A pesar de la prioridad indiscutible de la razón, se necesita como manifiesta Aristóteles y Tomás de Aquino, la unión de la razón con el deseo del bien de las pasiones. No podemos separar la razón de las pasiones. Las pasiones son el lugar donde se aplica el comportamiento ético. El amor entre padres e hijos, el amor entre hombre y mujer, las amistades etc. La presencia del deseo es indispensable para que las razones lleguen a la acción, porque solo el deseo puede movilizar al cuerpo. Los deseos son los motores de nuestra vida. Las pasiones forman la base de la construcción de la persona y de las relaciones entre las personas. Vivimos con emociones guiados por la razón. Para Kant, al contrario, la razón práctica de la virtud tiene más mérito cuando contradice los deseos naturales. Para él la felicidad no debe incluir la satisfacción. Gadamer decía: la Ética del deber pasa por alto el problema hermenéutico: solo por la concreción lo general adquiere un contenido determinado. La Ética de la virtud no es tanto una ética que va en contra de los deseos naturales sino se ubica en su prolongación. Actuar como hombre significa usar sus tendencias netamente humanas. La elección no es sobre el acto o la disposición sino sobre las tendencias al bien. Ser hombre consiste en actualizar sus tendencias típicamente humanas (L'Excellence de la Vie, Gwenaëlle Aubry, Dunamis y Energedia dans

L'Éthique Aristotélicienne: L'Éthique de Démonique. Librairie Philosophique J.Vrin, 2002, p.80). Para Aristóteles la virtud está en la continuación de los deseos naturales, para Kant la virtud está en la oposición a los deseos.

Luigi Giussani opina: La razón no es un mecanismo que se pueda desarticular del resto de nuestro yo; por lo tanto, la razón está ligada al sentimiento, está condicionada por éste. La razón, por conocer el objeto, tiene necesariamente que contar con el sentimiento, con el estado del ánimo. El sentimiento me puede impedir en conocer la verdad porque obnubila la razón pero también puede intensificar la búsqueda de la verdad del objeto porque despierta interés, nos acerca al objeto. En este último caso se trata de una actitud moral, del modo como situarse frente a la realidad. Si una cosa determinada no me interesa, no la miro; y si no la miro, no la puedo conocer. Para conocerla es necesario que ponga mi atención en ella. Cuanto más vital es un valor, cuanto más por su propia naturaleza es propuesta para la vida, menos es cuestión de inteligencia conocerlo y más de moralidad, es decir, de amor a la verdad más que a nosotros mismos (Luigi Giussani, *El Sentido religioso*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987, p. 39,40).

En tercer lugar el deber kantiano me permite escoger entre varias posibilidades pero no puede prescribir un contenido porque en este caso dependería la decisión del objeto o de la voluntad del otro etc. La obligación dependería de condiciones. No hay una respuesta que indica lo que tengo que escoger. La decisión es estrictamente personal, autónoma. La única motivación es la idea del deber. ¿Cómo se va a formular o exigir cumplimiento si no hay conocimiento de la realidad? No existe otra motivación que la conciencia del deber. Lograr un cambio es como una especie de un nacimiento nuevo o una reforma instantánea del corazón o como una creación nueva (Kant, *Die Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft*, IV, p. 6097). Karl Jaspers observa al respecto: «El obrar legal no puede ser desligado del material de nuestra existencia en el mundo. Cada vez se hace y determina algo en el mundo. El imperativo categórico no deriva su incondicionalidad de la experiencia, mas no puede hacerla valer sino en la experiencia, que es examinada por él. La ley no puede ser aplicada sino con vistas al mundo. Las consecuencias -no el éxito en el sentido de ventaja y provecho- forman parte del material en el cual el imperativo categórico ayuda a buscar lo justo... Por consiguiente, la oposición entre ética de la conciencia y ética del resultado,

no vale» (Karl Jaspers, *Los grandes Filósofos*, Editorial Tecnos, 1995, Madrid, p.285-286). La moral del deber de Kant es una moral autoritaria. El mismo Kant reconoce: «En cambio, el bien moral es algo suprasensible, según el objeto, y para él, por lo tanto, no puede encontrarse en ninguna intuición sensible algo correspondiente, y el Juicio, bajo las leyes de la razón práctica, parece por estar sometido a dificultades particulares, que descansan en que una ley de la libertad debe ser aplicada a acciones, como acontecimientos que ocurren en el mundo de los sentidos, y en ese respecto pertenecen, pues, a la naturaleza (Kant, o.c. p.91).

En cuarto lugar la ética de la virtud tiene además la ventaja de estar relacionada con la educación. Uno puede obligar a cumplir las normas y sancionar si no se cumple pero esto no es suficiente. Uno puede recomendar valores pero queda en palabras. Las virtudes, al contrario, pueden ser aprendidas y practicadas. La ética de la virtud no solamente indica cómo uno debe vivir sino le ayuda como se puede aprender a vivir. Ya no se trata de cumplir ciertas normas sino qué postura asumir frente a la vida. La idea central no son normas sino ideales. La Ética kantiana no considera el aspecto de educación porque el deber se cumple o no se cumple. No hay deber a medias.

En quinto lugar, la función de la ética como nexo entre norma y valor y sus cualidades pedagógicas están encontrando mucho interés en la ética profesional. Muchos centros profesionales tratan de resolver el problema de las normas y valores por medio de comités de ética. Al lado del juramento de Hipócrates los médicos tendrán que suscribir también otros códigos. Este camino no lleva a una solución. El buen médico no es la persona que cumple algunas normas. El buen médico es él que aprendió hacer, por esfuerzo propio, lo que se espera de un buen médico. El trata a sus pacientes con profesionalismo, sinceridad, justicia, cordialidad y confianza. En estas actitudes consiste la cualidad moral del médico virtuoso. Igualmente la cualidad moral del hombre de negocios no depende de un discurso sobre algunas normas de ética sino de la persona con formación moral que demuestra desde una convicción interna lo que es una «empresa buena». En la ética de las virtudes se trata de formar una actitud desde la cual se analizará y se tomará decisiones. La acción correcta depende de la persona que tiene la actitud correcta. La vida humana tiene una variedad de fines cualitativos y uno está obligado a hacer una elección entre

varias. Las reglas no te ayudarán. La experiencia de la vida te ayudará a describir las posibilidades de elección (Martha Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, New York, 1990).

En sexto lugar, en una sociedad pluralista aparece cada vez más la pregunta por lo que se va a escoger entre la gran variedad de opiniones éticas. Una ética normativa solo puede colaborar prescribiendo una regla o norma. En este caso se presentan dos problemas. Si la regla me obliga escoger algo que no me gusta, tendré muy poca motivación para cumplirla. Aparece la tentación del relativismo. Además, en segundo lugar, no tendré tiempo en general para definir mi comportamiento en base de una regla porque no tengo la predisposición de la virtud o la costumbre de buscar el bien. La ética de la virtud supera estos dos problemas porque nos educa de tal forma que estemos acostumbrados para escoger el bien. La relación de amistad, de amor, de justicia etc. no puede ser auténtica si se basa en un cálculo de utilidad o el cumplimiento racional de una norma. La autenticidad depende de la voluntad de querer el bien de la otra persona. Una persona solamente es justa cuando quiere por decisión propia actuar con justicia y no cuando solamente sabe que debe cumplir la norma. No se puede confiar en una persona que actúa solo por el deber porque ésta no tiene convicción y fácilmente puede cambiar de opinión. De una relación de amor o de amistad no se espera que la otra persona busque cumplir algunas normas con el otro sino que ama a uno (Paul Van Tongeren, o.c., p. 37).

En séptimo lugar, un papel central en la instrucción está en el ejemplo. El ejemplo demuestra en qué consiste la actitud correcta. También podemos observar ejemplos o modelos. Conocemos personas que podemos imitar. Sabemos lo que es amistad por un buen amigo. Si no encontramos buenos ejemplos, podemos por lo menos saber cómo no debe ser: corrupción, crueldad, cobardía etc. muestran como no debemos actuar.

4. La Ejemplaridad

a. La nueva Ética de la Ejemplaridad igualitaria

Todo ente es un ejemplo y todo ejemplo es ejemplo de algo. En el ejemplo se encuentra el modelo, la regla, la norma que ilumina el ejemplo empírico y lo dota de significado humano.

Javier Gomá propone una teoría de la ejemplaridad como respuesta a la crisis de la Ética. Tendría que ser una ejemplaridad no autoritaria. La ejemplaridad ha estado vinculada históricamente a la desigualdad porque ha estado secuestrado por el aristocratismo. Para que la persona entienda la ejemplaridad contemporánea, tendrá que revisar la representación de una subjetividad como una extravagancia y reemplazarla por una nueva basada en la experiencia universal de todas las personas, que nace de la red de influencias mutuas.

Todos somos ejemplos para todos porque el yo vive en una red de influencias mutuas a la que le es imposible hurtarse. Decía Kant que la obra de arte enuncia por sí misma una regla universal no conceptual y que al mismo tiempo esa regla postula la necesidad de ser aceptada por la generalidad de los hombres que tenga un buen gusto. Todos coinciden en la apreciación de una gran obra de arte. Lo que vale para el arte como aceptación universal podemos aplicar a la vida moral. La misma universalidad cabe de todo hombre que, sabiéndose en una red de influencias mutuas, siente la responsabilidad de su propio ejemplo.

Pero esta universalización puede realizarse sólo si la subjetividad moderna, educada en el cultivo de la diferencia y la excentricidad, se reconcilia consigo misma y aprende a reconocerse en las experiencias comunes y normales de todo hombre por el hecho de serlo. La ejemplaridad igualitaria sólo es posible, en fin, si también la subjetividad empieza a comprenderse a sí misma de forma igualitaria.

El niño despierta a la conciencia en un mundo habitado por adultos a los que mira con confianza y con un sentimiento de dependencia. Para educarlo, los padres no necesitan aprobar leyes o decretos escritos que sus hijos no podrían leer: les basta con el ejemplo de sus vidas y los juicios emitidos, aprobatorios o desaprobatorios, acerca de los ejemplos ajenos de conducta y los de los propios niños. En la edad madura el hombre no sólo sigue recibiendo el impacto del entorno exterior sino que ese círculo se ensancha a toda la sociedad. Vivimos, nos movemos y existimos entre ejemplos: de facto, nos gusta o no, nos parezca bien o mal, somos ejemplos para los demás y los demás son también un ejemplo para nosotros. Cuando el yo autónomo piensa, lo hace usando un lenguaje y, como el lenguaje es un producto social, su

pensamiento, aun el más íntimo, se expresa forzosamente con palabras prestadas, nunca propias (Javier Gomá, o.c., p. 215).

Los ejemplos anteceden a las costumbres y son su fuente y origen. El yo depende de las costumbres a las que pertenece. En todo hecho aislado se halla en germen un principio de hábito, individual -el ejemplo que el yo repita- o social- el que repiten los demás. La habituación presenta la gran ventaja psicológica de proporcionar un trasfondo estable en el que permite desenvolver su vida con un mínimo de esfuerzo y tensión. Cuando ese hábito colectivo personifica un valor moral, entonces el ejemplo trasciende la dimensión naturalista y se proyecta al significado de la ejemplaridad. Cuando el ejemplo individual se abre a la universalidad de la regla moral, su manifiesta ejemplaridad reclama una socialización también universal de la regla y la repetición colectiva de ese ejemplo (Javier Gomá, o.c., p. 213-215).

Por la desaparición de los valores, nuestra época no ha sabido crearse costumbres donde los nuevos valores se propongan de forma convincente a la ciudadanía (o.c., p. 126). ¿Cuál es la solución?. No podemos volver a la mentalidad conservadora, no podemos restaurar un costumbrismo historicista para dar contenido colorista. ¿Cómo se crean costumbres ex nihilo?.

Si se quiere crear costumbres nuevas, no hay más remedio que redefinir la virtud. Normalmente es la costumbre que transporta al yo a la virtud cívica, pero ahora, en el presente desierto de costumbres, es la virtud, inversamente, la encargada de crear éstas y, con la ayuda de ellas, socializar colectivamente al ciudadano. Sólo la virtud de los ciudadanos es apta para sostener una civilización. El hombre actual debe tener el coraje de abandonar el discurso de la liberación y ejercer su libertad al servicio del común proyecto. La virtud es la única que poseen los ciudadanos para combatir la corrupción y la barbarie. La virtud no es un acto aislado sino un modo de ser, un estado permanente que predispone al hombre a realizar su función en el mundo (Javier Gomá, o.c., p. 172-173).

La revolución igualitaria se ha consumado en el ámbito de los derechos y de la libertad sin acompañarse de una transformación en el de las costumbres, sentimientos, la moral social y la educación.

Cabría decir que cada subjetividad es estética de una manera distinta, pero es ética siempre de la misma manera, porque lo ético se vincula a la experiencia normal y común y general de vivir. Pues, la ejemplaridad no brota nunca en las experiencias exóticas o personalísimas del yo, sino en el suelo de las compartidas por todos, ya que sólo éstas son susceptibles de generalización. En ello reside también su mayor persuasión, en que la subjetividad es ejemplar allí donde todos los demás podrían serlo también y precisamente en lo que todo el mundo hace o deja de hacer. El puente entra esas dos formas de universalismo, el individual, y el social define la ejemplaridad. Una subjetividad igualitaria es condición de posibilidad de una ejemplaridad asimismo igualitaria, porque sólo ella, y nunca la excentricidad, permite la generalización social de la ejemplaridad individual y con ella la expectativa de nacimiento de unas «buenas costumbres». Cada hombre que nace, trabaja, funda una casa y muere, participa en plenitud de toda la emoción y el dramatismo de la verdadera individualidad. Vale la pena, por consiguiente, el intento de ensayar una representación igualitaria de la subjetividad que, en lugar de poner el acento en lo distinto, tenga en cuenta, por el contrario, aquello que nos iguala y nos asemeja como entidades morales y mortales.

La experiencia sitúa al yo siempre en una red de influencias mutuas a las que no puede escapar, de manera que para él ese presupuesto fáctico constituye una situación confirmada y el imperativo ético que resulta de ella, aunque en origen hipotético, a la postre se hace categórico: dado que, de hecho, el yo ejerce una influencia sobre la vida moral de los demás, tiene la responsabilidad incondicional de hacerse cargo de dicha influencia (o.c., p. 222).

La comunidad democrática, si quiere responder válidamente a la cuestión «cómo vivir juntos», está abocada a encontrar la manera de producir sus «buenas costumbres». Estas han de ser en primer lugar, «buenas», lo que implica una fuerza (virtus) innovadora que mueve el yo hacia el uso cívico de su libertad y en segundo lugar, esa fuerza ha de concertar una energía para crear «costumbres».

b. Las leyes coaccionan a las personas, pero los ejemplos entran en el corazón y lo reforman

Las democracias son difíciles de gobernar porque el nihilismo declaró sospechosas a las costumbres y el neoliberalismo impuso las leyes del mercado,

destruyendo las instituciones éticas. Las costumbres eran el cimiento más firme del Estado. Ellas son el único instrumento para lograr la integración de la ciudadanía en un mismo sentimiento mayoritario hacia el bien común. Las definiciones propuestas o supuestas de quienes hoy han recuperado ese concepto, que son los teóricos del republicanismo, presentan una escasa capacidad movilizadora. Un ejemplo es Hannah Arendt. Ella distingue dos esferas incomunicadas en el hombre: la privada y la pública. La privada se refiere a la vida en el hogar y el trabajo. La pública es libertad, elevada política, excelencia heroica, gloria pública e inmortalidad. Será virtuoso el hombre que sabe deshacerse de las tareas domésticas y la remuneración del trabajo para participar en los discursos, la deliberación política y el gobierno del Estado. La drástica separación entre vida privada y vida pública que traza Arendt es, en realidad, un tributo que paga la pensadora a la Edad moderna en la que esa separación antagónica se inició y perfeccionó y no hace justicia a la unidad de la *paideia* de la antigüedad grecorromana, y tampoco a la futura-igualitaria (Javier Gomá, o.c., 174-176). Es cierto que esas dos esferas existen en el seno de la personalidad del yo en forma de estadios (estético-instintivo y ético) y que, desde esta perspectiva, la comunicación entre ellos es posible como progreso moral en el camino de la vida, estribando la virtud en la decisión voluntaria, tomada en el interior de la conciencia, de renunciar a una existencia estética-instintiva a la que uno está abocado al principio y de incorporarse a las instituciones de la eticidad, donde el yo aprende a sentir el deber cívico y se rescata como ciudadano del Estado.

Por consiguiente, la virtud no exige el menosprecio de casa y oficio sino, al contrario, abrazar en algún momento de la vida ambas instituciones. Al obrar así, el yo ya realiza el ideal republicano de anteponer el interés general sobre lo privado, se abre a la publicidad de la polis, se eleva a ejemplo de virtud y, en suma, entra en el universo de la ejemplaridad pública.

Algunos autores de la historia de la herencia republicana, como Cicerón, establecía la relación entre ambas esferas. «Ni los hombres sin tales costumbres ciudadanas, ni las costumbres sin el gobierno de tales hombres, hubieran podido fundar ni mantener por largo tiempo una república tan grande y que difunde tan extensamente su imperio. Así, pues, desde tiempos inmemorables, la moralidad patria disponía de tan valiosos hombres, y unos hombres excelentes conservaban la moral antigua y la tradición de los antepasados» (Cicerón, *Sobre la República*, I, 3).

Las personas que están en las instituciones de los poderes del Estado, resultan investidos de un poder coactivo sobre sus ciudadanos y su ejemplo despliega un superior impacto moral en su círculo de influencia que tiene alcance nacional. El espacio público está cimentado sobre la ejemplaridad, es su escenario más genuino y propio. Podría decirse que la política es el arte de ejemplificar. Los antiguos sabían del inmenso poder político del ejemplo para cohesionar la comunidad. Estos hombres poderosos dan el tono a la sociedad, crean pautas y expectativas de comportamiento, definen en la práctica el dominio de lo permitido y no permitido y, suscitando hábitos colectivos, son fuentes de moralidad social. Los políticos gobiernan de dos maneras: Produciendo leyes y produciendo costumbres. Una cosa es lo que los políticos hacen (coacción) y otra lo que ellos son (ejemplos). Las leyes coaccionan a los ciudadanos, pero los ejemplos entran en el corazón y lo reforman. Además de las leyes y ejemplos falta un programa educativo ético de los gobiernos en los centros educativos.

Hasta el siglo 18 se mantenía la ejemplaridad personal. En la Ilustración, el tribunal de la Razón, hizo desaparecer la teoría del ejemplo y la imitación. A partir de esa fecha se verificó la transición del héroe, líder ejemplar, padres a *un concepto*. La ley abstracta reemplaza al *ejemplo* de las personas excepcionales. Es la pérdida del elemento personal, con seducción movilizadora. Se pierde el poder del ejemplo en el ánimo y el corazón, el ejemplo que añade el poder atractivo al poder directivo de la norma abstracta que se limita a la obligación.

Con la ilustración se inició un proceso de individuación. Se adscribe a la persona un lugar central en las teorías políticas y sociales y el consecuente debilitamiento de los lazos sociales y familiares. Se vive la ilusión de la autodeterminación (Jürgen Golte y Doris León Gabriel, Polifacéticos, IEP, 2011, Lima, Perú, p. 218). La autonomía del hombre, independiente del mundo empírico, proclamado por Kant, lleva a la conclusión lógica de la postmodernidad del sujeto. Para Aristóteles, al contrario, el sujeto se hacía también por medio de la familia y la sociedad política. La justicia es la virtud por excelencia. Ninguna virtud puede realizarse sin la justicia porque es el fundamento del orden y de la relación con los demás. «La justicia así entendida es la virtud perfecta. Y por esto la justicia nos parece a menudo ser la mejor de las virtudes; y ni la estrella de la tarde o el lucero del alba son tan maravillosos. Lo cual decimos con aquel proverbio: en la justicia está

toda la virtud en compendio» (Ética Nicomaquea, Libro V). Hoy en día estamos en la sociedad global. «Una ética mundial no es una nueva ideología. En este sentido, la ética mundial no se orienta a una responsabilidad colectiva que de algún modo pudiera exonerar al individuo, como si la culpa de determinados males la tuvieran las «circunstancias», la «historia», o el «sistema». Se dirige particularmente a la responsabilidad individual de cada uno en su puesto en la sociedad y, muy en especial, a la responsabilidad individual de los dirigentes políticos, económicos y culturales (Hans Küng, o.c., p. 49). Para Aristóteles todo ser está orientado hacia el bien. No hay existencia verdadera sin valores o normas. Existir es al mismo tiempo hacer el bien. La identidad del hombre es el bien.

Tras la crítica nihilista, las creencias y las costumbres colectivas han quedado devastadas en las sociedades avanzadas y con ellas los instrumentos más eficaces de socialización del yo, cuya misión civilizadora ha sido ocupada en la polis por el legalismo estatista y burocrático. «Se promulgan demasiadas leyes, se dan pocos ejemplos, denunció Saint-Just, parcial de Robespierre, ante la Convención revolucionaria. La proliferación de leyes obedece sin duda a la creciente complejidad de las sociedades actuales pero preocupan la ausencia de hombres ejemplares en las instituciones políticas» (J. Gomá, o.c., p. 262, 263).

Los ejemplos despliegan su inmenso poder en el ánimo y en el corazón, la importancia de reconocer en ellos la principal fuente de la normatividad moral estriba en que permite deducir de esa fuerza emocional la existencia de un deber de responsabilidad que no ignora y menos rechaza, como hace Kant, el concurso de las inclinaciones y los sentimientos. El ejemplo añade el poder atractivo de los sentimientos al poder directivo de la norma que se limite a la coerción abstracta (Javier Gomá, o.c., p. 189,190).

Aristóteles decía: «cuando se trata de acciones, los principios generales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo».

El contacto entre lo necesario y lo posible en la ejemplaridad dota a ésta de una inmensa potencia de atracción, y su presencia despierta el movimiento de una tendencia espontánea, instintiva, hacia la reiteración del ejemplo. La

ciudad erige estatuas a sus personalidades ilustres; presta sus nombres a calles, plazas, teatros; concede entre los vivos a título póstumo medallas, premios y honores.

Referencias

- Aristóteles. (2004). *Ética Nicomaquea*. Bogotá: Gráfica Moderna.
- Aubry, G. (2002). *L'Éxcellence de la Vie. L'éthique du Démonique*. Librairie Philosophique. Paris: Vrin.
- Canto-Sperber, M. (2004). *La Philosophie Morale*. Paris: Editorial Presses Universitaires de France.
- Comte-Sponbille, A. (2000). *Petit Traité des grandes Vertus*. Paris: Editorial Presses Universitaires.
- Cortina, A. (2008). *Ética sin Moral*. Madrid: Encuentro.
- Ferry, L. (2006). *Kant, Une Lecture des Trois «Critiques»*. Paris: Bernard Grasset.
- Ferry, L. (2006). *Apprendere a Vivre*. Paris: Plon.
- Gourinat, J. B. (2002). *L'Éxcellence de la Vie, Délibération et Choix dans L'Éthique Aristotelicienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Giussani, L. (1987). *El Sentido Religioso*. Madrid: Tecnos.
- Golte, J. & León, D. (2011). Lima: Polifacéticos, IEP.
- Gomá, J. (2009). *Ejemplaridad Pública*. Santillana.
- Jaspers, K. (1995). *Los grandes filósofos*. Madrid: Tecnos.
- Kant, E. (2002). *Crítica de la Razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Küng, H. (2008). *Ética Mundial en América Latina*. Madrid: Trotta.
- Leuridan, J. (2008). Modernidad y Relativismo. *Revista Cultura*, Vol. 22, Asociación de Docentes, USMP.
- Liotard, J. F. (1979). *La Condition Postmoderne*. Madrid: Editions de Minuit.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la Infelicidad*. Buenos Aires: Katz.
- Neiman, S. (2008). *Moral Clarity, A Guide for Grown-Up Idealist*. Orlando: Harcourt.
- Nussbaum, M. (1990). *Love's Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Sandel, M. (2009). *Justice What's the right thing to do?*. New York: Farar, Strauss and Giroux.
- Tourraine, A. (1995). *Crítica de la Modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Van Tongeren, P. (2003). *Een Inleiding in de Deugdenethiek*. Amsterdam: Sun.
- Viano, C. (2005). *Pasions, désirs et plaisirs de rivalité chez Aristote*. Paris: Vrin.

