

## **La construcción de la vida ética**

Es bien sabido que los filósofos griegos como Sócrates y Aristóteles pensaron que la ética es un asunto de aprender a vivir bien. Pero, ¿cómo?. Aunque no vamos a dar una respuesta positiva, sí queremos explicitar las mínimas condiciones para responder a ese cómo. Este tema presupone ya algunas cosas: por un lado, hablamos de construcción, es decir, que la vida ética no es un asunto que nos viene dado sino que implica una tarea. Por otro lado, hablamos de vida ética que es tanto un llamado de nuestro ser (“protomoral”) que requiere una respuesta, una opción personal a realizarnos. Pero dicha construcción se da a partir de una moral social heredada. Así, tenemos que preguntarnos: ¿cómo construir esa vida ética que es siempre crítica dentro del contexto de la moralidad social?

Vamos a sostener que la ética es en primer lugar cuidado de nuestra morada. Tal cuidado requiere saber articular el sentido, las normas y las formas de vida. De ese modo, la vida ética crea un campo de realidad social. Así, los discursos éticos no sólo pueden pretender entender el estado moral sino deben buscar el logro de una vida buena. Además, la ética es tarea de cada ser humano que como ser unitotal interpreta la autonomía moderna como una autonomía contextualizada. Por lo dicho, los temas que reflexionaremos en este ensayo son tres: revalorar la ética como cuidado de la morada, ver los elementos necesarios a tener en cuenta cuando preguntamos cómo debemos vivir y enmarcar nuestra autonomía dentro de contextos de pertenencia.

### **Ética, cuidado de la morada**

Ética viene del griego *êthos*, que significaba “morada” y “forma de vida”. La ética tiene que ver con el cuidado de nuestra morada.

Humberto Giannini (Giannini 1992, 74) habla de esa morada como “espacio civil” que se expresa en el domicilio, la calle y el trabajo. Pero si hacemos un intento integrador, tenemos que admitir tres grandes espacios: la morada personal, social y ecológica. Y lo que dice Giannini estaría en la segunda morada.

Todas estas moradas nos pertenecen y pertenecemos a ellas. Justamente una de las razones por lo cual el hombre actual reproduce y justifica tan fácilmente el mal es porque no se siente pertenecer a una morada. Reparemos que si nuestro ser está abierto a, en esa abertura es que formamos nuestra morada. Una actitud radicalmente ética es pues el cuidado de nuestra morada, porque ello significa cuidar nuestro ser. Poco se ha reparado en ese espacio en el que nos hacemos a nosotros mismos o nos destruimos a nosotros mismos, más acento se ha puesto en la historicidad del hombre.

Dice el psicólogo Rubén Feldman que “si te vas a conocer a ti mismo que no sea solamente en tu tiempo sino también en el espacio en que estás”. Escapamos fácilmente de nuestra morada con planes, ideas, proyectos, deseos, etc., es decir, con el tiempo. Y nos excusamos de no aprender a vivir porque no tenemos tiempo. Por ello, un funcionario roba al Estado, un profesional vende su dignidad por un poco de placer, mientras que otro sacrifica su persona por mantener su estatus social. Vivimos demasiado involucrados con nuestra subjetividad (temporalidad) que vamos destruyendo nuestras moradas.

Nosotros no vamos a entender a la ética como una simple disciplina filosófica que estudia la moral de las personas y los pueblos. Sin renunciar a esa labor indagadora, reflexiva y crítica, asumiremos la ética como el arte de aprender a vivir bien con otros. Expliquemos: *Arte* porque requerimos conocimientos, además, creatividad y pasión que puedan ser puesta en práctica. Por eso Aristóteles consideraba que en el campo de la ética no se trata de aprender lo que es la virtud sino aprender a ser virtuosos. ¿Puede un ajedrecista ser considerado como tal si sólo tiene conocimientos de cómo jugar pero nunca ha jugado?

Pero la ética no es cualquier arte, sino el arte de aprender a vivir bien. Expliquemos esta segunda parte. El español Juan Luis Lorda (Lorda 2001, 18) sostiene que así como la pintura es el arte de pintar, la ética es el arte de vivir “como ser humano”. Y añade:

El asunto puede resultar chocante: estamos diciendo que es necesario un arte para vivir como hombre del mismo modo que es necesario un

arte para pintar. A primera vista parece que no hace falta nada especial para vivir como hombre: basta ser hombre y seguir viviendo como siempre; basta con dejarse llevar espontáneamente. Y es cierto: para vivir basta dejarse llevar. Pero para vivir bien o para vivir como le corresponde a un ser humano, no basta.

Esta expresión se mantiene dentro de la tradición socrática, dado que el filósofo del diálogo decía de no se trata de vivir por vivir sino de vivir bien. Así, la ética es tanto una tarea de pensar reflexiva y críticamente así como ir constituyéndonos en lo que nuestro ser nos exige (plenitud), tanto en lo individual como en lo social.

¿Y la moral? Nos referimos a la moral o moralidad como el conjunto de elementos socialmente heredados: normas, ideales, valores, sentimientos, creencias, juicios morales, etc. La moralidad es lo socialmente constituido y que nos precede históricamente. Para seguir con la metáfora del pintor, éste encuentra ya un conjunto de herramientas, técnicas, conocimientos, etc., los cuales hereda. Con ellos puede convertirse en un simple pintor repitiendo lo que otros han hecho porque así le han enseñado o puede ponerle pasión y recrear todos esos elementos. De manera semejante pasa en la relación moral y ética. Lo moralmente heredado tiene que ser revalorado, especialmente en nuestro tiempo, haciendo posibles nuevas formas de vida sociales. Parafraseando a Bergson, la moral es el ámbito de la “moral cerrada”, mientras que lo que llamamos ética es el ámbito de la “moral abierta”, ambos en una dialéctica irremediable. Podemos añadir lo que sostiene Villoro:

La moralidad social está constituida por las reglas que de hecho sigue una colectividad en la realización de ciertos valores comunes. Desde su nacimiento, el individuo está inmerso en un mundo social que imprime en su comportamiento usos y costumbres establecidos y, en sus creencias e intenciones, preferencias consensuadas. Éstas se expresan en reglas, tácitas o proclamadas, cuyo cumplimiento permite la realización de virtudes aceptadas. El individuo sigue esas reglas, se adecua a las convenciones morales sin tener que ponerlas en cuestión... En la moralidad consensuada, sin necesidad de crítica, el individuo se socializa; al socializarse, desarrolla una dimensión moral. (Villoro 2000, 4-5)

Sin embargo, esto nos trae nuevas interrogantes: la moral social no es un simple conjunto de elementos, ella debe tener una mínima estructura organizativa, ¿cuál es? Por otro lado, ¿cuál es la relación entre esta forma de entender la ética y la moral social? Ambas preguntas serán tratadas en el siguiente apartado.

## ¿Cómo debemos vivir?

Quizá la pregunta central de la ética, que no excluye a las demás preguntas sino las engloba es ¿cómo debemos vivir? Esta pregunta nos interpela porque por un lado, dado que nacemos dentro de una cultura, ya estamos involucrados con su moral. Por otro lado, nos llama a ser creativos dentro de esa tradición. Así, la ética nace pues de un cuestionamiento (posibilitado tanto por nuestra condición ontológica como por nuestra tradición) que nos impulsa a aprender a vivir bien, con otros seres humanos y con la naturaleza. Si, como Gadamer lo ha señalado, la pregunta es fundamental para la comprensión, la pregunta ética es central para la comprensión y vivencias éticas.

Y son esos otros, que ya vivieron o que viven, los que han dejado un mundo moral. Los pueblos transmiten normas, valores, acciones, principios, sanciones, conciencia, virtudes, etc. Generalmente, dentro de las morales tradicionales, estos elementos se organizaban en torno a tres elementos formales: fines, normas y virtudes.

La *finalidad* constituye la estrella polar que orienta y da sentido a la vida de los miembros de una comunidad. Las actividades humanas tienen fines o “bienes internos” (MacIntyre) que muchas veces tiene que ver con el bien común de la comunidad. Abarcando los fines o roles sociales, cada hombre tiene el deber de buscar su excelencia, su realización personal, lo que Aristóteles denominaba felicidad. La felicidad no tiene el sentido hedonista de pesarla bien, gozar del mundo, sino está referida a ver al hombre como totalidad. Aunque la sociedad moderna tiende a fragmentar la vida humana, necesitamos seguir luchando por ver nuestra existencia como totalidad, de lo contrario seguiremos vaciándola de sentido.

Las *normas* que orientan y permiten una vida coherente con la finalidad. Ésta es la razón por la cual enseñar normas morales sin ofrecer el horizonte teleológico y sólo dando argumentos racionales, ha llegado a ser simples propuestas de imperativos que han terminado oprimiendo el alma humana. Además, como lo ha señalado la teoría deontológica, las normas morales obligan, más aún cuando están interiorizadas. La modernidad nos ha presentado la necesidad de pensar en normas morales universales, pero ellas no deben borrar nuestras normas comunitarias, sino abrir a un franco diálogo entre ambas dimensiones normativas.

Estos dos elementos encuentran su realización con las virtudes, que es como ponerse en marcha por los caminos (normas) que nos conducen a nuestra finalidad. Las virtudes son cualidades indispensables para pensar y tener modos de vida coherentes con la finalidad. Estas cualidades humanas o conductas fundamentales nos encaminan a la realización de la finalidad, tanto de nuestras actividades como de la autorrealización. En el caso de la finalidad de la vida humana, la excelencia misma de vivir se identifica con la felicidad.

Estos elementos de la tradición moral crean un campo morfo-genético (para tomar la expresión del biólogo Rupert Sheldrake) que es la forma de vida o la vida moral de un pueblo. Un campo que nos constituye como seres morales, sin necesidad de cuestionarnos sobre justificaciones o fundamentaciones. Dicho campo también se da en las acciones inmorales, por ejemplo, dentro de familias y medios laborales inmorales se crea un ambiente donde ya no existe la necesidad de forzar a las personas a actuar de esa manera. Dicho en términos aristotélicos, los vicios son también obra del hábito. Por ello, se requiere de la sabiduría práctica (*phrónesis*) para dotarlos de contenidos capaces de constituirnos como seres éticos.

Sin embargo, el mundo moral occidental se nos presenta desarticulado y caótico, primero porque ha fragmentado la vida moral, segundo porque desechó la finalidad como elemento importante de la vida moral y, tercero porque ha creado incoherencias entre las normas y las formas de vida. Las normas siguen existiendo, pero las formas de vida no son coherentes con ellas. Eso es lo que nos ha tocado y es ahí que tenemos que construir nuestra vida ética. ¿Cómo? ¿Cómo cuando tenemos que incluir un nuevo factor: la exigencia de autonomía que nos ha traído la modernidad? De alguna manera tenemos que conjugar estos dos factores: por un lado, la tradición de normas morales, modos de vida coherentes con esas normas y una finalidad última que de sentido tanto a las normas y los modos de vida. Por otro lado, la autonomía moderna y sus ideas de libertad y responsabilidad. ¿Se trata de dos componentes irreconciliables?, ¿o de una paradoja moral?, ¿o de pasar de una “moral constituida” a una “ética por constituir”, de una “moralidad social” a una “vida ética”?

## **La autonomía contextualizada**

Una de las creaciones modernas —que ha resultado contraproducente incluso para el mismo sistema— es que ha hecho posible la existencia de individuos descontextualizados de todos los ámbitos de la vida humana (económico, ético, jurídico, etc.). Claro que pueden salir al mercado a comprar, pero ellos no sienten ningún lazo ni ontológico ni antropológico con el otro. Por lo que en su proyecto de vida el otro no cuenta. Esa forma de ser ha sido cuestionada por buena parte de la filosofía contemporánea (Husserl, Heidegger, el segundo Wittgenstein, hermenéutica, comunitarismo, etc.), volviendo a considerar su indesligable pertenencia a un contexto previo. Sin embargo, la filosofía y la práctica del sistema social todavía se sostienen sobre una sobrevalorización del sujeto sin contexto. ¿Por qué ocurre esto? Esto tiene que ver con el fenómeno “rehabilitación del hemipléjico”, en el cual el sujeto que ha sufrido hemiplejía no coordina el mensaje que manda el cerebro con la mano o la pierna que ha sufrido el daño. Un mensaje claro y una acción diferente. Lo mismo ocurre socialmente, donde la claridad de los intelectuales no está conectada con la vida social y cotidiana de los pueblos y muchas veces ni con su misma vida personal.

Esta idea metafísica de un individuo estuvo acompañada de otra idea: la autonomía. Kant orgullosamente dividió todas las éticas en heterónomas y autónomas, siendo la suya expresión de una moral autónoma. Él relacionó la autonomía con la voluntad que se determina por la forma de la ley moral, sin ningún contenido empírico. De ese modo pretendió fusionar la libertad con la ley moral de la propia razón. La articulación entre libertad y obligación sería una nota característica del sujeto autónomo en la versión kantiana.

Sin embargo, el contenido que encierra la autonomía ya estuvo en la vida de los pueblos no modernos, especialmente en las grandes culturas. Es decir, es errado considerar que las tradiciones son cerradas, sin capacidad de hacer posible la creatividad y la autonomía. Basta mostrar dos ejemplos, Confucio y Sócrates. Ambos pensadores valoraron la capacidad de vivir racionalmente dentro de una sociedad determinada. Confucio incitaba a sus discípulos conocer la tradición y buscar las buenas razones para actuar. Decía: “Hay gentes que actúan sin saber por qué, pero yo no soy de esos” (*Lun yu*, VII, 27. Véase además VII, 3 y 8). Y en el caso de

Sócrates es más evidente. Su autonomía al desafiar el orgullo intelectual, al no aceptar la orden de dejar de filosofar o la sugerencia de abandonar su ciudad natal, porque no encontraba buenas razones para ello, son muestras de que una tradición también posibilita la crítica de sus miembros. A pesar de los contraejemplos que puedan surgir, lo importante es señalar que ninguna tradición se ha podido mantener sin una dinámica interna.

Indudablemente entre la autonomía premoderna y la moderna existe una semejanza y una diferencia de fundamento. La semejanza es que en ambos casos el hombre puede actuar racionalmente, buscando sostenerse en buenas razones o principios racionales. La diferencia es que mientras la autonomía premoderna es sostenida por un horizonte de sentido comunitario (Dios, dioses, la naturaleza, el cielo, la tradición, etc.), la autonomía moderna se sostiene en la idea metafísica de individuo, sin ningún horizonte de sentido comunitario. Un individuo descontextualizado requeriría de la sobrevaloración de la libertad. Así, la autonomía kantiana no fue la única forma moderna de entenderla, que Etxeberria denomina “autonomía como autolegislación”. La autonomía también fue entendida de modo liberal, entendida como “autoelección”, es la que acentúa la libertad individual que encuentra su principal problema en la contraposición con la obligación.

Aunque constatemos la existencia de la potencialidad de autonomía que pueden tener otras culturas, esto no elimina el problema de la relación entre la moral constituida y la autonomía de la persona. Por los años 60, Garaudy llamaba a esta contradicción vivida una “antinomía” de la moral; a fines de los 90 Castoriadis la denomina “paradoja”. Este último filósofo nos da algunas pistas para pensar:

Únicamente podemos actuar en la *areté* o en la autonomía a partir de lo que ya somos. Y lo que ya somos no nos determina a ser autónomos, cosa que nada quiere decir, sino a una cierta relación con esa libertad de actuar, esa autonomía que está ahí ante nosotros en tanto somos posibilidades abiertas. (Castoriadis 1999, 318)

Toda virtud (*areté*) es la disposición adquirida para actuar racionalmente. En esta definición aristotélica no existe una oposición entre *areté* y autonomía. Esta forma de asumir la vida tiene que llevarnos a asumir lo que nos ha tocado vivir, lo que ya somos ahora, tanto en el aspecto personal como social. ¿Cómo asu-

mimos nuestro mundo?, ¿con indiferencia o responsabilidad? Y en ese estar-en-el-mundo se pone en juego nuestra libertad, que no es de nuestra voluntad sino de nuestro ser sostenido por el no-ser (el ser como abertura), que suelo denominar vida atenta. En síntesis, sin una vida atenta a nuestro contexto que nos constituye y que constituimos, no podemos dar respuestas, porque después de todo eso es la responsabilidad: dar respuesta hábil a los retos y problemas que se nos presentan.

Jugando con los términos kantianos de heteronomía y autonomía, podemos decir que la moralidad socialmente constituida es heterónoma porque siempre nos viene de generaciones pasadas y se funda en criterios últimos o no personales. Pero que esa moral no impide la autonomía de las personas, sino que es condición de su propio dinamismo, de lo contrario, habría iniciado su decadencia. Y aun en ese estado de decadencia, en el que parece encontrarse la cultura occidental en la que estamos envueltos, es esa autonomía contextualizada la condición de una vida ética comunitaria que pueda generar nuevas formas de vida.

## **Bibliografía**

- CASTORIADIS, Cornelius. "Fragmentos de un seminario sobre la virtud y la autonomía", en *Areté* Revista de Filosofía. Vol. XI, N.º 1-2, 1999.
- ETXEBERRIA, Xavier. *Temas básicos de ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 2002.
- GIANNINI, Humberto. *La experiencia moral*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 1992.
- LORDA, Juan Luis. *Moral. El arte de vivir*. Madrid: Libros MC. 2001.
- VILLORO, Luis. "Ética y política", en Villoro, Luis (Coordinador). *Los linderos de la ética*. México: Siglo XXI, 2000.