

## La imagen moderna de la experiencia moral

Las relaciones humanas no se producen solamente en el encuentro entre un yo y un tú, sino que se van configurando en una forma de vida colectiva. Por esa razón, los discursos filosóficos y éticos elaborados en la modernidad han ido creando formas de vida que hoy muestran signos de decadencia. ¿Cómo el hombre moderno ha tratado de diseñar su forma de vida? ¿Cuál es el elemento orientador? ¿Tiene alguna finalidad última o sólo simples medios que se confunden con las finalidades? En esta parte vamos a ver cómo el hombre moderno ha tratado —infructuosamente, según mi modo de ver— de crear su forma de vida moral centrada en un “yo”, a partir del cual habla de autonomía, libertad y responsabilidad.

En su obra *The Phenomenology of Moral Experience*, Maurice Mandelbaum ha resumido muy bien la concepción moderna de la experiencia moral. Este autor hace una distinción entre actos morales y actos espontáneos (lo cual tiene antecedentes en el tomismo cuando habla de “actos humanos” y “actos del hombre”). Y para ello comienza reduciendo la moral a los juicios morales:

La convicción metodológica esencial... de la aproximación fenomenológica es que la solución a cualquier problema ético tiene que ser reducido y verificado por un examen cuidadoso y directo de juicios morales individuales. (Mandelbaum 1955: 31)

Al reducir la moral a los juicios morales, Mandelbaum se coloca en la línea de la tradición moral que va desde Kant hasta Habermas, pasando por Hare, Piaget y Kohlberg. ¿Dónde quedaron los sentimientos? ¿Dónde los actos espontáneos? Más aún, Mandelbaum cree que al hacer esa reducción se puede “descubrir

las características genéricas de toda experiencia moral. (Mandelbaum 1955, 36)

Y como los juicios son la nota esencial de la experiencia moral, quedan excluidos de la moral todo acto que no sea guiado por previos juicios morales. Mandelbaum pone sus ejemplos de actos no morales:

Yo siento la incomodidad de una persona y cambio la conversación; veo a un niño en peligro y lo tomo de su mano; yo escucho un choque y estoy atento para ayudar. (Mandelbaum 1955, 48)

Dichos actos que serían irreflexivos, intuitivos, respuestas automáticas, más que acciones reflexivas, razonadas. Mandelbaum añade:

Acciones tales como éstas (que no son pocas en nuestra vida diaria) no parecen...nacer del yo (*self*): en tales casos yo estoy reaccionando directa y espontáneamente a lo que me confronta...Es apropiado hablar de «reacciones» y «respuestas», porque en ellos no está presente el sentido de iniciativa o el sentimiento de responsabilidad...Nosotros sólo podemos decir que actuamos como lo hicimos porque la situación exhortó esa acción de nosotros. (Mandelbaum 1955, 48-49)

Por lo anterior, la acción espontánea no es una acción moral porque no es un acto deliberado del «yo», sino una simple «reacción». De ese modo, queda preparando el camino para decirnos en qué consiste el acto moral:

En la acción 'querida', por otro lado, el origen de la acción es el yo. Yo actúo de una manera específica porque yo deseo, yo quiero hacerlo así... El «yo» es experimentado como un ser responsable de la acción querida. (Mandelbaum 1955, 48)

Aquí tenemos dos elementos del juicio moral «yo quiero», pero falta un tercer elemento porque siempre es algo lo que queremos. El juicio moral completo es «yo quiero X». De ese modo, el «X» es la meta que aspiramos alcanzar. Por eso dice Mandelbaum que «cada acción querida aspira a una meta prevista» (Mandelbaum 1955, 48).

Así queda completo el juicio moral: «yo quiero X». Un sujeto moral (el «yo»), el deseo o voluntad («quiero») y la meta («X»). Son parte de los elementos del acto moral que A. Sánchez Vásquez desarrolla en su obra *Ética*, a saber: i) el sujeto moral, ii) motivos, intenciones, y iii) conciencia del fin que se persigue (Sánchez 1982, 65).

Para un gran número de filósofos morales de la época del “giro lingüístico”, la naturaleza de la moral se reduce a los juicios morales, que en tanto juicios se sustentan en razones:

En las acciones queridas... nosotros podemos dar una *razón*: nosotros actuamos como lo hicimos porque aspiramos a alcanzar una meta particular. Cuando nos piden explicar nuestra acción, no sentimos vacilación en atribuirlo al valor de la meta que nosotros aspiramos alcanzar. (Mandelbaum 1955, 49)

¿Qué es lo que da el carácter racional a las acciones? Que el sujeto desee una meta, porque la intencionalidad implica que el agente tiene una razón para realizar una acción. Otra vez tenemos aquí, tanto en las prácticas como en las teorías que intentan explicarlas, el predominio moderno de la voluntad, cuya sobrevaloración conduce a crear la ilusión del “yo”. Y de esa manera se racionaliza la acción:

La racionalización introduce un elemento de justificación: conocer una razón es entender por qué desde su punto de vista el agente actuó como lo hizo y es entender también por qué esta acción puede verse como una acción racional, dada la manera como el agente ve las cosas. (Hansberg 1989, 12)

Este planteamiento tiene serias dificultades. Primero porque es arbitrario excluir las acciones espontáneas del ámbito de la moral, no me refiero a los actos biológicos sino a los que el autor llama “intuitivos”. Si muchos actos humanos se llevan a cabo de esa manera, ¿cómo podemos tener una acertada comprensión de la vida moral de las personas si excluimos ese tipo de acciones? Parece que el autor no reconoce que muchas de las acciones morales son espontáneas porque surgen de actitudes o hábitos arraigados e través de los años. Dichas acciones tienen valor moral no porque hayan partido de un “yo” consciente, sino porque afirman o niegan el trasfondo moral.

Además, es curioso que sea la voluntad la que fundamente la racionalidad del acto, por lo tanto que justifique la acción. Un acto sería racional porque sabemos qué meta queremos y podemos explicar nuestra acción ya realizada. Así tenemos que si Hitler o Stalin cumplían con esas dos condiciones —lo cual es probable—, entonces ¿ellos habrían actuado racionalmente? Ellos sabían lo que querían, valoraban sus metas hasta el punto de justificar sus acciones. ¿Es que estamos teniendo una concepción moralista de la racionalidad o son las incoherencias del discurso moderno?

Todo querer es una afirmación del “yo”. ¿Cómo entender este “yo”? Contra la supuesta definición del “yo” como entidad individual autoconsciente, Taylor ha hecho relevante que la identidad se conforma a través de nuestras concepciones del bien. El filósofo canadiense sostiene que la identidad (saber quiénes somos) requiere de un espacio moral desde donde podemos hablar. Dicho espacio implica tanto una base ontológica a la cual interrogamos para obtener una orientación moral y, además, implica una referencia a una comunidad definidora. Por ambas razones, una identidad no se construye de modo aislado, sino remite a compromisos e identificaciones. A partir de todos estos elementos, Taylor sigue afirmando el ideal de autenticidad, sin duda con un sentido diferente.

Volvamos a nuestra apreciación de las ideas de Mandelbaum. La racionalidad moral moderna pretende hacernos creer que la actividad de la razón práctica no surge de un contexto, salvo del propio sujeto. Olvido de la razón prudencial que delibera sobre las circunstancias y los medios para realizar una acción, además, que dialoga con nuestra dimensión afectiva. Tampoco que requiera de otros criterios morales (como las normas sociales y los fines de la vida), salvo las normas que el individuo subjetivo admita o las metas que desee alcanzar. La modernidad ha perdido el sentido de fin en sí mismo, donde la acción misma tenga sentido y plenitud, lo que Aristóteles denominaba *praxis*. Por lo que las acciones pierden su valor propio y se convierten en simples medios para realizar metas subjetivas, simples actividades productivas. El valor de una actividad está en que produzca algo, es decir, en ser *poiesis*.

Así, casi toda la filosofía moral moderna se basa en el juicio de un yo que quiere algo, y desde ese parámetro se analiza toda la experiencia moral. El “yo quiero X” es una estructura moral vacía que pretende explicar todo el fenómeno moral cuando sólo una parte de dicha explicación. Y es que lo que puede darle sentido son sus contenidos.

El sujeto, los motivos o intenciones y el fin, ¿son elementos independientes? ¿Existe el sujeto moral fuera de las intenciones y el fin? ¿Y puede existir el fin si no hay intenciones? ¿Tiene algún sentido el «yo moral» en la moral? ¿Y el trasfondo irracional del subconsciente? ¿Dónde quedaron los otros y las circunstancias para entender mi propia experiencia moral?

Esta forma de entender la «experiencia moral» centrada en el sujeto-voluntad-meta ha configurado una forma de vida particu-

lar: la vida moderna. En esa experiencia no se cuenta con otras “variables” para entender dicha experiencia, otras dimensiones de la existencia humana: la estética, la política, la económica, así como los elementos irracionales y la presencia del otro. Así, la moral va quedando reducida a un espacio entre otros. Pero esta forma de entender la moral no es sólo un dato de la realidad social que el filósofo desvela, sino que tiene una historia. Por lo tanto, la forma como entendemos la moral no es la única posible sino que puede adquirir nuevas facetas.

### **La invención moderna del sujeto**

La filosofía moderna (tanto metafísica como moral) tiene en cuenta al sujeto moral. Se interpreta al yo como el sujeto de la conciencia, las acciones, la voluntad, la decisión, la elección, la responsabilidad, etc. Muchas de las características atribuidas al alma cristiana pasaron a formar parte del sujeto moderno. De esa forma,

todos estos son elementos de este poder del sujeto. (Hartmann 1932, 317)

El yo como sujeto moral no fue importante en la reflexión antigua. Por eso, los griegos no se habían planteado el problema de la moral pública y privada. Téngase en cuenta que Aristóteles consideraba la ética como actividad política, entendida ésta como participación en los asuntos de la ciudad. Sin embargo, la época moderna separa la ética de la política y aparece la moral en pública y privada, originando así nuevas formas de relaciones conflictivas. Los pensadores políticos modernos como Hobbes pensaban que el Estado surge como un pacto entre los individuos creando así la sociedad, de lo contrario reinaría la «guerra de todos contra todos». Es la forma como los modernos se ven a sí mismos, como individuos, la relación no es sino una cualidad secundaria de estos individuos. La sociedad, un producto de los individuos.

¿Por qué ocurrió esto? Una de las razones es la fundamentación metafísica que recibió el sujeto. El «yo pienso» se había convertido en la realidad fundamental y en el fundamento de la realidad. Heidegger ha señalado que la época moderna es «la época de la imagen del mundo» (*die Zeit des Weltbildes*), donde pensar es representar y representarse es poner algo delante, y así se da un doble movimiento: la subjetivación del hombre y la objetivación del mundo.

Ser *subjectum* pasa a ser ahora el distintivo del hombre como ente pensante representador. El yo del hombre se pone al servicio de este *subjetum*. (Heidegger 1960, 95)

El hombre se ha convertido en *subjetum* y desde su subjetividad mide lo real:

Todo lo presente recibe de ella el sentido y modo de su presencia, a saber, el de presencia en la *repraesentatio*. (Heidegger 1960, 96)

Así se posibilitará la acción dominadora del hombre sobre toda objetivación, por eso Heidegger dirá que lo que domina en la época moderna ya no es lo presente, «sino el ataque» (Heidegger 1960, 94).

El «yo» pensante se hizo relevante y apareció en escena como ser autónomo, como ser que da ser y razón de ser a todo lo demás. Pero ese sujeto pensante era en realidad un “yo quiero”, un individuo que afirma su voluntad. El mismo Descartes consideró ya a la voluntad como infinita, por lo tanto su acción es ilimitada. A partir de ahí el hombre se entenderá como tal, relegando otras dimensiones de su ser: corporalidad, naturaleza, relación, sociedad, emociones, etc. El mismo Pascal, influido por Descartes, entenderá al hombre como caña pensante (Pascal 1973, n.º 264), más aún toda la dignidad del hombre la colocará en el pensamiento (Pascal 1973, n.º 263).

Entenderse como «yo pensante», produjo varios movimientos de ruptura o fragmentación en el hombre: a) Nos fragmentamos de la naturaleza (incluyendo nuestra corporalidad); b) Nos fragmentamos de los demás seres humanos, entendiéndonos como *egos* individuales; c) El yo se fragmentó del pensamiento, de la conciencia. El “yo” es un sujeto que piensa, pero no se reconoce como pensamiento. El pensamiento es una actividad suya, pero no es el «yo». Así, luego los filósofos pensarán en un sujeto puro, fundamento formal o metafísico de toda actividad pensante, como en el idealismo alemán.

El sujeto moral ya es una fragmentación del pensamiento. El sujeto va adquiriendo distintas máscaras: un sujeto moral, otro sujeto religioso, otro sujeto político, etc. Requerimos pensar hoy día al ser humano como unitotalidad, como un ser con otros, un ser abierto al cosmos. En otras palabras, la individualidad y la conciencia de sí mismo sólo es posible por los lazos que nos unen con el otro y lo otro. Comunidad humana y comunidad natural son condiciones de posibilidad de mi autonomía, además de ser

condiciones de mi encuentro con lo Otro. Las fragmentaciones que produce el sujeto moderno son producidas porque el sujeto ya es una fragmentación, una ruptura con el mundo. La vida o el ser es uno, una totalidad en movimiento, sin fragmentaciones. ¿Y cómo ese sujeto moral ha podido entenderse separado de lo político, religioso y estético? Debido a que ya antes se hizo un movimiento de distinción y separación en la conciencia.

El *yo* no es diferente del pensamiento, el *yo* es una imagen, una representación, un pensamiento que se hace relevante cuando deseo o quiero “ser alguien», «tener más», «ser bueno, justo, no-violento», es decir, cuando la meta se manifiesta en la voluntad. No existe voluntarismo sin exaltación del *yo*. El “yo” deja de ser sobrevalorado cuando comprendemos que nuestra identidad requiere de un marco de referencia, concepciones de la vida buena y encuentro con otros.

Taylor ha visto que la pretensión moderna de un *yo* neutro, que se autodefine a partir de su autoconciencia, ha ocasionado que la moral se entienda como un añadido o cualidad secundaria, es decir, como un elemento prescindible en nuestras definiciones. Sin embargo, una de las cosas más importantes de su ha sido demostrar la inseparabilidad del bien y la identidad personal. Saber quiénes somos requiere tanto de nuestras percepciones del bien como de la referencia a una comunidad desde la cual nos definimos de manera dialógica (Taylor 1996, 44). Tener una identidad requiere pues un marco de referencia moral y una comunidad lingüística.

Si el «yo» descontextualizado es una ilusión, ¿no habrá dignidad de la persona? No, en absoluto. Lo que sucede es que los modos directos para que se nos reconozca nuestra dignidad (mediante el cultivo del «yo») han sido contraproducentes. Hoy podemos ver que el resultado general del egocentrismo es indiferencia, cinismo e injusticia. La forma moderna de darle dignidad al ser humano ha resultado excluyente, porque sólo pocos humanos se logran constituir como individuos autónomos. Sin embargo, ya no podemos dejar de lado la exigencia de autonomía, por lo cual debemos reinterpretarla, sin desgajarla de los demás elementos. Es a eso que hemos llamado una autonomía contextualizada.

MacIntyre ha trazado una historia pesimista del origen del individuo y con ello una crítica a todo el proyecto moderno que él cree ha fracasado. No han faltado filósofos que le han salido al encuentro para afirmar que el proyecto ilustrado no está acabado

(Habermas) y que se puede valorar positivamente la aparición del sujeto moderno. Por ejemplo, Tugendhat sostiene:

Yo evalúo la situación de la autonomía individual positivamente, precisamente por la profundidad que gana con ella la problemática de la justificación de la moral; ella nos obliga a plantear el problema de la moral en cuanto liberada de premisas dadas de antemano por la tradición. MacIntyre la evalúa negativamente, porque opina que no existe un concepto de bien moral que esté libre de tradiciones y de funciones dadas de antemano. (Tugendhat 1997, 201)

Pero, ¿se trata de blanco y negro? ¿Justificar o eliminar la autonomía? Ambas opciones no me parecen aceptables. Tenemos que reinterpretar la autonomía fuera de los presupuestos modernos, para no caer en sus errores. No podemos volver a plantear modelos sociales culturalmente impositivos. Llamamos “autonomía contextualizada” a ese camino medio donde se encuentran el marco de referencia (tradición y comunidad) con nuestra legítima aspiración a la autorrealización o autenticidad. El hombre como ser temporal hace historia en espacios dados previamente. Compartimos con otros nación, trabajo, etnia, cultura, familia, etc., cada aspecto con una historia peculiar en diferentes espacios. Esos contextos en que me desenvuelvo no tienen que cerrarme a una mirada metafísica, porque es ella la que da sentido a mi autonomía, entendida como autolegislación y con ello responsable de todo ser humano. Tiene razón los que piensan que el proyecto moderno de individuo autónomo está sustentado en una metafísica, pero una que desde Platón no ha reconocido nuestra condición de “*animal metafísico*”, que desde su ser terrenal lo trasciende. Por ejemplo, el Buda Gotama, padre de familia, además, con responsabilidades políticas por ser príncipe, luego de ver el sufrimiento de los hombres y mujeres, decide dejar su familia y sus deberes políticos. Para la tradición india de ese tiempo, no podía tomar tal decisión, porque debía hacerse cargo de los deberes que ya tenía, sólo a una edad avanzada podía recién encargarse de asuntos religiosos. Y es que él no había nacido en la casta sacerdotal, por lo que no debía entrar en terrenos que no eran de su competencia. Requerimos de esa mirada metafísica que desde el presente nos lleve a tomar decisiones que vayan más allá de lo socialmente establecido. No tenemos que elegir entre autonomía o tradición, tenemos que conjugarlas sabiamente.



## **Bibliografía**

- HANSBERG, O. «La explicación de la acción», en *Ética y Filosofía Política*, México: UNAM. 1989
- HARTMANN, N. *Ethics. Moral Phenomena*. London: George Allen & Unwin LTD. 1932.
- HEIDEGGER, M. “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada. 1960.
- MANDELBAUM, M., *The Phenomenology of Moral Experience*, The Free Press, New York, 1955, p.31. Textos citados por H. Y S. Dreyfus, en Rasmussen (Ed.) *Universalism vs. Communitarism*. Cambridge: The MIT Press. 1990.
- PASCAL. *Pensamientos* (vol. I). Buenos Aires: Aguilar. 1973.
- SÁNCHEZ, Adolfo. *Ética*. México: Grijalbo, 1984
- TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós. 1996.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa. 1997.