

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Etica, Decisión racional y teoría de la acción [Ethics, rational decision and action theory]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Maldonad, Carlos Eduardo
Publisher	Universidad El Bosque
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-11 00:15:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/215661

ETICA, DECISION RACIONAL Y TEORIA DE LA ACCION

Carlos Eduardo Maldonado

Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia

Tomada como un todo, la vida humana es un proceso de permanente construcción, un proceso inacabado, es más, *siempre* inacabado -independientemente de que haya determinados objetivos que puedan ser alcanzados, de que haya ciertos logros en alguno o algunos campos, y demás. Más aún, llevar una vida humana es algo difícil a lo cual dedicamos décadas enteras de nuestra existencia. No obstante, el proceso de la vida tiene una garantía, esto es, una cierta medida de "éxito" de "eficiencia", a saber, el hecho de que podamos ponernos límites.

El ponernos límites puede ser traducido e interpretado, adecuadamente, en varios sentidos. Por ejemplo, se trata de saber qué queremos y de actuar en correspondencia. Tal es la

garantía teórica y/o epistemológica de la existencia. O bien, igualmente, se trata de poseer la información necesaria y suficiente que garantice el éxito máximo de una empresa determinada. O también, la garantía consiste en que decidamos por la opción que implica al mismo tiempo el máximo de beneficios con el mínimo de costos y en el tiempo más razonable. La dificultad y el mérito del poder y del saber ponernos límites se encuentra, sin embargo, en los criterios *racionales* del propio de-limitarnos. Como quiera que sea, hay dos caminos racionales mediante los cuales nos ponemos límites:

- a) las normas sociales (esto es, las leyes, los códigos, etc.) y
- b) las normas personales.

Pues bien, en ambos casos, la moral juega un papel importante, ya sea en la forma de una moral pública o social, o bien como una moral personal o individual¹. No obstante, lo verdaderamente significativo consiste en la *fundamentación* de la racionalidad -racionalidad que es, en este caso, manifiestamente práctica-; o lo que es lo mismo, el problema consiste en la fundamentación misma de la moral. Tal es la tarea y el sentido mismo de la ética.

De manera que toda la preocupación -teórica, tanto como práctica- radica en saber *cómo* llevar una vida humana. Tal es la pregunta que da inicio, con Sócrates, a la ética. En efecto, la

¹. Como sostiene H. Arendt, "El nacimiento de las ciencias sociales puede localizarse en el momento en el que todas las cosas, las ideas tanto como los objetos materiales fueron equiparados (*equated*) con valores, de manera que todo derivó su existencia de y fué relacionado con la sociedad, lo *bonum* y *malum* no menos que los objetos tangibles", "Tradition and the Modern Age", en *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968.

pregunta socrática es: *¿cómo debemos vivir?* O también, *¿cómo se debe vivir?* Dicho más explícitamente, la dificultad es, *¿cómo (debemos) llevar una vida específicamente humana?*

Como se observa claramente surge aquí, con todo, una dificultad adicional, a saber, *¿qué es lo específicamente humano?* Esto es, *¿qué es lo específicamente humano del modo como cada quien deba (poder) vivir?* La pregunta, surgida desde la ética, interpela y configura, al mismo tiempo, a las posibilidades de una antropología (filosófica), la sociología, la pedagogía y la educación, tanto como a la política, la (teoría de la) comunicación, y la economía, o la biología –particularmente.

Pues bien, a nuestro modo de ver, el rasgo específicamente humano se articula en dos niveles:

- a) de un lado, lo típica y originariamente humano radica en la *acción*; sin embargo, junto a la acción humana es preciso destacar la condición que posibilita que la acción sea inteligible, racional y razonable;
- b) se trata, de otra parte, de la *decisión* –la cual se define o debe definirse como *racional*, si es que la decisión posibilita nuevas acciones y, con ellas, ulteriormente, también y fundamentalmente, horizontes de acción.

De esta suerte, acción (humana) y decisión racional configuran los dos aspectos determinantes y definitorios de la realidad humana.

Sin embargo, el problema se encuentra lejos de ser evidente. En verdad, la acción humana contiene una paradoja o una

ambigüedad. Se trata del hecho de que la acción humana, al mismo tiempo que caracteriza singular y absolutamente a la especie y a los individuos, es, simultáneamente fútil. Concéntrenos por lo pronto en este segundo rasgo.

La futilidad del actuar humano consiste, justamente, en su inacabamiento, esto es, en el hecho de que a toda acción o serie o conjunto de acciones le sigue siempre, y de una manera absolutamente necesaria, otros actos o series de actos². La forma como esta sucesión o serialidad existe, es en la forma de *proyectos*. El ser humano es un ser de proyectos, y necesita siempre tener un proyecto que está realizando o un proyecto por realizar. La ausencia de proyectos es la muerte del ser humano.

Ahora bien, en medio del actuar, no obstante, carecemos de una certeza plena tanto acerca del proceso del actuar, como de los resultados de la acción. Esta circunstancia produce un determinado estado de desasosiego, a propósito del actuar. Como consecuencia, nunca se puede estar seguro del futuro.

². Quiero aquí omitir, deliberadamente, toda referencia a la psicología o al psicoanálisis. Así, quiero pasar por alto acerca de la posibilidad de que lo que funde a la futilidad del actuar humano sea el deseo (o la naturaleza del deseo) -dada su incompletud o insatisfacción. Por el contrario, me interesa concentrarme en la forma misma que adopta el actuar humano, que es el proyecto. Lo que sí es posible afirmar sin dificultades es que el ser humano se caracteriza por creer en lo que hace, y por creer que lo que hace es importante y tiene sentido. El ser humano es un animal que necesita creer en lo que hace. Nadie hace nada que no crea que es importante, *en uno u otro sentido*, o nada que no tenga, directa o indirectamente alguna finalidad. Quienquiera que hace algo en lo que no cree, o bien en lo que cree que no tiene ningún sentido o ninguna trascendencia, se enferma y muere. La vida humana se funda, pues, en la creencia de la importancia o la trascendencia del actuar humano. Y esa trascendencia es el propio tener proyectos (sueños, esperanzas, ilusiones, ganas, tareas por realizar, y demás).

Cuando el hombre actúa, pone en marcha procesos, procesos que nunca se sabe -nunca, y ciertamente no de antemano!- en qué o cómo desembocarán. Eso exactamente es el *karma*³, en el sentido primero de la palabra -y ello independientemente de toda valoración (moral, religiosa u otra). En otras palabras, y como lo señala H. Arendt, cada acto es un "milagro", esto es, algo que no cabía esperar. Toda nuestra existencia descansa, después de todo, en una cadena de milagros⁴.

Así pues, actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas. Esta realidad nos obliga a redefinir todas las concepciones y las comprensiones anteriores acerca del ser humano (concepciones de tipo ético, religioso, filosófico, político, y demás). Efectivamente, lo distintivo y más determinante del ser humano *no es ya*, el pensar⁵ (cualquiera

³. La forma específica que adopta la acción humana en el mundo contemporáneo es la técnica y la tecnología. De esta suerte, la técnica, y en particular la tecnología, son los modos como existe la acción humana hoy en día. No es, por tanto, exagerado afirmar que el *karma* del mundo contemporáneo consiste o descansa en la tecnología. Así comprendida, la lógica de la acción humana, con su fundamento epocal en la tecnología, se revela con un doble rasgo distintivo: es tanto una lógica de la eficiencia, como una lógica *kármica*, o de "milagros", en el sentido que se explica inmediatamente, a continuación.

⁴. H. Arendt, "What is Freedom?", en *Between Past and Future*, op. cit., p. 169.

⁵. El pensar (o cogitar) no es ya el rasgo distintivo fundamental del ser humano *a menos que*, y ese es, sin embargo, otro problema, se considere al pensar como un *modo* del actuar. La dificultad radicaría en mostrar el modo de acción que es el pensar, en contraste, por ejemplo, con el obrar, el trabajar, etc. La carga de la demostración -de que el pensar sea un modo (más, o un modo distintivo del actuar) recae, con todo, del lado de aquellos que podrían sostener una tesis semejante. Pienso en algunas lecturas (neo)aristotélicas. (En efecto, como es sabido, la idea de que el pensar es el rasgo distintivo por excelencia del ser humano, en la naturaleza, es una tesis aristotélica). Que el pensar no sea *ya* el rasgo específicamente humano tiene una doble característica: de un lado, se trata, manifiestamente, de una tesis con claras connotaciones metafísicas, y de otra parte, es, consiguientemente, una tesis *epocal* (en el sentido heideggeriano de la palabra).

que sea la explicación de la mente humana), o acaso tampoco el querer (la voluntad).

Pues bien, que el actuar es el rasgo específicamente humano, nos conduce, necesariamente, a otro tema. Se trata del problema de la libertad. De esta suerte, la libertad humana no es una mera cuestión de espontaneidad de las ideas (Kant), o un querer originario a priori (libre albedrío). La forma originaria y radical (= raíz) de la libertad es la libertad de actuar. Ello sitúa al cuerpo humano en el centro de toda consideración posible tanto de la acción, como de la libertad. La ética se origina, por tanto, en y coincide exactamente con el cuidado del cuerpo humano⁶.

Ahora bien, la acción, para que sea libre, debe estar libre desde un doble punto de vista:

- a) de un lado, libre de motivos. Como es sabido, el concepto de "motivo" corresponde, en la esfera de la libertad humana, al concepto equivalente de "causa", y que se aplica tan sólo a la esfera de los fenómenos o de los procesos naturales.
- b) De otro lado, el acto debe estar libre de la meta que se persigue como un efecto. En otras palabras, para que sea auténtica y radicalmente libre, el acto *no* debe ser *predecible*.

Actuamos, o dejamos de actuar -y una condición para ambas cosas, a saber, esa condición que podemos denominar "personal", depende de la imagen que tenemos o que podemos formarnos de nosotros mismos en el futuro en el que se lleva a cabo la acción,

⁶ Véase al respecto Maldonado, C.E., "El topos de la ética", en *Memorias Cátedra Gerardo Molina*, Volúmen 1, Universidad Libre, Santafé de Bogotá, 1997, así como el "prólogo" a J. Escobar, *Dimensiones ontológicas del cuerpo*, Ed. Universidad del Bosque, Colección Bios y Ethos, No. 2, Santafé de Bogotá, 1997.

o en que la acción puede (o no) llevarse a cabo y/o ha concluido. En efecto, nadie hace nada que no haya tenido la imagen más o menos clara, más o menos temática, del proceso o del acto de realización, o bien del resultado de esa acción. Y sin embargo, esa imagen no debe ser mal comprendida, como si se tratara del resultado de un proceso reflexivo o de intelección. La imagen que se tiene de sí mismo como llevando a cabo un acto o como habiéndolo llevado a cabo puede ser, igualmente, irreflexivo (o prerreflexivo).

Depende de cómo resultan las cosas, se deriva, efectivamente, lo que hemos hecho y cómo lo hemos hecho. Todo lo demás son meras justificaciones (interpretaciones *post festum*). La verdad desnuda del acto humano se pone de manifiesto en el *resultado* mismo de la acción, y no en las *intenciones* que se tenía originalmente para llevar a cabo (o no) tal acto. El valor de los actos humanos (el valor, y no la intención) es al mismo tiempo el objeto y el resultado de los análisis por parte de la ética. Así pues, desde el punto de vista ético, la razón humana no se juzga *ex ante*, sino *ex post*. Es entonces cuando elaboramos juicios acerca de los demás, y los juzgamos o bien a partir de lo que hacen, o bien en lo que fracasaron o acertaron (en lo que hicieron, y no según lo que hubieran hecho si las circunstancias hubieran sido distintas). De este modo, el juicio moral de alguien no es simplemente el juicio de lo que le sucede a alguien, sino el juicio de él o ella, pues este alguien *es* (íntegramente) sus actos y *es* los resultados de sus acciones.

Ahora bien, actuamos en el mundo, frente a los otros, y con y desde los otros (incluso independientemente de que, en

ocasiones, también sea en contra de los otros). Actuamos, y desde el punto de vista social (o cultural, o político, en fin: intersubjetivo) no somos, para los otros, nada más que lo hacemos y cómo lo hacemos, lo que decimos y cómo lo decimos (tanto como lo que dejamos de hacer o lo que omitimos). Nadie es, intersubjetivamente, nada más que sus actos. Y sin embargo, la gran contradicción radica en que, sin embargo, los actos de cada quien, una vez que se llevan a cabo en el mundo, ya no le pertenecen a ese alguien. En el momento en que actuamos, nuestros actos, y las consecuencias de nuestros actos les pertenecen además (y sobre todo!) a los otros. Los actos humanos ponen trascendencia, son constitutivos de mundo; mejor aún, los actos humanos son trascendencia.

La trascendencia de los actos humanos es el mundo y, al mismo tiempo, suceden y se juzgan en el mundo. Pero con el mundo, esto significa exactamente que los actos humanos implican necesaria y absolutamente al otro. Este es, justamente, el rasgo distintivo del ser humano, a saber: que no solamente actúa, sino, mejor *porque* actúa (en el mundo) *entonces* hay un otro: tanto como origen y sentido del actuar mismo, como finalidad y significación del actuar. Actuamos, y precisamente por ello instauramos un horizonte para el presente. Incluso independientemente de que podamos actuar en contra del pasado (o de una parte del pasado), la acción humana instaaura futuro. El futuro, anticipado por el pensar o por la imaginación, es la obra misma del actuar humano.

Pues bien, una condición de tener una vida es no saberlo todo o no conocerlo todo. Hay cosas que nos son desconocidas debido a que formarán el futuro de cada uno. Pero, asimismo,

hay cosas que no son comprendidas -incluso aunque sean vividas⁷. Parte de esas cosas forman nuestro pasado. Nuestro presente tiene entonces que decidir en este estado de cosas. Esto es, nuestro presente tiene que decidir entre cosas que nos son desconocidas, y cosas pasadas que no son aún conocidas plenamente, así como cosas que no son comprendidas -con todo y al lado de las cosas que sí logramos comprender y que conocemos medianamente. Adicionalmente, decidimos también con base en cosas opacas, viscosas, no claras, no sabidas. Tomamos entonces riesgos o, en una palabra, nos decidimos⁸.

Nos decidimos a actuar. Pero, a propósito de la acción, o también, en el momento de la decisión surge la conciencia, más o menos explícita de que no existe ninguna garantía de que la decisión adoptada sea la correcta, de que no habrá nunca ningún fracaso, y demás. La gran mayoría de las decisiones humanas

7. Lo verdaderamente anodino y apasionante (desde el punto de vista tanto ético, como de una teoría de la acción, particularmente) consiste en el hecho de que el ser humano puede *hacer* cosas, y hacerlas exitosa o eficazmente aunque no pueda comprender lo que hace y no lo pueda expresar en el lenguaje humano de todos los días. Exactamente en este terreno la ética y la psicología o la psiquiatría se cruzan y encuentran un campo común de trabajo.

8. Existe una teoría que se dedica, por completo, al estudio de las decisiones humanas, y ello debido a que las decisiones son determinantes para la puesta en marcha de actos; los actos racionales son pues, los resultados de las decisiones (que tomamos). Esta teoría es la teoría de la decisión racional (TDR). Dicho de una forma genérica, la TDR considera tres grandes grupos en los que se organizan, por así decirlo, las decisiones humanas. Se trata de las decisiones en condiciones de certeza, decisiones bajo riesgos, y decisiones en condiciones de incertidumbre. Estos modos generales de decisión se articulan en dos niveles fundamentales: las decisiones individuales, y las decisiones sociales. Como quiera que sea, es preciso atender al hecho de que la TDR no contribuye, en absoluto, para que tomemos decisiones racionales y/o razonables. Por el contrario, la TDR consiste en el estudio de las decisiones humanas, y de los modos como, consiguientemente, actuamos racionalmente. Como tal, la TDR es una teoría explicativa, y no interpretativa de las decisiones humanas.

son decisiones en circunstancias de incertidumbre (acerca del resultado), o bien, se trata de decisiones en condiciones de riesgo. La gran paradoja radica en que las decisiones que *psicológicamente* más nos interesan (o nos interesarían) son las decisiones en condiciones de certeza; pero no solamente esas son las decisiones que menos tomamos, por así decirlo, sino, además y principalmente, son las que, propiamente hablando, *racionalmente* menos interesan. Así las cosas, el problema es tal que:

- 1) Si no lo intentamos, no sabremos si lograremos el propósito propuesto, o si nuestro esfuerzo habrá sido acertado o siquiera si habrá valido la pena; pero,
- 2) Si lo intentamos no hay ninguna garantía de éxito. Por tanto,
- 3) Hay que intentarlo -aún con el riesgo de equivocarnos.

Todo parece indicar que, a pesar de los procesos educativos, a pesar de la(s) filosofía(s) de la reflexión, a pesar incluso de las morales de la conciencia, la vida humana sólo existe en la forma de ensayo-error. Todo parece depender, entonces, de nuestra capacidad para soportar el mayor número de ensayos y el menor número de errores. Y sin embargo, es evidente que la dificultad grande no se encuentra tanto del lado de nuestra capacidad para "probar" (= ensayar), sino en el hecho mismo de que cuando ensayamos y encontramos una cierta clave de éxito, pues entonces dejamos de seguir intentando (= ensayando). Entramos entonces por el camino de la inercia y de lo ya establecido (como bueno, o como menos nocivo, doloroso o perjudicial).

Sintetizando, el conocimiento no es garantía para la acción. Este es el límite, en general, de toda teoría del conocimiento⁹. En efecto, los límites de una teoría del conocimiento se hallan, fundamentalmente, del lado en que estas teorías se sopesan con la vida o con el vivir mismo. Sin embargo, los sentimientos y las emociones tampoco constituyen una garantía incuestionable. Se encuentra aquí el límite, al mismo tiempo, de la psicología. La razón que explica la ausencia de garantías de la psicología se funda en el hecho de que, abandonados a sí mismos, los sentimientos y la sensibilidad son altamente manipulables. (La publicidad y la propaganda representan los dos paradigmas de la manipulación de la sensibilidad y de las emociones humanas). Consiguientemente, para que sean efectivamente racionales o razonables, los actos están facultados por *decisiones*. El drama de la existencia humana se encuentra exactamente en este punto, a saber, no tanto en que actuamos (o dejamos de hacerlo), sino en que decidimos y en que tenemos que decidir.

De esta forma, se hace claro que entre la teoría del conocimiento (pensar, saber, conocer) y la teoría de la acción (hacer, esperar, poder) se halla una teoría de la decisión racional. Pues bien, es al interior de este triángulo como la ética cobra, en el contexto actual, una importancia y una relevancia que nunca antes había conocido. Todo el problema se halla, por tanto, en la adecuada articulación entre los tres dominios: conocimiento, acción y decisión. Lo que es o lo que sea el ser humano, y con él, también el mundo, depende por completo de esta articulación.

⁹. Suscribo aquí, consiguientemente, la tesis según la cual el conocimiento por el conocimiento no constituye en manera alguna, una finalidad en sí misma. Lo único que es fin en sí mismo es la vida misma. Cf. Mi *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos. Una puesta en diálogo*, Ed. Esap, Santafé de Bogotá, 1994.

Pues bien, para decirlo desde la perspectiva más clásica, lo que sea el ser humano constituye absolutamente su *daimón*. Su carácter, digamos. Este constituye el siguiente paso hacia el cual nos volvemos.

En efecto la pregunta que pone claramente sobre el tapete el tema de la ética, esto es, la pregunta por la forma de vida que debemos seguir (o adoptar, según el caso), no es distinta a la pregunta misma por la clase de seres humanos que somos. Más explícitamente, la pregunta es: ¿cómo somos los que somos, cómo hemos llegado a ser lo que somos, cómo podemos llegar a ser aquello que pensamos o que queremos (ser)?

Es aquí cuando es preciso recordar -siempre!- a Sartre: "Lo importante no es lo que hacen de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros"¹⁰. Esto tiene tres implicaciones:

- 1) Nos hemos dado cuenta, de alguna manera, que somos algo que no somos, o que somos algo que otros han hecho de nosotros;
- 2) No queremos ser *más* eso que los otros han hecho de nosotros; en consecuencia,
- 3) Podemos llegar a ser otra cosa -a saber, eso que nosotros queremos ser por nosotros mismos.

Entonces decidimos, es decir, decidimos ser. La decisión más radical es la opción por nosotros mismos -esto es, por nuestras

¹⁰. Cfr. *Saint Genet. Comédiant et Martyr*, Gallimard, Paris, 1952, p. 63: "...L'important n'est pas ce qu'on a fait de nous mais ce que nous faisons nous-mêmes de ce qu'on a fait de nous".

posibilidades o por nuestra realidad. Pero optar por sí mismo es, sin embargo, optar por algo que *no* se es. En una palabra, la opción por sí mismo es la opción por el propio proyecto de vida. Es exactamente en este sentido que Sartre sostiene que “no somos lo que somos, y somos lo que no somos”. En efecto, la realidad del ser humano es la posibilidad -y la posibilidad más fundante de todas es la de actuar. Pues bien, la única forma para ser es (no tanto pensar, cuanto que) *hacer*¹¹. (Digo que la única forma para ser es hacer, pero soy consciente que también habría podido decir: “tener”. Sin embargo, si bien es verdad que no somos sin tener (“tener”, y no: “poseer”), el tener es un fundamento frágil y provisional para el ser. Efectivamente, bien puede suceder que en el momento en que ya no tenemos (tal es la experiencia de la pérdida de la persona amada, por ejemplo) nuestro propio ser se vuelve ligero e incluso innecesario. Ciertamente también morimos y poder morir de amor. Mi finalidad aquí, sin embargo, es, en el contexto actual, la de mostrar que el ser no solamente se funda en el hacer, sino que

¹¹. Ahora bien, es indudable que el pensar es (culturalmente) fundamental para ser, esto es, para nuestras propias posibilidades. En efecto, a fin de ser (= devenir) es preciso considerar las posibilidades de que se dispone. Es en este sentido que sostengo que el pensar es origen de posibilidades (cf. Mi “El pensar como origen”, en *Universitas Philosophica*, No 21, 1993, pp. 95-104). La afirmación anterior exige, con todo, ser precisada, mejor, matizada. En efecto, no es enteramente cierto que el pensar sea tanto garantía como condición de posibilidad de/para ser. Algo semejante es posible afirmar, particularmente a la luz de las experiencias filosóficas de Descartes o de Husserl, por ejemplo. Sin embargo, al lado de la reflexión -que es, manifiestamente, un proceso voluntario, consciente, buscado-, es igualmente cierto que existen situaciones que nos impelen a ser, esto es, que nos conducen a adoptar decisiones radicales; en fin, a optar por nosotros mismos. Con Jaspers, estas situaciones se denominan, en rigor, “situaciones límites”. Pues bien, optamos por nuestras propias posibilidades de dos maneras: o bien a través de un proceso reflexivo, consciente y deliberado, o bien porque la vida misma nos pone en situaciones de “tener que decidir”. Ejemplos de filósofos que enfatizan o desarrollan este aspecto, menos reflexivo y sí más existencial, son Heidegger, Sartre, Lévinas o Patocka.

coincide con el hacer mismo, con todo y las vicisitudes del hacer, y que estamos analizando. Como quiera que sea, decidimos, consiguientemente, hacer. O, más radicalmente, *decidimos*. Tal es todo el problema ético.

Pues bien, existe un supuesto fundamental de la ética. Se trata del supuesto central de la comprensión de los actos humanos, el cual es, específicamente en el contexto de la modernidad, el hecho de que la vida humana necesita de un autoexamen. El autoexamen es de tal índole que permite y debe traducirse, a su vez, en una acción determinada.

El primero que postula en la historia de la humanidad la necesidad del autoexamen, es decir, la necesidad de examinar la propia vida es Sócrates. Sócrates postula la importancia del examen de los propios comportamientos y, ulteriormente, de nuestras acciones y de nuestra vida, teniendo como finalidad la superación de la raíz de la falta de carácter, esto es, la ausencia de *ethos*, en el sentido primero y más fuerte de la palabra. Sócrates llama a la ausencia de autoexamen, *akrasía*. La *akrasía* consiste exactamente en la *intemperancia*; en otras palabras, la impotencia (incapacidad) para gobernarse a sí mismo o para dominarse a sí mismo. La filosofía moderna y contemporánea traduciría el resultado del poder de gobernarse a sí mismo como "autonomía". Pero Sócrates, y en general los griegos antiguos tenían en mente algo aún más radical y con un peso ontológico totalmente desconocido para la tradición posterior a la Grecia antigua. Me refiero a la *autarkía*¹². Originariamente, la posesión

¹². En verdad, el concepto de "autonomía" es sumamente débil cuando se lo compara con el de "autarquía". La "autonomía" (y ello incluso independientemente de la comprensión etimológica de la palabra) implica, correlativamente, otro concepto, a partir del cual la autonomía adquiere sentido y se estatuye, a saber, el concepto de

de carácter corresponde por completo con la autarquía. Como quiera que sea, de acuerdo con Sócrates, una vida sin examen no merece la pena ser vivida. O también, inversamente, el sentido mismo de la vida consiste en el autoexamen, pero sólo en cuanto que del autoexamen se deriva la temperancia, el propio carácter que tenemos y, finalmente, la vida que *merece la pena* y *debe* ser vivida.

Es preciso, sin embargo, hacer una aclaración. Se trata de la precisión misma del autoexamen en el sentido de que una vida examinada -que es la exigencia misma de Sócrates, y con esta exigencia, la instauración de la ética como un campo específico de las preocupaciones filosóficas-, no implica, de suyo, necesariamente, una determinada teoría de la conciencia (una ontología, una metafísica, o una moral de la conciencia)¹⁵. De hecho, el énfasis no recae sobre el "medio", que sería después justamente la conciencia, sino sobre "las cosas mismas", y en este caso las cosas mismas son los actos humanos y, más precisamente, la vida humana.

"heteronomía". En su sentido primero, la autonomía, siendo fundamental, es y permanece siempre dependiente de la heteronomía. O bien, inversamente, es necesaria la heteronomía para que la autonomía se explique y se haga posible. Por el contrario, la autarquía no se explica a partir de ninguna exterioridad, ni la presupone. La autarquía coincidirá, ulteriormente, con el ideal de la filosofía o de la sabiduría como formas de vida.

¹⁵. De hecho, como es sabido, ni la palabra misma, ni el tema o el problema de la conciencia existen entre los griegos. La conciencia es, de un extremo al otro, una creación de la tradición judeo-cristiana. Análogamente a la conciencia, como es sabido, tampoco poseían los griegos la noción de "yo", en el sentido como lo entendemos hoy, o como se ha entendido después de la tradición judeo-cristiana.

Pues bien, hablamos de la vida humana, pero en el momento mismo en que nos pronunciamos sobre ella surge un interrogante: ¿hablar de la vida humana en términos tan genéricos, no implica hablar, de alguna manera, de una "naturaleza humana"?

¿Existe, entonces, una naturaleza humana, una esencia humana? La naturaleza humana, o mejor aún, la condición humana, consiste en que actuamos. Desde el punto de vista de la acción, no cabe decir, por tanto, que exista una naturaleza humana en el sentido de una esencia inmutable. De hecho, el sentimiento de que somos los autores de nuestros propios actos es una *creencia*, a saber, es la creencia fundamental constitutiva de todos los modelos antropocéntricos y/o antropológicos¹⁴. Como quiera que sea, los actos humanos o la sumatoria de los actos humanos constituyen (definen) a una vida humana. Pero si ello es así, es preciso considerar a las decisiones pues las acciones se fundan en decisiones. El autoexamen tiene, consiguientemente, como uno de sus temas fundamentales, y acaso el más importante de todos, el examen de las decisiones - que tomamos, o que podemos adoptar, con todo y las circunstancias mismas en que decidamos. Finalmente, el examen de las decisiones tiene como objetivo considerar de la mejor manera posible tanto los actos por realizar como los resultados que se deriven.

¹⁴. Como es de recordar, existen tan sólo, básicamente, tres modelos teóricos excéntricos: Galileo, Darwin y Freud. Todas las demás teorías, filosofías y modelos teóricos son, a pesar de evidentes diferencias entre sí, determinadamente antropocéntricos. El rasgo común a Galileo, Darwin y Freud es que no colocan al ser humano como el centro de la creación o del universo, sino, hacen del ser humano (o del planeta tierra) un elemento más dentro de toda la economía del universo.

Pues bien, la autorreflexión, el autoexamen, y demás, es la conciencia o la razón que se vuelve sobre la propia existencia y a fin de que ella se haga posible y cada vez más posible. Ahora, la pregunta que surge entonces es: ¿qué le agrega o qué le quita la reflexión a nuestros actos? ¿Qué diferencia existe entre un acto espontáneo carente de reflexión y un acto motivado por o cargado con una reflexión? En síntesis, ¿qué le agrega o qué le quita la reflexión a la economía de la existencia? Con esos interrogantes *entramos* en el corazón mismo de la ética (si bien es preciso decir, igualmente que nos encontramos, entonces, en el centro mismo de la teoría de la decisión racional y de la teoría de la acción, y ello en el sentido más amplio de la expresión).

En contra de posturas denominadas intelectualistas, o también, en contra de sobreacentuaciones provenientes de la(s) filosofía(s) de la reflexión, es posible reconocer sin ambages que el fundamento de la existencia humana no se encuentra en la razón, la conciencia o el entendimiento, pues la reflexión, etc., suceden siempre a la existencia. Esta afirmación no debe ser entendida, sin embargo, en el sentido de que la reflexión o el cogito no son necesarios para la existencia. De hecho la vida misma, mejor, la vida humana no es posible sin la reflexión y mucho menos de espaldas a la razón. Pero es igualmente cierto que la mayor parte de nuestra existencia transcurre irreflexiva o prerreflexivamente. El sueño de la filosofía consiste en hacer de la razón humana la guía de todas las acciones¹⁵. La historia de este sueño configura a la pedagogía, a la ética y, en general, a la cultura. Es la historia de la formación humana.

¹⁵. Hemos considerado un poco más ampliamente este idea en "Idea de la formación del filósofo", en *Pensar a Foucault*, Instituto Luis Carlos Galán/Universidad Nacional de Colombia, 1994, pp. 21-34.

Vivimos, pero para vivir lo mejor posible (= calidad de vida) es una condición el que nuestros actos sean esencialmente cumplidos y que en nuestra vida primen los actos cumplidos sobre los actos fallidos. Idealmente hablando, el error no debe ser posible, no puede ser posible. No solamente debido a que el error se traduce en lágrimas, sufrimiento, desgarramientos y en ocasiones incluso sangre, sino porque además hace del tiempo vivido un tiempo dilapidado -con todo y que podamos o sepamos aprender de los fracasos y de las caídas. Pero es que, y esta es la razón fundamental por la que el error debe ser limitado al máximo e idealmente suprimido o evitado, los sufrimientos que se derivan de o que acompañan al error son, adicionalmente, el sufrimiento de los seres más próximos a nosotros, de nuestros seres más queridos.

Por consiguiente, el sentido de la existencia se funda, prioritariamente, sobre y a partir de los actos cumplidos. Y entonces podemos afirmar que una vida humana vale la pena ser vivida, y ha valido la pena haberla vivido. Esta clase de vida, de facto, se convierte, entonces, en ejemplo para los demás, y ello incluso independientemente de toda otra consideración teórica. La moral en cuanto forma de vida se funda, pues, en la cotidianidad de la existencia.

Ahora bien, manifiestamente, si es bueno estar vivo, esta ventaja puede (y debe poder) ser atribuida a cada quien en cada punto de su vida. Esta es la verdadera piedra de toque de toda moralidad, de toda norma personal o social, en fin de toda *forma de vida*. El problema radica en el modo mismo como la ventaja de estar vivos ha de ser atribuida a cada uno en cada punto de

su vida. Pero antes de considerar este modo, es preciso, sin embargo, hacer una aclaración.

Manifiestamente es bueno estar vivo. La significación verdadera de esta afirmación no se encuentra, sin embargo, en el hecho ingenuo de que sólo quienes viven parecen ser los únicos facultados para afirmar algo semejante. (El suicidio queda de lado aquí, y no constituye, en manera alguna, una opción, en ningún sentido -por ejemplo, para los males, los sufrimientos o los sin-sentido de la existencia)¹⁶. No se trata de un postulado ni de un punto de partida para eventuales consideraciones ulteriores sino, antes bien, de facto, esto es, vivencial, existencialmente, es bueno estar vivos. El problema más bien consiste:

- a) en el modo mismo como ésto debe y puede ser atribuido *a cada quien*;
- b) y en cómo debe y puede ser atribuido a cada uno *en cada punto de su vida*.

Como se observa, el problema central es el de la universalidad de la vida misma, esto es, la universalidad de una forma de vida con relación a otras, pues no toda forma de vida es universalmente aceptable ni deseable. Más específicamente, no toda forma de vida es realizable para todos los individuos, y cada individuo no es, por el simple hecho de estar en el mundo, un ejemplo deseable para los demás. Tampoco una sociedad cualquiera es gratuitamente un ejemplo deseable para el

¹⁶. A nuestro modo de ver, si Camus dice en boca de Mersault que el único problema verdaderamente filosófico es el suicidio, ello se debe precisamente al hecho de que el suicidio *no* constituye, en absoluto, una alternativa a (los problemas de) la existencia.

desarrollo de otras. Este es, manifiestamente, el núcleo de todos los problemas éticos.

Desde este punto de vista, se hace claro, por lo tanto, que el problema fundamental en ética es el problema de la *objetividad*. Es decir, la tarea de la ética consiste en desarrollar y comparar concepciones acerca de *cómo vivir* que puedan ser comprendidas y consideradas desde ninguna perspectiva *particular*, y por tanto, desde *muchas* perspectivas en tanto que podamos hacer abstracción de su particularidad. En otras palabras, el problema central de la ética es: ¿cómo vidas, intereses y el bienestar de otros tienen exigencias sobre nosotros y cómo, de diversas formas, estas exigencias pueden reconciliarse con el objetivo de vivir nuestras propias vidas?¹⁷

En esto consiste exactamente la *moral*: es una de las herramientas mediante las cuales combinamos dos actitudes: una que busca una forma de vivir como individuos que afirman tener un valor igual, y otra que sea externamente aceptable. Por su parte, la *ética* consiste en el análisis y en los procesos mismos de fundamentación de la moral; esto es, la ética se ocupa de la legitimación y del estudio de los procesos de universalización (o relativización, según el caso) de una moral determinada. O también, como decíamos al comienzo, la ética es la fundamentación de la normas (sociales y personales), con las cuales, mediante la imposición de límites sobre nosotros mismos, buscamos, finalmente, llevar una vida racional, esto es, una vida que merece la pena ser vivida y que, *consiguientemente*,

17. "Al igual que el problema básico en *epistemología* no es si se puede decir que conocemos cosas, así también el problema *práctico* -filosofía de la voluntad, etc.[...] - consiste en la erosión de las actitudes interpersonales y del sentido de la autonomía", T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, p. 112.

adquiere y puede adquirir un valor ejemplar. En una palabra, se trata de esa vida que para nosotros, para nuestros contemporáneos y nuestros descendientes es deseable (ser vivida -o compartida).

Consiguientemente, la ética no es un procedimiento de decisiones, sino una fuente esencial para tomar decisiones. A saber, se trata de las decisiones acerca de nuestra propia vida - que son, al fin y al cabo, las únicas decisiones que verdaderamente cuentan y las que, finamente nos interesan más. Pues bien, estas decisiones incumben dos niveles fundamentales: nuestro interés particular, y las múltiples y variadas perspectivas, posibles y reales, de los demás -esto es, tanto de nuestros contemporáneos, más próximos o más lejanos, como de nuestros predecesores en la historia pasada, o nuestros posibles descendientes, en la historia por venir.

Pero si la ética es, por tanto, una fuente esencial para tomar decisiones, hay dos posibilidades: o bien la ética forma parte de una teoría de mayor envergadura, la teoría de la decisión -que debe ser racional, o bien la ética, por decir lo menos, se encuentra directamente relacionada e implica necesariamente una teoría de las decisiones racionales. Ahora, puesto que las decisiones son fundamentales en cuanto que son propulsoras, por así decirlo, de actos, idealmente cumplidos y, ulteriormente, de horizontes de actos, entonces se hace clara una doble característica de los contenidos morales. En efecto, los contenidos morales, están determinados por dos clases de consideraciones:

- i) una consideración acerca de lo que sucederá -o puede llegar a suceder;
- ii) y una, acerca de lo que se está haciendo -o está sucediendo.

El resultado es que en el primer caso tenemos una moral de los resultados; y en el segundo, una moral de las acciones. Ambas no se encuentran en oposición recíproca. Pero, específicamente en el plano inmediatamente práctico (en la economía o en la política, en los conflictos militares o sociales, por ejemplo) es importante resaltar las dos modalizaciones que adquiere un contenido moral. Este reconocimiento es fundamental no solamente para el adecuado análisis y comprensión éticos de la realidad humana, sino, además y particularmente, para los propios procesos de fundamentación de la moral.

Resulta, de ese modo, la conexión entre tres órdenes de problemas: las decisiones posibilitan acciones, y tanto más cuanto que sean decisiones racionales. (En verdad, una decisión irracional tiende por principio a clausurar o eliminar toda posibilidad de acción). Y las acciones se traducen en resultados. El resultado puede ser positivo o negativo, y traducirse, por ejemplo, como un resultado que produce alegría o tristeza, placer o dolor, y demás. Como señalábamos anteriormente, de los resultados depende, efectivamente, lo que hemos hecho y cómo hemos hecho las cosas. En otras palabras, sólo sabemos lo que efectivamente hemos hecho (si ha sido afortunada o desafortunadamente) *al cabo*. Y el drama es que, ocasionalmente, al cabo ya es o puede ser demasiado tarde. La vida humana no tiene ninguna garantía (de éxito) asegurada de antemano. Y sin

embargo hay que vivirla, y vivirla “de la mejor manera posible”. La pasión de la existencia humana está, consiguientemente, en el vivir mismo. Pero si ello es así, existe el peligro enorme de que tanto esta comprensión como la vida misma se reduzcan a actitudes proclives a resaltar y rescatar el instante puro, el momento, sin importar nada más. Pero en contra precisamente de ello se define, medularmente, la pregunta y el problema de la ética: *¿cómo vivir? ¿Cómo debemos vivir?* La pregunta implica como tal un *problema (heuresis, heurístico)* -un problema para el cual no existe, sin embargo, fórmulas prescritas. La pasión de la historia humana es, por lo tanto, la propia pasión de la ética.

Pues bien, si el ser humano es ético o es objeto de juicios éticos o fundados en otros motivos o razones es debido a que puede ver el mundo desde diversas perspectivas, esto es, desde las perspectivas que aprendemos, de alguna manera, en el curso mismo de la vida, tanto como de aquellas que nos parecen significativas y de las que tomamos, por así decirlo, partes para incorporarlas a nuestras propias experiencias a fin de hacer posible nuestra vida. Nuestra comprensión del mundo, pues, implica varios, múltiples puntos de vista. Se trata, en rigor, de *puntos de vista* que puede ser y que de hecho (algunos) son *conflictivos*.

Ello no obstante, actuar éticamente es actuar autónomamente (para decirlo en términos contemporáneos; aunque preferiríamos decir “autárquicamente”), y no como resultado de presiones sociales, y ciertamente no como el resultado de las normas sociales. Surge aquí, consiguientemente, un doble conflicto: de un lado, se trata del conflicto entre la ética o la moral personal, y el mundo de las normas sociales. Este es el

conflicto, manifiestamente, entre la ética y el derecho, la ética y la política, la ética y la economía, o también entre los derechos humanos y el derecho positivo, o entre los derechos humanos y la política o la economía. (Si bien no es *necesario* que este conflicto surja). De otra parte, se trata del conflicto entre ética y tradición. O bien, para decirlo en otras palabras, entre libertad y autonomía y la pertenencia (=deuda con, etc.) a una determinada tradición.

Así, el punto de tratar de reducir, esto es, de traducir a otros lenguajes, nuestros conceptos éticos debe hallarse en un objetivo distinto de la teoría ética, a saber: no solamente describir cómo pensamos la ética, sino decirnos cómo debemos pensar la ética. El problema de la traducibilidad del lenguaje de la ética a otros lenguajes (positivos) es, justamente, el problema mismo del diálogo entre la ética y el derecho o la política, etc. Pues bien, el poder de la ética es, sin más, el poder de la razón¹⁸, y el gran problema es cómo convertir a la ética en una fuerza pública, en una fuerza con validez universal e incondicionada - que es, por lo demás, la pretensión de toda ética. Pero este es el problema de la política.

REFERENCIAS

- Arendt, H., *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968.
 ———, *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.

¹⁸. Si podemos adentrarnos y comprometernos en argumentos racionales con alguien *ya* nos encontramos en una especie de *vida ética*. En efecto, es posible reconocer sin ambages que la gente puede tener discusiones racionales sin compartir necesariamente un mismo sistema ético. Así pues, nos comprometemos en una vida ética porque somos sujetos racionales. O al revés, es porque somos racionales que entonces la ética nos incumbe y nos interpela. - Al respecto, véase Maldonado, C.E., "El topos de la ética", *op. cit.*

De Beauvoir, S., *¿Para qué la acción?*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1965 (título original: *Phirrus et Cinéas* Ed. Gallimard).

Maldonado, C.E., "El topos de la ética", en *Memorias Cátedra Gerardo Molina*, Universidad Libre, Santafé de Bogotá, 1997.

Nagel, T., *The View from Nowhere*, Oxford, 1989.

Sartre, J.-P., *Saint Genet. Comédiant et Martyr*, Gallimard, 1952.