

Colección Teorema
Serie mayor

Mark Hunyadi

La tiranía de los modos de vida

Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo

Traducción de Francisco González Fernández

CÁTEDRA
TEOREMA

Título original de la obra:
La tyrannie des modes de vie.
Sur le paradoxe moral de notre temps

1.^a edición, 2015

Ilustración de cubierta: Equipo Artedac

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Le Bord de l'eau, 2015
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2015
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 25.259-2015
I.S.B.N.: 978-84-376-3465-4
Printed in Spain

Índice

PARTE I DIAGNÓSTICO

La ética que paraliza a la ética	13
Tres ilustraciones	17
Blanquear el sistema y retirarse del mundo	29
La neutralización ética del mundo	37
La influencia de los modos de vida	45
La ética, vasalla del sistema	55
¿Reencantar el mundo?	61
La lógica del hecho consumado	67

PARTE II POLÍTICA

El olvido liberal de los modos de vida	75
¿Un parlamento virtual de los modos de vida?	87
Romper la neutralidad liberal	103
Alegato a favor de una acción común	109
Conclusión	113

Parte I
Diagnóstico

Vivimos una paradoja tan manifiesta que hemos dejado de verla: en el momento mismo en que los principios éticos disciplinan los actos de nuestra vida diaria como nunca lo habían hecho antes, es cuando sufrimos la influencia de modos de vida que escapan a cualquier control ético o democrático. Mientras que cada acción, cada palabra, cada iniciativa es escrupulosamente escrutada desde un punto de vista ético, algunos modos de vida se desarrollan y se imponen a nosotros de manera casi autónoma, sin que nadie los haya deseado, y sin que persona alguna pueda ya oponerse a ellos. La ética actual, omnipresente en su deseo de preservar la integridad individual, es incapaz de considerar el curso del mundo en su conjunto, y dentro de este, aquello en particular que más directamente nos afecta: los modos de vida que moldean nuestra existencia cotidiana. Centrada en los principios, la ética se ha retirado del mundo en el preciso momento en que este, globalizado e imperial, demandaba con toda urgencia un juicio ético global. Voy a procurar mostrar cómo ambos fenómenos —omnipresencia de la ética de los principios y retirada del mundo— son en realidad estrechamente interdependientes, antes de

describir sus consecuencias desastrosas para nosotros mismos y para el curso del mundo. Librarse de estas consecuencias —es algo posible— requiere en cualquier caso tener clara conciencia de su diagnóstico. Por ahí, así pues, es por donde hay que empezar.

La ética que paraliza a la ética

Nunca las reglas morales habían estado tan presentes ni sido tan apremiantes en nuestra sociedad, hasta el punto de que ningún campo de actividad parece ya poder escapar a su jurisdicción. La ética es la palabra clave, la ética está en boca de todos: los códigos éticos se multiplican, en las escuelas, en los lugares de trabajo, en las instituciones; las comisiones éticas abundan y orientan las decisiones potencialmente litigiosas; las etiquetas certifican la equidad de los productos de consumo; la política es examinada bajo la lupa de la moral; todas nuestras declaraciones públicas son medidas con el rasero de lo políticamente correcto, ético, del pensamiento legítimo. Nuestra vida social está completamente acolchada con los quitamiedos de una moral omnipresente que impregna todas las capas de la vida social, inmiscuyéndose hasta en nuestras relaciones más íntimas. Ningún comportamiento es ya aceptable si no cumple con los estándares mínimos de la ética.

Esta ética, ¿qué es exactamente? ¿Cuáles son esos principios mínimos que tanto se apresuran a incluir en

un código? ¿De qué está hecho por lo común ese código moral que ha de empapar hoy todos nuestros comportamientos? De sobra es sabido, aunque no siempre sea fácil formular aquello que resulta más familiar. La clave de bóveda son los derechos individuales; y está colocada en el crucero de esas dos ojivas que forman, por un lado, el principio de la resolución simbólica de los conflictos y, por otro lado, el del igual respeto. Ambos son logros modernos por excelencia, y se presuponen mutuamente. Resolución simbólica de los conflictos significa negarse a solucionar un litigio por la fuerza: no se impone una solución mediante las armas ni mediante la coacción, se negocia, se discute, se pone la mira en un acuerdo entre las personas o en el consenso de las partes implicadas. Esta es la norma admitida hoy en día. Es lo que, en las relaciones internacionales, se llama una solución política (por oposición a militar), o en las relaciones humanas una decisión concertada (en lugar de autoritaria). Simbólica no significa, pues, decir que la solución hallada no sea real, sino que renuncia a utilizar la violencia y elige en cambio la forma del diálogo.

Igual respeto —el otro principio habitualmente invocado— quiere decir que cada cual tiene derecho a una misma consideración, especialmente en tanto que participante en la resolución simbólica de los conflictos. Es un principio antisacrificial: nadie puede ser ignorado, despreciado, apartado de la solución de un problema que le concierne. Ambos principios van pues de la mano: ¿Qué sería una resolución no-violenta que no otorgara una misma consideración a los participantes en la discusión? Sería una nueva modalidad de violencia que contradiría este mismo principio. Además, puesto que cada individuo goza del beneficio

de una igual consideración, esto implica que se le concedan derechos y libertades idénticos y del mismo rango que a todos los demás: esta es evidentemente la descripción que da el artículo primero de la Declaración de los Derechos Humanos. Finalmente, resulta de todo ello una ética de la protección de los individuos, una ética de la integridad centrada en la no-discriminación y la no-intrusión, una ética de la ausencia de daños infligidos y del igual respeto de las preferencias de cada cual con tal de que no obstaculicen el ejercicio de las preferencias de los demás; en suma, una ética del civismo cortada a la medida de los comportamientos individuales, una ética de los principios centrada en el respeto a la integridad personal.

Estas cosas, más allá de sus varias posibles formulaciones, son evidentemente muy conocidas, puesto que componen el tejido moral de nuestra sociedad, lo cual, a fin de cuentas, constituye ya una paradoja en sí misma —una sociedad fundada en un principio individualista...—. Pero esta es una paradoja menor comparada con la que tengo a la vista. Lo que importa aquí, claro está, no son los efectos socialmente disolventes de semejante ética de las conductas individuales, efectos tratados desde hace tiempo de forma penetrante y que alimentan todavía abundantemente la literatura sociológica y la filosofía social; lo que me interesa son sus efectos paralizantes sobre la propia ética, en tanto que debe juzgar, evaluar, criticar el mundo. La ética de nuestro tiempo, centrada por completo en la defensa de sus principios, renuncia a cualquier juicio global sobre el mundo; la ética del civismo reduce el pensamiento ético a la impotencia. La ética de los individuos abandona el mundo en el que viven los individuos.

Tres ilustraciones

1. LA INFLUENCIA DE LOS ROBOTS SOBRE NUESTRO MUNDO

Una ilustración de esto nos la ofrece el problema, particular aunque sintomático, del lugar creciente que ocupan los robots en nuestro mundo diario. Pasado el choque inicial, todos estamos ya acostumbrados a seguir por teléfono las instrucciones de voces previamente grabadas, a obedecer en nuestro coche al pitido que nos ordena abrocharnos el cinturón de seguridad o a ejecutar las tareas requeridas por la pantalla táctil de nuestros cajeros automáticos. Estos son pequeños hábitos que se han colado en nuestra vida diaria, y que nos han acostumbrado rápidamente a vivir en asociación con las máquinas. Se dio un paso más con la aparición de los robots del hogar, como esos aspiradores autónomos que olfatean sin nuestra ayuda toda la superficie de nuestra vivienda estando nosotros ausentes. Pero todo esto no es nada comparado con el mundo poblado de andróides de cualquier clase que, según

nos predican, muy pronto se encargarán de acompañar a nuestros ancianos, de quedarse con nuestros niños, de combatir al enemigo, de asistir a los heridos de gravedad, de controlar las cárceles, de conducir nuestros coches, de vigilar los museos, de regular la circulación, hasta llegar a democratizarse como compañeros de nuestra vida diaria, velando sobre nuestro sueño y nuestro buen humor, regulando las tareas administrativas a la vez que se preocuparán por nuestra higiene corporal y nuestro equilibrio dietético. Podrán contratar al personal seleccionando los *curriculum vitae*, o ser miembros de consejos de administración¹. Tal vez llegue un día en que uno pueda casarse con su robot, consecuencia lógica de este concubinato para lo bueno y para lo malo... La imaginación de los investigadores acoplada al capitalismo inteligente apenas tiene límites a la hora de fantasear con la idea de un mundo liviano que nos libere mediante la máxima tecnología posible de las trabas materiales y corporales que nos encadenan al mundo. Será fácil en todo caso mostrar

¹ Naturalmente, ninguno de estos ejemplos es ficticio. He aquí lo que nos dice *Le Figaro* del 20 de mayo de 2014: «Una sociedad con base en Hong Kong va incluso más lejos. Deep Knowledge Venture, especializada en la gestión de donaciones de elevado riesgo, decidió innovar en su gestión de los recursos humanos nombrando en su consejo de administración a un robot llamado Vital (Validating Investment Tool for Advancing Life Sciences). ¿Su papel? Esencial: preservar los intereses financieros de la sociedad e identificar las inversiones más juiciosas que se han de realizar... Un robot digno de confianza, con auténticas responsabilidades». El resto del artículo nos informa de que Vital tiene voz en el Consejo de administración, al igual que sus colegas humanos.

que esta liberación se tornará dialécticamente en servidumbre, que unas cadenas han sido cambiadas por otras y que llegará el día en que surja otro horizonte, un panorama en el que será necesario liberarse de la propia tecnología.

Pero también se podría mostrar, de manera menos pomposa, que, contrariamente a un lugar común tan extendido como dañino, ninguna máquina es éticamente neutra. Ninguna tesis es más errónea que la tesis de la neutralidad ética de la técnica, según la cual «las herramientas son moralmente neutras o indiferentes, es el uso que se hace de ellas el que es bueno o malo». Las herramientas forman parte de un sistema —así lo ha mostrado Jacques Ellul—, y el sistema moldea a las personas que están integradas en él, obligándolas a compartir las normas y valores sobre el que descansa: nada es neutro en todo esto. Ciertamente, emplear un robot-aspirador nos descarga de una tarea, y aceptamos que esto, desde un punto de vista utilitario, es algo positivo: se tiene la impresión de que, tomado aisladamente, se trata de una simple herramienta que nos quita de encima una tarea repetitiva. Pero incluso en un caso tan anecdótico, las cosas no son tan sencillas. Porque lo que llamamos «tareas» procede en realidad de nuestra relación con el mundo, de la manera en que estamos conectados a nuestro entorno más directo. Imaginemos por un momento que todas las faenas domésticas fueran de ahora en adelante asumidas por robots: ¿Qué tipo de humanos fabricaríamos? Humanos desconectados de un mundo que ya no habitan, que no tendrían ya que luchar contra el desgaste, la suciedad o la degradación de las cosas... Humanos que habrían repelido el curso natural del

mundo; que habrían privatizado de algún modo sus existencias frente a los ciclos inmutables de los procesos vitales.

Naturalmente, la cuestión no consiste en alabar las tareas, sobre todo teniendo en cuenta que el ser humano encuentra siempre el modo de hacérselas realizar a aquellos que son más dependientes que uno mismo. Pero se trata de poner en evidencia la significación de algo tan insignificante como las faenas diarias, las cuales esconden en realidad toda una ética de nuestra relación con el mundo. No existe evidentemente ninguna maldad en utilizar un aspirador-robot; pero no por ello es éticamente neutro este uso, puesto que lleva en germen la idea de una humanidad desacoplada de la inercia propia de la vida, que es asimismo desgaste y degradación; de una humanidad que se habría liberado de lo que Hannah Arendt llamaba trabajo (pero es la única en llamarlo así; yo lo llamo «faenas»), es decir, el conjunto de actividades surgidas de la necesidad de hacer frente a los «ciclos perpetuos de la naturaleza»² que, siempre, amenazan con corromper nuestro mundo. Llevado al límite, el uso generalizado de estos libertadores de faenas dibuja el proyecto de una humanidad sin suelo, al modo de esos tomates que flotan confortablemente por encima de un mundo desmaterializado e insípido.

No hemos llegado ciertamente a este punto, pero tal es en efecto el mundo que nos están preparando, el

² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. de Georges Pradier, París, Calmann-Lévy, col. Agora, 1983, pág. 144 (edición española: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, col. Surcos, 2005, pág. 145).

mundo al que nos acostumbran poco a poco. Este tecnomundo robotizado avanza por sí solo, por capilaridad o por lógica sistémica, pasito a pasito, sin que nadie lo haya querido realmente, mientras cada cual contribuye a diario sin saberlo a su cumplimiento. Cada compra de un objeto técnico equivale al consentimiento tácito a un proyecto que nadie ha propuesto pero que no tenemos ya opción de rechazar, precisamente cuando está condicionando como nunca nuestras existencias. Alimentamos el sistema aunque nadie nos haya preguntado jamás si este era efectivamente el sistema que queríamos, si era efectivamente el modo de vida que deseábamos para nosotros mismos y para nuestros hijos. Los modos de vida nos gobiernan, y se nos escapan de las manos.

Ciertamente, con cada salida al mercado, la inquietud ética del nuevo invento es motivo de preocupación, se crean comisiones para garantizar el respeto informático de nuestras vidas privadas y se cuida de que la seguridad de los usuarios esté garantizada. Pero aquí radica el problema: en el mismo momento en que proliferan los reglamentos éticos, no se puede ya tratar la cuestión ética fundamental, la cuestión de saber si este es realmente el mundo que queremos, un mundo poblado por robots; si este modo de vida es realmente el que elegiríamos, un modo de vida hecho de interacciones con cerebros programados; si esta sociedad es realmente la que deseáramos, una sociedad donde se abandona a los más vulnerables —ancianos, niños, enfermos— a las máquinas, porque no hay tiempo para ocuparse de ellos. He aquí, pues, una ilustración espectacular de la paradoja ética en la que vivimos: por respeto ético a los derechos individuales, se

nos prepara un mundo que tal vez sea éticamente detestable. Y hay algo trágico en esta paradoja desde el momento que nos presentan el avance de este mundo tecnológico como ineluctable.

Escarbemos un poco. Los robots, las máquinas, las herramientas, los objetos técnicos son expresión por excelencia de la inteligencia y de la creatividad humanas, en la misma medida que cualquier otra producción cultural. Esta es la razón por la que pueden ser admirados sin reserva: nada de lo que es técnico es ajeno al hombre. La suma de inteligencia condensada en el peor de nuestros teléfonos móviles es verdaderamente asombrosa, y podría —debería— suscitar legítimamente tanta admiración como las obras maestras de nuestros museos. El problema ético que tengo en mente no está pues ligado a los objetos técnicos en sí, a los cuales no atribuyo ninguna nocividad intrínseca. No se trata de decir que son malos por naturaleza, que son una sustancia maléfica, enajenante, oprimiente. Tampoco se trata de sacar el listado de todos los problemas práctico-éticos que pueda suscitar cada una de estas máquinas tomadas de una en una, los robots en particular (por ejemplo, los robots de compañía, que crean la ilusión de una interacción, de falsas percepciones o de atribuciones de funciones erróneas; o los robots asistenciales, que aíslan tanto como ayudan; o los robots soldados, que no logran distinguir al amigo del enemigo, etc.). Cada una de estas cuestiones merece, ciertamente, un examen atento y levanta cuestiones inéditas; pero no es de esto de lo que aquí se trata.

Lo que propongo es un acercamiento ético diferente, centrado no en la evaluación de las tecnologías como tales, ni en los riesgos éticos que acarrearán, sino

en *los modos de vida* inducidos por la generalización de su uso. De modo general, y más allá incluso de las conquistas de la inteligencia tecnológica, son estos modos de vida, abandonados por las teorías éticas, los que han de ser recolocados en el centro de nuestra atención, porque ellos son los que caracterizan y determinan nuestro ser-en-el-mundo, nuestra conexión con el mundo exterior. Una institución como el sistema bancario, por ejemplo, un principio como el de la igualdad, una mentalidad como el culto de la ganancia, un tipo de racionalidad como la cuantificación de todo lo dado: todo esto genera mucho más que tal o cual fenómeno característico de la modernidad, todo esto determina modos de vida a los que no tenemos opción de escapar y que nos impregnan hasta en la manera de comprendernos a nosotros mismos. Se trata, pues, de contemplar nuestro mundo a la luz de lo que nos impone a pesar de no haber sido esto elegido por nadie.

En este caso, volviendo al ejemplo de los robots, se trata de poner en evidencia cómo, poco a poco, estos llegan a poblar nuestra vida diaria, a modificar y a moldear nuestros hábitos de comportamiento y a dibujar un nuevo contexto vital. La ética de los modos de vida tiene pues el deber de estudiar también la manera según la cual se imponen estos modos de vida. Esta manera no es la de la planificación voluntaria —ya que nadie ha tenido el propósito explícito de fabricar una sociedad tecnológica—, ni es la del puro azar histórico, nacido de la conjunción de acontecimientos inicialmente sin relación los unos con los otros; su manera de evolucionar es más bien la de la *emergencia*, donde una multitud de acciones aisladas terminan imponiéndose, por sus efectos acumulados

y convergentes, consecuencia general, esta, que nadie ha querido como tal. En el caso de la robótica, estas acciones aisladas son ellas mismas voluntarias, pues nadie puede construir un robot sin pretenderlo; y la consecuencia general, hoy previsible, de una sociedad poblada por robots es aceptada por aquellos que la provocan (los ingenieros en mecatrónica), porque es normal que aquellos que están atareados, durante toda una carrera, concibiendo robots de todo tipo acepten la sociedad que se deriva de ello (este fenómeno no siempre es cierto, ni mucho menos: no todos los que contribuyeron decisivamente a lograr la fisión del átomo aprobaron la consecuencia fatal que se derivaba de ella, la bomba atómica). Pero ¿acaso la aceptan quienes sufren su mayor impacto, sus usuarios finales, es decir los ciudadanos corrientes? No se les ha preguntado. Ciertamente, de nuevo, en la mayoría de los casos se comprobó que los protocolos de investigación, la salida al mercado y por último sus posibles usos son éticamente correctos, pero no es competencia ni responsabilidad de nadie decir si la utilización de estos robots, en general, es deseable. La elección de la forma de vida de la que es resultado no figura evidentemente entre las atribuciones de estos, ni por cierto entre las de nadie. La robotización de nuestro mundo vivido por robots éticamente correctos escapa a cualquier control. Así es como, poco a poco, nuestro entorno se puebla de máquinas imperiosas, de pantallas autoritarias, de androides «algoritmados». Nos hemos acostumbrado a ello, lo hemos aceptado por defecto. Lo propio de la emergencia es precisamente esto: hacernos pasar de la adaptación progresiva al hecho consumado, sin solución de continuidad.

2. LA FINANCIACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

Otro ejemplo, más discreto pero no menos significativo, permitirá aclarar los cimientos institucionales que refuerzan estos fenómenos emergentes y que terminan por dictarnos de manera irreversible modos de vida que no hemos elegido. Se trata de los famosos «Programas Marco» de la Unión Europea, los cuales son el instrumento de financiación de la investigación comunitaria a escala europea. Un programa cubre un periodo de siete años: el séptimo abarcó de 2007 a 2013, y fue presupuestado en unos 50 000 millones de euros. Lo que pone de manifiesto el impacto de estos programas sobre el conjunto de la investigación europea es considerable al darle un impulso por incitación sin precedentes: las cantidades que pueden ser concedidas por proyecto lo convierten en el verdadero Grial de cualquier equipo de investigación por poca que sea su ambición, hasta el punto de que grandes equipos internacionales se constituyen específicamente para responder a los objetivos asignados por estos Programas Marco, reforzando de este modo mecánicamente la legitimidad de estos objetivos. No son, pues, los equipos los que proponen los temas de investigación en función de sus intereses científicos, sino la propia Comisión Europea en función de su visión de las prioridades para el periodo contemplado. Y a este respecto, una vez puestos en marcha los procedimientos de convocatoria, el papel correspondiente a los comités de expertos constituidos para dar su aprobación ética a estos vastos proyectos no puede ser más emblemático de la paradoja ética de

nuestro tiempo. Porque, ¿qué es lo que se observa? Después de haber sido fijados los temas de la convocatoria del proyecto por los funcionarios de la Comisión, decenas de expertos son invitados a Bruselas para evaluar la aceptabilidad ética (distinta de la aceptabilidad científica, evaluada por otros expertos) de centenares de proyectos que fueron propuestos en esa ocasión. Ahora bien, el sistema de evaluación está constituido de tal modo que, simplemente, no resulta posible en este nivel —pero es que no hay otro— cuestionar la pertinencia ética de la problemática de conjunto a la que concurren los diferentes proyectos. Así, si uno de los temas prioritarios es el de la seguridad (desde la seguridad alimentaria al terrorismo, como fue el caso en 2010), nadie tendrá ya la posibilidad de hacer valer argumentos contra esta imposición del paradigma securitario en todos los niveles de la sociedad ni de dar a entender que la seguridad, incluso si es importante, no es tal vez el valor fundamental sobre el que debe centrarse la ética social. La cohorte de expertos reunida con vistas a la evaluación de proyectos debe entonces contentarse con hacer que el paradigma securitario sea éticamente aceptable, lo que significa cerciorarse de que todos los protocolos de investigación considerados y luego su puesta en práctica respetan escrupulosamente los derechos y libertades de cada persona concernida por el proyecto (durante la recogida de datos a través de las encuestas o durante la ejecución de las medidas contempladas). No existen competencias más allá de esta evaluación: el mundo europeo será securitario o no será, y la ética de expertos será su sirvienta, nunca su crítica. Una vez más, esta ética se doblega ante el hecho consumado, reforzando su legitimidad efectiva.

3. EL PRINCIPIO DE PRECAUCIÓN

La misma constatación, más cruel si cabe, puede ser formulada a propósito del principio de precaución, cuya creciente presencia en las políticas públicas es bien conocida. No atañe directamente a la ética del civismo característica del respeto de los derechos individuales, pero emana de esa misma lógica. Más allá de todas las informaciones particulares, la matriz del principio de precaución puede enunciarse del modo siguiente: cuando existe presunción razonable de un riesgo insensato, la ausencia de certidumbre científica en cuanto a la realización de este riesgo no debe constituir un pretexto para retrasar la adopción de medidas tendentes a limitar o a eliminar dicho riesgo. Esto significa —y esta es su razón de ser— que invita a considerar las acciones técnicas únicamente a través de las lentes del riesgo. Son estas, sin duda, unas lentes indispensables, no hace falta decirlo, particularmente en todos aquellos ámbitos expuestos a la causalidad directa de nuestras acciones, tales como la contaminación del suelo, del agua, del aire, la higiene o la salud pública. Se trata siempre de identificar cadenas causales y de evaluar su probabilidad con el objeto de evitar la realización de los riesgos desproporcionados asociados. Nada es en este punto ilegítimo. Pero todo sucede como si estas lentes, una vez puestas, entregasen en el acto la responsabilidad de evaluar las técnicas y los modos de vida que acarrearán a otro criterio distinto al de los riesgos. El temor a los riesgos nos ciega al hacernos creer que estos, entendidos como daños en un

sentido trivial, son lo único que importa; y que, una vez adquirida la convicción de la inocuidad de una innovación técnica mediante el principio de precaución, podemos automáticamente considerarla como aceptable. Centrado en los riesgos, el principio de precaución solo sirve de hecho para poner aceite en los engranajes con el objeto de que el proyecto tecnológico se realice mejor, es decir sin daños excesivos. Lejos de ser antitecnológico o anticientífico, este principio no es sino un correctivo del servicio de la causa que corrige, una ayuda a la razón instrumental para prevenirla de sus propios excesos y volverla más aceptable. Totalmente colocado bajo la égida del cálculo de las consecuencias, se hace en todas partes el dócil criado de las tecnologías. Lejos, pues, de tener que denunciarlo como un freno ante el despliegue de las tecnociencias, todos aquellos que en la actualidad tienen el más mínimo interés en este principio de precaución deberían por el contrario alegrarse de haber encontrado en él un aliado tan fiel, capaz de operar un blanqueo ético tan espectacular.

Blanquear el sistema y retirarse del mundo

En todos estos ejemplos —robotización, agenda de la investigación, principio de precaución—, la ética, entendida cada vez como sistema de algunas reglas que hay que respetar, avala el sistema en su conjunto. Ciertamente, el principio de precaución no se limita a los derechos de las personas, puesto que amplía explícitamente su perspectiva a los daños medioambientales; pero opera sobre la naturaleza con la misma selectividad ética que sobre las personas. Del mismo modo que, en las relaciones interhumanas, la ética tiende a restringirse al único respeto de los derechos fundamentales, el principio de precaución solo evalúa la realidad a través de las únicas lentes del riesgo, ocultando así cuestiones generales mucho más considerables, dando a la vez la impresión de cargar con la vasta responsabilidad de la ética de las tecnologías. En ambos casos, la ética se reduce a algunos principios de conducta justa: encarnan pues una ética de los principios. Esta selectividad en el enfoque trae aparejado en cada

ámbito, acabo de decirlo, una verdadera operación de blanqueo ético donde se entrecruzan la despersonalización política y la irresponsabilidad moral, y ello sin reparar en los efectos acumulados que todas estas microdecisiones tienen sobre lo que más nos afecta, esto es, los modos de vida. El respeto de los derechos individuales nos permite comulgar con el sistema en su conjunto, a semejanza del principio de precaución que, al centrarse sobre tal o cual técnica, se abstiene muy mucho de indagar sobre la tecnologización del mundo como tal. La política y la moral descargan en cada ocasión sobre una u otra forma de ética restringida, la cual se convierte de esta manera en el taparrabos de su irreflexión. Porque, en realidad, la ética restringida a algunos principios deja todo como estaba, guardándose desde luego de preguntar sobre lo que más importa, esto es, los modos de vida en los que hoy por hoy damos vueltas como en la rueda de un hámster.

La extrema atención ética prestada a las acciones particulares va pues de la mano de una exoneración ética global, que concuerda bien con el sistema. La ética omnipresente en nuestra sociedad es pues esta ética restringida, restringida en cuanto a que se limita a la defensa de algunos principios particulares cuyo respeto refuerza mecánicamente el sistema al que blanquean. Superficialmente, podría no obstante tenerse la impresión, bien es cierto, de que nuestra sociedad se ha vuelto así más ética, al estar el conjunto de nuestros comportamientos particulares sometidos en la actualidad a principios morales coercitivos. Así pues, la rueda del hámster ha sido asegurada: podemos dar vueltas en ella con toda tranquilidad. Pero ¿quién criticará el hecho mismo de que estemos dan-

do vueltas en una rueda de hámster? ¿Qué ética denunciará no las imperfecciones del sistema, sino el propio sistema y el modo de vida que este nos impone? La ética de los principios, en todo caso, no puede hacerlo. El control que ejerce sobre nosotros oculta en realidad su fundamental abstinencia crítica. Esta ética puede ser correctora, pero no crítica. Puede criticar en cada ocasión el aspecto bajo el cual considera el mundo, pero no puede hacer la crítica del mundo como tal, y sobre todo no por razones que no sean las que ella misma ha definido como morales (respeto de las personas, ausencia de perjuicios). Lo que ha perdido la ética restringida es aquel poder crítico general que el joven Marx designaba con entusiasmo como la «crítica sin miramientos de cualquier estado existente» (*die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*)³. ¿De cualquier estado existente! Confinada en la única región delimitada por su principio regio, la ética actual debe por el contrario abstenerse de todo cuanto caiga fuera de ella, viéndose en consecuencia forzada a aceptarlo: no puede precisamente pronunciarse sobre «cualquier estado existente», es decir sobre el conjunto de la realidad en la que vivimos. La ética restringida, por muy omnipresente que sea, es realmente una ética de la abstención y del conformismo generalizado. Incluso habría que hablar de un «conservadurismo del hecho consumado», muy diferente por ejemplo del conservadurismo tradicionalista que valora el pasado: incapaz de oponerse, fuera de su estrecho ámbito de com-

³ La expresión figura en una carta a Ruge de septiembre de 1843 (Marx, Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, MEW I, 344).

petencia, a lo que el mundo le impone, se ve obligada a aceptar todo aquello que cae fuera de su jurisdicción, lo que equivale, de hecho, a legitimarlo.

Semejante selectividad de la ética hunde profundamente sus raíces en la tradición de la filosofía occidental y, sobre todo, se nutre de sus más eminentes representantes. Desde los espléndidos estoicos, los filósofos partieron en busca del principio moral que presumiblemente debía resumirla por completo. El prejuicio más comúnmente compartido hoy en día es que cada escuela filosófica debe defender su principio moral como su marca de fábrica, rebajando los demás enfoques como si fueran secundarios o como si no dependieran de la moral propiamente dicha. El kantiano se atrinchera defendiendo la dignidad humana, el utilitarista la utilidad, el libertario la libertad, el comunitario la comunidad, el habermasiano la comunicación; una vez asegurados todos estos bienes contra los males correspondientes⁴, cada una de estas éticas deja que el mundo siga su curso. Dicho de otro modo, la potencia crítica de estas éticas cautivas de sus principios se agota totalmente en la parcela de la realidad regida por estos principios, y deja que el resto del mundo subsista tal como es. El principio de precaución se preocupa por los riesgos y deja que se produzca una huida hacia adelante tecnológica; la ética kantiana se preocupa por la autonomía de las decisiones individuales pero no por la vida buena de estos mismos in-

⁴ Para el kantiano la heteronimia, para el utilitarista los daños infligidos, para el libertario la servidumbre, para el comunitario la atomización, para el habermasiano las distorsiones de la comunicación.

dividuos; la ética de los derechos humanos, de espíritu kantiano, se preocupa por la protección de los individuos pero deja que se extiendan modos de vida que por lo demás pueden ser odiosos. Yo diría de buen grado que si los derechos humanos son particulares, no es tanto debido a su anclaje histórico y cultural en el mundo occidental como por el carácter extremadamente selectivo de su campo de aplicación: al limitarse, a grandes rasgos, al ámbito de la defensa de los derechos fundamentales, limitan su jurisdicción a las expectativas de comportamiento que podemos tener legítimamente los unos con respecto a los otros. Cada una de estas éticas, por muy grandiosa que pudiera ser en sí misma, se encuentra pues cautiva de su principio rector, y se expone por lo tanto al reproche fundamental de ser dramáticamente selectiva con respecto a la amplitud y a la diversidad de los problemas éticos que nos depara el mundo. Este daltonismo es característico de las grandes éticas del pasado, y gobierna nuestra ética presente que es la heredera de estas.

La ética de nuestro tiempo ha hecho incluso de ello un dogma: la ética pública, común, compartible, no puede ser más que la ética restringida, la que ya no se pronuncia sobre el curso general de las cosas pero que vela por el respeto de algunos principios mínimos. Desde Locke, el liberalismo ha convertido este dogma en su axioma fundamental, el del Gran Reparto entre la esfera pública y la esfera privada. Es su propio principio: cualquier invocación a una ética global es expulsada fuera de la esfera pública —esfera en cuyo interior se construye sin embargo nuestro mundo común— ya que significaría imponer, de forma paternalista y represiva, una concepción del bien a aquellos que no la

comparten. Las preferencias de cada persona deben ser respetadas y protegidas en tanto en cuanto sean compatibles con las de los demás. Es lo que explica la reducción de la moral liberal a la única defensa de unos principios de justicia que son evidentemente públicos: dado que cada individuo aplica libremente su concepción de la vida buena, únicamente son admitidas al rango de reglas comunes aquellas que autorizan la extensión máxima de esta aplicación de igual manera para todos. Principios de justicia únicos para preferencias individuales varias. El perfeccionismo individual (es decir, la implementación que cada cual tiene de su propia concepción acerca de lo que es el bien para sí mismo) descansa pues sobre la neutralidad de las reglas de coexistencia colectiva. Lo que le da miedo al liberalismo no es pues el perfeccionismo en sí, puesto que, individualmente, el perfeccionismo significa a su juicio la realización de la libertad; lo que teme es más bien el paternalismo ligado a un perfeccionismo impuesto al prójimo, sinónimo de represión individual. Por este motivo el liberalismo suspende cualquier posibilidad de evaluación colectiva del mundo común, en nombre de la neutralidad pública. Es su modo de retirarse del mundo, de aprobar por lo tanto el mundo tal como va.

Al igual que la religión, las visiones éticas globales del mundo se han retirado a la esfera privada. Con, no obstante, una consecuencia notoriamente diferente: mientras que la religión, relacionada con la salvación del alma individual, puede sobrevivir bajo el régimen de la privatización, la ética global, que no se ocupa del alma sino del mundo, pierde en ello su razón de ser. El liberalismo deja que persistan las religiones, a las que cada cual puede sumarse de forma individual, pero

elimina de hecho las éticas globales, que solo tienen sentido en una adhesión y una acción comunes. Uno puede creer individualmente en la salvación de su alma en un contexto liberal, pero este mismo contexto liberal socava cualquier creencia que no sea la que el propio liberalismo promueve, así la creencia en la autonomía individual o en las capacidades racionales. La doxa liberal ve en este estado de cosas el reconocimiento saludable del «hecho del pluralismo», como dice John Rawls; pero silencia cuidadosamente el hecho de que en nombre del respeto del pluralismo de las convicciones, este mismo liberalismo se vuelve en realidad el cómplice servicial de modos de vida que nos son impuestos unilateralmente. Al retirarse del curso del mundo, el liberalismo lo abraza: es, pues, objetivamente solidario con los modos de vida que este curso del mundo nos impone.

Esta tendencia general a la retirada del mundo, característica de la ética actual, se ve además amplificada por la tendencia contemporánea a la parcelación de la ética en diferentes campos concretos: bioética, ética médica, ética de la salud, ética de la minusvalía, ética del final de la vida, ética del medio ambiente, ética animal, ética de la investigación, ética de la ciencia, ética de las nanotecnologías, ética de los negocios, ética profesional, ética de la familia, ética sexual, ética del funcionario, ética del soldado, ética de la ciudadanía, ética del psicoanálisis, ética del capitalismo, ética del trabajo, ética social, ética económica, ética de la empresa, ética del juego, ética del turismo, ética de la pedagogía, hay incluso una ética de la creación de la moneda, una ética de la defensa del mar y una ética de la hospitalidad en geriátricos... Tal es la vía que la ética de nuestro tiempo

ha elegido para retirarse del mundo: parcelarlo, fragmentarlo, atomizarlo, pulverizarlo —literalmente: analizarlo—, para después pasar sus componentes elementales —y solo estos— por la lavadora de sus principios. Este es evidentemente el medio más seguro para evitar cualquier cuestionamiento en profundidad de sus evoluciones más significativas, para apartar la posibilidad de examinar nuestros propios modos de vida y permitirles desarrollarse sin trabas. La ética se transforma así en el exacto reverso del proyecto de crítica general soñada por el joven Marx, y se hace más bien el jovial cómplice de toda realidad existente.

El diagnóstico de la situación moral de nuestro tiempo nos enseña pues que la ética omnipresente es en realidad una ética reducida a la defensa de algunos principios que, una vez satisfechos, dejan el mundo a su libre curso. Esta ética restringida o ética de los principios es pues fundamentalmente acrítica: bajo la apariencia de velar por la norma suprema del respeto de los derechos individuales, sirve de hecho para blanquear éticamente prácticas cuyo carácter ético general se abstiene desde luego de examinar. Es acrítica pero está lejos de ser axiológicamente neutra: el valor que privilegia por encima de todo es el curso del mundo mismo. Su propia naturaleza la empuja al conservadurismo del hecho consumado, o aceptación generalizada del mundo tal como va. Ahora bien, dejar el mundo a su libre curso significa de hecho dejarlo tal como lo quieren los otros, aquellos que tienen el poder de imponernos modos de vida. Cautiva de sus principios, la ética de los principios se vuelve en realidad un instrumento de colaboración objetiva con aquellos a los que la ética les importa un rábano.

La neutralización ética del mundo

Pero tal vez vaya siendo hora ya de retomar la objeción antes evocada, y que vuelve con insistencia: cualesquiera que sean los efectos inducidos, posiblemente negativos, de nuestra ética de las conductas individuales, ¿no habría aun así que ver en ella ante todo un inmenso progreso de la civilización, una condición necesaria para cualquier progreso ulterior? Antes de querer corregir sus siempre posibles desvíos, ¿no habría que presuponer que es el escalón indispensable hacia una mejor ética? Después de todo, procurar hacer que nuestros comportamientos sean más éticos, como nos lo prescriben por todas partes, es decir más respetuosos con determinadas reglas de conducta que protegen a las personas y al entorno, debería ser algo considerado más bien como un avance en el proceso de civilización, como una vía que nos aleja de la barbarie y del caos, como una barrera adicional levantada contra el mal que el hombre inflige al hombre. ¿No sería por lo tanto razonable pensar que la integración de consideraciones éticas, incluso parciales, supone un

gran progreso en la historia del desarrollo humano, y que el celo en no perjudicar al prójimo, en respetarle en cuanto persona, en protegerle de los riesgos excesivos y en consignar todo esto en el derecho coercitivo, marca un grado positivo frente al dominio por lo demás tentacular de una razón instrumental globalizada? La proliferación de reglamentos y de comités éticos, de códigos deontológicos y de autoridades normativas en todos los niveles de la globalización (local, nacional, internacional) parece, también, ir en la dirección de una incorporación creciente de preocupaciones no estrictamente utilitarias, centradas en lo humano antes que en el sistema. Desde este punto de vista, infundir ética, incluso restringida, incluso nimia, en los diferentes niveles de la acción individual y colectiva debería aparecer como un progreso saludable. En sus efectos humanizantes, la institucionalización de la ética, incluso limitada al respeto de los derechos individuales, lejos de tener que ser denunciada en su principio, debería pues más bien ser apreciada como un factor de civilización, ¿o no?

Este efecto civilizador, incuestionable, es sin embargo fundamentalmente ambiguo: humaniza el mundo al mismo tiempo que contribuye a volverlo ajeno para nosotros mismos. Tal es la paradoja, y en última instancia la tragedia. A través de la promoción liberal de los derechos individuales, cada uno de nosotros se encuentra en la actualidad respaldado y protegido en su estatus como probablemente jamás lo habíamos estado antes en nuestra civilización, es cierto; pero la aparición del individuo es simultáneamente la mejor garantía para los sistemas instrumentales —económicos, financieros, tecnocientíficos— desde hoy glo-

balizados de que pueden desplegar a su antojo redes complejas frente a las cuales los individuos, pero también las comunidades o los Estados, se encuentran política y éticamente sin recursos. De esto es de lo que se hace objetivamente cómplice la ética de los principios, auténtico operador paradójico: al favorecer el acceso de cada cual a todo un conjunto de derechos que deberían permitirnos habitar el mundo según nuestras respectivas preferencias, nos vuelve al mismo tiempo ajenos al mundo en el que debemos vivir. El fraccionamiento de la ética favorece un mundo que ha sido abandonado por la propia ética. Ambas cosas —la ética restringida y la influencia de los sistemas sobre los individuos— se refuerzan recíprocamente desde siempre, y evidentemente no es una casualidad si fueron históricamente cooriginarias, en el umbral de las revoluciones americana y francesa: todo sucede como si hubiesen sido cortadas la una a la medida de la otra, hechas la una para la otra, como los trámites del divorcio para los abogados. De tal modo que hoy parece claro que aquello que se manifiesta como la victoria del individuo certifica en realidad el triunfo del sistema que ha moldeado al individuo a su imagen, y en su provecho. A la proclamada Universalidad de los Derechos Humanos corresponde la globalización efectiva de los sistemas inhumanos.

Se impone pues un diagnóstico: la ética restringida que empapa nuestra vida social contribuye en realidad en gran medida a la neutralización ética del mundo, por lo tanto a su libre despliegue. La retirada del mundo y la pérdida de la capacidad crítica general son así un único y mismo fenómeno, y ambas están ligadas al carácter selectivo y analítico de la Pequeña ética, que

fracciona la realidad en componentes elementales que trata después independientemente los unos de los otros. El fraccionamiento de la ética paraliza a la ética. Los derechos, las libertades, la igualdad son objeto de atención, pero no lo son los modos de vida; se habla de la ética de los negocios, pero no del capitalismo financiero; el consentimiento de los pacientes es motivo de preocupación, pero no así la deshumanización de la medicina; se evalúan los riesgos técnicos, pero se deja que opere la influencia de la tecnociencia sobre el mundo. Y así sucesivamente. Es nuestra rueda de hámster, y se quiere hacer que gire mejor, al haber sido desactivada cualquier posible veleidad de salir de ella. Si esta consecuencia tiene algo de fatal, es en sentido literal: hace del mundo un destino ineluctable, un mundo extraño que devora a sus habitantes, que no tienen ya ni siquiera otra opción que dar vueltas en la rueda.

Pero este mundo no nos es únicamente ajeno, podría resultar fundamentalmente malo. Desagradable, incluso detestable o execrable. O sencillamente enojoso. Un mundo en el que no resulta agradable vivir: un mundo que, si pudiéramos elegir con toda libertad, no querríamos para nosotros. Y, sin embargo, la Pequeña ética deja que este mundo se desarrolle. Rechazarlo tal como es, o tal como podría llegar a ser, no es una opción para la Pequeña ética. Porque esta sirve para blanquear el mundo, no para criticarlo, y aun menos para recusarlo. Dicho de otro modo, la Pequeña ética es incapaz de juzgar, evaluar, criticar aquello que sin embargo más nos importa, es decir lo que nos es más cercano y más familiar: nuestro modo de vida.

Así pues, pensemos que la Pequeña ética es muda frente a fenómenos tan imperiosos como el individua-

lismo creciente, el culto al rendimiento, el economismo que nos rodea, la mercantilización de todos los bienes, la jurisdicción de las relaciones humanas, la darwinización de las relaciones sociales, la pérdida de solidaridad entre generaciones, la tecnificación del hombre y de su entorno, la estandarización de los bienes culturales, la normalización de los comportamientos, la uniformización de los modos de vida, la religión de las cifras en todos los ámbitos de la actividad humana, la domesticación de los individuos por el mundo del trabajo: todos ellos fenómenos generales que tienen una influencia muy directa sobre nuestros contextos de vida más inmediatos y que, en consecuencia, nos moldean día tras día, del mismo modo que el agua erosiona el lecho de un río. Y es en efecto este contexto de vida el que constituye nuestra zona de contacto inmediato con el mundo que nos rodea, con él nos las tenemos que ver en el mundo social diario o en nuestras relaciones con los demás. Vivimos, pues, estos fenómenos con la mayor proximidad, aunque estén determinados por sistemas que son anónimos y lejanos; esta es la manera en que nuestra época convierte lo más ajeno en lo que es más familiar. El hecho de que el pensamiento crítico haya abandonado ambas esferas resulta aún más dramático.

Si a esta letanía de fenómenos tendentes de gran envergadura que determinan nuestro modo de vida, se añade una lista de problemas más específicos que, en cada caso, necesitarían una profunda reflexión, se tendrá una idea justa de la razón por la cual la Pequeña ética no está en condiciones de afrontar la caleidoscópica diversidad ética del mundo. Piénsese en la clonación, en el final de la vida, en la eugenesia, en el dere-

cho al suicidio, en el aborto, en la pena de muerte, en la despenalización de algunas drogas, en la detección precoz de los comportamientos llamados de riesgo, en la mejora técnica de nuestros rendimientos cognitivos, afectivos y físicos, en las generaciones futuras o en la manera de tratar a los animales: ¿de qué extraordinarias mermas resulta culpable la Pequeña ética cuando trata estas cuestiones! No pienso en este caso únicamente en la Pequeña ética del pensamiento liberal, concentrada por naturaleza en los derechos, en particular en el derecho del individuo a hacer todo aquello que no atenta contra la libertad de los demás (lo que se llama libertad negativa); sino en general en cualquier pensamiento moral que solo aborde esta a través del prisma de una única categoría, aunque fuera más rica que la de la libertad negativa, como la responsabilidad o el reconocimiento. Ninguna de estas cuestiones puede recibir una solución éticamente satisfactoria si son tratadas al hilo de una única gramática, pues esta manera de actuar procede necesariamente por abstracción aislante, esto es, reductora y selectiva; ¿cómo tratar un problema como el del aborto a través de una única gramática moral? Bien se ve que calcular las consecuencias (para la madre, para el niño, para la sociedad) y luego evaluarlas según criterios que todavía habrá que elegir; o —otra gramática— respetar los derechos fundamentales; o respetar el valor de la vida; o también obedecer los mandamientos religiosos, sin tener en cuenta el deber benéfico del médico o la preocupación por la justicia social que quiera garantizar un mismo acceso de todos a una práctica tolerada; o reducir los impactos diferenciales que puede tener un embarazo no deseado según el medio social: todo esto

compone una irreductible complejidad de posibles puntos de vista, todos ellos legítimos, respecto a la cual la reducción a una única perspectiva no puede aparecer más que como un auténtico abuso de autoridad ético, un secuestro moral. Hay que tener una singular pretensión teórica para querer reducir a un único punto de vista moral pertinente este tipo de preguntas, y un curioso daltonismo para darse por satisfecho con la respuesta que una sola de estas gramáticas éticas ofrece. La Pequeña ética es un traje demasiado estrecho para afrontar la riqueza y la complejidad de todas estas cuestiones.

La influencia de los modos de vida

Volvamos pues a los modos de vida. ¿Qué es, precisamente, un modo de vida? En filosofía o en ciencias sociales, el concepto de «modo de vida» apenas ha adquirido dignidad científica propia. Cuando estas disciplinas lo emplean es en su sentido corriente: maneras de ser, pero sin definición especialmente precisa. Algunas nociones le son próximas, como, en filosofía, la de condición propuesta por Hannah Arendt, pero en este caso se trata de un falso amigo. En efecto, el término arendtiano «condición» no deja de ser abstracto, ya que, en lugar de pretender dar cuenta de la situación de los propios actores, restituye la interpretación que de él da la filosofía. Así, cuando ella caracteriza la condición del hombre moderno a través de la victoria del *animal laborans* sobre el *Homo faber*, no expresa la manera según la cual los actores viven su propia condición, es decir la manera tal como ellos mismos la describirían, sino tal como ella, la filósofa, la interpreta conceptualmente. La noción de «condi-

ción» no permite ni explicar ni describir cómo el sistema afecta a los actores, ni mucho menos los mecanismos concretos mediante los cuales se difunde y se reproduce; en este caso, tiende más bien a caracterizar filosóficamente la situación de nuestro tiempo para, de algún modo, establecer su diagnóstico intelectual.

Pero la noción de modo de vida se desmarca asimismo de tres conceptos clásicos empleados habitualmente en las ciencias sociales. Dicha noción se distingue, efectivamente, de las «prácticas sociales» al no englobar estas el análisis de los determinantes sistémicos de las prácticas, es decir, lo que determina las prácticas a ser lo que son. Ahora bien, el enfoque a través de los modos de vida apenas tendría sentido si esta noción no tuviera en cuenta cómo los sistemas y subsistemas se reproducen para imponer, precisamente, modos de vida: porque es esta separación entre los mecanismos propios de los sistemas y la vivencia de los actores lo que da su sentido a la paradoja moral que constituye la marca de nuestro tiempo. Pero la noción de modo de vida se distingue también de las «normas sociales» sencillamente porque el modo de vida no designa únicamente normas sino todo el vasto conjunto de obligaciones cristalizadas en los comportamientos esperados por los actores. Finalmente, el concepto de modo de vida se distingue también del «*habitus*», porque este último es un operador sociológico que permite en cierto modo explicar, desde el punto de vista del sociólogo, los mecanismos de socialización mediante la reproducción, por parte de los actores, de disposiciones duraderas. Aquí se impondría probablemente una discusión más profunda, pero digamos que los modos de vida no tratan de explicar cómo los actores

asimilan esquemas de comportamiento o disposiciones duraderas que son como la marca de la sociedad depositada en cada individuo; persiguen más bien poner en evidencia la manera según la cual el sistema produce expectativas de comportamiento que se convierten en la condición de la socialización de los individuos. No se trata de formular hipótesis sobre cómo los individuos asimilan maneras de ser, sino de mostrar cómo el sistema logra imponerles varias expectativas de comportamiento, descartando para dichos individuos cualquier posibilidad de controlarlas. El enfoque a través de los modos de vida desplaza por consiguiente el centro de gravedad del análisis.

El modo de vida se sitúa pues en la interfaz del sistema y de la experiencia social tal como es vivida por los propios actores. Los modos de vida designan así las expectativas de comportamiento impuestas de forma duradera por el sistema a los individuos y a los grupos, y que se imponen independientemente de la voluntad de los actores. Retomemos una vez más el ejemplo de la tecnificación y de la robotización de nuestro mundo vivido. A la vista de todos está que nos hemos acostumbrado al hecho de tener que responder, en todos los ámbitos de la existencia, a máquinas, seguir sus dictados, adquirir las múltiples competencias cognitivas y prácticas que nos hacen capaces de dialogar con ellas. Hay en esta evolución una intrincada conjunción de factores sistémicos, económicos pues, técnicos, industriales, comerciales que proceden, todos ellos, de iniciativas individuales sin que exista en esto ningún plan concertado previamente. Y, es preciso decirlo, si estos objetos técnicos se imponen con tanta facilidad es también porque de alguna manera

nos gustan, porque nos resultan en cierto sentido antropológicamente congruentes. Ya lo apuntaba Marx, para que el valor de cambio de una mercancía pueda realizarse, por muy abstracta que esta sea, ha de coincidir con una necesidad concreta vital —y concreta significa en este caso: que responde a un deseo que la vida trata de satisfacer, deseo que evidentemente puede ser muy artificial (como el de poseer un teléfono inteligente) o muy inmaterial (ser miembro de una comunidad virtual)—. En pocas palabras: para que el sistema funcione tiene que estar de algún modo conectado a la vida. Esta es la interfaz que ocupan los modos de vida. La inteligencia «antropológica», incluso «existencial» del capitalismo, conectada a todos los mecanismos de competencia, de crédito, de incitación, de investigación y de desarrollo, produce a la postre un modo de vida que nadie en particular pilota, pero que todos alimentamos al acomodarnos a él.

El objeto «modo de vida» designa pues al conjunto de prácticas concretas que moldean efectivamente los comportamientos de cada cual al producir expectativas a las que los individuos se conforman para socializarse. El modo de vida es la cara bajo la cual el sistema se presenta ante los actores, imponiéndoles determinadas expectativas de comportamiento. Es importante hablar aquí de «expectativas de comportamiento» antes que de simples comportamientos: si se dijera, en efecto, que el sistema impone comportamientos, en ese caso se tendría una imagen determinista entre un sistema que produce obligaciones e individuos que las experimentan. Ahora bien, no son los individuos los que están determinados por el sistema, sino los *modos de vida*; y los modos de vida se caracterizan por expec-

tativas de comportamiento impuestas a los individuos. Así, se espera de estos que trabajen, que consuman, que sepan orientarse en un universo tecnológico, que utilicen los medios de telecomunicaciones; en el medio profesional, se espera que sean competentes, productivos, disciplinados, pero también evaluados, comparados y, de manera creciente, autoevaluados; nuestra existencia adquiere cada vez más la forma de un *curriculum vitae*, y se espera que nuestra relación con el prójimo se desarrolle en el marco de lo políticamente correcto. Todo esto, y mil cosas más, visibles o insidiosas, caracterizan nuestros modos de vida. Ciertamente, cada cual puede, en determinada parcela de su existencia, crearse un estilo de vida, es decir una renuncia subjetiva a estas expectativas de comportamiento: por ejemplo, negándose a utilizar un coche, eligiendo la frugalidad ecológica o el *slow food*. Pero estas actitudes más o menos heroicas, más o menos marginales, confirman antes que contestan la influencia de las expectativas de comportamiento sobre la vida social de los individuos.

Así pues, los modos de vida se reproducen y se difunden independientemente de la voluntad de los individuos. Uno no elige el modo de vida, y esto hay que entenderlo en dos sentidos diferentes:

1) Nadie, ningún Gran Dictaminador o Gran Arquitecto, decide introducir un nuevo modo de vida, como se decide sacar al mercado un nuevo modelo de coche. La lógica que obra aquí es la de la emergencia, la de los efectos acumulados y del refuerzo por el hecho consumado; un conjunto de fenómenos convergentes que no constituye el propósito de nadie en particular, individuo o grupo. Por lo tanto, que no se

elija un modo de vida quiere decir en el primer sentido: que un modo de vida se impone sin que nadie lo haya deseado deliberadamente, que no es elegido en el sentido de buscado con intención —su modo de desarrollo no es finalista—. Es, no obstante, causal o casi causal, en el sentido de que los fenómenos engranan unos con otros y producen efectos de los que son las causas, independientemente de las voluntades particulares iniciales. Un modo de vida resulta de una suma de fenómenos que se arrastran mutuamente (desarrollo causal...) a los que en cada caso, ciertamente, contribuyen muchos individuos, aunque nadie los haya sumado por su cuenta (...pero no finalista). He aquí más ejemplos a granel de semejantes fenómenos acumulativos desarrollándose siguiendo el modo sistémico: la división del trabajo que, de simple modo de organización manufacturera se ha convertido en modo de vida del que nadie escapa; el automóvil, que moldeó a nuestra sociedad como ningún otro invento hasta la fecha; la burocracia administrativa, que impone a cada cual deberes a los que nadie tiene la libertad de sustraerse; la lógica mercantil, que extiende a todos los ámbitos de la vida sus obligaciones de cuantificación, de objetivación, de cálculo; la informática, especie de metasistema que amplifica el rendimiento de todos los demás sistemas... Se podrían multiplicar los ejemplos (sistema bancario, sistema jurídico, sistema técnico...). Nada de todo esto fue en su origen querido en cuanto sistema. Pero si moldean en la actualidad nuestra relación con el mundo es en tanto que sistemas: se desarrollan siguiendo procesos causales, no finalistas.

2) Pero tampoco se elige un modo de vida en el sentido de que este se impone objetivamente a los ac-

tores, independientemente de sus preferencias. Un modo de vida se escoge tan poco como la cultura en la que se nace. Desde este punto de vista, hay que distinguir el modo de vida del estilo de vida: un estilo es algo que se adopta, que se elige abrazar, algo por lo que se opta. Así, se puede elegir un estilo de vida frugal o consumista, ecológico o contaminante, libertino o ascético —un poco como se elige un estilo de ropa—. El modo de vida, en cambio, nos impone unas actitudes, unos *habitus* y unas expectativas de comportamiento que no son objeto de ninguna elección sino que definen, simplemente, los usos y prácticas socialmente requeridos: los modos de vida no son opcionales. Este es el motivo por el que se imponen objetivamente: las expectativas definidas por un modo de vida no están a libre disposición de sus actores, los cuales han de someterse a ellas al igual que un hablante lo hace a las reglas gramaticales de su lengua natural. Uno puede, claro está, cambiar de idioma, pero entonces las reglas de la nueva lengua se impondrán tan objetivamente al hablante como las de la antigua.

Esta doble caracterización de los modos de vida —en cuanto a cómo se desarrollan: resultado de procesos causales pero no finalistas; y en cuanto a su acción sobre los actores: imposición de comportamientos no opcionales, objetivamente esperados— se deja pues resumir fácilmente por el simple hecho de que no se los puede elegir. Pero entonces, ¿no se reproduce acaso nuestra paradoja inicial en otra, no se transforma en un puro y simple callejón sin salida? Porque, por un lado —paradoja de partida—, se constata que la ética omnipresente en nuestro modo de vida es sin embargo impotente frente a este modo de vida en ge-

neral; pero he aquí que ahora este modo de vida se caracteriza precisamente por el hecho de que se impone a nosotros sin que podamos elegirlo. ¿No es, por lo tanto, simplemente contradictorio querer juzgarlo y sobre todo orientarlo éticamente? Si un modo de vida es lo que se impone objetivamente a los actores, ¿tiene algún sentido evaluarlo? Tanto valdría juzgar éticamente la lluvia y el buen tiempo... ¿Qué sentido podría tener juzgar éticamente algo que, por definición, se nos escapa y cuya responsabilidad no puede en consecuencia ser imputada a nadie? No es posible, en efecto, hacer responsable a persona alguna de un fenómeno que, por naturaleza, es el resultado anónimo de efectos acumulados durante un largo periodo. La paradoja de partida parece pues tornarse, tan fatalmente como el interior de una cinta de Möbius, en impotencia ética radical, la cual nos dejaría tan tristemente desprovistos frente al curso del mundo como una hoja muerta en medio del viento otoñal.

Desprovistos, lo estamos por dos razones. Por una parte, el concepto ético del que disponemos hoy, y que invade efectivamente nuestro modo de vida, se ha vaciado de cualquier relación con el mundo, en provecho de una ética del respeto de tal o cual principio elevado al rango de norma suprema y definición de la moralidad. Estas éticas restringidas son mayoritariamente individualistas, están globalmente inspiradas en los derechos del hombre, pero no existe aquí necesidad alguna: lo que las hace —y a nosotros con ellas— incapaces de enfocar el mundo es ante todo el hecho de centrarse en la defensa de un único principio en detrimento de cualquier otro. Así, como hemos visto, el principio de precaución, que no es heredero de la

tradición individualista de los derechos humanos sino más bien testimonio de una nueva conciencia ambiental, no escapa en ningún caso a esta crítica de deserción del mundo. Ciertamente, se interesa por un aspecto del mundo —los riesgos irracionales—, pero al hacerlo se desinteresa de todos los otros, especialmente del que lo volvió necesario: la influencia técnica sobre el mundo, que el principio de precaución contribuye no a criticar o limitar, sino a mejorar. De este modo el principio de precaución se convierte en el cómplice objetivo del curso del mundo frente al cual se encuentra fundamentalmente desprovisto, como todas las éticas restringidas.

Por otra parte, si estamos tan desamparados es porque cualquier resistencia individual frente a un fenómeno de naturaleza sistémica se revela irrisorio en su principio mismo. Ciertamente, como ya se dijo, se puede renunciar a utilizar un coche o a coger el avión, se puede intentar prescindir de la informática y del teléfono móvil, se puede adoptar un estilo de vida no consumista; pero estas actitudes de retirada del mundo, o más bien de la espuma del mundo, tan solo pueden valer como mucho a título de heroísmo individual, y este es de manera obvia desesperadamente impotente frente al imperio de los sistemas. ¿Qué puede hacer una ética restringida frente al complejo germinante de normas y de prácticas cuyos elementos esparcidos parecen reforzarse mutuamente en secreto? ¿Por dónde debería comenzar, si quisiera oponerse a ello, resistir, criticarlo o transformarlo? ¿Contra qué debería emprenderla? ¿Y con qué posibilidades de éxito? ¿No está más bien obligada simplemente a buscar refugio, si es que no se contenta con aceptar dócilmente el sistema,

a lo que es proclive por naturaleza, en actitudes de queja, de indignación, de cinismo o de resignación? Así, el repliegue impotente de la ética sobre sí misma es lo que requiere el sistema para poder desarrollarse extensamente sin tropiezos, siendo a la vez la posición subjetivamente más satisfactoria al aparecer como la más realista y la más razonable. De tal modo que, en la práctica, se observa una perfecta armonía objetiva entre las exigencias tentaculares del sistema preocupado por su autodespliegue y las exigencias éticas aisladas de aquellos que viven en él y no pueden hacer otra cosa que alimentarlo. La impotencia de la ética está como inscrita en los genes del sistema.

La ética, vasalla del sistema

No nos encontramos solo desposeídos de nuestro espacio crítico por la fuerza fatal del sistema, sino que también se espera de nosotros que contribuyamos a su impronta por todos sus poros. Este diagnóstico de una modernidad enajenante no es probablemente original, tras los análisis clásicos de Weber, Heidegger o Habermas; en cambio, la forma que tiene de cumplir este objetivo lo que llamo la Pequeña ética quizás arroje nueva luz sobre este fenómeno ya antiguo. Se trata de mostrar su impacto sobre el pensamiento crítico, paralizado como está por esta concepción de la ética, ya que desemboca en la neutralización ética del mundo. Una vez más, puede parecer paradójico hablar aquí de neutralización ética cuando nunca las normas éticas habían estado tan presentes en todos los campos de la acción humana; pero es justamente característico de la Pequeña ética infiltrarse en todos los ámbitos dejando las cosas como están.

Así pues, a falta de haber descubierto la paradoja, al menos podemos intentar explicarla: si la ética está

tan presente en nuestros modos de vida a la vez que estos mismos modos de vida escapan a cualquier evaluación ética, imponiéndonos expectativas de comportamiento que no tenemos ninguna libertad de elegir, es que la ética de la que hablamos forma parte ella misma del sistema que contribuye a hacer funcionar. La ética de los principios, cuya ética de los derechos individuales tal como están consignados en los Derechos Humanos es la joya de la corona, ha perdido toda función crítica con respecto a «cualquier estado existente», es decir, al sistema, simplemente porque es un engranaje de dicho sistema. Por esta razón puede hoy decirse, repitámoslo, que la victoria del individuo, consagrada por el triunfo del modelo de las libertades individuales, es la victoria del sistema. Cuando se comprende esto, se comprende que la paradoja de la neutralización ética del mundo no es ningún éxito, o mejor que solo lo es si se atribuye a la ética otro papel y otra función que la que le asigna oficialmente nuestra época; porque esta decidió hacer de la ética su vasalla, como lo muestra ampliamente la profusión de comités éticos de todo pelaje que llenan el mundo institucional actual... ¿Se puede seriamente creer que el sistema que instala todos estos comités espera de ellos que sean críticos, críticos con el sistema? ¡Todo lo contrario! ¡Espera más bien de ellos que lo vuelvan no criticable!

Depurado de cualquier veneno crítico, segregando por el contrario su propio lubricante ético, el sistema escapa totalmente al control de los individuos a los que controla. En todas partes reina la microética de los principios, en todas partes vence el sistema. En el entorno laboral, se destaca el acoso bajo todas sus for-

mas (ética de los principios), pero nadie puede oponerse a la dictadura general de los números que a todos impone condiciones de trabajo enajenantes y patógenas. En el entorno de la salud, ante el más simple de los actos médicos se está preocupado por el consentimiento del paciente, pero nadie puede frenar la deshumanización tecnocientífica de la medicina. En el campo de la educación, se vela por el bienestar individual de los alumnos, pero las escuelas se pliegan a la profesionalización general de la enseñanza, con su sesgo característico a favor de las ciencias no humanas. En la economía diaria, se vigilan como nunca los derechos y la seguridad de los consumidores, a la vez que se aumenta exponencialmente el inmenso sistema del deseo comercial, con la mercantilización de todos los bienes como horizonte final. Trabajo, salud, educación, consumo: en todos los ámbitos elementales de la vida social, reina el derecho individual que, de hecho, deja que se impongan unos modos de vida que nadie ha tenido la curiosidad de averiguar si eran o no deseados. Así es como tras el biombo de los derechos individuales se imponen colectivamente modos de vida que, finalmente, es decir demasiado tarde, podrían resultar odiosos.

Mostrarse conformes con la ética de los principios supone pues aceptar el sistema. Es cierto que este sistema hace todo lo que puede para ser aceptado, para que se adhieran a él. El peor error para una teoría crítica con visos transformadores sería subestimar la inteligencia objetiva del sistema. Hay que hablar aquí de inteligencia «objetiva», porque no se trata de hacer del sistema un sujeto intencional (el sistema quiere esto o aquello, el sistema actúa de tal o cual manera, etc.),

sino de constatar que las diferentes normas y prácticas que lo constituyen tejen a la vez una red solidaria (sino coherente) y plástica de reglas y de comportamientos esperados, donde cada pequeña decisión particular de los actores consolida el sistema en su conjunto. Uno de los ejemplos más patentes es probablemente cómo el deseo de consumo de los individuos es avivado por la política de crédito que estabiliza el sistema salarial con más solidez que cualquier argumento económico. Frédéric Lordon lo expresa perfectamente:

La feliz enajenación a las mercancías alcanza tales extremos que acepta incluso cargar con algunas situaciones tristes, las del endeudamiento, por ejemplo, cuando los objetos deseados están fuera del alcance de los ingresos corrientes y son no obstante ofrecidos de manera tentadora por los mecanismos de crédito, de modo que la dependencia salarial se encuentra multiplicada por la obligación de los futuros reembolsos —como es sabido, no existe mecanismo de «socialización» salarial más potente que el préstamo inmobiliario de los «jóvenes instalados», encadenados a la necesidad del empleo durante veinte años...⁵.

Aquí puede verse cómo la inteligencia objetiva del sistema, sin que nadie en particular lo haya querido, pega de forma duradera todos los actores a su tela autoadhesiva. No hay ninguna intención maléfica detrás de todo esto, ningún complot solapado ni ninguna agenda oculta; solo el resultado convergente de una

⁵ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, París, La fabrique éditions, 2010, pág. 51.

miríada de decisiones particulares acumuladas a través del tiempo que concordaban todas tácitamente para mantener, reproducir y mejorar el sistema en el que ellas debían necesariamente apoyarse. De esto resulta una consolidación continua, estabilizada por mucho tiempo en modos de vida que ninguna fuerza individual puede frenar. La Pequeña ética es su cómplice.

¿Reencantar el mundo?

Pero ¿a qué debería parecerse una ética ampliada o «Gran ética»? Se entiende lo que es la ética restringida o Pequeña ética: una ética selectiva, que extrae por destilación un principio al que convierte en criterio exclusivo de la moralidad. Al hacerlo, esta pequeña ética nos impone una neutralización ética del mundo, cuando precisamente nuestro universo exigiría ser reapropiado éticamente. Pero ¿qué significa que se tenga que reencantar éticamente el mundo? ¿Acaso es necesario, para evitar su neutralización ética, retornar a figuras de pensamiento antiguas, superadas desde hace tiempo? ¿Es preciso por ejemplo postular, como lo hacían nuestros griegos de la Antigüedad, valores inmanentes al mundo que algún sabio tendría la tarea de revelarnos? Sería evidentemente un camino carente de esperanza. No solo porque lo que ya pasó es cosa del pasado, sino porque hay buenas razones para que lo sea. La ética de hoy no puede ser ya la ética de ayer, y, fueran cuales fueran los callejones sin salida por los que nos hemos extraviado, solo desde su interior pue-

de la ética actual ser repensada, sin nostalgia ni fascinación por el pasado.

Pero entonces, ¿habría que tener más bien una Teoría Moral Unificada, como en física? Para superar a la vez la selectividad de la ética actual, su individualismo y su parcelación en ámbitos diferenciados, ¿acaso no se debería partir en busca de su único principio unificador, ese que destaca sobre los demás? «Ética ampliada» o «Gran ética», ¿significaría tal vez «superética», una ética de la que de momento no se tendrían más que fragmentos dispersos, pero que estaría esperando a que su Einstein revelara su fórmula? Este sería, por supuesto, un camino igual de erróneo. Porque la situación no es en absoluto la misma que en física. En esta disciplina, establecer semejante teoría quiere decir: unificar la cadena explicativa de fenómenos heterogéneos para poder remontar sus eslabones hasta la explicación última a la que remitiría todo el campo del conocimiento físico. El interés que mueve semejante investigación es el del conocimiento; y la cuestión de saber si semejante Teoría Unificada es simplemente posible tiene, efectivamente, el mayor interés teórico. Pero en moral, no se pretenden explicar los comportamientos, se quieren establecer los principios orientativos de acción, lo cual es cosa bien distinta. Aquellos que, por ejemplo, tratan de explicar el origen biológico de nuestros comportamientos morales no hacen moral sino biología, al igual que aquellos que estudian las vibraciones del aire no hacen música sino acústica. Una Teoría Moral Unificada, si existiera en sentido físico, seguiría siendo ajena a la orientación de acción, es decir a lo que le otorga sentido según el punto de vista de aquellos que actúan. Estos, en efec-

to, en cuanto actores, no buscan el principio explicativo último de la acción humana en general, sino el principio que ha de guiar su comportamiento actual.

Admitamos con todo que, fiel en esto al objeto de la moral en general, se salga en busca del Gran principio, todavía sin formular, no ya de la explicación sino de la orientación de la acción humana, un principio único aún desconocido que lograría colocar bajo su jurisdicción a la totalidad de ámbitos separados en la actualidad, y de este modo reapropiarse éticamente del mundo en su conjunto. ¿Esta es la Gran ética que deberíamos buscar? ¿A qué se parecería? Observemos la cuestión con más detenimiento. Semejante principio debería necesariamente ser muy abstracto para poder englobar la diversidad de las prácticas humanas concretas; pues solo aquello que es abstracto puede ser de aplicación general. Podría decirse así, en la estela de Aristóteles: toda acción ha de perseguir un bien. Pero entonces, de forma inmediata, surge la siguiente objeción: un principio tan abstracto, sencillamente para estar dotado de sentido, debería ser definido cada vez de forma muy específica, pues a cada acción particular corresponde su propio bien particular. La unidad de semejante principio no puede ser más que verbal, o nominal. ¿Cuál es el bien en un caso concreto de eutanasia? ¿Cuál es el bien en la educación de mi hijo? ¿Qué es bueno para nuestro modo de vida? Las respuestas dadas a cada una de estas preguntas solo pueden ser de naturaleza extraordinariamente diferente. Reducirlas a un gran principio único no puede ser de ninguna ayuda. La abstracción del principio se paga, pues, con el precio de su vacuidad, lo cual muestra que este principio es, para la orientación de acción, funda-

mentalmente inútil. Como son fundamentalmente inútiles, para los actores que necesitan una moral, las tentativas incesantemente reiteradas de hallar el mínimo común denominador en la acción de los hombres: ¿Existe por ejemplo un mandamiento, una prohibición o una regla comunes a toda la humanidad? ¿Se puede identificar, entre las grandes religiones o los grandes códigos morales de la humanidad, un núcleo invariante de la moral? Preguntas, estas, recurrentes, y que surgen en la inquietud de nuestra época. Pero también en este caso, el saber que se podría adquirir sobre estas cuestiones no estaría más que al servicio del interés de conocimiento, y no al del interés de orientación de acción. Y es que a decir verdad semejante investigación no es moral, sino antropológica: se trata no de reflexionar sobre la orientación de acción para orientar dicha acción, sino de describir un elemento de nuestra común humanidad en cuanto a la orientación de acción de los humanos en general: la cuestión radica en saber cómo los hombres actúan, no en cómo deben actuar. Además, el argumento de la vacuidad se repite: tomemos simplemente la prohibición de asesinato. La antropología religiosa nos enseña que todas las grandes religiones conocidas prohíben matar. Pero aquí también, el verdadero problema ético empieza cuando se trata de definir la extensión de esta prohibición: ¿Hasta dónde se extiende el límite del asesinato? ¿A qué seres se aplica (¿al conjunto de los animales vivos o únicamente a los miembros de mi comunidad?), y en qué circunstancias? El aborto y la eutanasia nos enseñan cada día hasta qué punto la propia definición de la noción de asesinato es problemática, incluso en el seno de una comunidad que tiene sin em-

bargo en común los valores de los derechos humanos. Saber que la humanidad comparte semejante prohibición no resulta, pues, de ninguna ayuda en la orientación de acción, al menos de forma directa: pues no se puede descartar que la adquisición de este conocimiento, si fuera posible establecerlo, pudiera tener aun así cierta influencia sobre la acción humana en general, al revivificar por ejemplo el sentimiento moral de pertenencia a una misma familia —un poco como el descubrimiento del ADN en los años 1950 pudo generar una nueva sensibilidad con respecto a lo viviente en su conjunto—. Pero este no sería más que un efecto indirecto, dado que la orientación de investigación de un universal no es prioritariamente moral, sino un enfoque de conocimiento cuyo resultado moral no sería más que una repercusión secundaria.

Si, para superar la tragedia anunciada de una ética que abandonó el mundo, necesitamos una Gran ética, aplicable a «cualquier estado existente» y colectivamente disponible, esta no puede ser ni una ética del reencantamiento del mundo, ni una Teoría Moral Unificada, sea cual sea el sentido de esta. La nueva ética debe renunciar a la neutralización ética del mundo a la que conduce inevitablemente la Pequeña ética para, por contra, asumir el mundo mismo, el mundo bajo todas sus facetas, como objeto de su interés. Esto no significa reencantarlo, sino plantear la cuestión de su sentido. Tomar cada vez la cuestión del sentido como medida, no abandonarla nunca cuando nos planteamos la cuestión de lo que debemos hacer: tal es el principio no restrictivo que ha de guiar a la Gran ética. Nuestro mundo no es un mundo de principios que bastaría coordinar los unos con los otros mecáni-

camente para que el conjunto funcionara a su antojo, sino, por el contrario, un mundo de sentido que nuestros principios tienen la misión de encarnar. Así, si los derechos humanos son válidos es porque encarnan el sentido de igual dignidad que deseamos otorgar a todos los miembros de la comunidad humana; y, cuando son atacados, lo que defendemos no es la letra de sus artículos como lo haría un jurista sumarial, sino más bien, precisamente, su sentido, es decir esa misma noción de igual dignidad por la que sentimos más apego que por cualquier otra consideración. Mientras este sentido tenga valor, los derechos humanos lo tendrán; y, si deja de ser valioso, estos tampoco lo serán ya. No son los principios los que mantienen con vida su sentido, es su sentido el que mantiene con vida la existencia de los principios.

La lógica del hecho consumado

Asimismo, por ejemplo, frente a la «nanotecnologización» del mundo por la que algunos abogan, la cuestión ética fundamental consiste sin duda en saber si queremos un mundo construido átomo a átomo. ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Quién tiene interés en construir semejante mundo? ¿Debemos abrazar la visión de ingeniero en la que descansa? ¿La compartimos? ¿Sobre qué visión de la naturaleza se apoya? ¿Es verdadera, falsa, plausible, irrealista, o simplemente interesada en grado sumo? ¿Se puede acaso, se debe, se desea hacer una «naturaleza artificial»? ¿Se debe frenar o alentar esta visión técnica de la naturaleza? ¿Cuáles son los objetivos perseguidos? ¿Cognitivos? ¿De control de la naturaleza? ¿De dominación sobre el hombre? ¿Objetivos lucrativos, humanitarios, objetivos de interés general o de intereses particulares? Cualesquiera que sean estos, ¿por qué quieren imponérselos con la complicidad de la Pequeña ética? ¿Los riesgos corridos compensan los beneficios previstos? ¿Es justo, más simplemente, tratar estas cuestiones en términos de riesgos y

de beneficios? ¿No nos estaremos equivocando seriamente de camino al apostar así, de manera general, por la «artificialización» de la naturaleza? ¿No sería mejor inspirarse en ella, imitarla, imitar su creatividad, en lugar de recrear una naturaleza paralela? ¿De verdad constituye en general el progreso tecnológico nuestra salvación? La ciencia quería sustituir al mito, pero la creencia en la omnipotencia de la ciencia es en sí misma el más potente de los mitos. ¿Algunas mejoras tecnocientíficas son de verdad mejoras de nuestros modos de vida, o la servidumbre de estos a una visión técnica del mundo? ¿Nada mejor se puede hacer, incluso desde el punto de vista de nuestra comodidad, que inundar nuestro entorno con nanopartículas que sirven para reforzar nuestras pelotas de tenis, para volver transparentes nuestras cremas solares, más cremosos nuestros yogures e inodoros nuestros calcetines? Hay aquí una inmensa farsa industrial a la que cedemos sin luchar, a la que la Pequeña ética cede porque nadie puede ya frenar la marcha hacia delante de la inmensa máquina que devora a aquellos que la usan. ¿Es esta de verdad la idea que deseamos rubricar?

He aquí preguntas que no están en el orden del día de ningún comité de ética, y mucho menos, por supuesto, de ninguna comisión de evaluación técnica, que no hacen más que reforzar la propia ideología tecnológica al protegerse con el escudo de la Pequeña ética. Tal es, pues, la expresión institucional de nuestra paradoja: en el momento mismo en que los modos de vida son lo que más nos afecta, moldeando nuestra vida diaria y, de una manera general, nuestra conexión con el mundo, no existe ninguna institución que pueda debatir esta cuestión. Esta carencia contribuye evi-

dentemente a hacer pasar el desarrollo de nuestros modos de vida por algo natural, como si, al estar garantizado el respeto de nuestros pocos principios, fuera apropiado a la naturaleza de las cosas que el resto fuera abandonado al libre curso de su evolución espontánea. De este modo, asentimos *de facto*, como un niño pequeño que acepta lo que le pasa. Estamos en el cajón de arena de nuestra Pequeña ética, mientras los mayores están transformando el paisaje sin que tengamos nada que decir. Y lo que están preparando para nosotros, lo padeceremos como un hecho consumado. Puede incluso que lo hagamos con alegría: porque saben cómo engatusar al individuo acercándose a él por el lado afectivo para que se trague el sistema en bloque. El sistema provoca una adhesión afectiva (por ejemplo, al satisfacer, incluso al exacerbar el deseo comercial que él mismo ha creado) para así mejor evitar su cuestionamiento reflexivo —en esto consiste su propia inteligencia—. El papel de los afectos es inmenso en este asunto: nada salvo esta adhesión afectiva puede explicar la enorme influencia del sistema sobre nuestras vidas, nada salvo el hecho de que todos los días alimentamos y confirmamos de buena gana el sistema con nuestros simples actos y comportamientos individuales, los cuales, sin embargo, tejen la tela en la que nos atrapamos. El sistema se impone afectivamente porque sabe ir en la dirección de nuestras inclinaciones individuales —en esto consiste el capitalismo inteligente—, favoreciendo nuestra comodidad, explotando nuestra fascinación técnica, excitando la pasión infantil de provecho, competición, distinción y temor a la sanción que él mismo nos ha inculcado, obligándonos al final a adoptar sus valores fundamentales y a

convertirnos en utilitaristas individualistas. Tiene en la mano, efectivamente, todas las armas para imponerse sin resistencia.

Nada resulta más ilustrativo a este respecto —incluso si el ejemplo puede evidentemente parecer anecdótico— que nuestros carros de supermercado, hoy en día universalmente provistos de enganches, es decir, de esas cadenas de seguridad que se pueden desbloquear con una moneda y que obligan al consumidor a encajar debidamente su carro en otro carro en el lugar de colocación creado a este efecto, si es que quiere al concluir su periplo comercial recuperar su peculio. Los carros de supermercado nos constituyen como agentes utilitaristas, nos guste o no. Se conjugan aquí de forma clamorosa en un único objeto el enfoque económico, el enfoque securitario, el efecto disciplinario —y el afecto utilitarista que los mantiene juntos—. Si fuéramos profundamente reticentes a todo esto, si no nos gustara esto en modo alguno, si nos desagradara como nos desagrada la tiza que rechina en la pizarra, entonces nada de todo esto existiría, porque en última instancia todo esto solo se sostiene por la intencionalidad afectiva en la que descansa. De algún modo, pues, nos gusta, o al menos algo de ello nos gusta con suficiente fuerza como para aceptar todo el resto que menos nos agrada. Sobre este modelo, si lo ampliamos a fenómenos más generales, es sobre lo que un sistema consigue, poco a poco y paso a paso, imponer finalmente un modo de vida que nadie explícitamente ha querido, que nadie querría quizás si se pudiera elegir de forma absoluta, pero que, avanzando por capilaridad, termina muy rápidamente por vencer cualquier tentativa de resistencia, imponiéndose por defecto como un irresistible hecho consumado.

Es preciso, pues, hacerse a la idea: no solo la Pequeña ética de los principios no nos permitirá salir de la paradoja ética de nuestros modos de vida, los cuales preconizan la ética por todas partes siendo a la vez ellos mismos tan poco éticos, sino que es ella la que nos encierra en dicha paradoja. Sirve, *de facto*, para blanquear el sistema, como se blanquea dinero negro, y por lo tanto para consolidarlo. Ahora bien, si no nos resulta de ninguna ayuda en lo relativo a aquello que sin embargo más importa —esto es, los modos de vida, los cuales son los que nos conectan al mundo— entonces hay que abandonarla. No alejarse completamente de ella —pues como la brújula después de inventarse el GPS sigue siendo un instrumento indispensable—, sino salir de ella, acceder a un piso superior para poder elevarse a la altura de los problemas que nos impone el mundo. Lo que necesitamos, pues, es menos una revisión que una conversión, una conversión de otro tipo ético, una ética que no nos aparte del mundo sino que se apodere de él, y que no sea individualista sino común. En efecto, si son los modos de vida los que deseamos poder juzgar éticamente, y ello para poder modificarlos, si queremos actuar a este nivel, entonces estas dos consideraciones deben cumplirse imperiosamente: lejos de replegarse sobre sus principios sin suelo, esta ética debe poder «criticar cualquier estado existente», y aplicarse por lo tanto al mundo tal como es; y, para salir de la impotencia en la que la encierra la defensa de los derechos individuales, ha de poder expresarse en una acción colectiva. Tal es el reto capital al que se enfrenta el pensamiento ético de nuestro tiempo.

Parte II
Política

El olvido liberal de los modos de vida

En el contexto del capitalismo avanzado que es el nuestro hoy en día, que es sobre todo el capitalismo que avanza, el punto crucial es ante todo la ausencia de lugar institucional donde plantear la cuestión de los modos de vida. Pero es esta una simple laguna que podría ser remediada por la creación de un nuevo organismo, como cuando se crea un consejo de vigilancia para controlar tal o cual práctica existente. Y es que, si una institución como esta tuviera que existir, requeriría una remodelación en profundidad de nuestras intuiciones normativas —morales y políticas— más fundamentales. No podría ser considerada como un simple corrector: pondría por el contrario en juego nuestra concepción misma de la ética y de la política, y en particular su pilar más sólido en la actualidad, la separación entre lo público y lo privado, vaciada ella misma en el cemento de la neutralidad del Estado. Esta separación es el principio de los principios que gobierna al conjunto de nuestra arquitectura moral y

política; ella es la que condena la ética a seguir siendo pequeña, desencadenando así el fatal mecanismo que nos encierra en nuestra rueda de hámster; ella es la que prohíbe a la política que estropee esta rueda, por miedo a atentar contra las libertades de los hámsteres, y superar de este modo el principio de neutralidad al imponer su visión del bien. Lo cual significa que emprenderla con ella supone quitar el seguro a la pieza principal del sistema. Sin embargo, hay que hacerlo: si se pretende auparla la ética al nivel de los desafíos contemporáneos, es absolutamente necesario liberarla del collar de cemento que la mantiene atada a su pequeñez y la condena irremediabilmente a su papel de vasalla del sistema. La ética de hoy ya no puede reducirse al respeto de algunos principios que recubren parcialmente el mundo; debe apropiarse del mundo mismo, especialmente en su dimensión más silenciosamente limitadora, la que en consecuencia más nos afecta, la de los modos de vida.

La Pequeña ética conduce pura y simplemente a dejar el mundo en manos de aquellos que tienen el poder de apoderarse de él. Por este motivo el liberalismo es un cinismo: no tanto, es cierto, por lo que se refiere a sus propios valores, que defiende con ardor, como por cuanto a su relación con el mundo. Para hacerle frente, debemos otorgarnos las condiciones para elaborar un actuar común, un actuar que no sea el simple punto de equilibrio entre todos los intereses particulares, que no sea tampoco el resultado abstracto de la coexistencia de las acciones individuales ni el punto de acuerdo mínimo entre actores por lo demás indiferentes los unos a los otros. Y sin embargo ese es el principio que comparten, cada uno a su manera, los

dos grandes pensadores liberales de nuestro tiempo, el americano John Rawls y el alemán Jürgen Habermas. Ambos defienden en efecto un principio liberal de neutralidad, lo que significa que conceden una importancia capital a la pluralidad de los individuos, y al pluralismo de sus opiniones: ante lo que Rawls ha bautizado con la expresión hoy popular de «hecho del pluralismo» —un hecho objetivo que nosotros los modernos aceptamos, a no ser que seamos utopistas de manera irrealista o desesperadamente nostálgicos—, las reglas de justicia del Estado que enmarcan la vida común solo pueden ser neutras, absteniéndose de cualquier posicionamiento ético que no haría más que reprimir, en el seno de la sociedad, a aquellos que no la comparten. Aquí puede verse en una pureza prácticamente de laboratorio el lazo interno que une el respeto de las libertades individuales y el principio de la neutralidad del Estado. La cuestión de saber en qué medida este Estado es realmente neutro —Estado que, por respeto precisamente a las libertades individuales, debe favorecer una comprensión de sí mismo como entidad autónoma, en lugar de dependiente de los demás, y soberana, en lugar de moldeada por su contexto— ha hecho correr mucha tinta, desde el joven Marx (basta pensar en su crítica de los derechos humanos), pero, por muy sensible que esta sea, no es la que retiene aquí mi atención. El punto crucial consiste más bien en poner de manifiesto el olvido masivo, engendrado por tales enfoques liberales, de esa mediación esencial que son los modos de vida. ¿Por qué? Porque, herederos en esto de toda la tradición del derecho natural y del contrato social, estos enfoques construyen su teoría en un cara a cara obstinado entre

el individuo y el Estado, entre lo privado y lo público —como si este binomio resumiera por sí solo la relación del hombre con la sociedad—. Se trata en este caso de una profunda ilusión jurídica: centrado en el respeto de los derechos individuales (incluso entendidos de forma intersubjetiva, como en Habermas), el liberalismo finge creer que la cuestión política esencial es la de la no-interferencia de la fuerza pública en la esfera privada, la cual toma en Habermas la forma de la no-distorsión de las condiciones de la comunicación natural. De esta actitud defensiva resulta una despolitización fundamental de lo social. Esto supone una extraordinaria reducción de la complejidad de las relaciones que unen, inclusive en el plano normativo, los hombres a la sociedad y, de manera general, a su contexto. Hay aquí una verdadera operación de depuración: al instalar este cara a cara entre el individuo y la norma, y al resaltar este cara a cara como el problema eminente de la teoría política, el liberalismo —de manera ejemplar bajo la figura de sus dos representantes más destacados— elimina del campo político toda esta vasta zona de contacto por donde el individuo se integra a la sociedad y que lo moldea, zona de adhesión, de roce, también de resistencias. Esta vasta zona es evidentemente la de los modos de vida, al estar encargados estos normativamente de todas las expectativas de comportamiento a través de las cuales se realiza la integración social.

Ahora bien, dado el estado actual de las cosas, debemos adaptarnos a estos modos de vida sin otra esperanza de supervivencia social posible. La colonización tecnológica, y muy pronto robótica, del mundo vivido es a este respecto paradigmática. Esto quiere decir

que el liberalismo político nos condena a una especie de esquizofrenia democrática, que no es otra cosa que una alienación a través de los modos de vida: mientras que la sociedad promueve la Pequeña ética de las libertades individuales de forma que cada cual pueda satisfacer sus preferencias, a los individuos que las transmiten se les pide que se plieguen como a un destino a los modos de vida no deseados resultantes. No por ello son abolidas las libertades individuales: más bien se vuelven ilusorias. La libertad no se convierte directamente en su contrario, como una promesa de emancipación que se torna servidumbre: se mantiene por el contrario, pero crea las condiciones de su propia impotencia. La gran astucia del sistema consiste en convertir de este modo el querer individual en obligación social, a la vez que mantiene la ilusión, y por lo tanto el sentimiento, de libertad.

Esta esquizofrenia democrática es el rasgo de nuestro tiempo. El individuo de hoy está escindido entre la parcela de su existencia privada gobernada por la Pequeña ética, ahí donde reina el principio de no-interferencia (su libertad se detiene donde empieza la de los demás), y el inmenso espacio en el que se desarrolla su vida social, y sobre el cual no posee ningún título de propiedad. En realidad, esta escisión es una ilusión, porque el espacio reducido sobre el que reina es ciertamente de no-interferencia, pero se trata de un espacio muy limitado en las elecciones que deja subsistir: a imagen del asalariado que puede sin duda decidir tener una cuenta en el banco de su elección, pero que no puede decidir no tener ninguna cuenta, alimentando y reforzando así, hágase lo que se haga, el sistema en su conjunto. Somos, pues, cautivos del

sistema, y determinados por él incluso en las elecciones que nos son impuestas en nuestra esfera privada. La esquizofrenia democrática es esta partición entre la ilusión de independencia que engendra la Pequeña ética en la esfera de los comportamientos individuales y nuestra cautividad sin resquicios en cuanto a los modos de vida que nos enajenan de nuestro mundo social con más garantías de lo que lo harían unas pesadas cadenas.

La independencia de la parcela privada genera la ilusión de libertad con mayor motivo por cuanto los individuos acaban siempre ajustando sus deseos y sus fines a las exigencias del modo de vida del que son cautivos. Puede interpretarse esto como una versión moderna de *La zorra y las uvas* de La Fontaine: al no poder alcanzar las magníficas uvas que, sin embargo, codiciaba, la zorra decreta repentinamente que son demasiado verdes, y solo «buenas para los patanes». La adaptación de las preferencias es precisamente lo que exige el sistema para funcionar sin dolor: la libertad solo tiene valor dentro del marco cuyos límites fija el propio sistema, y que los actores hacen suyo. Es interesante a este respecto señalar que John Rawls coloca esta adaptación en el corazón mismo de su sistema. En efecto, para que funcione su sociedad bien ordenada, hay que aceptar una especie de división del trabajo fundamental entre, por una parte, el marco de justicia que impone el Estado democrático —marco institucional regido por los principios de justicia que son el objeto de toda su atención teórica—, y, por otra parte, el ajuste de las preferencias individuales a este marco de justicia. Philippe Van Parijs resume perfectamente la posición de Rawls:

La concepción de la justicia que [este] defiende implica una división de las responsabilidades: mientras que la sociedad acepta la responsabilidad de mantener la igualdad justa de las oportunidades y de las libertades fundamentales y otorgar a cada cual una parte equitativa de los demás bienes primarios, los ciudadanos y las asociaciones aceptan la responsabilidad de modificar y de ajustar sus fines en función de los bienes primarios con los que pueden contar⁶.

Al explicar de este modo el reparto entre la esfera pública y la esfera privada, Rawls recupera el espíritu mismo del liberalismo, el espíritu de nuestro tiempo, el principio de nuestra época; pero lo hace de manera que no aparezca la esquizofrenia democrática que, es verdad, minaría la validez de sus propios principios. Hay que enmendarlo pues sobre un punto esencial.

John Rawls forma parte, en efecto, del conjunto de esos autores para quienes el problema político se resume en un cara a cara entre el individuo y el Estado, es decir, en la cuestión de saber bajo qué condiciones institucionales individuos diferentes entre sí pueden coexistir equitativamente en una sociedad democrática. Cuestión clásica, cuestión recurrente, cuestión obsesiva, pero que oculta ampliamente el hecho capital de que, entre el individuo y el Estado, el espacio no está vacío: se extiende en efecto toda la densa red de las prácticas establecidas, actividades corrientes, usos y expectativas de comportamiento que se imponen ob-

⁶ Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Le Seuil, 1991, pág. 84.

jetivamente a los individuos en todos los ámbitos de la vida, independientemente de sus preferencias particulares. Este espacio social es precisamente el ocupado por los modos de vida, los cuales fijan mucho mejor lo que se les exige a los individuos que los principios políticos abstractos que gobiernan la estructura de base de la sociedad. Pero, sobre todo, lo determinan en la totalidad del espectro de las actividades sociales, las cuales engloban al conjunto de lo que nos conecta al mundo, desde las relaciones personales hasta las relaciones laborales, pasando por todas las actividades económicas o de ocio: es preciso repetirlo, nuestra conexión al mundo es nuestra conexión al contexto, y este está vetado, estructurado, organizado por los modos de vida.

El conjunto de esta textura social es, sin embargo, ignorado a sabiendas por Rawls, quien busca más bien descontextualizar sus principios puesto que han de establecerse bajo el «velo de ignorancia». La consecuencia molesta (al margen de los beneficios teóricos que esta estrategia también aporta) es que la filosofía política se encuentra completamente expurgada de toda filosofía social. De este modo, no es casual que Rawls y el rawlsismo hayan abandonado del todo la esfera laboral, esfera eminente de nuestra vida social pero que escapa totalmente a las teorías de la justicia; estas se concentran casi exclusivamente en los principios que deben realizar el ideal democrático doble de igualdad y de libertad, sin preocuparse en absoluto por el espesor social de las relaciones concretas que constituyen la vida ética de los individuos.

Sin embargo, el mundo actual nos enseña hasta qué punto el trabajo es el lugar de una experiencia de

elevado contenido moral, esencial en la vida de los individuos, como muestra el hecho de que puede ser para cada cual, según sea el caso, fuente de realización o de destrucción. Es nuestro modo de vida, él mismo producido por la evolución de fondo de nuestras sociedades siempre más preocupadas por calcar la reproducción del mundo social sobre la reproducción del capital⁷, el que ha impuesto este lugar eminente del trabajo en nuestras existencias; es nuestro modo de vida también el que impone al propio trabajo condiciones drásticas de productividad, de competitividad, de rentabilidad, de cálculo que lo colocan implacablemente bajo la dictadura de las cifras. De ello resulta una poderosa tendencia a la deshumanización de las relaciones laborales, fuente hoy de sufrimientos individuales masivamente registrados, pero cuyo impacto antropológico y sobre la sociedad global resulta aún difícil de medir. ¿Cuánto tiempo se pueden aguantar colectivamente tantos sufrimientos individuales? ¿Hasta cuándo se mantendrá la balanza entre esta pena diaria y los beneficios previstos? ¿Hasta qué límites se puede, se quiere aceptar un modo de vida tan poco satisfactorio? Son estas preguntas altamente morales (que escapan naturalmente a la esfera de reflexión de la Pequeña ética) las que atraviesan nuestra experiencia de todos los días. Ahora bien, es precisamente este tipo de experiencias morales lo que ignora fundamentalmente la filosofía política de Rawls, que obtiene por el contrario sus principios de justicia por destilación de

⁷ Véase a este respecto el diagnóstico de Pierre Dardot y Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, París, La Découverte, 2014, pág. 135.

todo este vasto campo experiencial. El espesor de la realidad y de la experiencia sociales, que son, no obstante, nuestra conexión al mundo, prefiere este filósofo taparlos púdicamente. De este modo, se prohíbe a sí mismo ver la significación moral y política, no de la adaptación solicitada a principios de justicia que imaginamos que hemos elegido, sino de la adaptación obligada a los modos de vida que nos son impuestos como una ley natural. Su estrategia teórica es, pues, también una manera de retirarse del mundo, porque quiere deliberadamente ignorar la experiencia del mundo que tienen aquellos que viven en él.

Hay que enmendar, pues (pero es una enmienda que subvierte la tesis misma), la tesis rawlsiana de las preferencias adaptativas —desarrolladas según él en el espacio fluido de un contrato descontextualizado donde decidimos adaptar nuestras elecciones a principios que han sido también escogidos— con otra tesis, la de las restricciones impuestas a nuestras preferencias, a pesar nuestro, dentro del espacio encorsetado del mundo social real en el cual no nos queda más elección que adaptarnos a modos de vida que no hemos escogido. El idealismo de Rawls no toma en consideración los efectos de socialización reales que genera el ejercicio de sus propios principios. Sin embargo, una teoría de la democracia no puede contentarse simplemente con imaginar, tal como hace Rawls, las condiciones etéreas de una elección ideal que descansa sobre principios ideales; porque, como he tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, esta focalización sobre los principios lleva inevitablemente a una desmotivación del mundo que, por este camino, puede extender sin freno su influencia sobre los individuos. Cierta-

mente, Rawls reconoce que los individuos no son simples fuerzas galileanas (como lo eran en cambio para Hobbes) que no serían frenadas más que si se ejerciera otra fuerza sobre ellos: los individuos son suficientemente razonables como para adaptar sus preferencias, ya se vio, a los principios contractuales que deben suponer que serán seguidos por todos. Pero, una vez abandonada la suave moqueta de la posición originaria, ya en la realidad que resulta de la observación de este contrato, debemos plegarnos sin ninguna elección posible a modos de vida impuestos de los que no podemos escapar. La paradoja es flagrante, característica de nuestra época, incluso si aquí se expresa en el lenguaje sofisticado del contrato social. En última instancia, nuestras pretendidas libertades individuales se ejercen en un medio donde no reina ya libertad alguna. Al eliminar lo social de su contrato, el cual es en realidad únicamente un contrato político, Rawls ha eliminado, así pues, sabiamente aquello que habría restado valor a sus propios principios. Peor: es su contrato el que lleva a crear las condiciones de la negación de este mismo contrato.

Así, el liberalismo rawlsiano ya no se preocupa en absoluto por la cualidad ética del mundo en el que viven sus contratantes. Lo mismo podría decirse de Habermas, aunque por razones bien distintas. En su caso, son la comunicación y sus normas ideales las que absorben la totalidad del contenido ético de la que es capaz su teoría. El mundo tiene para el autor de la *Teoría de la acción comunicativa* el valor simplemente cognitivo de aquello a partir de lo cual y sobre lo cual nos entendemos; y se resuelve por consiguiente siendo gobernado por una lógica sistémica que escapa a las

exigencias comunicacionales que estructuran nuestras interacciones cotidianas. Es su conocido dualismo entre el sistema (dinero, poder burocrático y técnico) y el mundo vivido, donde el peligro reside en lo que él llama la «colonización del mundo vivido», es decir, la influencia de los sistemas sobre el mundo que se reproduce en la comunicación natural. La categoría «modo de vida» habría podido proporcionarle a Habermas un instrumento más diferenciado, en el que sistema y mundo se articularan, se encontraran, entrarán en contacto, en vez de amenazar el primero al segundo. Sea como fuere, su problema normativo estriba en la cualidad ética de la comunicación antes que en la del mundo en el que se mueven los hablantes. Es una forma sofisticada, para la ética, de abandonar el mundo. Ahora bien, hoy por hoy este es el mundo que ha de tenerse en cuenta, es la cualidad ética de este mundo precisamente la que está en cuestión, un mundo abandonado por las éticas liberales, por las éticas procesales, por los comités de ética, los códigos, los reglamentos y los expertos de todo pelaje. El mundo nos llama, y hay que contestarle.

¿Un parlamento virtual de los modos de vida?

Lejos de poder señalar la paradoja ética de nuestro tiempo, las éticas liberales la alimentan. Por esta razón es esencial instaurar una institución que esté a la altura de este reto; sin ella, ninguna acción podrá cobrar cuerpo, cualquier indignación estará condenada a seguir siendo vana imprecación, el sistema continuará reproduciendo y amplificando las condiciones de su dominación. Una institución así deberá ser el lugar de un actuar común, el lugar donde puede formarse una voluntad común, orientada hacia el mundo y no hacia los principios; no es el actuar común mismo sino el órgano de este actuar. Y, en el páramo actual, es preciso imponer de manera voluntarista la creación de este órgano, para que anticipe su función. Es una cuestión urgente: no se puede esperar que emane, sobre la base de los procedimientos de la Pequeña ética que rigen el mundo democrático, un consenso sobre la necesidad de una institución que evalúe los modos de vida. Obtener semejante consenso es algo completamente irreal, dadas

las fuerzas en liza, la inercia aplastante del sistema y la tasa de adhesión pasiva de los individuos al sistema que los alimenta. No temamos afirmar que es preciso, a través de la lucha, trastocar el tiempo democrático, el dilatado tiempo de los procedimientos, de las negociaciones y de los compromisos, para ir directamente a lo más urgente: crear a escala europea, por ejemplo, algo así como un «Parlamento de los modos de vida», crisol de un actuar común que permitirá reorientar la lógica de los sistemas que están abandonados a sí mismos.

Me parece estar ya oyendo las objeciones procedentes de todas partes: ¿Un parlamento? ¿Europeo? ¿Un tinglado más? ¿Con qué representantes, elegidos según qué procedimiento? ¿Un parlamento de políticos o de miembros de la sociedad civil? ¿Representativos de qué, de quién? ¿Con qué autoridad, y sobre quién? ¿Con qué fuerza ejecutiva? ¿Con qué legitimidad? A estas preguntas respondo: será algo positivo. Todo lo que favorezca la emergencia de un actuar común, capaz de catalizar una voluntad común y de darle cuerpo, será positivo. De momento, lo importante no es el diseño institucional, sino que exista el órgano, bajo una u otra forma. Siempre habrá tiempo, una vez que exista, de corregirlo, de mejorarlo, de rediseñarlo, de repensarlo; lo esencial es seguir la enseñanza de lo común para romper el cara a cara trágico y testarudo de los grandes sistemas y de la Pequeña ética. Hay que hacer funcionar nuestra imaginación institucional, crear, inventar, intentar; hay que experimentar nuevas posibilidades, hacer que se den las condiciones de otra relación con la práctica, no dejarse encerrar en rutinas sociales que, todas las veces, confirman y refuerzan el sistema. No hay que dejarse intimidar por la fuerza

normativa de lo factual, como si solo se pudiera avanzar por caminos ya trazados por adelantado; se trata por el contrario de dejarse guiar por un ideal que aún no existe, por lo contrafactual precisamente, único medio capaz de desmentir y frenar la fuerza aplastante de aquello que es.

Es este un propósito evidentemente audaz, puesto que se trata de proyectar un estado ulterior de la democracia capaz de guiar o de orientar sus modos de vida. Sobre este punto, la amplitud de los desafíos y dificultades correspondientes no debe, claro está, ser subestimada. Veamos algunos casos primordiales. En primer lugar, semejante parlamento requeriría hacer visibles cambios que son por naturaleza invisibles o imperceptibles, puesto que penetran en el mercado, por así decirlo, por capilaridad, y permitiría asimismo evaluar de manera razonable su impacto en los modos de vida; debería hacerse aquí un importante trabajo de difusión y de restitución de la información, algo tanto más difícil por cuanto los saberes están fragmentados y por cuanto las innovaciones tienen un elevado grado de tecnicidad (lo mismo si se trata de reglamentaciones financieras, de adelantos técnicos o de modificaciones jurídicas, cuyo elevado carácter técnico puede ser inversamente proporcional a su impacto social). En segundo lugar, habría que lograr, para que semejante parlamento tuviera sentido, politizar estos impactos, en el sentido de convertirlos en un objetivo común⁸ digno de ser estudiado y debatido ante los

⁸ Véase a este respecto, por ejemplo, Dorothée Benoit Browaeys, «Faire des choix techniques une affaire publique», *Études*, septiembre de 2014.

propios actores sociales. Esta no es una tarea fácil, puesto que todo concurre a despolitizar estos retos, fragmentándolos a la vez y tratándolos prioritariamente como cuestiones técnicas que podrían ser resueltas aisladamente. Y, en tercer lugar, se trata de concebir dispositivos institucionales capaces no solo de registrar y repercutir estos debates sino de traducirlos en decisiones duraderas —tal sería el reto, precisamente, de un «Parlamento de los modos de vida»—.

No obstante, a la inversa del carácter aparentemente aplastante de estas dificultades, recíprocamente no hay que subestimar el potencial creador de esas nuevas herramientas que son Youtube, Twitter o Facebook. La existencia de tales dispositivos atenúa singularmente las dificultades mencionadas con anterioridad. La rapidez, la fluidez, la visibilidad y el volumen de transmisión de informaciones que posibilitan las redes sociales convierten potencialmente a estas en instrumentos democráticos de primer orden, cuyas posibilidades deben ser exploradas y tenidas en cuenta, especialmente por lo que se refiere a la organización de la difusión y de la restitución de la información. Más aún, además de la publicidad de las informaciones, estos instrumentos virtuales permiten una movilización transnacional desconocida antes de su invención, como muestran ya numerosos ejemplos contemporáneos; el desafío, aquí, consistiría en organizar la movilización política sobre cuestiones de modos de vida, transformadas en propósito común. Finalmente, los dispositivos institucionales podrían ellos también aprovechar estas herramientas virtuales, al permitir la constitución de un «Parlamento de los modos de vida», precisamente. ¿Por qué no habría de ser virtual

este Parlamento? Organizar semejante Parlamento permitiría rendir homenaje a la intuición deslumbrante del joven Marx —«la crítica sin concesiones de cualquier estado existente»—, a la vez que se apoyaría, para realizarla, en eso que Marx —tanto el joven como el viejo— menos poseía, a saber, imaginación institucional.

Esta propuesta, es fácil darse cuenta de ello, tiene evidentemente un carácter exploratorio, pero no es irreal. Su gran mérito radicaría en volver los cambios actuales de nuestros modos de vida en contra de la manera que estos tienen de evolucionar. La finalidad que debemos de tener en el punto de mira consiste en hacer de aquello que desposee a los actores sociales de sus modos de vida el instrumento mismo de su reapropiación. No se puede uno resignar en efecto al hecho de que la complejidad de los mecanismos que gobiernan los modos de vida sea un argumento a favor de su des-democratización.

Querer cambiarlo todo a la manera de los utopistas sería ilusorio, y en última instancia paralizante; no hacer nada sería trágico. La vía realista del cambio es la de la innovación a través de la institución, con la ayuda en particular de nuevas herramientas informáticas. Demasiado sabemos que el hombre es *Homo faber*, un ser capaz de crear un mundo tecnológico sobre la base de sus saberes acumulados; pero es asimismo, y a partes iguales, un *Homo institutionalis*, un ser capaz de instituir normas que regulan sus comportamientos según principios que se ha dado a sí mismo. Disponemos ahora de instrumentos nuevos para realizar esto. El problema al que debemos hacer frente hoy por hoy, y que adquiere un aspecto trágico, es que esta capaci-

dad institucional que siempre estuvo, bien es cierto, al servicio de los dominadores, está sometida a la reproducción del sistema. Precisamente cuando, según una larga tradición de pensamiento inaugurada por Rousseau, esta capacidad institucional es la que es capaz de arrancarnos de los brazos de la naturaleza, el mundo actual ha logrado someterla masivamente a una segunda naturaleza, la de los sistemas que se despliegan según un proceso presentado como irreversible. Los sistemas, y los modos de vida que estos nos imponen, se han convertido en nuestra segunda naturaleza, la jaula de acero de nuestras vidas. *Homo faber* ha sojuzgado en su propio provecho a *Homo institutionalis*, y ello, aparentemente, sin posible escapatoria. Esta capacidad institucional está hoy en día confiscada; está ahogada, aplastada bajo el peso del sistema y de su implacable cohesión. Junto a ella la potencia humana de lo contrafactual también se encuentra aplanada, reducida a un papel subalterno, ancilar, a «algo como la mosca sirviente de las arañas» (Victor Hugo). La resistencia individual no nos la devolverá; únicamente lo común tiene este poder. Se trata de apropiarse de los instrumentos que nos permitan constituirlo.

Por este motivo la lucha moral reviste hoy por hoy un carácter esencialmente político. Lo que está aquí fundamentalmente en juego es la restitución de esa potencia humana de lo contrafactual, es decir de esa capacidad para instaurar reglas contra el curso factual de las cosas y para promulgar un orden independientemente de este: exactamente como cuando se proclama una igualdad de derecho entre los humanos, independientemente de su desigualdad de hecho. El derecho instauro entonces un orden *contrafactual*, es

decir, un orden que no deja que la naturaleza de las cosas le imponga su regla, sino que se aparta de ella, precisamente⁹. Ahora bien, una potencia de contrafactualidad como esta, si está al servicio exclusivo de la reproducción de lo que es, se transforma en contradicción, por así decirlo, no en los términos sino «en las facultades»; un poco como si se utilizara nuestro lenguaje hablado para describir solo los hechos presentes, excluyendo todo recuerdo, toda ficción, todo ideal, toda poesía, que nuestro lenguaje sirve, sin embargo, también para expresar. Nuestra facultad verbal estaría de algún modo en contradicción con la riqueza de las posibilidades que ofrece el propio lenguaje. Esta «contradicción en las facultades», cuando concierne a nuestra potencia humana de contrafactualidad, tiene pues un alcance antropológico: al moldear a un hu-

⁹ La filosofía tradicional llama a esta capacidad libertad o autonomía; prefiero designarla como «potencia de contrafactualidad», esencialmente porque esta expresión no da la idea, que sugiere invariablemente la de libertad, de un prado cuadrado que habría que proteger de cualquier influencia exterior, como algo que se tiene y de lo que uno no quiere desprenderse a ningún precio. La potencia de contrafactualidad no es algo que se tiene, sino una facultad que se ejerce; más aún, se ejerce en el seno de algo que existe, algo que ya está ahí —a saber la facticidad del contexto en el que estamos inmersos—, ahí donde la libertad da la impresión de flotar de forma abstracta independientemente de todo anclaje contextual. «Potencia de contrafactualidad» es una expresión que dice por sí misma lo que todavía hay que explicar ampliamente cuando se utiliza el vocablo libertad (como en Sartre, por ejemplo), a saber que se ejerce en una situación y en relación a ella. Desarrollé esta noción de contrafactualidad, esencial en nuestra relación con el mundo, en *L'homme en contexte*, París, Cerf, 2012.

mano, a través de los modos de vida que le son impuestos, dedicado por entero al funcionamiento y a la reproducción del sistema, al someter su potencia de contrafactualidad a la simple mejora de lo que ya existe, el mundo de hoy da forma en realidad a un ser humano aplastado, a un criado abnegado a un modo de vida que no ha elegido, a una mosca que no tiene más ambición que la de ayudar servilmente a la araña a tejer la tela con la que esta la aprisiona. Parece, sin embargo, que hoy disponemos de los medios para volver esta evolución en contra de sí misma, al emplear las herramientas que nos entregan los modos de vida contra su implacable evolución.

Esto nos aporta por lo demás una clave adicional para comprender el reto ético fundamental de la robótica actual. Al esmerarse en fabricar robots a imagen y semejanza del hombre —robots androides llamados a sustituir al hombre en numerosas tareas de utilidad social—, los ingenieros actuales dicen mucho más acerca de su concepción del hombre que sobre los propios robots. Porque el hombre al que toman como modelo, el que los robots han de reemplazar, es un hombre ya robotizado, dotado de una inteligencia calculadora totalmente entregada al funcionamiento y a la reproducción del sistema. Les es fácil imaginar un robot que sea humano, puesto que ya ven en el hombre a un robot. Lo demencial de su proyecto no radica en querer fabricar autómatas inteligentes, sino en no ver en el hombre más que un autómata inteligente. Llamam inteligencia a la capacidad de ponerse al servicio de un sistema complejo. Conforme. Pero comparado con el hombre, con el hombre dotado de todas sus facultades: ¿De qué inteligencia crítica semejante

robot podría estar dotado? ¿Cuál podría ser su potencia de contrafactualidad? En realidad, por lo que le concierne, su inteligencia crítica solo puede ser una inteligencia dedicada a repetir los errores o los fallos del sistema; la crítica se asimila en él totalmente a la corrección, en el sentido de un profesor que corrige a sus alumnos. Lo que significa que la inteligencia crítica —potencia humana altamente contrafactual, puesto que debe juzgar lo que está claro a partir de lo que no lo está— se encuentra, en el caso del robot, totalmente dedicada a la mejora del sistema, y absorbida por ella. Su capacidad crítica se limita a detectar lo que no funciona dentro del sistema, y nunca sería capaz de juzgar el sistema en sí mismo. ¿Se habrían rebelado unos robots contra la esclavitud, contra la suya o la de sus congéneres humanos? Claro que no, puesto que aquellos habrían sido programados para ser robots en una sociedad esclavista. ¿Podrían denunciar los excesos del capitalismo los robots que pueden verse ahora instalados en las cajas de supermercado? No, por supuesto: lo absurdo de la pregunta salta a la vista. Pero este mismo absurdo tiene el mérito de mostrar a plena luz la visión general del hombre y de la sociedad por las que se rigen subrepticamente esas visiones de ingeniero. Ciertamente, no se trata de imputar a los especialistas en robótica la intención maligna de fomentar un complot general con vistas a la robotización integral de nuestro mundo vivido; no son conspiradores. Pero, llevando de algún modo las cosas hasta sus últimas consecuencias, se trata de poner de manifiesto el horizonte que tácitamente les está guiando, y que podría convertirse en nuestra realidad si no tenemos cuidado. Porque poco a poco, de caso particular en caso

particular, robotizando tan pronto esto, tan pronto aquello, y por qué no también aquello de más allá, y blanqueando cada vez con el detergente de la Pequeña ética cada innovación tomada en sí misma, se podría en efecto llegar a una robotización integral de la vida social, y ello incluso aunque nadie lo hubiera deseado expresamente. Nos encontraríamos entonces ante un hecho consumado, el de tener que dirigir lo esencial de nuestra vida social interactuando con cerebros algorítmicos, con androides preprogramados, de manera más invasora pero análoga a lo que hacemos ya regularmente siguiendo dócilmente las instrucciones de voces grabadas en el teléfono. ¿Seguro que es este el mundo que queremos?

Pero volvamos a la potencia de contrafactualidad, y a su transposición política, ya que ahí es donde se juega el mundo de mañana. Es necesario, decíamos, un «Parlamento (virtual) de los modos de vida», es decir un lugar donde se elabore un modo de actuar común capaz de reapropiarse de los modos de vida que se nos escapan y que nos encierran. Un parlamento así es necesario. Pero ¿es posible? Sí, lo es. Resueltamente. Para convencerse de ello, es útil ver en primer lugar lo que semejante parlamento no propone, o no implica:

— No propone una nueva forma de organización social ni un nuevo tipo de comunidad. Semejante institución no tiene como vocación revolucionar nuestras formas de vida, en el sentido por ejemplo en que los socialistas llamados utopistas, pero también Platón o el utilitarista Bentham, preconizaban directamente una forma alternativa de sociedad al establecer algunas medidas radicales; como si se pudiera simplemente, para regenerar las relaciones humanas, decretar algo

así como la comunidad de bienes o la abolición de la propiedad privada; como si bastara, para adecuar la realidad al ideal, hacer tabla rasa del pasado e instaurar un nuevo orden. Esto no es ni realista, ni posible, ni deseable. Una teoría crítica de los modos de vida no propone nada de todo esto; no hace sino reabrir posibles, que están sepultados bajo la pesada cubierta de los sistemas. Una apertura contrafactual sobre el futuro no significa creación de algo absolutamente nuevo —aunque solo fuera porque nunca se crea nada absolutamente nuevo—. Se trata por el contrario de reorientar lo que ya existe en función de posibilidades tales como se presentan hoy ante nosotros, apoyándonos en lo que ya sabemos, y partiendo de aquello en lo que nos hemos convertido. Lo que se nos ofrece es el mundo tal como es, tal como hemos crecido en él; y sería verdaderamente mala filosofía y mala política querer sustituirle otro, tal como lo imaginamos. La noción de contrafactualidad permite justamente articular lo que es con lo que todavía no es, no suprimiendo lo primero en provecho de lo segundo (modo propio de las utopías), sino desarrollando lo segundo a partir de lo primero. La idea central de semejante parlamento organizado en plataforma virtual consiste precisamente en dejar de abandonar el desarrollo de nuestros modos de vida a su desarrollo espontáneo, los cuales despliegan sobre nosotros una influencia que nos parece tan inexorable como la de las leyes naturales. Un «Parlamento de los modos de vida» sería el lugar de una reapropiación normativa de lo que ya existe, pero que se nos escapa. No se trata de abolir los modos de vida, sino de reorientarlos. Esto es lo que supone una institución común.

— Así pues, no se trata de dar la espalda a las instituciones democráticas con el pretexto de que habrían estado a punto de regular nuestros modos de vida; se trata, por el contrario, de aprovechar la cultura democrática adquirida para hacer pasar la democracia a una edad superior, una edad a la altura de los desafíos de nuestra época, capaz de hacer de la cuestión de los modos de vida una cuestión común y el objeto posible de un actuar común. Semejante parlamento sería, como ya se dijo, una escuela de lo común, escuela evolutiva, como nuestros parlamentos habituales han sido para nosotros una escuela evolutiva de la democracia representativa. Al instituir pues este «Parlamento virtual de los modos de vida», nuestras instituciones democráticas no se contradicen, se las lleva a un nivel de desarrollo superior, para que la democracia no se quede en una mera palabra. Por el contrario, si esta persistiera en permanecer muda frente a lo que nos toca más directamente, entonces sí que se debilitaría y se volvería una cáscara vacía. Dicho de otro modo, este parlamento, sea cual sea la forma que se le dé, reivindica esta herencia democrática y todo lo que nos ha enseñado; tanto sobre la importancia de los principios de una política liberal, como también, hoy en día, sobre el punto de desarrollo en el que estamos, sobre sus límites. Reivindica todo ello para superarlo y llevarlo a término, sin perjuicio de que se revisen sus principios.

— No obstante, aunque una innovación como esta se inscriba de manera tendencial en la tradición democrática, instituir semejante «Parlamento de los modos de vida» representaría cierto abuso de autoridad política —y por esta razón es preciso hacer de él un objeto de lucha—. Ahora bien, incluso este abuso

de autoridad puede apelar a la tradición democrática: atrapados en nuestras temporalidades políticas y mediáticas nacionales, tenemos en general una tendencia espontánea a subestimar la plasticidad y sobre todo la diversidad de las instituciones democráticas posibles a través del mundo. Así, muchos países dotados de instituciones democráticas son bicamerales, y este bicameralismo puede revestir funciones y significaciones muy diferentes: bien sea política (como en Inglaterra o en Francia: se trata de limitar la voluntad política de la Cámara directamente elegida por el pueblo), bien sea territorial (en los Estados federales como los Estados Unidos o en Suiza: se trata de representar por separado los Estados federados del pueblo de la Federación), bien sea —y es el caso que más nos interesa— social (como en Irlanda, donde los miembros del Senado son elegidos en función de su pertenencia socioprofesional). Esta fue también la idea considerada por el general De Gaulle, que desembocaría finalmente en la creación del Consejo económico y social —institución, bien es cierto, extraparlamentaria y reducida a un papel puramente consultivo—. Pero la idea subyacente es valiosa: se trata de instituir un lugar donde esté representada la sociedad civil, es decir el conjunto de los individuos considerados no por ser ciudadanos sino por ser miembros de la sociedad. Nada parece estar más adaptado a este fin que la organización de un parlamento virtual que tendría la función de una segunda Cámara. Semejante institución está pues lejos de ser incompatible con el espíritu democrático: sería incluso fácil defender la idea de que esta institución expresa mejor este espíritu, al aproximar la democracia a su concepto, que es el de organizar las re-

glas de la vida social por aquellos mismos que son los destinatarios de estas mismas reglas. Nada, desde un punto de vista democrático, impide pues preconizar la instauración de una «Cámara virtual de los modos de vida», que con todo solo tendría sentido, como mínimo, a nivel continental. Una vez instaurada, las cuestiones de su organización, de su competencia, de su funcionamiento serían el objeto legítimo de interpretaciones políticas diversas y divergentes —lo cual, naturalmente, no merma para nada su principio—; por este motivo, no es en absoluto necesario diseñar aquí una institución con llave en mano, de momento basta con enunciar su principio. Lo esencial sigue siendo este acto mismo de institución, el cual es un acto político voluntarista; esto es lo que no puede esperar más.

— Finalmente, está claro que semejante institución virtual no podría limitarse a ser un simple comité de vigilancia ampliado encargado de velar por la buena ejecución de los contratos o por la conformidad legal de las decisiones particulares, a menos que se contradiga su propio concepto. Muchas autoridades se encargan ya de conceder semejantes diplomas de Pequeña ética, con el resultado de no interrogarse nunca acerca de la Grande y por consiguiente dejando todo como está. Esta nueva institución será, pues, participativa, y de su participación se desprenderá su reflexividad, en sentido fuerte: estará encargada de llevar a la reflexión lo que actualmente se desarrolla en la irreflexión, es decir la progresión no concertada de elementos concurrentes que terminan cuajando en modos de vida que nos tienen cautivos. La reflexión debe de romper esta tela infernal, e instaurar una especie de reposo dominical sobre su despliegue: una suspensión

de su frenesí, una ruptura de su espontaneidad para que acaezca la posibilidad de otra temporalidad, la de la reflexión precisamente, que no se deje capturar por la proximidad de un objetivo ni hipnotizar por la urgencia de los resultados. Es un domingo en el que no se reizará, un día de reposo en el que no se descansará: se informará, se reflexionará, se anticipará, se sopesará, se evaluará, se imaginará, se contrafactualizará, se osará. No se trata de hacer una pausa para recobrar las energías agotadas sino de darse los medios para ver las cosas con distancia y así orientarlas conscientemente. La razón de ser de este parlamento es pues su función orientativa —y es esto, más incluso que las herramientas virtuales que emplea, lo que lo hace resueltamente nuevo, porque por primera vez será institucionalizado algo que, literalmente, desordena el sistema y no tiene ya como vocación principal favorecer su reproducción inmediata—. La potencia humana de lo contrafactual encontrará de nuevo en este parlamento sus derechos.

Esta nueva función política atribuida al «Parlamento virtual de los modos de vida» únicamente podrá ejercerse si se permite operar la mutación primordial que requiere el paso de la Pequeña a la Gran ética. La institución de semejante parlamento no es solo una innovación institucional, una novedad en el organigrama político de nuestras democracias: para ser eficaz y conforme a su sentido, ha de poder rebasar uno de los pilares del liberalismo actual, si es que no es su núcleo duro, a saber, la estricta separación entre las cuestiones relativas al bien y las cuestiones relativas a lo justo, que se solapa con la distinción privado-público. La distinción entre el bien y lo justo no puede en efecto valer más que a nivel individual: en tanto que indi-

viduos, respetando en este punto la herencia de nuestras constituciones democráticas modernas, ninguno de nosotros debería ser forzado precisamente en sus elecciones vitales individuales: educación, religión, estilo de vida, orientación sexual, opciones políticas, culturales, profesionales. Queda tan solo, en consecuencia, una sociedad que respeta la pluralidad individual de las elecciones de la vida buena. Pero a nivel colectivo, ahí donde están en juego nuestros modos de vida, esta distinción ya no tiene sentido porque los modos de vida son precisamente lo que nos imponen independientemente de toda voluntad individual. Si queremos, pues, orientarlos en conciencia, necesitamos un modo de actuar común y una institución que encarne esto y que lo haga posible. Hacer que la democracia acceda a un nivel superior, como preconiza una política de los modos de vida, significa pues añadir un piso político común a todo el entresuelo de los derechos y deberes individuales. Si nuestro poder de contrafactualidad moral ha de ser capaz de extenderse más allá del simple límite de la esfera individual para alcanzar el que, en tanto que miembros de la sociedad, más nos afecta —esto es, el límite de los modos de vida que define todas las expectativas de comportamiento social—, entonces una institución de lo común debe tener la capacidad de discriminar entre lo que estima ser un modo de vida bueno o menos bueno, deseable o menos deseable. Debe poder decidir sobre preferencias, y estas preferencias no pueden expresarse más que en un vocabulario axiológico que las coloque en una escala de valores asumida.

Romper la neutralidad liberal

Tal es, pues, el cambio radical que requiere la situación moral de nuestra época: hay que acabar con la neutralidad ética de nuestra ética pública. Dicha neutralidad, puesta en marcha para proteger a los individuos, protege de hecho al sistema. De ahora en adelante es necesario aceptar en el nivel de lo común aquello que parece intolerable en el nivel individual, esto es, tomar posición globalmente y de manera no neutra desde el punto de vista de los valores acerca de todo lo que, en nuestra sociedad, es susceptible de influir de forma duradera sobre nuestros modos de vida. La finalidad de una institución de lo común es en efecto la de ofrecerse los medios para escoger entre opciones colectivas claramente asumidas desde el punto de vista de los valores que se pretenden defender. Solo a este precio se podrán orientar nuestros modos de vida, modificarlos, darles en conciencia los impulsos deseados para no dejarse aprisionar en dispositivos que, de momento, solo podemos soportar como una fatalidad. El hecho es que hoy en día, como he tratado

de mostrar, por temor a restringir libertades fundamentales tales como la libertad de emprender, de hacer negocios, de intercambiar, de investigar y de comercializar, se dejan hacer cosas que en definitiva dan como resultado efectos que nadie había querido aunque, acumulados, terminan por imponer un modo de vida que se nos escapa de las manos pero del que no se puede ya escapar. Una institución de lo común tiene precisamente la vocación de impedir este efecto adverso de la Pequeña ética.

Es obvio que esta propuesta lleva totalmente la contraria a las tentativas contemporáneas de reducir la ética pública a una moral mínima que debería supuestamente proteger al máximo las libertades individuales en nombre de la no agresión y del igual respeto¹⁰. Esta tentativa de reducción liberal de la ética pública me parece obviamente la formulación más extrema de lo que nos conduce a un trágico callejón sin salida, y contra lo que es preciso luchar hasta las últimas fuerzas: esto es, la idolatría de las libertades individuales, las cuales despliegan tal poder de fascinación que se ciegan a sí mismas ante el efecto perverso que su ejercicio provoca. Que la veneración de las libertades individuales conduzca a eso mismo que las niega, imponiendo a todos, asimismo, unos modos de vida no elegidos, he aquí lo que estas se niegan a ver, he aquí lo que rehúsa ver la Pequeña ética cuyo superlativo es la ética mínima. Porque la neutralidad

¹⁰ Posición ejemplarmente defendida por Ruwen Ogien en sus numerosos libros en los que aboga por «la ética mínima», entre los cuales *Morale d'aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, París, Gallimard, 2007.

pública que dicha ética reivindica ferozmente es precisamente lo que lo legitima todo, siempre y cuando ambos principios mínimos de la ética mínima sean respetados. Si la clonación, por ejemplo, no es más que un problema de derechos de la persona —concretamente, del futuro clon—, entonces nuestros juristas lo regularán velando para que estos se cumplan —y la clonación no planteará más preguntas que las que plantea el acceso a la contracepción—. ¿No se da aquí un extraordinario cortocircuito en la significación ética y antropológica de semejante práctica biotecnológica, como por lo demás en todos los problemas éticos en general?

La propuesta de «Parlamento de los modos de vida» no representa para nada una regresión en relación a los logros democráticos de nuestras sociedades modernas. Permite por el contrario, gracias a las redes virtuales, el acceso a un nivel superior de la edad democrática, en la medida en que lo que persigue la preparación de semejante parlamento es precisamente la recuperación de los modos de vida sociales por la propia sociedad. En la situación actual, los modos de vida tales como los hemos definido aparecen en efecto como externos a la vida democrática misma puesto que se despliegan fuera de su zona de influencia, de manera antidemocrática: la vida democrática no regula los modos de vida como tales puesto que estos son el resultado no intencional de iniciativas individuales acumuladas cuya posibilidad ha de ser preservada todas las veces por la vida democrática, en nombre del respeto de las preferencias de cada cual. El papel del control democrático queda pues reducido a la verificación a posteriori de que ninguna de estas iniciativas toma-

das en sí mismas viole los principios de la Pequeña ética; pero el resultado final escapa a su valoración.

En este punto, la vida democrática sigue implícitamente un razonamiento más que discutible, que es precisamente el que contesta una teoría crítica de los modos de vida: al partir de la idea de que cada iniciativa tomada individualmente es buena por ser respetuosa con los principios de la Pequeña ética, concluye mecánicamente que el resultado final, procedente de una suma de tales iniciativas individuales, será él mismo bueno. Bueno, en cierto modo, por simple transitividad: no bueno porque sea conforme a lo que se desea explícitamente, sino bueno porque deriva mecánicamente de factores que, tomados cada uno individualmente, son buenos. Pero, simultáneamente, este bien por transitividad es también, hay que subrayarlo, un bien por defecto: se impone no porque haya sido deliberadamente buscado o intencionadamente perseguido, sino porque es el resultado, desconocido de antemano, de iniciativas dispersas cuya coexistencia no ha sido coordinada por nadie. Dicho de otro modo, de este bien por transitividad resulta un bien por presunción: se supone que lo que surge así, por defecto, de iniciativas buenas en el sentido de la Pequeña ética será a su vez bueno. Este buen final ya no es por lo tanto bueno en el mismo sentido que las iniciativas individuales de las que procede: estas últimas son buenas en el sentido de la Pequeña ética, aquel en el sentido de una simple presunción de bondad, al haber sido obtenido el resultado a partir de antecedentes que, tomados por separado, fueron juzgados como buenos. Y poco importa que este resultado final sea eventualmente desagradable: puede imponerse a to-

dos legítimamente puesto que todo aquello que contribuyó a obtenerlo fue pasado por la lavadora de la Pequeña ética. Así es exactamente, ya lo sabemos, cómo se imponen los modos de vida: resultados no deliberados de iniciativas individuales cada una blanqueada por la Pequeña ética, y por este motivo presuntamente buenos. Cada cual deberá pues adaptarse a ello, sin que nadie tenga nada que replicar. El cumplimiento de las libertades individuales conduce a la tiranía de los modos de vida. En todas partes, los individuos se proclaman libres, pero la libertad está encadenada. Tal es la esquizofrenia democrática que nos impone nuestra época.

Alegato a favor de una acción común

Esta esquizofrenia democrática es la que deben ayudar a superar instituciones de lo común. Esta esquizofrenia significa que podríamos terminar en una situación que sería perfectamente justa desde el punto de vista de la Pequeña ética (o desde el rawlsiano), y no obstante perfectamente patológica desde la perspectiva de las condiciones sociales de existencia. Así, nada, desde el punto de vista de la justicia, se opondría a un mundo totalmente robotizado; pero, desde la perspectiva de una ética de los modos de vida, semejante mundo bien podría acabar pareciéndose al infierno. Ahora bien, el tango macabro que bailan juntos el sistema y la Pequeña ética nos convierte en cómplices involuntarios de la construcción de semejante infierno potencial —robotizado u otro—. La situación es absurda: es como si lucháramos por la libertad de escoger el color de los ladrillos que estamos obligados a aportar para la edificación de nuestra propia cárcel.

Al seguir apoyándonos sin más perspectiva en la defensa escrupulosa de las libertades individuales, como si su conquista marcara el fin (el objetivo y el término) de la historia de la moral, nos equivocamos de diana: no es el color de los ladrillos lo que hemos de elegir, sino el propio edificio, el barrio, la ciudad, el mundo en el que queremos vivir. Pero para esto, el ejercicio de las libertades ha dejado de ser suficiente; estas son más bien la traba que hay que superar, el obstáculo con el que es preciso acabar. Lo que necesitamos es un actuar común. Únicamente un actuar común, que movilice las libertades individuales, pero para superarlas permitirá vencer la impotencia a la que nos condena la defensa exclusiva de la Pequeña ética portadora, como he tratado de mostrarlo a lo largo de estas páginas, de un fatalismo, de un derrotismo y de un cinismo del hecho consumado. Hay que restablecer, pues, la primacía de lo común, aunque se tenga que pedir a las libertades individuales que se ajusten a esta nueva jerarquía de valores. Pero se ajustarán en conciencia a lo que haya sido públicamente expuesto antes que tener que sufrir el yugo anónimo de los modos de vida que nadie ha elegido, tal como sucede hoy. Se habrá infundido reflexión a un proceso que, hoy por hoy, se extiende mecánicamente, sin que nadie pilote la inexorable máquina.

Señalemos por lo demás que el diagnóstico aquí realizado en términos patológicos más que en términos de justicia es lo que da su sentido al modelo del reconocimiento puesto de moda en filosofía y en ciencias sociales por Axel Honneth, que en este punto sigue, por cierto, la larga tradición de la escuela de Frankfurt. Su idea central es que las sociedades pueden fracasar normativamente de muchas más formas que siendo in-

justas; que la justicia está pues lejos de ser el único criterio normativo a cuyo rasero hubiera que medir la cualidad normativa de una sociedad. Comparto sin reservas esta constatación que, en mi opinión, es el argumento más poderoso para iniciar una crítica sin concesiones del liberalismo; mejor que cualquier consideración filosófica sobre sus cuestiones antropológicas implícitas o sobre el privilegio indebido que concede a la libertad individual (como en la crítica comunitaria), mejor que a través de su crítica cultural (Charles Taylor) o la denuncia de su connivencia con el capitalismo y sus funestas consecuencias sociales (la tradición marxista), el argumento de las patologías sociales que produce me parece constituir la vía real para la investigación de un modelo político alternativo, ya que incluso al propio liberalismo le es difícil eludirlo. Con todo, Honneth —y así es como a la fuerza de su diagnóstico sucede la fragilidad de su remedio— solo vislumbra una solución a las patologías sociales en el restablecimiento de relaciones de reconocimiento recíproco exitosas o, más recientemente, en una libertad llamada «social», es decir, una libertad mediatizada por las instituciones, en la que cada cual puede ver en los objetivos de los demás una condición de la realización de los propios, de tal modo que en cada uno nace una comprensión intersubjetiva de su libertad¹¹. Esto significa

¹¹ Véase Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2011. Para el paso del modelo del reconocimiento (tal como lo desarrolla en *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, París, Cerf, 2000) al modelo de la libertad, véase Mark Hunyadi (dir.), *Axel Honneth. De la reconnaissance à la liberté*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014.

que, en las «instituciones de la libertad», los individuos consideran que las obligaciones a las que están sometidos corresponden a sus propios objetivos, necesidades o intereses. Sin embargo, no existe aquí huella alguna de un modo de actuar común: hay una comprensión ampliada, muy superior al liberalismo, de lo que significa la libertad, una libertad que no puede ejercerse más que sobre un fondo de relaciones de reconocimiento recíproco. Las relaciones interhumanas están pues colocadas bajo los auspicios de la libertad, cuyo objetivo no es otro que realizar sus objetivos; pero este individualismo intersubjetivo, ahora centrado en la libertad como lo estaba antaño en el reconocimiento, no autoriza el paso a una acción común, única que permitiría, no obstante, apoderarse de lo que condiciona efectivamente al mayor número de libertades, esto es, los modos de vida. No solo el sistema de la libertad de Honneth permanece totalmente desconectado de la reproducción material de la sociedad, que es, sin embargo, lo que condiciona en mayor medida la manera para que los individuos puedan considerarse como seres libres, sino que es incluso lo que impide que uno pueda hacerse con ella, quedándose en el marco puramente «liberto-céntrico» que es precisamente lo que, ya lo he mostrado suficientemente, favorece con más seguridad la reproducción automática del sistema. El problema —¡precisamente en un contexto marcado por patologías sociales!— ya no consiste en proteger, garantizar o reinterpretar nuestras libertades, sino en poder orientar o reorientar lo que más las atañe en sus condiciones reales de práctica —los modos de vida—. Y esto, únicamente el paso a la acción común permitirá hacerlo.

Conclusión

No se puede dejar que se desplieguen sin fin sistemas que determinan a su antojo nuestros modos de vida, es decir eso mismo gracias a lo cual estamos en contacto con el mundo. La reflexión y la acción deben romper esta extensión implacable y anónima de un sistema que, día tras día, refuerza a través de nosotros las condiciones de su influencia, no dejándonos otra elección que colaborar en su marcha triunfal. Marcha triunfal del sistema: expulsar cualquier reflexión, limitarse a los problemas técnicos por resolver, gestionar la propia parcela del gran huerto. Marcha triunfal del sistema: acatar sus órdenes por miedo a dejar de formar parte de él, ponerse firme frente a lo ineluctable. Marcha triunfal del sistema: avanzar con él, sentir la embriaguez de esa corriente que nos lleva, sentirse grande al ser llevado por algo mayor que uno mismo. Marcha triunfal del sistema: hablar la misma lengua, entenderse con medias palabras, aceptar ser el muñeco del discurso ventrílocuo del divino Mercado. Marcha triunfal del sistema: calcular, calcular, calcularlo todo,

no hablar más que de lo que se puede objetivar, dictadura de las cifras sobre la palabra misma. Marcha triunfal del sistema: separar, individualizar, analizar, segmentar, para que el gran Todo se lleve las mejores partes...

Lo cual significa que el simple gesto teórico consistente en identificar los modos de vida como un objeto en cuanto tal, como una categoría social de pleno derecho, es en sí mismo indisolublemente un gesto político. Puesto que el sistema se reproduce por aislamiento de las prácticas y de los saberes, por parcelación de las esferas de acción, la teoría social, si es que quiere recuperar las armas de la crítica, debe aglomerar lo que el sistema se empeña obstinadamente en fragmentar. Tal es precisamente el objeto de la categoría «modos de vida»: al identificar los modos de vida como tales, se entregan en efecto a los actores sociales los medios para aprehender aquello que, precisamente, se les escapa. La descripción en términos de modos de vida ya es pues una toma de posición ética. El gesto teórico tendente a constituir el objeto modo de vida como tal, gesto originario de una epistemología de las ciencias sociales, es así el requisito indispensable para el gesto político de una capacitación de los actores a actuar en común. Mientras no se identifiquen los modos de vida, en toda la complejidad de sus determinantes sistémicos, como el lugar mismo del despliegue de las patologías sociales modernas; mientras se permanezca concentrado en la oposición, de naturaleza básicamente jurídica, entre el individuo y el Estado; mientras uno se conforme con la segmentación de los saberes y de las prácticas sociales, distinguiendo por ejemplo estrictamente la esfera del trabajo de la esfera

doméstica, o hablando de la técnica como de una simple herramienta a disposición de los humanos; pues, mientras no se asuma globalmente o transversalmente la fuente de nuestras patologías sociales bajo la categoría modo de vida, el sistema seguirá extendiendo silenciosamente su influencia.

Que se logre dar cuerpo a este discernimiento reflexivo bajo la forma de una institución de lo común tal como ha sido aquí esbozada es la condición necesaria para pensar en frenar la marcha triunfal del sistema. Y, como ha quedado claro, únicamente una institución puede hacer esto puesto que son precisamente el confinamiento individualista y la fragmentación de las esferas los que refuerzan la influencia del sistema. Esta reflexión hay que mostrarla a plena luz del día, aunque hubiera que imponerla mediante la lucha, ese fórceps político: semejante institución de lo común no nace por generación espontánea. Es preciso, pues, crearla por completo —lo que se ha hecho muy bien, por lo demás, para todos los comités bioéticos nacionales, por todo el mundo: ¿por qué no se podría hacer esto para los modos de vida? Es cierto que los comités de bioética no salen la mayoría de las veces del estrecho marco de la Pequeña ética, de la que son el escrupuloso vigilante, mientras que se trata precisamente de dejar atrás esta Pequeña ética y sus principios daltónicos para superar la paradoja moral de nuestro tiempo. Así, la dificultad no reside tanto en crear una institución totalmente nueva —no habría en ello nada inusual—, sino en crear una institución que, al instaurar lo común, sacudiría el pilar principal de nuestras democracias liberales, el del reparto estricto entre una esfera pública que tiene que obedecer al principio de

neutralidad y la esfera privada donde se ejerce la libre elección de las preferencias de cada cual. Poder orientar colectivamente nuestras preferencias colectivas, he aquí el piso que falta a una democracia consciente de sí misma. La ironía es que el producto —Internet— más invasivo de nuestros modos de vida a-democráticos es quizás el que pueda proporcionarnos el instrumento para una democracia renovada, al permitir considerar la existencia del «Parlamento virtual de los modos de vida». Allí donde todos sufren el yugo de modos de vida que no han escogido, semejante institución de lo común permitirá orientarlos en función de nuestras evaluaciones bien ponderadas. El destino fatal del engranaje mecánico de las libertades individuales que desemboca en la tiranía de los modos de vida sería así sustituido por la elección común de opciones cuidadosamente debatidas, y, además, dentro de una institución adecuada. No por ello la fatalidad se transformaría necesariamente en radiante liberación, pero al menos perdería su desagradable y amargo sabor a ineludible.