

LA TIRANÍA DE LOS MODOS DE VIDA

SOBRE LA PARADOJA MORAL DE NUESTRO TIEMPO

Mark Hunyadi



CÁTEDRA

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 inoquidad 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 desearíamos, 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 hacer nos 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 amplificadas 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.