

Moral

Steven Lukes¹

<http://www.politicalconcepts.org/moral-steven-lukes/>

¿Es el concepto *moral* un concepto político y, de ser así, de qué manera? Para abordar esta cuestión aún opaca, primero debemos reconocer que los significados tanto de “moral” como de “político” son múltiples y controvertidos. Por lo tanto, es necesario un poco de trabajo semántico inicial para despejar el camino a seguir y esto implicará inevitablemente establecer, aunque provisionalmente, definiciones de términos, cuya adecuación se pondrá a prueba a medida que avance nuestra discusión.

Los conceptos de moral y política

El adjetivo “moral” se aplica típicamente a una amplia gama de objetos: juicios, sentimientos, afirmaciones, principios, reglas, obligaciones, deberes, estándares, códigos, dilemas, problemas, carácter, comportamiento y filosofía, sin mencionar a los empresarios, cruzadas, escándalos y pánicos morales. ¿Podemos identificar características en virtud de las cuales contarán como morales? Para poner las cosas en marcha, comencemos el argumento y digamos que cuando se habla de lo que es moral, la sugerencia es que, primero, lo que está en cuestión es: ¿cuál es la forma correcta o mejor de actuar? y, a la inversa, ¿qué es malo e inmoral? Y que, en segundo lugar, la respuesta será vinculante del deseo –independiente–, es decir, que no depende del individuo decidir o elegir: que lo que se evalúa como bueno o malo y se juzga correcto o incorrecto es independiente de o externo a aquello que constriñe o guía los deseos o preferencias de un individuo. Esta característica es lo que los filósofos han llegado a llamar “normatividad”, a saber:

una característica crucial de las normas, ya sean formales o no formales, [es] que tienen algún tipo de control sobre nosotros que las hace muy diferentes de, digamos, simples órdenes respaldadas por la fuerza bruta. Tienen algún tipo de normatividad a los ojos de los miembros ordinarios del grupo en el que son normas; hacen demandas que en cierto sentido los miembros reconocen como tales.²

¹ Steve Lukes es profesor de sociología de la New York University.

² Geoffrey Brennan, Lena Erickson, Robert E. Goodin, and Nicholas Southwood, *Explaining Norms* (Oxford: Oxford University Press, 2013) 48. Véase también Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996); Judith Jarvis Thomson, *Normativity* (Chicago and La Salle, Illinois: 2006); and Stephen P. Turner, *Explaining the Normative* (Cambridge: Polity, 2010).

El dominio moral puede no estar unificado³, como algunos afirman, y puede ser concebido de manera restringida o amplia, pero estemos de acuerdo en que abarca formas vinculantes de constreñir y guiar las acciones hacia lo que es correcto y bueno y lejos de lo que es incorrecto y malo. Y para que las cosas avancen más, convengamos en que, en tercer lugar, la identificación de los fenómenos morales requerirá versiones de, al menos, algunos de los siguientes repertorios de conceptos: bien y mal, obligación, virtud y vicio, justicia e injusticia, alabanza, culpa y responsabilidad, pureza e impureza.

¿Cómo concebir el dominio de la política? Entre las muchas respuestas a esto, podemos indicar aquí resumidamente tres. Uno, aquello que Bernard Williams ha etiquetado como “moralismo político”⁴, ve la política desde el punto de vista de la moralidad. La moral es anterior a la política. El ejemplo más claro es la posición de Kant de que “toda política debe doblar la rodilla ante el derecho”⁵, pero el utilitarismo y la teoría moderna del contrato social, como lo ejemplifica la teoría de la justicia de John Rawls, también presentan a los actores políticos principios ofrecidos como guías para el diseño de las mejores instituciones y la selección de las mejores o las políticas justas. Un cierto tipo de utopismo habita tales puntos de vista, mediante los cuales se juzgan los fracasos y las injusticias del mundo real a la luz de un mundo idealizado contrafáctico cuyos ciudadanos imaginarios están unidos para vivir plenamente de acuerdo con los principios que defienden. Una segunda respuesta es una visión de la política que involucra la idealización de una manera diferente: concibe la política como el logro y sustento de un consenso no forzado y la esfera política como un espacio público de deliberación e implementación, resultando en políticas autorizadas o legitimadas, aplicables a toda una comunidad o sociedad. Así, para Hannah Arendt, lo político denota un espacio institucional de libertad e igualdad creado artificialmente, distinto del mundo “social” de las necesidades económicas, que “nos une y, sin embargo, evita que nos caigamos unos sobre otros”, donde hay “la presencia simultánea de innumerables perspectivas”⁶ y los ciudadanos actúan concertadamente a través del discurso y la persuasión estableciendo relaciones de reciprocidad y solidaridad. Y para Sheldon Wolin, es a través de decisiones políticas “tomadas y ejecutadas por funcionarios públicos” que “se agrupan actividades dispersas, se les dota de una nueva coherencia y su rumbo futuro se configura de acuerdo con consideraciones ‘públicas’”. Las instituciones políticas sirven así para “definir, por así decirlo, el ‘espacio político’ o el lugar en el que se relacionan las fuerzas tensionales de la sociedad, como en una sala de audiencias, una legislatura, una audiencia administrativa o la convención de un

³ Véase Walter Sinnott Armstrong and Thalia Wheatley, “Are Moral Judgments Unified?”, *Philosophical Psychology* 27, núm. 4 (2014): 451-474.

⁴ Bernard Williams, *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005).

⁵ Immanuel Kant, “Perpetual Peace”, *Kant’s Political Writings*, ed. H. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago and London, 1958) 52, 57.

'partido político' y 'tiempo político' o el período temporal dentro del cual ocurre la decisión, resolución o compromiso”⁷.

En lo que sigue, desplegaré una tercera respuesta, a menudo con la etiqueta de 'realismo político'⁸, que concibe la política como agonística, que implica dominación, conflicto y resistencia y que se centra en lo que Chantal Mouffe llama “la dimensión del antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas”⁹. En este sentido, Bernard Williams escribe que “la idea de lo político se centra en un grado importante en la idea de desacuerdo político... [y] la diferencia política es la esencia de la política, y la diferencia política es una relación de oposición política, más que, en sí misma, una relación de desacuerdo intelectual o interpretativo”¹⁰. La esencia de este punto de vista es captada por Stephen Elkin, quien define las “circunstancias de la política” como un

estado de cosas en el que existe una gran agregación de personas que (1) tienen propósitos contradictorios que generan conflictos más o menos graves; (2) se dan intentos de usar el poder político para promover sus propios propósitos y los de las personas con las que se identifican; (3) están inclinados a usar el poder político para subordinar a otros; y (4) a veces proporcionan palabras y acciones que sugieren que valoran limitar el uso del poder político por ley y aprovecharlo para fines públicos.¹¹

En su forma más cruda, esta respuesta puede resumirse más brevemente aún como denotando un dominio en el que prevalecen el ejercicio del poder y la búsqueda de intereses y los poderosos buscan la dominación derrotando o moldeando los intereses de aquellos a quienes dominan. La adopción de esta imagen política austera y reducida, que separa la búsqueda de intereses del impacto de las consideraciones morales, debería ayudar a agudizar las cuestiones planteadas por nuestra pregunta inicial.

Desenmascarando y desacreditando

A partir de esta imagen podemos reconocer una posición familiar en la historia del pensamiento moral y político: una visión que niega que “moral” denote consideraciones que son independientes de la política. El punto de vista es una versión del escepticismo moral. El escéptico moral (en el sentido en el que estoy

⁷ Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Vision in Western Political Thought*, expanded Edition (Princeton: Princeton University Press, 2004), 8.

⁸ Para una encuesta útil de exponentes recientes, véase William A. Galston, “Realism in Political Theory”, *European Journal of Political Theory* 9, no. 4 (2010): 385-411.

⁹ Chantal Mouffe, *On the Political* (London: Routledge, 2005), 9.

¹⁰ Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 77-8.

¹¹ Stephen L. Elkin, *Reconstructing the Connecticut Republic: Constitutional Design after Madison* (Chicago: Chicago University Press, 2006), 254-55.

usando el término) es escéptico, no sobre una afirmación moral particular o un conjunto de afirmaciones, sino sobre la categoría misma de la moral: sobre el pensamiento moral y la actuación como tal. Tal escéptico sostiene que el pensamiento y la acción moral derivan y expresan lo que no es moral: en la versión política que derivan y expresan el ejercicio y las relaciones de poder y que toda conversación moral implica, en particular, la ilusión de que las consideraciones morales tienen alguna justificación o autoridad independiente. Un escéptico así se dedica a desenmascarar la moralidad, revelando lo que realmente subyace en ella y desacreditándola, mostrándola ilusoria, una ficción o un mito¹². En resumen, la visión es tanto reduccionista como desacreditadora. Aquí hay unos ejemplos.

Comencemos con Trasímaco, para quien, según nos dice Platón, “‘justo’ o ‘correcto’ no significa más que lo que interesa a la parte más fuerte”¹³. Bernard de Mandeville, en su *Enquiry into the Origins of Moral Virtue* [Investigación sobre los orígenes de la virtud moral], habla de una narración genealógica acerca de la moralidad, escribiendo que “los primeros rudimentos de moralidad, planteados por políticos hábiles, para hacer a los hombres útiles entre sí, así como manejables, fueron principalmente ideados para que los ambiciosos pudieran cosechar más beneficios y gobernar vastos números de ellos con mayor facilidad y seguridad “. Las virtudes morales, escribió, eran “la descendencia política que la adulación engendraba del orgullo”¹⁴. Cuando se le preguntaba qué pensaba sobre la moralidad, Marx, según un visitante, se reía a carcajadas. Para el proletario, según *El Manifiesto Comunista*, la moral, la ley y la religión son “otros tantos prejuicios burgueses, detrás de los cuales acechan embozados otras tantos intereses burgueses”. Es cierto que Marx ayudó a redactar el Reglamento General de la Asociación Internacional de Trabajadores en 1864, en el que sus miembros están obligados a reconocer “la verdad, la justicia y la moralidad, como base de su conducta hacia los demás y hacia todos los hombres, sin con respecto al color, credo o nacionalidad” y el principio de “no hay derechos sin deberes, no hay deberes sin derechos”, mientras que la lucha por la emancipación de las clases trabajadoras se describe como una lucha por la “igualdad de derechos y deberes, y la abolición de toda regla de clase”¹⁵. Pero posteriormente escribió a Engels: “Me vi obligado a insertar dos frases sobre ‘deber’ y ‘derecho’ en el Preámbulo de las Reglas, lo mismo que ‘verdad, moral y justicia’, pero de tal manera que no puedan hacer daño.”¹⁶ Y en su último folleto, *La Crítica del Programa de Gotha*, Marx denunció hablar de “igualdad de derechos” y “distribución justa” como

¹² Véase Richard Joyce, *The Myth of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

¹³ Plato, *The Republic of Plato* I, 338, trad. Francis Macdonald Cornford (Oxford: Clarendon Press, 1941), 17.

¹⁴ Bernard de Mandeville, *Enquiry into the Origins of Moral Virtue*, in *Mandeville: The Fable of the Bee, or Private Vices, Publick Benefits* (London: J. Tonson, 1724). Véase la breve discusión del punto de vista de Mandeville en Christine Korsgaard’s *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 8-9.

¹⁵ Karl Marx, “General Rules of the International Working Men’s Association,” Marx and Engels, *Selected Works* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962), vol. 1, 386-9.

¹⁶ Karl Marx, Letter to Engels, Marx and Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, no date), 182.

“basura verbal obsoleta” y como “sinsentido ideológico.” Nietzsche, el denunciante moderno más corrosivo de la moralidad, veía la moral como el arma elegida por los débiles que permitía a los esclavos, con la ayuda de los sacerdotes, vencer a los fuertes, predicando “la igualdad de derechos y la simpatía por todos los que sufren” y asumiendo el “sufrimiento en sí mismo como algo que absolutamente debe ser abolido”. En *La voluntad de poder*, Nietzsche escribió que

los hombres de gran creatividad, los hombres realmente grandes según mi entendimiento, serán buscados en vano hoy... nada se interpone más malignamente en el camino de su ascenso y evolución... que lo que en Europa hoy se llama simplemente “moralidad” ...¹⁷

Y, en nuestro propio tiempo, Bernard Williams, muy influenciado por Nietzsche (una vez dijo que le gustaría poder citarlo cada veinte minutos), describió la moralidad en su libro *Ethics and the Limits of Philosophy* [Ética y los límites de la filosofía] como “una institución peculiar” que “deberíamos tratar con un escepticismo especial”. Este “sistema de moralidad”, escribe Williams, con su “estructura intimidante hecha de la idea de obligación” y su énfasis en lo “puramente moral” y en los sentimientos personales de culpa y autorreproche y “la institución de la culpa”, es algo sin lo que estaríamos mucho mejor¹⁸.

Vale la pena hacer algunas preguntas sobre estas y similares denuncias escépticas de la moralidad. ¿Qué tienen en el punto de mira? ¿Es un fenómeno unitario: la “moralidad” nombra un campo o dominio unificado? ¿Y qué tan totales o omnipresentes son estas críticas y desde qué punto de vista se hacen? ¿Se puede hablar de moralidad como un todo coherente y juzgarla desde un punto de vista externo a ella?

Para abordar estas preguntas es esclarecedor comparar la “moralidad” (como hicieron Marx y Engels) con la “religión”. ¿Deberíamos, por ejemplo, ver la moral como Talal Asad ve la religión? Asad escribe que los “elementos constitutivos y las relaciones de la religión son históricamente específicos” y, por tanto, su “definición es en sí misma el producto histórico de procesos discursivos”. Por lo tanto, “las formas, las condiciones previas y los efectos socialmente identificables de lo que se consideraba religión en la época cristiana medieval eran muy diferentes de los que se consideran así en la sociedad moderna”. De ahí que el concepto de religión como “esencia transhistórica” sea ilusorio porque “diferentes tipos de práctica y discurso son intrínsecos al campo en el que las representaciones religiosas (como cualquier representación) adquieren su identidad y su veracidad”. Sugiere que, por tanto, deberíamos deconstruir lo que llamamos “religión” en “elementos heterogéneos según su carácter histórico”¹⁹.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, ed. by Walter Kaufman, trad. Walter Kaufman and R. J. Hollingsdale (New York: Vintage, 1968), 502-3.

¹⁸ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana Paperbacks), 182, 194.

¹⁹ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993), 29, 53-4.

¿Es la moralidad así? (¿lo es la religión?) Claramente, lo que “en la sociedad moderna” llamamos moralidad es “el producto histórico de procesos discursivos” y las “formas, condiciones previas y efectos” de lo que se consideraba moral en la época cristiana medieval y en innumerables otras, del pasado y del presente, fueron y son significativamente diferentes. Además, podemos reforzar este pensamiento señalando que en la antigua ética eudaimonista²⁰ no existe un término que corresponda a nuestra 'moral'. Además, la literatura de la antropología social y cultural es lo suficientemente rica en innumerables descripciones etnográficas de la diversidad de la moral para reforzar que sugerencia. De hecho, la observación cotidiana dentro de nuestras propias sociedades cada vez más multiculturales debería ser suficiente para convencernos de que las visiones plurales y mutuamente conflictivas de lo que constituye la “moralidad” surgen dentro de marcos morales diversos y conflictivos.

Es cierto que los filósofos morales tienen una especie de resistencia incorporada a estar tan convencidos, ya que están inmersos en una serie interminable de debates en busca de la mejor o correcta forma de definir qué es y qué no es moral. Como escribe David Wong, “el compromiso de defender la existencia de una única moralidad verdadera a menudo toma el estatus de compromiso fundamental en filosofía”²¹. Ésta es la presuposición de aquello en lo que no están de acuerdo. A veces distinguen entre concepciones de moralidad más amplias y más estrechas. En particular, desde la denuncia de Elizabeth Anscombe de la “filosofía moral moderna”²², algunos han desarrollado versiones neoaristotélicas de la ética de la virtud, otros han elaborado variantes de las llamadas teorías 'perfeccionistas', junto con las dos alternativas predominantes: el utilitarismo, en todos sus variantes, que durante mucho tiempo fueron dominantes, y una gama de visiones deontológicas derivadas de Kant: la visión en la que las obligaciones universalmente aplicables se ven como categóricas e incondicionales y vinculantes para agentes libres y responsables; la visión de la moralidad denunciada por Williams.

Aquí simplemente quiero señalar el punto más general de que todas estas visiones actuales de la moralidad, estrechas y amplias, kantianas y neo-aristotélicas o neo-lo que sea, son visiones modernas, neo-modernas, que incorporan supuestos de fondo y primer plano ausentes en otros tiempos y lugares. R. G. Collingwood escribió sobre los filósofos de Oxford de su tiempo que ellos

sabían que diferentes pueblos, y los mismos pueblos en diferentes épocas, tenían diferentes puntos de vista, y tenían todo el derecho a tener diferentes puntos de vista sobre cómo debería comportarse un ser humano; pero pensaban que la frase “debería comportarse” tenía un significado único, inmutable y eterno. Ellos estaban equivocados. La literatura de la filosofía moral europea, desde los griegos en adelante, estaba en sus manos y en sus estantes por decirlo así, pero eludieron la

²⁰ De búsqueda de la felicidad. (N. trad.)

²¹ David B. Wong, “Integrating philosophy with anthropology in an approach to morality”, *Anthropological Theory* 14 (2014): 337.

²² G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33, no. 124 (1958), 1-19.

lección al traducir sistemáticamente mal los pasajes de los que podrían haberla aprendido.²³

Nietzsche escribió de manera similar sobre los filósofos morales y podemos preguntarnos razonablemente si lo que escribió podría no ser cierto todavía, que

precisamente porque los filósofos morales conocían los hechos de la moral solo de forma un tanto vaga en un extracto arbitrario o como un resumen casual, como la moralidad de su entorno, su clase, su iglesia, el espíritu de su época, su clima y zona de la tierra, por ejemplo -fue precisamente porque estaban mal informados y ni siquiera muy curiosos acerca de otros pueblos, épocas y épocas pasadas, que ni siquiera vislumbraron los problemas reales de la moralidad, porque estos se vislumbran solo si comparamos muchas moralidades.²⁴

Esta sugerencia de Nietzsche, sin embargo, plantea una objeción a la aplicación del enfoque de Asad a la moralidad. Porque, si vamos a seguir la sugerencia de Nietzsche, ¿cómo vamos a determinar qué comparar? ¿Qué cuenta como “moralidad”? ¿No existen criterios que trasciendan el contexto? Y de hecho, volviendo a los desenmascaradores y desacreditadores, se hace evidente que todos asumieron que los hay: para cada uno de ellos, resulta que había una única mejor manera de entender qué es moral, de la cual cada una de sus críticas obtiene su sentido y su fuerza.

Lo que Platón quiso decir al presentar el punto de vista de Trasímaco es notoriamente controvertido, pero estaba claramente al servicio de revelar su inadecuación como guía de conducta y la necesidad, como Sócrates le hace admitir, de un estándar de gobierno sabio y, por lo tanto, de justicia que se extienda más allá de la ventaja del más fuerte. Mandeville, como gran satírico que era, tenía, como todos los grandes satíricos, un propósito moral en mente, exponiendo la hipocresía y las ilusiones sobre la buena voluntad y el espíritu público de los políticos y las teorías optimistas de la naturaleza humana en el pensamiento de principios del siglo XVIII. Además, como señalaron tanto Hume como Hutcheson, la idea de Mandeville de que los políticos crearon el deseo de virtud apelando a nuestro orgullo supone que nos enorgullecemos de ser elogiados por nuestro carácter²⁵. Marx y Engels también fueron guiados por impulsos morales. Así, Engels contempló una futura “moralidad realmente humana que está por encima de los antagonismos de clase y por encima de cualquier recuerdo de ellos” y Marx escribió sobre una forma superior de “sociedad humana” hacia la que veía a la humanidad progresando inminentemente. La décima “Tesis sobre Feuerbach” afirma que el punto de vista del nuevo materialismo es la “sociedad humana, o humanidad socializada”: su idea era que “primero debemos intentar descubrir el nuevo mundo a partir de una crítica

²³ R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Oxford University Press, 1939).

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. R. J. Hollingdale (London: Penguin, 1990), Part 5, Section 186, 108-9.

²⁵ Véase Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 9.

del antiguo”. Sin embargo, nunca dedicó una atención seria a explicar sus características: lo máximo que proporcionó fue a un nivel muy general, como la idea en los *Grundrisse*²⁶ de que la historia traería consigo

Individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales, como sus propias relaciones comunales (*gemeinschaftlich*)²⁷, están por lo tanto también subordinadas a su propio control comunal.

y la visión de incrementar “el tiempo de trabajo excedente de la masa por todos los medios de las artes y la ciencia” y

creando los medios del tiempo social disponible, con el fin de reducir el tiempo de trabajo de toda la sociedad a un mínimo decreciente, y así liberar el tiempo de todos para su propio desarrollo.²⁸

Nietzsche también abraza la noción de una “moralidad superior”, una moral que “desea entrenar a los hombres para las alturas, no para la comodidad y la mediocridad, una moral con la intención de formar una casta gobernante: los futuros amos de la tierra”. Así escribe en el Prefacio de *Aurora*:

en este libro se retira la fe en la moral [*Moral*], pero ¿por qué? ¿Por moralidad [*Moralität*]? ¿O de qué otra manera deberíamos llamar a lo que lo informa, y a nosotros?... No hay duda de que un “tú deberás” [*du sollst*]²⁹ también nos habla.³⁰

Como ha observado Brian Leiter, esto significa “que (so pena de inconsistencia) la moralidad como objeto de la crítica de Nietzsche debe ser distinguible del sentido de 'moralidad' que él conserva y emplea”³¹. Williams, es cierto, establece una distinción lingüística entre lo estrictamente “moral” y lo ampliamente “ético”, observando, agudamente, que el término latino original “enfatisa más bien el sentido de expectativa social, mientras que el griego favorece el de carácter

²⁶ Se abrevia como *Grundrisse*, el manuscrito *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* de Marx, redactado en 1857-1858 y considerado el primer borrador de *El capital*. (N. trad.)

²⁷ En la sociología alemana, desde Tönnies, se contraponen la *comunidad* (*Gemeinschaft*) y la sociedad (*Gesellschaft*). (N. trad.)

²⁸ Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1959), 131-2; Karl Marx, *Tenth Thesis on Feuerbach*, in Marx and Engels, *Collected Works*, vol 5 (London: Lawrence and Wishart, 1975), 8; *The Letters of Karl Marx*, ed. and trans. Saul K. Padover (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979), 30; Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (Rough Draft), trans. and ed. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin Books in association with New Left Review, 1979), 162, 706.

²⁹ En alemán, el verbo *sollen* expresa una obligación absoluta. (N. trad.)

³⁰ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, 502; Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trans. R.J. Hollingdale, ed. M. Clark & B. Leiter (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 4.

³¹ Brian Leiter, “Nietzsche’s Moral and Political Philosophy”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/>

individual”³². Él está, claramente, abrazando esto último al distinguir el “sistema de moralidad”, centrado de forma estrecha y sistemática en las obligaciones, conflictos entre los que siempre se pueden resolver sin sobrevivir al arrepentimiento, y la voluntariedad y la culpa, que él critica, de lo que elige llamar “ética”, derivada de La pregunta de Sócrates “¿cómo se debe vivir?” que se centra en el carácter y las virtudes, permite valores en conflicto irreconciliable y “suerte moral” y emplea “conceptos densos” que son tanto evaluativos como descriptivos (como el coraje y la veracidad).

El argumento del tirar de las propias botas

Las observaciones anteriores sugieren un fundamento adicional para distinguir “religión” de “moralidad”. Después de todo, podemos optar por salirnos de la religión desde un punto de vista externo a ella. Según Charles Taylor, esta opción es precisamente lo que caracteriza nuestra “era secular”³³. ¿Es posible el equivalente en el caso de la moralidad? ¿Es la moralidad ineludible de una manera que la religión no lo es? Quizás, como escribe John Kekes,

qualquier especificación del contenido de las reglas morales parece plantear la cuestión asumiendo un tipo particular de moralidad. Si una persona rechaza la moralidad altruista en favor del egoísmo o el darwinismo social, puede ser inmoral. Pero todavía participa en la institución moral de la vida. Es arbitrario descalificar los desafíos radicales de las convicciones morales de una persona definiendo reglas morales para excluir los desafíos de las mismas del ámbito de la moralidad.³⁴

Aquí la idea parece ser que cualquiera puede adoptar siempre una actitud egoísta, cínica, nihilista o estética, pero esto no equivale a escapar de la moral. Todo el mundo –salvo quizás la figura que el filósofo Henry Frankfurt llama “el desenfrenado”³⁵– está, por fuerza, comprometido en la práctica o institución de la moralidad. La moral es un aspecto o institución de la vida irreductible e ineliminable y todo intento de rechazar o escapar de sus demandas es solo una instancia o expresión más de ella. En la misma línea, Webb Keane escribe que

incluso aquellas personas, actos e instituciones que se denominan malvados involucran disposiciones evaluativas; un sádico probablemente estaría desmotivado e irreflexivo sin ellas. Pero la participación en la vida ética (incluso

³² Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 6.

³³ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007).

³⁴ John Kekes, “Morality and Impartiality,” *American Philosophical Quarterly* 18 (1981): 295.

³⁵ Henry Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person,” *Journal of Philosophy* 68, no. 1 (1971): 5-20.

para el sádico no es una opción a la que uno pueda optar por no participar, a menos que sea una verdadera patología).³⁶

Ronald Dworkin presentó un argumento diferente para la misma posición, afirmando que la moralidad

es una dimensión distinta e independiente de nuestra experiencia, y ejerce su propia soberanía. No podemos argumentarnos libres de él excepto por su propio permiso ... [en formas que] deben tener sentido moral así como cualquier otro tipo de sentido.

Entonces no podemos

escalar fuera de la moralidad para juzgarla desde algún tribunal arquimediano externo, como tampoco podemos salir de la razón misma para verla desde arriba.³⁷

Dworkin hace aquí exactamente lo que Kekes critica por plantear la cuestión y llama arbitrario, porque asume que las reglas morales tienen un contenido particular (en su caso, el del liberalismo igualitario). Tal suposición es típica de los filósofos que abrazan el “realismo moral” (que es bastante distinto del realismo político, la visión de la política desde la que comenzamos): asumiendo que hay una moralidad verdadera, por lo tanto asumen que los juicios que emite definen tanto el contenido como los límites de lo que se considera moral. Dworkin también sostiene que aquellos (él tiene en mente a los metaeticistas) que pretenden permanecer neutrales en cuestiones morales de primer orden (como si el terrorismo es inmoral o no) y que pretenden basarse en argumentos no morales para reclamar objetividad para sus juicios morales al abstenerse de tomar posiciones morales solo pueden fallar. No hay un “exterior” desde el que explicar, caracterizar y criticar la moral. No hay una “mirada desde la nada”³⁸ o “el punto de vista de nadie en particular”³⁹ y todos tienen un punto de vista moral y, implícita o más o menos explícitamente, una comprensión, desde dentro de ese punto de vista, de lo que es la moral.

Llamemos a este argumento –el argumento de que cualquier intento de evadir la moralidad es solo otro ejemplo de ella– “el argumento de tirar de las propias botas”⁴⁰. Desde este punto de vista, el intento del escéptico moral de desenmascarar

³⁶ . Webb Keane, *Ethical Life: Its Natural and Social Histories* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 261.

³⁷ Ronald Dworkin, “Objectivity and Truth: You’d Better Believe It,” *Philosophy and Public Affairs* 25, no. 2 (1996): 87-139, 128.

³⁸ See Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).

³⁹ Véase A. Fine, “The Viewpoint of No-one in Particular”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 77, núm. 2 (1998): 9-20.

⁴⁰ El término “bootstrapping”, que se originó a principios del siglo diecinueve en la frase “saltar por encima de la valla tirando de las botas de uno mismo” estaba destinado a indicar una acción absurdamente imposible, como en la figura retórica griega, un adynaton [hipérbole imposible].

y desacreditar la moralidad no puede tener éxito: como sugieren nuestros pocos ejemplos, siempre resulta ser avanzado desde una perspectiva moral, desde dentro de “la institución moral de la vida”. Pero, ¿significa esto que uno nunca puede estudiar la vida moral empíricamente, es decir, seguir la sugerencia de Nietzsche de comparar muchas moralidades, excepto desde una perspectiva moral u otra?

Para entender esta pregunta, necesitamos ver el significado del hecho de que 'moral' tiene dos antónimos, 'inmoral' y 'amoral', dando dos sentidos de 'moral', dos sentidos que son demasiado a menudo elididos. El primero es crítico, expresando desde una perspectiva de primera persona, la diferencia, desde dentro de la moralidad, entre lo que es moral y lo que es inmoral; el segundo es categorial, como la “temperatura”, hecho desde la perspectiva de una tercera persona o del observador, diferenciando la dimensión moral de la vida social (dentro de la cual se hacen juicios de lo que es moral e inmoral) de otras dimensiones. El escepticismo moral nunca puede aceptarse desde una perspectiva en primera persona: como comentó Christine Korsgaard con respecto a una visión como la de Mandeville, “no es que no sea una explicación razonable de cómo surgieron las prácticas morales, sino que nuestro compromiso con estas prácticas sería no sobrevivir a nuestra creencia de que era verdad”⁴¹.

La ciencia social de la moralidad

Pero, ¿qué pasa con la perspectiva del observador y la investigación empírica sobre tales prácticas? ¿Cómo funcionan las moralidades y qué efectos tienen? ¿No pueden los observadores y analistas –científicos sociales e historiadores– desplegar la categoría de “moral” con un espíritu objetivo en sus investigaciones sobre ellos? ¿Qué buscan explicar e interpretar? ¿Qué es la institución moral de la vida? ¿Qué distingue la dimensión moral de nuestra experiencia de la no moral? ¿Puede responderse esta pregunta? ¿Cómo deben proceder esos investigadores? ¿Cómo van a seguir el consejo de Nietzsche?

Ese consejo fue, en efecto, explorar la variedad y “la diversidad de la moral”⁴² (¿qué tan amplia es la variedad y qué tan profunda es la diversidad?) Lo que, a su vez, significa evitar, a los efectos de la investigación, la tentación de eludir los sentidos de juicio y categorización de “moral”: el primero no debe predeterminar lo que el segundo identifica. Como observa Webb Keane, “los investigadores empíricos no pueden simplemente excluir por decreto los mundos éticos en los que el aborto es un asesinato, los miembros de diferentes clanes tienen diferentes seres esenciales y los humanos están subordinados a las divinidades”⁴³. Para los propósitos de la

⁴¹ Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed*.

⁴² La frase es de Morris Ginsberg. Véase Morris Ginsberg, *On the Diversity of Morals* (London: Heinemann, 1961).

⁴³ Webb Keane, *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, 260.

investigación, el investigador la moralidad debe ser tratada como una entre otras y lo que cuenta como moral y lo inmoral varía entre las moralidades.

Entonces, ¿cómo concebir lo que es moral y las moralidades? Nuestra propuesta inicial provisional fue que la moral implica normatividad, es decir, formas vinculantes de constreñir y orientar las acciones hacia lo que es correcto y bueno y alejarse de lo que es incorrecto y malo, y que la identificación de los fenómenos morales requerirá versiones de al menos algunos, quizás todos., de los conceptos de bien y mal, obligación, virtud y vicio, justicia e injusticia, alabanza, culpa y responsabilidad, pureza e impureza. Ahora propongo avanzar un poco más siguiendo a Webb Keane, quien sigue, pero modifica, la distinción de Bernard Williams entre ética y moralidad. Keane propone usar “moral” no, como lo hemos usado hasta ahora, como un término general, sino como delimitando un caso especial dentro de la categoría más abarcadora de la ética.

Los seres humanos, según el relato de Keane, resumiendo los hallazgos de las últimas investigaciones, están desde el comienzo de la vida predispuestos a la ética. Ellos exhiben

una gama de capacidades y propensiones que parecen aparecer de una forma u otra en los niños de todas las sociedades y son elementos importantes de la madurez adulta. Entre ellos se encuentran sentimientos viscerales de disgusto y atracción, impulsos empáticos, propensión a evaluar a otras personas y discriminar entre ellas, compartir y cooperar espontáneamente, nociones de equidad, búsqueda de intenciones, reciprocidad de perspectivas, auto-distanciamiento y tendencia a buscar, cumplir y hacer cumplir las normas⁴⁴.

La ética selecciona aquellos aspectos de la vida de las criaturas evaluativas que son los seres humanos que están orientados a “valores y fines que a su vez no se definen como los medios para alcanzar fines ulteriores”⁴⁵. Así, la ética se centra en

la cuestión de cómo se debe vivir y qué tipo de persona se debe ser. Esto abarca tanto las relaciones de uno con los demás como las decisiones sobre actos correctos e incorrectos. El sentido de “debería” dirige la atención a los valores, es decir, las cosas que el actor considera buenas por derecho propio y no como medios para otros fines. Esto se refiere al punto donde las justificaciones de acciones o formas de vida se detienen, habiendo chocado con lo que parece evidente por sí mismo, o simplemente con un instinto inexplicable.⁴⁶

Los estudios dentro de la ética “se centran en las virtudes, los valores y las formas de vida”. Dentro de la ética la moralidad ocupa

⁴⁴ Webb Keane, *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, 242.

⁴⁵ Webb Keane, *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, 4.

⁴⁶ Webb Keane, *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, 20-21.

el espacio dentro del cual las personas se encuentran dando cuentas, justificando, disculpando, acusando, explicando, negando, alabando, culpando y todas las demás actividades en las que se explicitan categorías y posturas éticas.⁴⁷

Entonces, las moralidades son “sistemas de obligaciones más o menos libres de contexto, más o menos explícitos” que “se basan en características de interacción. La ética de la interacción responde a su vez a los preceptos puestos a disposición por los sistemas de moralidad”⁴⁸.

Las moralidades, en resumen, son sistemas de normas éticas que son relativamente explícitos y se aplican a través de contextos, guiando acciones, discursos y pensamientos. Podemos dar un paso más al agregar lo que los enfoques “naturalistas” de la moral han sugerido, a saber, un criterio funcional. Así, el “proyecto ético”, según Philip Kitcher, es la práctica humana de articular, respetar y hacer cumplir las normas (no distingue entre normas morales, religiosas y consuetudinarias), una “tecnología social” que tiene la función de permitir una vida mejor, una vida social más pacífica y más cooperativa, a través de “remediar los fracasos del altruismo disruptivo”⁴⁹. Y David Wong propone una “concepción material de la moralidad” que permite “la diversidad que los antropólogos han observado”, en la que el “contenido de la moralidad es identificado a través de las funciones que desempeña, es decir, valores y normas que fomentan la coordinación interpersonal e intrapersonal”⁵⁰.

Sin embargo, al investigador empírico de las moralidades todavía le falta algo crucial: una clave interpretativa que nos permita diferenciar la moral de otras normas sociales. Ruth Benedict escribió una vez que “la moralidad difiere en cada sociedad, y es un término conveniente para los hábitos socialmente aprobados”⁵¹. Lo que todavía necesitamos es una forma de entender qué es lo que (en nuestras culturas) diferencia las normas de la violación, la tortura y el asesinato. ya favor de decir la verdad y mantener las promesas de las normas contra tirar basura y contra la desnudez en lugares públicos, las normas de entrega de regalos y las normas de etiqueta y cortesía. ¿Sobre qué base puede este investigador concluir que los soldados que violan a mujeres violan una norma moral y no solo social? La necesidad de hacer tal diferenciación y sacar tal conclusión, sugeriré, indica el papel ineliminable del punto de vista moral del investigador. La ciencia de la moral debe satisfacer dos condiciones. La primera condición es que debe permitir el máximo margen para el descubrimiento de variaciones entre las moralidades dentro y entre sociedades. La segunda es que debe reconocer el hecho de que la investigadora llega

⁴⁷ Webb Keane, *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, 233.

⁴⁸ Webb Keane, *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, 20, 134.

⁴⁹ Philip Kitcher, *The Ethical Project* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), 7.

⁵⁰ David B. Wong, “Integrating philosophy with anthropology in an approach to morality,” *Anthropological Theory* 14, no. 3 (2014): 350. See also David B. Wong, *Natural Moralities* (New York: Oxford University Press, 2006).

⁵¹ Ruth Benedict, “Anthropology and the Abnormal”, *Journal of General Psychology* 10 (1934).

a la tarea de comprender desde su propia perspectiva moral, involucrando valores y normas. Esta investigación no puede emprenderse desde el punto de vista de nadie en particular.

En cuanto a la primera condición, existe, por supuesto, una variación considerable de tipo crítico sobre las preguntas de primer orden, que a veces implican diferencias ontológicas. A menudo, tal variación implica desacuerdo moral sobre innumerables cuestiones, desde, por ejemplo, el matrimonio entre personas del mismo sexo hasta el derecho a la libertad religiosa, sobre lo que implica la justicia social y sobre el alcance de la preocupación moral (de local a universal) entre las perspectivas que coexisten dentro de la misma sociedad. Considérese, por ejemplo, el contraste de Norbert Elias del código de honor aristocrático en la Alemania de finales del siglo XIX con la moral burguesa. El primero se basaba en “una estricta jerarquización de las relaciones humanas, un orden claro de mando y obediencia, mientras que el segundo, el código de moralidad de la clase media, parece promover explícitamente una pretensión de ser válido universalmente y, por lo tanto, implícitamente expresar el postulado de la igualdad de todas las personas “, que requiere y representa” un mayor grado de individualización y una mayor autonomía relativa de autocontrol individual”. De hecho, argumentó Elias, “gran parte de la clase media ... adoptó el código de honor de la clase alta como propio”, de modo que

En el orden jerárquico de los valores representados por este código, especialmente en su versión prusiana, los logros culturales y todo lo que la clase media alemana había apreciado en la segunda mitad del siglo XVIII, incluida la humanidad y una moral generalizada, se clasificaron más abajo, si no positivamente despreciado.

En consecuencia, los problemas “de humanidad y de identificación mutua entre las personas desaparecieron de la vista, y estos ideales anteriores fueron en general despreciados como debilidades de las clases socialmente más bajas”⁵².

Sin embargo, también hay una variación considerable en los supuestos categóricos sobre lo que cuenta como moral, en lugar de convencional (etiqueta), o consuetudinario, legal, prudencial o simplemente una cuestión de preferencia personal. Como ha observado Gabriel Abend,

En algunos lugares y épocas, las consideraciones morales no se aplican a la obra de un artista; humor; transacciones de mercado (“negocio es negocio”, cualquier cosa se puede comprar y vender; no existe el “lucro”); si trabaja duro o no; qué y cuánto come o fuma; qué zapatos usas; si te cepillas los dientes dos veces al día; o lo que haces con tu basura o tu sombrero.⁵³

Algunos, por ejemplo, han argumentado que la línea divisoria entre lo moral y lo convencional es universalmente reconocida. Así, el psicólogo social Eliot Turiel ha afirmado que los niños pequeños de todas las sociedades pueden reconocer la

⁵² Norbert Elias, *The Germans* (New York: Columbia University Press, 1998), 96-97, 114-115.

⁵³ Gabriel Abend, “How to Tell the History of Business Ethics,” *zfwu* 17:1 (2016), 65.

distinción entre requisitos convencionales, por un lado, y prescripciones morales sobre el daño a los demás o su bienestar, por el otro. Este último, al parecer, tiene una fuerza normativa independiente del acuerdo “convencional” y de ser requerido o respaldado por un individuo o institución autorizada (saben que está mal golpear a Jonny, incluso si el maestro lo permitiera). Quizás Charles Taylor tenga razón al sugerir que en todas las culturas existe un complejo reconocible como moralidad que involucra tres ejes: “nuestro sentido de respeto y obligaciones hacia los demás ... nuestra comprensión de lo que hace una vida plena ... [y] la gama de nociones relacionadas con la dignidad”⁵⁴. Pero, incluso si hay un núcleo, no hay un acuerdo transcontextual sobre dónde se traza la línea: lo que es convencional en un tiempo y lugar puede ser o volverse moral en otro. Considere la moralización del vegetarianismo y el aumento de los derechos de los animales, y el nuevo estado moral del cuidado del medio ambiente. Y, como informan Richard Shweder y sus colegas, “entre los brahmanes ortodoxos y los intocables en la India, las prácticas de comer, vestirse y nombrar, y varios eventos rituales se ven en términos morales, en lugar de convencionales”⁵⁵. De manera similar, Stephen Caton informa que en En circunstancias tensas y peligrosas en Yemen, un acto de saludo tiene un peso ético enorme, que equivale a “realizar un acto religioso, pedir a Dios que otorgue su favor al destinatario”⁵⁶. Shweder y sus colegas llegan a la conclusión de que es poco probable que “exista una clase universal de eventos inherentemente no morales ... Cualquier evento puede volverse moral vinculándolo apropiadamente a un principio moral profundo”.

Estos últimos ejemplos muestran que las comprensiones locales de lo que cuenta como moral y, por lo tanto, un “principio moral profundo”, deben identificarse mediante un criterio de demarcación: es decir, debemos ser capaces de reconocer cuándo se debe identificar dicha comprensión local. contar como moral. Esto recuerda una vieja preocupación expresada por la filósofa Philippa Foot. Su preocupación era evitar lo que ella llamaba el subjetivismo radical de “permitir la posibilidad incluso de los llamados 'juicios morales' extraños sobre lo incorrecto de correr alrededor de los árboles con la mano derecha o mirar erizos a la luz de la luna”⁵⁷. Pero , como también muestran los ejemplos etnográficos anteriores, el investigador empírico de la moralidad debe estar abierto a la sorpresa, incluso al

⁵⁴ Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 15.

⁵⁵ Richard A. Shweder, Manamohan Malapatra, and Joan G. Miller, “Culture and Moral Development” en James W. Stiller, Richard A. Shweder, and Gilbert Herdt (eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, 130-204 (New York: Cambridge University Press, 1990) 159.

⁵⁶ Steven C. Caton, “Salaam tahijah: Greetings from the Highlands of Yemen”, *American Ethnologist* 13, núm. 2 (1986): 290-308, 294. Para una excelente discusión de la relación entre etiqueta y ética, véase Shirley Yeung, “Natural Manners: Etiquette, Ethics and Sincerity in American Conduct Manuals,” in Michael Lambek (ed.), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action* (New York: Fordham University Press, 2010) y Karen Stohr, *On Manners* (London: Routledge, 2011).

⁵⁷ Philippa Foot, “Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?”, *Oxford Journal of Legal Studies* 15 (1995): 1-14, 2-3. Agradezco a Gabriel Abend por recordarme este y los siguientes pasajes muy interesantes y pertinentes de Philippa Foot y por su propia y esclarecedora discusión sobre este tema en su artículo. “How to tell the history of business ethics,” *Zeitschrift für Wissenschafts-und Unternehmensethik* 17(1) (2016). 42-76.

asombro ante lo extraño. Como también escribió Foot, debe haber “alguna restricción de contenido sobre lo que inteligiblemente se puede decir que es un sistema de moralidad”. Pero el horizonte de lo “inteligible” no debe verse como un hecho, sino como un desafío hermenéutico, familiar para los antropólogos. Otros dos ejemplos imaginarios de Foot ilustran lo que está involucrado. Supongamos, ella escribió,

por ejemplo, que alguien dijo: “Uno nunca debe pisar las líneas en una acera; es importante caminar dentro de las plazas”, o ‘No está bien usar ropa de colores brillantes’, y supongamos que en cualquier caso lo vimos siguiendo con la mayor conciencia su principio, tratando de que otras personas hagan lo mismo, pensando que se le debería culpar si fracasaba y negarse a permitir que pudiera escapar de la regla renunciando a algún objetivo, como no esforzarse en su corazón o estar bien vestido. Esto no es suficiente para convertir estos principios en principios morales; parecen demasiado extraños y, más aún, demasiado aislados para desempeñar este papel.

Sin embargo, las cosas se ven de manera diferente, “si suponemos un cierto trasfondo”. Usar ropa de colores brillantes “comienza a parecer como si pudiera ser un principio moral si pensamos en un hombre con una perspectiva cuáquera, o simplemente en alguien que ve usar colores brillantes como una ostentación”. Sin embargo, en el caso de los pasos en línea, es “difícil saber cuál podría ser el fondo”⁵⁸.

El punto es que el criterio de demarcación proviene de algún lugar en particular: está establecido por lo que el investigador y su audiencia consideran inteligible como una explicación de valores y normas, aunque esto bien puede extenderse en el curso de la investigación. Sugiero que una forma útil de centrarse en lo que las preocupaciones son inteligibles como morales es pensar en las moralidades como sistemas de normas que movilizan, en diferentes configuraciones, lo que Adam Smith llamó “sentimientos morales” y el filósofo Peter Strawson llamó “actitudes reactivas”⁵⁹ como simpatía, compasión, resentimiento, gratitud, indignación, culpa, vergüenza, orgullo y cosas por el estilo. Estos son, al parecer, distintivamente humanos, pero lo que los hace apropiados varía mucho a lo largo de la vida ética.

Conclusiones

La discusión anterior ha mostrado cómo nuestras definiciones provisionales iniciales de los conceptos de moral y político necesitan una revisión. He sugerido

⁵⁸ Philippa Foot and Jonathan Harrison, “Symposium: When is a Principle a Moral Principle?” *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes* 28 (1954): 95-134, 104-5.

⁵⁹ P. F. Strawson, “Freedom and Resentment,” *Proceedings of the British Academy* (1962): 187-211, reimpresso en Michael McKenna and Paul Russell (eds.), *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P.F. Strawson’s ‘Freedom and Resentment’* (Fordham: Ashgate, 2008). Véase Steven Lukes, “The Social Construction of Morality,” in Steven Hitlin and Stephen Vaizey (eds.), *Handbook of the Sociology of Morality* (Dordrecht and New York: Springer, 2010).

que las moralidades son sistemas de normas éticas que priorizan los valores de diferentes maneras; son relativamente explícitos y se aplican en todos los contextos, guiando acciones, discursos y pensamientos, facilitando la coordinación y cooperación social y movilizándolo sentimientos morales reconocibles. En cuanto al concepto de lo político con el que comenzamos, ahora debería quedar claro que es “poco realista”. Porque, en primer lugar, considera que el campo de la política es conflictivo en esencia y de carácter puramente estratégico y táctico, ocupado por titulares y retadores en la búsqueda de sus intereses, y asume que los valores e ideales no pueden motivar directamente la acción y trata las justificaciones en moral. términos como racionalizaciones. O en segundo lugar (y en cierta tensión con esta primera concepción) sugiere que dondequiera que las consideraciones morales parezcan motivar la acción, sirven a los intereses de los poderosos y se moldean dentro de las relaciones de poder. Pero en tercer lugar, y lo más fundamental, ninguna concepción tiene espacio para la vida y la acción del agente, como lo expresó Spinoza, “como su propia naturaleza y juicio dictan”⁶⁰, en otras palabras, como podríamos (no sin controversias) decir, en su “intereses reales”. Y excluir esto es excluir la identificación de las operaciones de lo que he llamado la “tercera dimensión” del poder⁶¹ sobre la base supuestamente realista de que tales intereses “reales” no pueden existir.

Finalmente, quiero, a la luz de esta discusión, proponer tres formas generales en las que podemos imaginarnos la moralidad en relación con la política. Los dos primeros ilustran cómo la moralidad puede servir a los intereses políticos; el tercero ejemplifica formas en las que lo político y lo moral pueden ocultarse a la vista.

La primera imagen muestra a los poderosos como imponiendo normas morales a aquellos a quienes dominan, normas que sirven para justificar su poder continuo ante sus propios ojos y ante los ojos de quienes están sujetos a su poder. Esta es la imagen que anima a los desenmascaradores y desenmascaradores clásicos con los que comenzamos. Representa la idea de hegemonía y en su versión más fuerte lo que James Scott llama hegemonía “espesa”, donde los dominados internalizan y abrazan las normas que sostienen y reproducen su dominación (en contraste con la hegemonía “delgada”, donde los sujetos al poder solo aceptan y conformarse porque falta la oportunidad de escapar o rebelarse)⁶². Hay, por supuesto, muchas formas de cuestionar la plausibilidad de esta imagen, tanto empírica como teóricamente. La medida en que esta imagen se aplica a los objetos de estudio científico social e histórico es notoriamente polémica e imposible de establecer de maneras que no incluyan posiciones políticas partidistas. Pensemos, por ejemplo, en las normas que priorizan las virtudes de la castidad y la fidelidad, los derechos desiguales a la educación que favorecen a los varones, el mito de la belleza y, en general, el deber

⁶⁰ Benedict de Spinoza, *Tractatus Politicus* (1677) en B. de Spinoza, *The Political Works*, ed. Y trad. A. G. Wernham (Oxford: Clarendon Press, 1958), 273.

⁶¹ Véase Steven Lukes, *Power: A Radical View*, Second edition (London and New York: Palgrave Macmillan, 2005).

⁶² James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Revised edition (New Haven: Yale University Press, 1992).

de cuidar a los hombres. Estas normas morales han sido, y en muchos lugares siguen siendo, densamente hegemónicas, favoreciendo la dominación masculina al desfavorecer los intereses de las mujeres. Pero dado que eso es cierto, aunque su verdad era evidente para Mary Wollstonecraft y John Stuart Mill y es un lugar común entre las feministas en general, y dado que no todo el mundo es feminista, su verdad sigue siendo políticamente polémica.

El feminismo, de hecho, ejemplifica la segunda forma en que la moralidad puede verse en relación con la política, como expresión del “poder de los débiles”⁶³. Aquí, las actividades motivadas moralmente y los movimientos sociales y políticos están comprometidos en la política de resistencia: esto implica exponer relaciones de poder en la sociedad y las justificaciones que ayudan a reproducirlas y estabilizarlas. La inspiración moral y la indignación (como recientemente entre los indignados en España) son inseparables de esta política y probablemente sean necesarias, junto con los recursos y las oportunidades, para lograr un cambio político significativo, que no siempre es 'progresivo'. A veces, los valores que alimentan moralmente Las expresiones de resistencia son contrahegemónicas, desafiando las normas legitimadoras oficiales de la sociedad, como ocurrió con los nazis a fines de la década de 1920 y principios de la de 1930 en Alemania y Austria. A veces son articulados por intelectuales 'disidentes' que 'viven en la verdad', que hablan 'la verdad al poder', abogan por la 'antipolítica' y expresan 'el poder de los impotentes' en sociedades donde el sistema de poder imperante ha perdido su moral. legitimidad y está cada vez más “desmoralizado”, como en Europa del Este y la Unión Soviética desde mediados de la década de 1970 hasta la caída del comunismo. A veces, la moral de la resistencia implica lo que se ha llamado una 'crítica inmanente' de las normas y valores predominantes, como cuando el ideal de igualdad social y política se interpreta como implicando la historia de progreso moral de un 'círculo en expansión', que avanza desde la emancipación de esclavos del matrimonio homosexual y, de hecho, de los derechos de los animales. Los actores involucrados suelen asumir esta historia de progreso. También puede contarse como la historia de la ampliación de los derechos de ciudadanía⁶⁴. En su libro *The Art of Moral Protest* [El arte de la protesta moral], James Jasper distingue entre movimientos de ciudadanía, buscando la plena inclusión de los trabajadores industriales, luego de las mujeres, luego de las minorías raciales y étnicas y los movimientos post-ciudadanía, percibiendo injusticias, creando sus propias identidades de movimiento y redes de activistas, respondiendo ya veces desencadenando “shocks morales” y con el objetivo de cambiar las sensibilidades culturales de su sociedad. De ambos tipos de movimientos observa que son “un buen lugar para buscar visiones morales colectivas, con lo bueno y lo malo que conllevan”⁶⁵.

⁶³ Véase Elizabeth Janeway, *The Powers of the Weak* (New York: Random House, 1988).

⁶⁴ Véase T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development: Essays* (Chicago: Chicago University Press, 2000).

⁶⁵ James Jasper, *The Art of Moral Protest Culture, Biography and Creativity in Social Movements*, (Chicago: Chicago University Press, 1999).

Estas dos primeras formas de concebir la relación de la moralidad con la política contrastan la hegemonía moral de los poderosos con las formas de resistencia moral a su poder. La tercera vía implica una crítica de la aplicación de la categoría misma de moral al mundo de la política, de verla moralmente, a través de lentes morales. ¿Pueden las categorías morales trabajar para limitar nuestra visión, ocluyendo el impacto de las relaciones de poder? Considere, por ejemplo, el caso del discurso humanitario. En tal discurso, la intervención humanitaria, a veces militar, se considera típicamente altruista y se justifica en términos binarios simples. Enfrentando regímenes opresivos y brutales o una guerra fratricida, los que intervienen son vistos como separados del conflicto, como “salvadores” compasivos, y aquellos a quienes están allí para salvar son vistos como “víctimas” que sufren. Quienes ofrecen ayuda o protección se abstraen de la historia reciente y de las causas del conflicto, mientras que los destinatarios son solo instancias de la humanidad sufriente, sin prestar atención a “su vida biográfica, la vida a través de la cual podrían, independientemente, dar sentido a su propia existencia.”⁶⁶ La guerra en Yugoslavia es un ejemplo de ello. El discurso de la intervención se convirtió enteramente en uno de un conflicto local causado por “antiguos odios” entre las etnias de la región que no tiene base en la arena más global, excluyendo la consideración del impacto de las instituciones financieras globales que actúan como parte de la “doctrina del shock”. en los años anteriores, en los que los actores que intervinieron en el conflicto estuvieron fuertemente involucrados. Otro ejemplo de oclusión moralista es la reducción de la complejidad que se produce cuando las cuestiones de política se enmarcan en términos morales, en las polémicas del debate político normal, como cuando las cuestiones macroeconómicas, como la política fiscal y monetaria (comparar la deuda nacional con el hogar o la tarjeta de crédito). deuda, por ejemplo), se interpretan en términos de sentido común interno e interpersonal en términos generales. El pensamiento moral es, en general, intrínsecamente interpersonal, centrado en lo que es accesible a los actores, en sus obligaciones y derechos, compromisos e infracciones, mientras que las ciencias sociales (en las que aquí incluyo la historia) en su mejor momento ahondan detrás de las perspectivas de los actores para alcanzar causas y consecuencias que a menudo no perciben y, a veces, ni siquiera pueden percibir.

A la inversa, existen formas familiares de pensar que sistemáticamente se adelantan u ocultan la consideración moral de la dimensión política de la vida social, de las relaciones de poder, el papel de los poderosos y las posibilidades de resistencia a su poder. La forma más obvia es el pensamiento tecnocrático, que expresa la idea de ingeniería social. Desde que Saint-Simon acuñó la frase y la idea de “el gobierno de los hombres dando paso a la administración de las cosas” (que fue retomada por Engels), la noción de que la política es el ámbito de la resolución de problemas que no implica la moral. opciones y, por lo tanto, es mejor dejarlo en manos de expertos técnicamente calificados que nunca ha desaparecido. Obtiene una nueva vida a raíz de las crisis económicas, y ha sido muy evidente en la implementación de la política

⁶⁶ Didier Fassin, *Humanitarian Reason A Moral History of the Present* (Oakland, CA: University of California Press, 2011), 254.

actual de austeridad exigida por las instituciones económicas internacionales. Pero la forma contemporánea más potente de este tipo de oclusión es profundamente anti-saint-simoniana y crítica de la idea misma de la ingeniería social: es decir, el pensamiento vagamente llamado "neoliberal" que ve el mercado como un proceso cuasi natural y la intervención política como una amenaza para su funcionamiento benéfico⁶⁷.⁶² El maestro teórico de esta forma de pensar fue Friedrich Hayek, el segundo volumen de cuya trilogía, *Law, Legislation and Liberty* [Ley, legislación y libertad] se titula *The Mirage of Social Justice* [El espejismo de la justicia social]. La idea de Hayek de que el concepto mismo de justicia social no solo es inaplicable a los procesos de mercado, sino que también es contraproducente y pone en peligro la libertad, ha demostrado ser un poderoso antídoto ideológico para los argumentos y campañas contra la desigualdad de riqueza e ingresos. En lugar de defender tales desigualdades, afirma que tales campañas y argumentos son tan erróneos como lo sería hablar de una "piedra moral"⁶⁸. El Estado, desde este punto de vista, nunca puede ofrecer más justicia social, ya que el mercado siempre sobrepasa los límites del Estado. capacidad para procesar información relevante; de ahí la inevitable "presunción fatal" del socialismo. Esta concepción actualmente influyente de la justicia social implica que una crítica moral de las relaciones de poder y las desigualdades bajo el capitalismo no debe afrontarse justificándolas, sino con la afirmación desarmadora de que se basa en un error de categoría.

Traducción Francesc J. Hernández (Universitat de València)

⁶⁷ Véase el convincente relato del "neoliberalismo cotidiano" en Philip Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown* (London: Verso, 2013).

⁶⁸ F. A. Hayek, *The Mirage of Social Justice* (Chicago: Chicago University Pres, 1976), 78.