

LA RELACIÓN COMPLEJA ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA¹

The Complex Relationship Between Ethics & Politics

FERMIN ROLAND SCHRAMM

(Escuela Nacional de Salud Pública - Fiocruz, CNPq, Brasil)

Resumen

La “condición posmoderna” reinterpretada en los términos de la “modernidad tardía” habermasiana, puede ser vista mucho más como la complejización de una tradición que como su deconstrucción y superación. A continuación, pretendo abordar, de forma introductoria: (a) la relación compleja entre ética y política; (b) las raíces histórico-filosóficas que muestran el porqué de esa relación compleja; (c) la relación compleja yo-otro que fundamenta la solidaridad ética y política. Esta alteridad del otro que me constituye es, a mi ver, la figura constitutiva de la complejidad que caracteriza las relaciones entre el yo, el otro y el nosotros en el contexto de la ética y de la política contemporáneas.

Palabras clave: Ética, Política, Complejidad, Yo-Otro, Solidaridad.

Abstract

The "postmodern condition" reinterpreted in terms of "late modernity" by Habermas, can be viewed much more as the complexity of a tradition and its deconstruction and improvement. Then, I intend to address in an introductory manner: (a) the complex relationship between ethics and politics, (b) the historical and philosophical roots are the reason for this complex relationship, (c) the complex self-other relationship which underpins the ethical and political solidarity. This otherness of the other is me, in my view, the figure constitutes the complexity that characterizes the relationship between self, other and us in the context of ethics and contemporary politics.

Keywords: Ethics, Politics, Complexity, Self-Other, Solidarity.

¹ Traducción del portugués al castellano a cargo de Lucas E. Misseri y revisión a cargo del propio autor.

Introducción

La concepción que tenemos hoy tanto de la ética y de la política como de sus relaciones no escapa al proceso de negación, heterogeneización y complejización de los ideales iluministas, que caracteriza a las sociedades llamadas posmodernas o tardo-modernas, en las cuales - según Ágnes Heller y Ferenc Fehér - habría “muchas reivindicaciones [legítimas] de determinados medios de satisfacción [que] pueden contradecir[se] unas a otras”.¹ La “condición posmoderna” - para utilizar una célebre fórmula de Jean-François Lyotard² - es el producto de dos movimientos socioculturales antagónicos y complementarios: (a) el racionalismo iluminista, sintetizado en la obra de Kant; (b) la crítica al Iluminismo hecha por Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger y Lyotard, entre otros.

Se acostumbra decir que las críticas a los ideales iluministas buscan estigmatizar las pretensiones de la Razón de dar cuenta de la totalidad del mundo de la vida por la reivindicación del “derecho a la ciudadanía” de otras dimensiones de lo humano, tales como el sentimiento, la sociabilidad, la tolerancia, la responsabilidad, la solidaridad... mas también: el derecho a la diferencia, a la pluralidad cultural y discursiva, al particularismo comunitario, étnico, religioso y de género.

Entretanto, esta interpretación olvida que tales críticas y reivindicaciones pertenecen a los ideales iluministas, inscritos en el propio Proyecto Moderno. Consciente de ese hecho, Jürgen Habermas, en un famoso artículo intitulado “El Moderno: un proyecto inacabado”, publicado en *Die Zeit* en 1980³, definía a la modernidad como “proyecto inacabado” y a nuestra época como “modernidad tardía”, en una evidente polémica con Lyotard y los posmodernistas. Por eso, la así llamada condición posmoderna puede ser entendida al mismo tiempo como una crítica de las realizaciones concretas del

¹ HELLER, A. & F. FEHÉR. 1998. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 42.

² LYOTARD, J-F. 1979. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris, Ed. de Minuit.

³ HABERMAS, J. 1980. Die Moderne: ein unvollendetes Projekt, *Die Zeit*, 39 [agora em *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 444-464.

Iluminismo y como una revitalización de sus ideales no realizados, en particular, la tolerancia, el reconocimiento de la alteridad y su inclusión sociopolítica. En suma, la “condición posmoderna” reinterpretada en los términos de la “modernidad tardía” habermasiana, puede ser vista mucho más como la complejización de una tradición que como su deconstrucción y superación.

A continuación, pretendo abordar, de forma introductoria: (a) la relación compleja entre ética y política; (b) las raíces histórico-filosóficas que muestran el porqué de esa relación compleja; (c) la relación compleja yo-otro que fundamenta la solidaridad ética y política.

La relación compleja entre ética y política

Con la así llamada *secularización del mundo*, iniciada con el humanismo renacentista, ética, política y economía se tornan ámbitos especializados, cada uno con una relativa autonomía disciplinar y fruto del proceso de diferenciación funcional de la propia sociedad. Entretanto, esta tesis de la especialización de los ámbitos, *prima facie* correcta, olvida que cada ámbito se constituye también como instancia crítica de los otros y como parte del espacio de diálogo, muchas veces polémico, pero que puede redundar también en un refinamiento conceptual y metodológico de cada ámbito, por un lado, y en un mayor poder de intervención sobre lo real, por otro.

Por ejemplo, la ética puede ser considerada como la instancia cuestionadora y juzgadora de la moralidad de la política y de la economía, tanto en el sentido de colocar límites morales como en el sentido de cuestionar los límites considerados inevitables por el así llamado “realismo” político o económico. En cambio, política y economía, cada una con sus herramientas propias, colocan cuestiones a la ética, la cual se ve obligada a preocuparse de nuevos aspectos morales y nuevos territorios de la moralidad. Es de ese diálogo crítico permanente que surgirá, por ejemplo, el campo de las éticas aplicadas y de la bioética en la segunda mitad del siglo XX, las cuales, aunque no renuncian a sus herramientas propias, se abren a los problemas y dilemas morales de la

sociedad, con el intento de proporcionar soluciones concretas o, como prefieren algunos, pragmáticas a los conflictos en pauta.

En otros términos, la ética filosófica funciona como instancia de cuestionamiento de la moralidad de las acciones políticas, mientras que la política (que muchas veces se confunde con el así llamado “realismo político”, de derivación maquiavélica) es un cuestionamiento sobre la pertinencia y la utilidad de la búsqueda de la filosofía moral para dirimir los conflictos que surgen en el seno de la sociedad organizada y del Estado. Por tanto, ética y política constituyen un campo problemático, en el cual la ética cuestiona la política en nombre de alguna concepción del Bien y de la Justicia, mientras que la política cuestiona la ética, sea en nombre de algún principio de autoridad establecido *a priori* (como en las concepciones teocráticas, fundamentalistas o autoritarias) sea en nombre del realismo que estaría implícito en el ejercicio del Poder (como en las concepciones democráticas, pragmáticas o contratualistas), pero siempre también en nombre de una mayor concreción y de un mayor compromiso con la realidad de los así llamados hechos sociales. Y es exactamente a tales desafíos que la ética aplicada intenta responder, optando por soluciones que sean moralmente aceptables al interior de una determinada situación histórica y cultural, pero también razonables.

En la filosofía occidental, la historia de las relaciones entre ética y política puede ser dividida en los siguientes momentos principales: (1) el momento del origen, que coincide con el surgimiento de la filosofía griega, en el cual ética y política fueron pensadas juntas; (2) el momento de la Modernidad, durante el cual cada una se especializa y se torna relativamente autónoma de la otra; (3) a partir de ese momento, se delínean dos caminos fundamentales posibles: (3a) el de la completa autonomía disciplinar y práctica de ética y política; (3b) el de la relación compleja entre las dos instancias, consistente — conforme a la célebre fórmula de Edgar Morin— en *distinguirse sin separarse y en juntarse sin confundirse*.

A mi modo de ver, el debate actual en el campo de las éticas aplicadas se sitúa entre los polos (3a) y (3b). Entretanto, en las sociedades democráticas y pluralistas occidentales existen cada vez más indicios de una relativa preferencia por las soluciones complejas (3b). Los principales indicios son:

a) En el campo de los debates teóricos, la reluctancia a considerar un abordaje moral como plenamente satisfactorio, esto es, la preferencia de abordajes multi-, pluri- y transdisciplinarios de los dilemas morales, en los cuales, entretanto, la apertura para otros campos disciplinares no implica la pérdida de la propia especialidad;

b) En el campo de las negociaciones sociales, el surgimiento del así llamado movimiento “políticamente correcto”, que se tornó una expresión “popular” a partir de los años ‘90 con fuertes connotaciones negativas, mas cuya historia se remonta por lo menos a los años ‘40, con fuertes connotaciones críticas y usado, por ejemplo, por la crítica de izquierda y por el feminismo para caracterizar una política sin moral (o con una moral dudosa) o, a continuación, la política irrespetuosa de las diferencias culturales, raciales, de género, etc.

En otros términos, la percepción que tenemos hoy de la relación entre ética y política es de tipo complejo porque la política (por lo menos desde el surgimiento del Estado laico moderno) cuestiona la legitimidad y el alcance de las nociones morales cuando estaría en juego la cuestión del poder, mientras que la ética cuestiona la moralidad de la política cuando sus acciones de poder son consideradas injustas. Entretanto, cada una necesita del complemento de la otra, pues la política sin moral sólo puede ser cínica, mientras que una moral que no se encarna en una política sólo puede ser vacía.

Históricamente, de la crítica política a la moral surge el así llamado “realismo político” y la “ética de la responsabilidad” tematizada en la célebre Conferencia “La ciencia como vocación” de Max Weber de 1919¹; y de la crítica moral (o ética) a la política surge el más reciente movimiento de la “ética en la política”, al cual pertenecen tanto la “operación manos limpias” italiana (una visible reacción al sartriano “las manos sucias”) como el “movimiento solidario” liderado, por ejemplo, en Brasil por figuras imponentes como el religioso Helder Câmara y el laico Herbert de Souza.

¹ WEBER, M. “A ciência como vocação”. In: ID. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara Koogan, p. 154-183.

Historia de las relaciones entre ética y política

La moral y la justificación del ejercicio del poder, representada por la política, nacen probablemente juntas. La primera, de la necesidad de un grupo suficientemente organizado de preservar modelos comportamentales humanos consolidados compartidos, contra las así llamadas amenazas externas. La segunda, de la necesidad de preservar el equilibrio interno del grupo a través del ejercicio de un poder legítimo, compartido o consentido.

Ambos estaban también entrelazados con creencias religiosas y rituales mágicos, razón por la cual se puede hablar en *carácter complejo del fenómeno moral*.¹ En la cultura occidental, este “carácter complejo” se reflejará en la primera estructuración teórica y metodológica de la moral y del ejercicio del poder, representados por la Ética y la Política aún no separadas, las cuales se tornan objetos de la reflexión filosófica cuando Sócrates se pregunta “cómo se debe vivir”. En efecto, esta pregunta (con la que se acostumbra hacer comenzar la reflexión sobre la moral representada por la ética propiamente dicha) dice respecto a la totalidad del ámbito del comportamiento humano, tanto en el sentido de los usos y costumbres vigentes en el *socius* como en el sentido del carácter del individuo. O sea, la pregunta socrática se refiere tanto a la moralidad de los actos, resultante de sus consecuencias, cuanto la moralidad del agente, resultante del ejercicio de sus virtudes personales e interpersonales.²

Pero ética y política, en cuanto ámbitos de la reflexión filosófica sistemática, surgen de hecho con el debate entre Platón y Aristóteles, que establecen la estructura conceptual del debate posterior³ y que fue magistralmente presentado en el cuadro *La Escuela de Atenas* de Rafael, en el cual el pintor de Urbino muestra el dedo de Platón apuntando para el cielo y la

¹ NERI, D. 1999. *Filosofía morale*. Milano, Ed. Guerini e Associati SpA.

² Es por eso que surgirán aquellas que muchos filósofos morales especialistas en ética aplicada consideran las dos vertientes principales de la ética, o sea, la *teleológica* (del griego *telos*, “fin”, que se llamará posteriormente consecuencialismo) y la *deontológica* (del griego *deon*, “deber”).

³ En efecto, un tipo de debate análogo a aquél entre los dos filósofos griegos, acontecerá también en la Época Moderna entre Kant y Hegel y, en nuestra época, entre neokantianos (que son también de una cierta forma “neoplatónicos” como el filósofo analítico G. E. Moore) y neoaristotélicos (que son también de una cierta forma “neohegelianos”, como muchos especialistas en ética aplicada).

mano de Aristóteles para la terra, sintetizando así los dos límites entre los cuales se desarrollará el debate hasta prácticamente nuestros días.

En síntesis, Platón y Aristóteles compartían la idea del vínculo entre ética y política, visto que ambas tendrían la finalidad de determinar como debemos vivir en cuanto individuos virtuosos y en cuanto ciudadanos. O sea, Platón y Aristóteles concuerdan sobre los fines. Pero desacuerdan sobre los medios para alcanzar tales fines y sobre el método supuestamente capaz de fundamentar sus concepciones respectivas, como vamos a ver a continuación.

Platón

Es en el diálogo *La República* que Platón desarrolla la idea sobre los vínculos entre ética y política, esto es, entre el comportamiento virtuoso del individuo y el ejercicio del poder justo en la ciudad-estado (*polis*). Por tanto Platón formula su *doctrina de las ideas*, según la cual existiría una jerarquía *a priori* de ideas eternas e inmutables, o esencias, que serían la verdadera realidad y de la cual la realidad sensible sólo sería una copia imperfecta. En el tope de esta jerarquía Platón sitúa a la idea de Bien, de la cual dependerían las demás ideas. Así, Platón vincula la ética y la política refiriendo ambas al mundo de las ideas y haciéndolas depender de la idea primordial de Bien. Para Platón esta sería la única manera para subtraerlas de la opinión (*doxa*), que es algo que muda, y hace eso para dotar a ambas de una base segura y sólida (el objetivo de la crítica de Platón como sabemos es el relativismo de los sofistas).

Ahora, Platón no define la idea de Bien, y eso a propósito, pues si la definiese no podría ser considerada más la idea fundamental, sino a una idea derivada, la cual remitiría a una idea más fundamental, y así en adelante, en una especie de regresión *ad infinitum*. Por eso la posición platónica es conocida también como *sobrenaturalista*. Pero Platón sitúa la ética en el campo de la razón teórica y es por eso que, junto con Sócrates, es tenido como el fundador del *intelectualismo ético*: para ambos, condición necesaria y suficiente para hacer el Bien es conocerlo. El intelectualismo ético platónico será objeto de la crítica de Aristóteles, considerado el padre del *naturalismo ético*.

Aristóteles

La concepción del “carácter complejo” se refleja también en la filosofía moral y política de Aristóteles, reconocido como el primer sistematizador de la ética. Pero Aristóteles, aunque comparte la idea platónica del vínculo entre ética y política, consideradas ambas como indispensables para determinar “cómo se debe vivir”, desacuerda tanto en la solución teórica como en la metodología del maestro.

En primer lugar, Aristóteles vincula la ética no a la idea maestra de Bien sino a la propia naturaleza humana, y es por eso que su ética es considerada *naturalista*. En segundo lugar, distingue claramente la racionalidad teórica de la racionalidad práctica y considera que tanto la ética como la política pertenecen a ésta, no a aquella. Por tanto, visto que el método debe ser adecuado a su objeto, no es posible estudiar ética y política pretendiendo alcanzar el mismo grado de precisión alcanzable, por ejemplo, para la matemática. Eso no significa que la racionalidad práctica sea menos rigurosa que la razón teórica, sino simplemente que ella es diferente, visto que su objetivo consiste en alcanzar alguna forma de bien, que Aristóteles define como *aquello a lo que una acción tiende necesariamente*. Esa idea de una racionalidad diferente para la ética será una de las más fecundas para la filosofía moral contemporánea, cuando esta intentará superar el mero formalismo neopositivista de la filosofía analítica por la recuperación de Aristóteles, cuyo resultado será el surgimiento de la Ética Aplicada.

En tercer lugar, Aristóteles interpreta la relación entre ética y política de una forma que podríamos llamar de dialéctica *sui generis*, visto que, por un lado, considera que el fin del hombre es la búsqueda de la felicidad (*eudaimonía*), la cual sólo se realiza plenamente en el pensamiento puro (en este sentido Aristóteles es aún platónico), pero, por otro, considera que la felicidad del hombre sólo se realiza en la Ciudad, regida por la justicia, que considera la más alta virtud política. Tal dialéctica se muestra en sus textos. En efecto, Aristóteles afirma, por un lado: (a) en la *Política*: “No sólo hay más belleza en el gobierno del Estado que en el gobierno de sí mismo, sino... el

hombre habiendo sido hecho para la vida social, la *Política* es, relativamente a la *Ética*, una ciencia maestra, ciencia *arquitectónica*¹; (b) en la *Ética a Nicómaco*: que su tratado es “de una cierta manera una especie de tratado de política”.² Por otro, afirma también: (c) en la *Política*: “No es apenas para vivir juntos, pero sí para vivir juntos bien que se hace el Estado”.³

O sea, la prioridad lexical es dada al bien/buen vivir, esto es la felicidad, que Aristóteles consideraba como el supremo bien práctico para los hombres. Por eso su ética es conocida como *eudemonística* (de *eu* daimon, “buen demonio”, “felicidad”). En suma, aunque parezca que el Estagirita subsuma la ética a la política, de hecho él se preocupa en subsumir a ambas a un denominador común: la felicidad, la cual sólo puede darse en una tensión dialéctica entre el ámbito de la ética y el de la política.

Metodológicamente, la ética aristotélica tiene una importancia capital para los debates sucesivos, visto que, contrariamente a la preocupación de Platón de no definir que es el Bien, Aristóteles lo define (o intenta definirlo). Pero con eso, el “cinturón protector”, pensado por Platón para preservar un sistema jerárquico formalmente consistente, se afloja y pierde su función. Así siendo, junto al concepto cardinal de Bien (que define el campo de la ética) y al de Poder (que define el campo de la política), se crean conceptos adicionales o - como diría el filósofo de la ciencia Imre Lakatos – se acrescientan hipótesis que sirven como suplementos al núcleo duro de la teoría, en vista de definir, preservar y justificar los primeros conceptos de Bien y de Poder. Tales conceptos son el de Felicidad (*eudaimonía*) y de Justicia (*dikaiósyne*).

Ahora, si miramos bien, la segunda serie de conceptos (felicidad, justicia) pertenece semánticamente tanto a la ética como a la política, pues el Poder sólo se legitima moralmente si es en pos de la Felicidad de los ciudadanos (en principio de todos), mientras que el Bien sólo se justifica políticamente si es capaz de introducir el reino de la Justicia en el seno de la sociedad. A partir del debate inaugural entre Platón y Aristóteles se delínean (simplificando) dos tendencias principales que configurarán la identidad propiamente moderna de

¹ PRELOT, M. 1998. *Prefácio*. In: ARISTÓTELES. *A Política*, trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Ed. Martins Fontes, p. xvii.

² ARISTÓTELES. 1965. *Ethique de Nicomaque*. Paris, Ed. GF-Flammarion, I (3): 21

³ *Op. Cit.*, p. 53.

la ética y la política, cuya característica peculiar es la *secularización* y su crítica. En suma, todos los debates que surgen a partir de la Época Moderna sobre ética y política continúan situándose - conforme a una feliz expresión de Giacomo Marramão - “entre cielo y tierra”.¹

La secularización de la ética y la política

A partir de la Edad Moderna se delínean dos tendencias principales, que llamaré de (1) *autonomización de la política* y de (2) *ética en la política*. El movimiento de autonomización de la política surge con Maquiavelo y es la base del Estado Moderno secular y laico, consistente en justificar los medios, empleados en el ejercicio del poder, por los fines, siempre que sean considerados “útiles”.

Queriendo ser rigurosos, esta concepción ya existe *mutatis mutandis* en la sofística griega. Los sofistas fueron tal vez los primeros “realistas” tanto en ética como en política, visto que se declaraban “maestros de las virtudes”, que enseñaban a los jóvenes ciudadanos (que podían pagar) las virtudes necesarias para “tener éxito” en la vida pública. Tales virtudes incluían la competitividad y, sobre todo, la capacidad de vivir según las leyes y las costumbres dominantes de la ciudad. Para Protágoras - conocido por la célebre afirmación según la cual *el hombre es la medida de todas las cosas* - no existen valores universales ni verdades eternas, independientes del juicio que cada humano necesariamente hace. Por tanto, no existe una respuesta única a la cuestión “¿cómo se debe vivir?”. Además, las leyes son productos de los hombres y de sus sociedades, luego ellas se transforman.

Con eso, la sofística es llevada a pensar la relación entre lo que muda y lo que permanece: lo que muda son las convenciones, los hábitos y las leyes; lo que permanece es la naturaleza. Hipias, por ejemplo, considera que, *por naturaleza*, todos los hombres son iguales (concepción extraña en la cultura griega, que era predominantemente esclavócrata, sexista y xenófoba) y que las desigualdades son introducidas en el mundo por las convenciones sociales. Esta

¹ MARRAMAÑO, G. 1994. *Céu e terra*. São Paulo, Ed. Unesp.

distinción será importante sobre todo por las sus implicaciones políticas, y será retomada más tarde por la doctrina de la naturaleza humana (por ejemplo por Rousseau) y por el iusnaturalismo, que será la base de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

2) El movimiento de la *ética en la política* nace, en su forma sistematizada, con Immanuel Kant, que instituye el examen crítico de la razón como condición necesaria de legitimidad tanto de la moral como del ejercicio del poder. Kant desvincula la moralidad de su soporte “natural”, de forma coherente con su epistemología “constructivista”, basada en la distinción entre real, noúmeno y fenómeno. De hecho, Kant no está preocupado por definir el Bien sin definir al mismo tiempo lo Justo, y lo que interesa, para él, es vincular la autonomía moral con la competencia racional fundada en la buena voluntad (lo que levanta una serie de cuestiones que no abordaremos aquí).

La doble herencia en el debate contemporáneo

El debate contemporáneo sobre las relaciones entre ética y política hereda los dos movimientos de la *autonomía de la política* y de la *ética en la política*. En las sociedades democráticas, pluralistas y seculares, en las cuales está vigente aquella que Max Weber llamó de “politeísmo de los valores”, tenemos sobre todo una vinculación entre ética y política de tipo *pragmático*. Esta consiste en escoger, entre las posibles combinaciones, aquellas que “evolutivamente” son más conformes a la solución “óptima” (o “menos mala”) de conflictos de intereses y dilemas morales, en el sentido de minimizar las consecuencias negativas de los actos y de maximizar (cuando fuera posible) los beneficios potenciales. Eso implica privilegiar éticas y políticas más útiles socialmente, que son prevalentemente de tipo consecuencialista (pero no necesariamente utilitarista).

Esta interpretación se justifica si consideramos la emergencia, a partir de los años ‘60, de las éticas aplicadas, que pueden ser consideradas como maneras de juntar los resultados metodológicos y epistemológicos de la filosofía analítica (centrada en el estudio de la estructura y de la forma de los juegos de

lenguaje de la ética y de la política) con los resultados de la recuperación de la racionalidad práctica de Aristóteles, con la finalidad de traer soluciones prácticas (o “procedimentales”) para los conflictos de intereses y de valores. Pero tanto la relación que tenemos con el Bien y la Felicidad (ética) como aquella que tenemos con el Poder y la Justicia (política) pueden ser referidas a una relación más fundamental: la *relación yo-otro*, que veremos a continuación.

La relación compleja entre el yo y el otro

La relación yo-otro dice respecto a la corporalidad vivenciada y pensada de cada persona y de todas las personas, esto es, a los *cuerpos-mentes en situación relacional*. En lo que se refiere a cada persona, podemos llamar a esta relación *ontológica*. Pero la relación puede ser llamada también *transcendente*, pues dice respecto a la *relación del yo con el otro de sí*, y este *otro* puede ser entendido como una otra persona (presente y futura), un Dios, un animal sensible o el propio mundo.

Expresiones tales como “comunidad solidaria”, “ética de la responsabilidad”, “ética de la solidaridad”, “ética mundial”, “bioética global”, etc., indican todas que la relación yo-otro es fundamental tanto para la ética como para la política. Además, todas esas expresiones dicen prácticamente la misma cosa, visto que todas remiten a la primera relación fundamental de yo-otro. Tomemos el ejemplo de la solidaridad. Ser solidario (del fr. jur. *solidaire*, “común a muchas personas de tal forma que cada una responda de todo para todos”) significa superar la mera compasión (del latín *cumpatire*, “participar del sufrimiento ajeno”), para empeñarse concretamente en el bien común, entendido sea en el sentido del bien de todos sea en el sentido del bien de/para cada uno.

En este sentido, la solidaridad tiene una relación profunda con la justicia, no tanto en el sentido de imparcialidad distributiva sino de equidad correctiva o “compensatoria” (*epieikeia*), que John Rawls redefine como “principio de diferencia”. Pero ser solidario implica también responder a algún llamamiento,

esto es, en ser responsable moralmente ante otros. ¿Pero qué es res-ponder? ¿Ser responsable moralmente?

Para Emmanuel Levinas¹, la responsabilidad moral es la estructura fundamental tanto de la subjetividad como de la intersubjetividad, aunque la intersubjetividad implique - como de hecho implica para Levinas - una relación de tipo asimétrico, de no reciprocidad. Eso hace que la responsabilidad implique siempre - para utilizar un juego de palabras – algo o alguien que debo respetar *aunque no me respete*². ¿Pero quien es el objeto/sujeto de mi responsabilidad y solidaridad? ¿Y por qué ser responsable? ¿Cómo serlo?

La respuesta a la primera pregunta es – como vimos - el otro, esto es, la instancia o el ser que demanda, que necesita. ¿Pero por qué hacer eso? Y, antes de eso, ¿quien es este otro? ¿Por qué debería preocuparme por este otro? Una manera de responder a tales preguntas es afirmar que es mi deber, como reza la famosa Regla de Oro. Sólo que esta regla puede ser entendida de por lo menos cuatro maneras distintas: (a) no hagas al otro lo que no deseas para ti (que es una interpretación negativa y autocentrada); (b) haz al otro lo que deseas para ti (positiva y autocentrada); (c) no hagas al otro lo que él no quiere (negativa y centrada en el otro); y (d) haz al otro lo que él desea, aunque no lo desees para ti (que es la forma más difícil y problemática de la responsabilidad pues es positiva y centrada en el otro).

Las primeras dos versiones de la Regla de Oro no presentan problemas relevantes, pues se basan en principios y valores aceptados por el propio sentido moral común, a saber, los principios intuitivos de la universalidad y de la reciprocidad, que rigen la convivencia social, aunque la primera sea tal vez la forma más simple de moralidad, sintetizada en el principio *no hacer mal a los otros*, mientras que la segunda implica ya el aspecto positivo y activo de compartir, sintetizada, por ejemplo, en la parábola caritativa del Buen Samaritano.

Ya la tercera y la cuarta versión son más complicadas y, de hecho, contra-intuitivas, visto que se basan en una *asimetría* de tratamiento entre el yo y el

¹ LEVINAS, E. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, NL, Nijhoff e *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. 1961. La Haye, Hijhoff.

² El juego de palabras no se ha mantenido en la traducción, en el original era: “*algo que me diz respeito mesmo que não me diga respeito*” (N. del T.).

otro. Parecen por tanto más adecuados a un tipo particular de relación interpersonal como, por ejemplo, la relación amorosa o la relación de amistad, y presuponen aquello que Piaget y Kohlberg consideran el último estadio del desarrollo moral, esto es, el de la plena autonomía moral. Pero ¿por qué (c) y (d) son contra-intuitivas? Para ilustrar mi afirmación vale la pena recordar una pregunta hecha por Sir Georges Bernard Shaw y repetida por Woody Allen: “¿Qué hicieron las generaciones futuras por mí para que yo tenga que preocuparme por ellas?” Para una moral del sentido común e intuitiva basada en el respeto del principio de reciprocidad, esta pregunta es perfectamente legítima. Pero no es solidaria, evidentemente.

¿Por qué? Porque la solidaridad implica responder al otro a partir de él, no de mí, que es una operación muy difícil porque implica la competencia de saber descentrarse. Ahora, en una época marcada, según muchos psicoanalistas, por el narcisismo, el saber descentrarse parece ser una tarea destinada al fracaso. Con todo, el término solidaridad puede ser pensado también de otras maneras. A partir, por ejemplo, del psicoanálisis y de la psicología experimental, las cuales, cada una a su manera específica, nos enseñan que el otro no está fuera de nosotros, sino dentro, que él es un elemento estructurante de la propia subjetividad y personalidad.

Para no concluir

Dejando el psicoanálisis y la psicología a sus especialistas legítimos, se puede pensar esta estructura yo-otro a partir de la propia filosofía moral. Ya recordé a Levinas, pero existen otros. Para mostrar eso voy a referirme al concepto de *inteligencia práctica del sufrimiento* que estaría en la base de aquella que Massimo Cacciari¹ llama *solidaridad inteligente*, no inmediata. Ésta implicaría una relación con el otro, entendido como el que me constituye en mi propia personalidad. Y este otro estructura y constituye en particular mi ser social (*socius*), que es necesariamente inculcado por muchos otros. En otros términos,

¹ CACCIARI, M. & MARTINI, C. M. 1997. Dialogo sulla solidarietà. Roma, Ed. Lavoro (trad. esp. Sabina Morello, “Diálogo sobre la solidaridad. Barcelona, Herder, 1997.)

el carácter trascendente del otro no precisa de externalidad con relación al yo, ni pensarlo en términos religiosos de fusión.

El aspecto interesante de la formulación de Cacciari (y de Levinas) es que el otro sea visto como problemático, incómodo, con el cual no tenemos una convivencia pacífica, sino conflictiva. Y eso porque él es también autónomo, aún estando dentro de nosotros. En otros términos, el otro dentro de mí es aquella instancia que hace que yo sea otro para mí mismo. Como sintetizó magistralmente el poeta Arthur Rimbaud: “*Je est un autre*”. Esta alteridad del otro que me constituye es, a mi ver, la figura constitutiva de la complejidad que caracteriza las relaciones entre el yo, el otro y el nosotros en el contexto de la ética y de la política contemporáneas.¹⁰¹

FERMIN ROLAND SCHRAMM es licenciado en Letras (Universidad de Ginebra, 1974); magíster en Semiología (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, EHESS, París, 1978); Doctorado en Salud Pública (Escuela Nacional de Salud Pública de la Fundación Oswaldo Cruz, ENSP/FIOCRUZ, 1993) y Post-Doctorado en Bioética (Universidad de Chile, Santiago, 2001). Investigador Titular de Ética Aplicada y Bioética de la ENSP. Profesor de las disciplinas ‘Filosofía de la Ciencia’ y ‘Ética Aplicada y Bioética’ del Programa de Posgrado *stricto sensu* de la ENSP, de ‘Bioética’ del Programa Inter-Institucional de Posgrado, PPGBIOS, de Río de Janeiro, y de ‘Biotecnología y Bioética’ de la Universidad de Brasilia. Investigador del Consejo Nacional de la Investigación, CNPq. Consultor de bioética y coordinador del Consejo de Bioética del Instituto Nacional del Cáncer, INCA.

