

BASES ÉTICAS Y TRANSACCIONES SOCIALES

Julia BARRAGÁN

Universidad Central de Venezuela

RESUMEN

Si apoyándonos en la evidencia histórica y empírica aceptamos que las bases éticas de una sociedad son el producto de una serie de transacciones consolidadas, y a su vez dichas bases están dirigidas a regular transacciones sociales, debemos dirigir nuestra atención a caracterizar cuáles son las transacciones que han resultado más exitosas en la tarea de desarrollar un entramado ético fuerte y estable.

ABSTRACT

Historical and empirical evidences show that ethical bases in a society come from human consolidated transactions and are directed to rule human transactions. If we accept these facts we have to focus the attention on the way these transactions operate and which are the most successful in achieving the goal of a strong and stable moral tissue.

1. INTRODUCCIÓN

Un rápido recorrido por el actual mapa político de nuestro universo nos pone prontamente en contacto con un paisaje complejo que por una parte ha dejado de sorprendernos, y por la otra comienza a tornarse inquietante, especialmente cuando se comprueba que la pluralidad y policromía del mapa se origina en la presencia activa de una realidad multicultural y multiétnica, que no aún no hemos alcanzado a comprender en plenitud y menos aún a manejar adecuadamente. No hace demasiados años este desconcertante paisaje era completamente invisible, y cuando algún perfil de aquella oculta complejidad se desvelaba, ese rasgo perdía su densidad cromática en el disolvente de la cultura y la etnia dominantes. Pudiera decirse que por aquel entonces la aparición de esos colores atenuados y matizados, más que revelar su propio origen, naturaleza y perfiles conflictivos, contribuía a embellecer el panorama ya trazado sobre una base cultural más o menos inequívoca. En ese escenario poco problemático resultaba muy grato sentirse partícipe de diversos mundos, disfrutar de la multiplicidad de texturas, colores y sonidos, imaginar universos a través de la degustación de exóticos sabores, hibridar con libertad lo tecnológico y lo rústico... Es decir incluir con despreocupación algunas manifestaciones de otros mundos simbólicos en el sólido marco de la propia cultura.

Sin embargo, algunos procesos bastante recientes y ocurridos a gran escala van a producir la alteración de este gentil panorama; por un lado se dan en volúmenes antes desconocidos las migraciones interculturales e interétnicas, y por el otro emergen amplios grupos étnicos o culturales que permanecían excluidos o ignorados, aun cuando al nivel de algunos de sus individuos se diera un grado a veces amplio de participación. Estos dos fenómenos, a pesar de que sin dudas tienen diversos antecedentes históricos, nunca como hasta ahora habían cobrado la importancia ético-política que hoy revelan; tal importancia deriva por una parte del volumen de las migraciones, y por la otra de un creciente sentido de afirmación de las identidades etno-culturales. A estos dos fenómenos que solo constituyen una magnificación de anteriores procesos se agrega uno absolutamente novedoso y cualitativamente diferente; es el que se ofrece a través de la tecnología, que hoy permite establecer vínculos y redes sin que exista un verdadero contacto material. Esos nexos virtuales cobran sin embargo corporeidad y significado ético político, y es perfectamente posible ver nacer conflictos interculturales entre grupos que nunca tuvieron ni probablemente tendrán posibilidad alguna de convivir corporalmente.

Este nuevo panorama de sociedades y mundos que son profunda y sustancialmente diversos y plurales y que así lo manifiestan de manera abierta, coloca un gigantesco desafío en manos de quienes aspiran a dar respuestas teóricas o prácticas al arduo problema de dotar de sentido a la idea de universalidad moral. La dificultad de la tarea se evidencia en dos frentes relacionados entre sí, uno es el referido al establecimiento de bases ético-políticas de estas sociedades diversas, y el segundo relativo a los recursos metodológicos más aptos para construir soluciones prácticas estables; en ambos frentes se escenifican a su vez importantes contiendas que algunas veces conspiran contra un avance consistente y sostenido. Entre los puntos que merecen una atención privilegiada encontramos por una parte, el relativo al desafío que supone siempre el tratar con la complejidad, la cual se resiste a ser interpretada desde un solo sistema lógico; este desafío se torna más arduo por las dificultades inherentes a todo intento por superar los condicionamientos de la propia racionalidad, especialmente en materia ética. Asimismo, también hay que enfrentarse con la necesidad de desmontar algunas creencias y conceptos fuertemente arraigados los que lejos de contribuir a mejorar las vías de acceso a soluciones razonables, solo logran desviarnos del objetivo.

2. LAS BASES ÉTICO-POLÍTICAS DE LAS SOCIEDADES

La necesaria coexistencia en un mismo espacio global de grupos con intereses y creencias divergentes y aún en conflicto da lugar a uno de los problemas de más difícil solución en el terreno ético-político; el de lograr una fundamentación de las bases de convivencia que resulte satisfactoria para todas las partes involucradas. A las dificultades teóricas propias de este asunto se une la enorme relevancia prác-

tica que una solución, bien sea adecuada o inadecuada, llega a tener para la vida colectiva y para su estabilidad. Si se observa detenidamente el panorama actual no parece existir un problema de mayor relevancia para las ciencias humanas y la filosofía, ya que los efectos de soluciones deficientes pueden afectar de manera profunda no solo la gobernabilidad de uno o varios sistemas, sino la paz y aún la propia existencia de la convivencia civilizada. Paralelamente, dicho problema no solo es de difícil solución sino que él mismo está pleno de aristas cortantes y escabrosas que hacen que la tarea de plantearlo y descifrarlo pueda ser extremadamente dura y desalentadora.

Estas gigantescas dificultades han convocado muchas veces al escepticismo, y en no pocas oportunidades tanto los teóricos de la ética como quienes ejercen la práctica de la política han preferido recorrer el camino sencillo de la aceptación del relativismo de las bases ético-políticas de las sociedades complejas, lo cual deja ruta libre a la abolición de tales bases, puesto que afirmar que cualquier cosa vale en una misma medida es como sostener que nada vale realmente. Quizás para evitar estos peligros del relativismo algunos pensadores se han afincado en la existencia de ciertos “principios” que estarían asociados a valores fundamentales incondicionales e indiscutibles; nos da la impresión de que en estos casos se otorga mayor importancia a la defensa de la vigencia del principio, que a la evaluación de su eficacia como criterio ético de delimitación de conductas concretas. En este terreno de un mundo planteado como dicotómico, pareciera que para huir de los graves peligros que encierra el relativismo la única alternativa sería la de aferrarse a estos “principios” portadores de seguridad. En la búsqueda de una vía de salida a esta disyuntiva sin aparente solución, algunos autores, aun manteniendo su creencia en el universalismo moral, se han centrado en la explicación de la llamada socio-génesis de la moral; tratan así de evitar ambos peligros, el del relativismo y el de que los principios sean elevados a una categoría deóntica incondicional, y en consecuencia no sujeta a forma alguna de crítica o transacción racional¹. Desde nuestro punto de vista, este tipo de respuesta tiene la virtud de que no dirige la atención hacia alternativas lógicamente excluyentes que no parecen aptas para interpretar un fenómeno complejo, y se centra en un horizonte más fecundo, el que ofrece el proceso de génesis de las bases ético-políticas. Pensamos que si bien la interpretación de la génesis no puede por sí misma constituir el espacio de fundamentación de las reglas éticas de convivencia, sin embargo está capacitada para contribuir a descubrir muchas de las aristas con las que dicha fundamentación debe lidiar, así como la dinámica que la anima.

El hecho de que todos los enfoques nos resulten incompletos a la vez que necesarios solo evidencia el carácter altamente problemático del tema referido a cualquier espacio de convivencia social, pero ese carácter se potencia aún más en el caso de un universo multicultural y multiétnico. Siempre se ha considerado

1. Véase Giner, S. “La urdimbre moral de la modernidad”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Núm. 36, 2002.

que a fin de no permitir que la magnitud de las dificultades nos abrume un buen método es el de efectuar una partición de las mismas, intentando separar analíticamente lo que constituyen los componentes fundamentales del problema. Sin embargo, en este caso en particular cada uno de los componentes están asociados por lo general a enfoques discrepantes sobre temas altamente sensibles para la sociedad y los actores sociales, que en consecuencia cargan con la desdicha de ser frecuentemente abordados desde perspectivas impregnadas con emociones que los tornan resistentes a la penetración de lo analítico.

El primero de estos componentes conflictivos en la fundamentación de las bases éticas a las cuales todos los miembros de una comunidad deberían ajustar su comportamiento social es el relativo a los llamados principios. Deliberadamente hemos utilizado en el subtítulo la expresión “bases ético-políticas” evitando así la palabra “principios” porque por lo general esta última es utilizada con una semántica que los convierte en algo que emerge de la propia naturaleza humana lo cual hace pensar en una jerarquía deontológica indiscutible. Cuando en estos casos se usa la expresión “principios morales” se produce como consecuencia que una vez aceptado un determinado valor como principio, y con ello su superioridad deóntica, quedan implícitamente consolidadas las reglas de decisión para los agentes sociales. Adicionalmente, como la aceptación de los principios en general está basada en reflexiones teórico-filosóficas y excluye un análisis exhaustivo de las consecuencias que el principio es capaz de generar, tarde o temprano se advierte que en la mayoría de las ocasiones es prácticamente imposible decidir un asunto concreto sin violentar por algún costado al principio, lo cual suele generar simultáneamente argumentos condenatorios o absolutorios acerca de un mismo hecho o comportamiento. Quizás esto constituye una consecuencia no deseada que a través de un camino secundario puede en la práctica conducir al relativismo².

Otro de los puntos conflictivos relacionado con las bases éticas de la convivencia social, se relaciona con el criterio para evaluar una acción o decisión que lleva adelante un agente social en el marco ético establecido. Sobre este punto se ha desarrollado un amplio e importante debate, escenificado de manera prevalente en el terreno lógico-deductivo, el cual ha sido liderado por las escuelas deontológicas y consecuencialistas. Mientras que las primeras fundan su posición en la selección de un valor incondicional que sirva de criterio, las segundas se centran en el análisis de las consecuencias que una decisión pueda llegar a producir. El problema que afrontan ambos grupos de argumentos es que, al moverse en ese terreno lógico deductivo en el cual es siempre posible señalar al adversario la existencia de una

2. Sobre este tema me permito sugerir la revisión de Barragán, J. “Ethical issues in public decision making”, en *Rechtstheorie*, 29 Band, Heft 1, Berlín, 1998, en el que trato el debatido asunto de la aplicación de pesticidas a los cultivos para lograr una mayor y mejor producción de alimentos, considerado desde el punto de vista del principio de respeto a la vida. No resulta difícil admitir que en el marco de una decisión dicotómica la aplicación de tales pesticidas tanto contribuye a provocar muertes como a preservar vidas; es decir que una misma decisión es simultáneamente aceptable y rechazable.

paradoja o la presencia de un dilema, tienden a ignorar o subestimar la importancia práctica de sus propios hallazgos. Este desprendimiento de la esfera práctica a algunos puede parecerles irrelevante, y quizás en otro terreno lo sea; pero si consideramos que la razón de ser de las bases ético-políticas de una sociedad es la de servir de punto de referencia a comportamientos concretos, además de realizar el análisis de coherencia acerca de su estructura lógica, debemos ineludiblemente evaluar su capacidad para producir consecuencias socialmente deseables.

Esta ausencia del componente práctico en la crítica y análisis de las bases ético-políticas de la convivencia social ha afectado la relevancia de los enfoques puramente analíticos que tanto desde el deontologismo como desde el consecuencialismo procuraron darle fundamentación; sin embargo las largas y profundas polémicas sostenidas han servido para esclarecer la imposibilidad de fundamentar desde una única esfera un asunto de índole tan compleja³. En efecto, por una parte se ha hecho evidente que las bases ético-políticas deben estar necesariamente apoyadas sobre un valor cuyo significado permita atribuir estatus deóntico a las conductas de los actores sociales; en este sentido, las discusiones acerca de la vocación de corrección que tal valor posee, y su comparación con valores rivales constituye un tema analítico inevitable que solo puede ser abordado en términos deontológicos. Por otra parte, el destino de las bases ético-políticas es el de servir como marco deóntico a comportamientos concretos, y en consecuencia resulta también inevitable considerar las consecuencias que la selección de un determinado valor tendrá sobre los escenarios específicos del mundo social. Estos rasgos propios de las bases ético-políticas imponen la necesidad de una fundamentación compleja, ya que no se trata de dos instancias independientes o que puedan ser adicionadas la una con la otra, sino que por lo general entre ambas existen conflictos y aún profundas contradicciones que es preciso dejar resueltas en una única estructura de justificación.

La tarea de articular estas dos instancias en una única justificación es ardua desde el punto de vista analítico y de una gran trascendencia desde el punto de vista práctico. En efecto, el hecho de buscar buenas bases para dar prioridad a ciertos criterios y privilegiar un valor por encima de otros siempre supone un gran desafío teórico, pero cuando se encuentran en juego diferentes marcos lógicos las complejidades son aún mayores. Por otra parte, es necesario considerar que los criterios y prioridades teóricamente adoptados, en el terreno práctico no solo afectan a vidas individuales sino que inciden sobre la estabilidad de sociedades enteras; y si consideramos la actual interdependencia mundial de los factores y de los actores puede que en muchos casos también se dejen sentir sobre una buena parte de la humanidad. Adicionalmente, el panorama se hace aún más complicado ya que no contamos con reglas inequívocas que en tales escenarios nos permitan decidir

3. En el ya citado artículo "Ethical issues in public decision making" se examina la lúcida polémica sostenida por Carlos Santiago Nino y Juan Carlos Bayón sobre los dilemas del consecuencialismo y el deontologismo.

bajo condiciones de certidumbre, y ni siquiera de una incertidumbre calculable; es decir que nos encontramos frente a una empresa que nos promete perplejidades, y con cuyo resultado siempre alguien quedará insatisfecho.

Según ya lo señalamos, algo que siempre puede ayudar en la búsqueda de la fundamentación de un fenómeno complejo es explorar su dinámica; es decir indagar acerca de su génesis y su funcionamiento. En el caso de las bases ético-políticas de una sociedad, las mismas suelen mostrarse tan establecidas que uno tiende a pensar que están allí desde siempre, o bien que, como los axiomas de un sistema formal, han sido conceptuadas con una estabilidad tal que invariablemente permiten distinguir con nitidez lo verdadero de lo falso, o en el plano ético-político permiten trazar una línea divisoria inamovible que separa el bien del mal, clasificando las conductas en buenas y malas. Sin embargo, si observamos principios éticos considerados indiscutibles como el del respeto por la vida, el de no infligir torturas o no someter a seres humanos a la esclavitud, descubriremos que no siempre han sido aceptados como valiosos, e incluso en algún momento no demasiado lejano de la historia humana ni siquiera eran pensables. Una lectura cuidadosa de esa traza humana permite afirmar sin la menor duda que los principios y bases éticas hoy consolidados son el fruto de una dinámica que ha comenzado en los propios orígenes del hombre, y que con altibajos, dificultades, logros, avances y retrocesos, aún hoy continúa desarrollándose como fruto de las más variadas, dispares y contradictorias transacciones sociales. En este sentido, las bases éticas de la convivencia humana no son ajenas al carácter evolutivo que probablemente acompaña a toda construcción cultural⁴. Aún en nuestra época vemos como se desarrollan procesos de incorporación de nuevos componentes a las bases éticas de la sociedad humana algunos de los cuales todavía provocan sorpresas y controversias, pero que sin la menor duda han venido para quedarse⁵. ¿Cómo es entonces que esas bases cobraron vida, presencia y aceptabilidad permanentes?

Según vimos, los componentes valorativos de esas bases éticas han llegado a donde están en virtud de complejos procesos de transacciones sociales, entre las cuales tenemos que mencionar algunas de naturaleza tan disímil como los intercambios racionales, las fricciones, las controversias y aún las guerras. El hecho de que los componentes valorativos de las bases éticas de nuestra sociedad sean hijos de esas transacciones, a veces racionales y a veces trágicas, es una muy buena noticia, ya que evidencia de manera inequívoca que dichas bases no son el resultado más o menos fortuito de la racionalidad discursiva sino el producto decantado de todas las formas de racionalidad humana; en este sentido estaríamos por una parte en presencia de un proceso sustancialmente humano, y por la otra de un proceso inacabado y muy joven.

4. Los procesos sociales que han dado lugar a esta evolución de las bases éticas se encuentran muy bien descritos en Joyee, R, *The evolution of morality*, MIT Press, Mass., 2006.

5. En Singer, P. *Unsanctifying human life: essays on ethics*, Blackwell, Oxford, 2002, podemos observar algunos de estos nuevos elementos valorativos que se encuentran aún en pleno proceso de aceptación e incorporación a las bases éticas de las sociedades.

Precisamente debemos dirigir la mirada a esos desarrollos generadores en búsqueda de la justificación de las bases ético-políticas de nuestro mundo social; en ellos encontraremos expresada la compleja evaluación, tanto analítica como práctica, de la calidad de los valores que alguna vez estuvieron en pugna y quizás se nos haga entonces claro por qué en un momento de la historia el hombre decidió respetar la vida del vencido considerando este acto como valioso. Si el estudio de la dinámica de la génesis de las bases éticas nos dice que éstas se originan en transacciones humanas, el estudio de la dinámica de su desempeño nos muestra a su vez que se dirigen también a regular transacciones humanas. El hecho de que las bases éticas tengan por finalidad regular estas transacciones impone a dichas bases dos restricciones que también deben ser consideradas en el momento de fundamentarlas; por una parte, los contenidos valorativos no pueden imponer a los sujetos condiciones irrealizables, y por la otra, un sistema de valores debe medirse en su capacidad de hacer que las transacciones entre los actores sociales sean más simple e improblemáticas. Tal vez en todos los escenarios en los que se desarrollen interacciones sociales debamos recordar que en el principio y en el fin de los sistemas éticos encontramos siempre a las transacciones humanas.

3. EL CASO DE LAS SOCIEDADES CULTURALMENTE DIVERSAS

Hemos podido apreciar que el proceso de fundamentación de las bases éticas de una sociedad solo puede abordarse desde la complejidad, y a fin de estructurarlo deben ser desplegadas diversas formas de racionalidad; desde la empleada en el plano analítico dirigido a considerar la consistencia lógica y valorativa de tales bases, pasando por la razón práctica que procura evaluar las consecuencias de asumir un determinado valor, hasta la que considera la dinámica de la génesis y ulterior desempeño de dichas bases en la arena de las decisiones concretas. También se ha hecho evidente que la distancia entre principios y reglas prudenciales tiende a disolverse si queremos lograr una fundamentación genuina, del mismo modo que pierde dramatismo la dicotomía deontologismo/consecuencialismo. Todo esto a su vez nos permite comprender mejor y de manera más profunda la naturaleza de los problemas implicados en la construcción del entramado de unas bases ético-políticas que puedan desempeñarse exitosamente en las modernas sociedades multiculturales y multiétnicas.

Por lo pronto, parece razonable afirmar que si las transformaciones históricas de las bases éticas han sido el fruto de transacciones sociales, ese ha de ser también el mecanismo más eficiente para construir los códigos morales que rijan esas sociedades. Desde luego este es un importante paso que nos aleja de las apelaciones metafísicas y teleológicas que tienden a generar construcciones éticas monolíticas las cuales ignoran la pluralidad de visiones del mundo que generalmente conviven en las sociedades complejas. A partir de ese punto de partida no sometible a discusión, los sistemas construidos sobre estas bases suelen imponer obligaciones que dada la ausencia de homogeneidad propias de los grupos humanos, para unos

actores resultan completamente normales y son aceptadas como una saludable contribución al bien común, mientras que para otros obligan a comportamientos altamente supererogatorios sin justificación alguna⁶. Este proceso de secularización de la construcción de las bases éticas produce importantes consecuencias a la hora de definir esos códigos morales, las cuales resultan especialmente visibles cuando se trata de las sociedades multiculturales o multiétnicas. En primer lugar ya no existe la pretensión de promover el bien común, porque ni siquiera está claro qué cosa sea el tal bien y qué signifique eso de común; se trata en cambio, de lograr que las transacciones que se realicen en una sociedad al amparo de las bases éticas que se construyan sean poco problemáticas, y que alejen los conflictos. Este objetivo que parece más modesto, encierra sin embargo una gran exigencia, ya que los códigos éticos están permanentemente siendo confrontados por la realidad de las relaciones humanas. Por otra parte, el proceso de secularización de los fundamentos y construcción de los códigos éticos, al abandonar el apoyo metafísico, debilita simultáneamente su capacidad de imposición, y los hace debatibles, lo que seguramente sirve al propósito de la complejidad, pero aumenta también el nivel de exigencia y potencial conflictividad.

Ante este panorama, con frecuencia se escuchan voces y se toma contacto con excelentes trabajos que ponen énfasis en la necesidad de que tales bases sean elaboradas utilizando el recurso del diálogo racional el cual permitiría generar un espacio en el que todos los componentes de la sociedad sean escuchados⁷. Sin embargo, este proceso que parece tan elegante y productivo con frecuencia choca contra barreras prácticas insalvables que suelen convertirlo en ilusorio. Para comprender adecuadamente estas dificultades tenemos que preguntarnos qué es esto de la racionalidad a la que tanto se apuesta como herramienta de construcción de las bases éticas de la sociedad compleja.

Esta pregunta tiene una respuesta muy sencilla si nos movemos en el mundo de nuestro propio universo simbólico que siempre nos resulta tan familiar y acogedor; y la respuesta es sencilla porque la racionalidad (nuestra racionalidad) es la que nos permite ordenar y comprender el universo, al tiempo que nos garantiza un mecanismo de comunicación con nuestros pares, y en consecuencia hace posible el diálogo. Pero en cuanto se observa el contacto entre formas culturales diversas se hace evidente que el contenido de la racionalidad no es único, que las categorías ordenadoras del universo de los diferentes grupos suelen no ser convergentes, y con frecuencia entre ellas se generan conflictos. Desde luego, desde estas diferentes racionalidades, que son como distintos lenguajes, no resulta posible pensar en una solución dialógica, sin antes resolver el problema de las

6. Acerca de este proceso de secularización de la Ética puede consultarse F. Lara y P. Francés (eds.), *Ética sin dogmas. Racionalidad, consecuencias y bienestar en el utilitarismo contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

7. Una contribución seminal a este tema se encuentra en J. Habermas, *Moral consciousness and communicative action*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1999.

equivalencias semánticas, las traducciones valorativas y la armonización de los mecanismos de comunicación.

Antes de considerar la posibilidad de articular una solución dialógica tenemos que tomar en cuenta que cuando establecemos un primer contacto con realidades culturales diversas a la nuestra, sentimos una sensación de “extrañamiento” que bien podemos afirmar es recíproca, y deriva del desconocimiento de las claves de interpretación de esa cultura. Esto es perfectamente natural, ya que cada forma cultural establece su particular universo simbólico que tiene la vocación no solo de comprender adecuadamente el propio mundo, sino que también pretende interpretar otros universos. La existencia de estos múltiples universos simbólicos que reivindican para sí la posibilidad y la capacidad de comprender todas las diferentes formas culturales, prueba por sí sola la relatividad de los mismos; ya que ellos son diversos porque se estructuran alrededor de diferentes sistemas de creencias, de conductas repetidas que se han consolidado a lo largo del tiempo, y de reglas, muchas veces implícitas, cuyo origen deriva de un gran número de transacciones sociales consolidadas. Este carácter relativo no resta unidad interna a dichos universos, ya que en relación con el conjunto que les sirve de referencia suelen guardar una armonía profunda y elaborada, que sale airosa frente a cualquier prueba de consistencia.

Es así que el sistema de símbolos desde el cual cada cultura interpreta el mundo, siendo relativo a sus creencias, comportamientos y formas de vida, es al mismo tiempo absoluto para quienes lo utilizan; y no solo es absoluto, sino que de una manera sutil y penetrante está adherido a la cosmovisión de todo el grupo que lo comparte. Su fuerza es tal que es capaz de modelar las categorías de análisis y justificación de los grupos e individuos, pudiendo definirse la racionalidad de los mismos en función de su consistencia con esos principios aceptados y adoptados. Si se comparan entre sí tales universos simbólicos, se percibe que en ellos subyacen diferencias fundamentales relativas a las visiones del mundo propias de cada uno de los agregados, las cuales son capturadas y consolidadas como principios de aceptación general de cada uno de ellos. Todos estos elementos subyacentes no solo no son idénticos a los de otras culturas sino que suelen encontrarse en tensión y aún en contradicción.

En el marco de ese universo simbólico es donde las acciones, los argumentos o los comportamientos colectivos, son definidos como racionales cuando son consistentes con los principios aceptados por el grupo; incluso se llega a considerar que tales principios son en cierta forma “objetivos” ya que todos los miembros aceptan que son capaces de producir lo que pública y generalmente se considera como la mejor base de comprensión que dicha comunidad puede ofrecer y ofrecerse. Este carácter objetivo que los miembros le atribuyen hace que las formas culturales sean diáfanos y claramente comprensibles para quienes las comparten, y a la vez que los comportamientos enmarcados en las mismas posean un alto nivel de previsibilidad para los miembros del grupo, lo cual dota a los actores de una gran seguridad derivada de transitar por caminos que les resultan familiares.

Inversamente, quienes no comparten el conocimiento de esas claves se sienten inseguros, y en muchas ocasiones completamente perplejos⁸.

De este modo cada universo simbólico ofrece a los miembros de una comunidad determinada la posibilidad de la mejor justificación alcanzable dentro de ese marco, y este hecho es reconocido por ellos. En cualquier caso la objetividad que cada grupo adjudica a su propio universo simbólico solo tiene validez en relación con un entorno determinado, y nunca podría pretender universalidad al estilo de las leyes de la naturaleza. Esta sensación de objetividad cobra especial importancia cuando se produce el contacto entre formas culturales diversas, ya que las mismas son portadoras de un sistema de símbolos que para cada una de ellas tiene un valor absoluto; valor éste derivado de relaciones intangibles y profundas, que por lo general se apoyan en supuestos fundamentales para la existencia del grupo, y están fuertemente ligadas a su propia identidad. Ese carácter de absoluto no pocas veces encuentra su explicación y también su fuente de legitimación en condiciones ecológicas (en sentido amplio) imprescindibles para la pervivencia y cohesión de la comunidad. Probablemente aquí radica la mayor dificultad cuando entran en contacto diversas formas culturales, ya que para cada una de ellas es difícil admitir que ese carácter absoluto no sea universal, sino válido solo dentro el límite que cada cultura le ofrece.

Cuando por razones de migraciones o de inclusiones culturales recientes los sistemas internamente absolutos entran en contacto, suele hacerse evidente que son parcial o totalmente contradictorios entre sí, y que una interpretación del mundo entra en colisión con otra; al mismo tiempo, las “razones” de tales interpretaciones se muestran sostenidas por soportes hechos de materiales sumamente diferentes. De ahí que pueda hablarse de múltiples racionalidades, las cuales derivan de la pluralidad de las bases argumentales sobre las que se edifican. El señalado antagonismo entre las diferentes racionalidades parece sugerir que no es posible que todos estos universos, y todas las visiones del mundo en ellos presupuestas sean igualmente verdaderos. Asimismo resultaría bastante difícil procurar su ordenamiento desde una racionalidad determinada, siendo altamente probable que todas contengan algunos elementos aceptables al lado de otros perfectamente desechables; pero admitir esto traería como consecuencia reconocer que también en la visión del mundo que nos es propia y familiar existen aristas erróneas, lo cual implica

8. El concepto de objetividad demasiadas veces tiende a ser asociado con la consideración de los hechos “tal como son”. Sin embargo, incluso en la ciencia física, todo objeto conocido pasa por una reconstrucción derivada de incorporar al mismo un aparato conceptual analítico. Cuando se habla de objetividad en sentido universal no se usa este término en sentido lógico, sino que se alude a un acuerdo amplio acerca de la procedencia de la reconstrucción, la cual es utilizada como lenguaje. Desde este punto de vista, la reconstrucción del mundo a través de un sistema simbólico que logra obtener el acuerdo en un grupo determinado, correspondería perfectamente al concepto de objetividad.

poner en tela de juicio el carácter absoluto de los propios presupuestos. Esto supone un proceso extremadamente difícil, ya que como se señaló anteriormente tales presupuestos se encuentran ligados de una manera sólida e intangible a la propia forma de vida. En virtud de esta dificultad no es infrecuente que desde una determinada racionalidad, asociada a un sistema simbólico, se llegue a calificar de irracional toda interpretación divergente del mundo, y todo sistema simbólico cuyas claves no son compartidas o no son conocidas.

Recientemente, ante los ojos del mundo y con la intervención virtual de actores de diferentes culturas se ha producido una cadena de sucesos que por lo interesante y compleja, muy bien parece diseñada y perfeccionada en un laboratorio de estudios conductuales; por el contrario se trata de comportamientos de actores reales ampliamente conocidos en todo el mundo. Esta singular sucesión es una interesante muestra de aquello que estamos argumentando acerca de las dificultades, si no inhabilidad, que tenemos para salir de nuestro propio universo simbólico, y de mirar objetivamente nuestros sentimientos morales⁹.

El caso ha tenido como mediadores a los muñequitos animados que escenifican la serie televisiva “South Park”; esta serie hace uso ininterrumpido y mordaz de ese delicioso sesgo intelectual y lingüístico al que llamamos sátira del que tanto se disfruta en el mundo y la cultura occidentales; no hay duda de que para nuestro universo simbólico, el jugar con la sátira o la ironía es considerado un síntoma de inteligencia, y una de las formas más sofisticadas de ejercicio de la racionalidad. Es el caso que hace algunos meses, uno de los capítulos intitolado “Bloody Mary” presentó contenidos que afectaban los sentimientos religiosos y morales de los creyentes en el catolicismo, quienes hicieron sentir su descontento a través de un boicot; la respuesta simple fue que si así eran las cosas, estaba bien que los católicos no vieran ese capítulo. Un tiempo después otro de los capítulos incluyó contenidos igualmente satíricos e ironías de alto calibre que esta vez afectaban a los creyentes en la Cienciología; en este caso uno de los actores que profesa esa creencia, y hasta aquel momento prestaba la voz a uno de los personajes animados renunció a su trabajo, ya que consideró que la serie estaba hiriendo sus sentimientos religiosos; la respuesta esta vez fue algo más compleja y significativa para nuestro argumento: se dijo que era muy extraño que mientras la serie había satirizado a todas las demás religiones el actor no había expresado ninguna objeción sobre los contenidos ni el lenguaje, y solo había advertido que se herían sentimientos religiosos cuando fueron afectados los suyos propios. Poco después, la cadena que trasmite la serie solicitó a los autores de la misma que se abstuvieran de dirigir sus sátiras sobre los creyentes en Mahoma, ya que “a la luz de los recientes eventos mundiales no resultaba prudente”; los autores entonces transmitieron un capítulo en el que esta vez afectaron los sentimientos religiosos y

9. El caso South Park ha sido reseñado ampliamente por la prensa internacional, que ha seguido en detalle los sucesivos eventos producidos alrededor de una serie televisiva de personajes animados a los que prestan sus voces actores de renombre. Uno de los más detallados seguimientos puede encontrarse en la página www.bbc.co.uk

morales de los cristianos (tanto católicos como reformados), no sin dejar de señalar que “está bien todo o no lo está nada” en clara alusión a la decisión de hacer que Mahoma fuera inmune a la sátira. Quizás lo que hace que éste sea un perfecto caso de laboratorio es que muy poco después la serie *South Park* es laureada con el Premio Peabody, tal vez el más prestigioso otorgado a un trabajo televisivo y que implica un reconocimiento público e inequívoco de un bien muypreciado en la cultura occidental, el de la libertad de expresión¹⁰.

Seguramente esta cadena de sucesos posee una elocuencia superior a la de cualquier argumento acerca de las dificultades que tienen los sujetos para tomar distancia de lo que constituyen sus marcos referenciales simbólicos y sus propios criterios de racionalidad; muestra asimismo que la solución dialógica llevada a la arena práctica tendrá que afrontar muchos escollos ya que no parece fácil encontrar el perfil desde el cual alentar el diálogo entre racionalidades en tensión o contradicción; y por último hace también evidente que los procesos de mundialización han traído consigo unas formas y mecanismos de contacto que antes eran desconocidos, y que hacen que las diversidades étnicas y culturales puedan estar presentes y expresarse de manera extraterritorial¹¹.

Estamos conscientes de que transitamos un camino peligroso, ya que la admisión de que en todo universo simbólico existe una cierta forma de racionalidad, y que cada una de ellas tiene distinto contenido, parece conducirnos de manera inevitable a un escenario en el que triunfa el relativismo, y donde todo vale en el marco hermético de cada universo simbólico compartido solo por un grupo, y nada vale más allá del mismo. Si los universos simbólicos permanecieran siempre aislados esta relatividad que de hecho existe tal vez no llegaría a generar consecuencias importantes más allá del plano analítico; pero en un mundo en el que como hemos visto en los sucesos de *South Park* los contactos y la convivencia entre formas culturales diversas son cada día más inevitables, parece necesario desarrollar métodos para favorecer la comunicación y recíproca comprensión entre los señalados universos. Pero si tal como lo hemos aceptado, las distintas racionalidades generadas por los universos simbólicos de las diversas formas culturales son internamente absolutas, ¿cómo hacer para superar tanto el relativismo como el aislamiento al que parecen estar condenadas?

10. Con sede en la Escuela de Periodismo y Comunicación de la Universidad de Georgia, los Premios establecidos en honor de George Foster Peabody se consideran como los más prestigiosos en el mundo de la televisión, y son esperados con gran expectación todos los años.

11. Un caso análogo al de *South Park* se ha repetido recientemente con la serie “*Popetown*” sobre la que los creyentes católicos no han escatimado calificativos negativos, ya que la consideran insultante para sus sentimientos morales y religiosos. Mientras la BBC decidió no trasmitirla, otros medios europeos optaron por ponerla en el aire, en lo que llamaron el pleno ejercicio del derecho a la libre expresión. En Alemania se produjo la petición de varios obispos católicos ante un Tribunal para que la serie no fuera trasmitida, siendo la sentencia favorable a su emisión, pues se consideró que la serie no perturbaba la paz pública. Tal vez pudiéramos inferir del argumento que la decisión sería diferente si el grupo que se siente afectado tuviera la fuerza suficiente y la disposición necesaria para alterar la paz social.

Aquí se hace imprescindible establecer una diferencia entre la situación de hecho, y el plano ético. Mientras que la situación de hecho nos muestra un panorama claramente relativista, la ética debe imaginar y trabajar arduamente en la búsqueda de respuestas tendientes a hacer practicables y fecundas las relaciones entre los diferentes universos de símbolos.

Toda respuesta que se intente en este terreno tendrá que enfrentarse con la dificultad derivada de la parcialidad del enfoque de cada cual, dificultad que se origina en la inserción necesaria de los actores sociales en un único universo simbólico, aunque de hecho puedan convivir con más de uno. Esta inserción implícitamente nos lleva a una aceptación también absoluta de los presupuestos en los que el mismo se apoya, y produce una gran resistencia a los cambios de perspectiva. Sin embargo, la razón tal como la conocemos ha probado a lo largo de la historia que no solo tiene capacidad para vencer los más importante obstáculos intelectuales y prácticos sino que además posee la propiedad de rebasar sus propios límites. Para ejemplificar esta afirmación vamos a considerar un par de casos tomados dentro del marco de nuestra propia cultura, y de la lógica que le da estructura.

En el campo de la lógica bivalente, que nos resulta tan familiar que muchas veces ni sabemos que existe, habría que hacer un enorme esfuerzo para siquiera imaginar un mundo que no preserve el principio de no contradicción en sentido fuerte asociado al principio de trivialización. Ambos principios nos llevan a admitir sin vacilación que la sola presencia de una inconsistencia en un sistema lo trivializa, haciendo que en él se puedan extraer legítimamente dos consecuencias contradictorias. Desde este punto de vista que nos es tan familiar, inconsistencia y trivialización resultan sinónimos.

Tales supuestos lógicos fueron asumidos con tal naturalidad en nuestro universo cultural que se hizo muy difícil llegar a aceptar que la relevancia de una contradicción en relación con un sistema es una cuestión de grado; de modo tal que mientras algunas pueden ser absolutamente irrelevantes para un sistema, otras pueden en efecto dañar su capacidad derivativa. Para aceptar este nuevo tipo de relación fue necesario superar el carácter bivalente de la lógica, e incorporar la idea de gradación que desde luego da acceso a soluciones mucho más sutiles que las basadas en la bivalencia. Repensar los supuestos desde una racionalidad que no fuera bivalente llevó importantes esfuerzos pero finalmente condujo a aceptar que un sistema que exhibe inconsistencias, no se trivializa por ello necesariamente¹², con lo cual la asociación fundamental entre el concepto de no contradicción en sentido fuerte y el de racionalidad se debilita. En otras palabras, una conjunción de principios que nos acompañaba de manera tan familiar ha sido puesta en jaque, y nuestro marco de referencia ha sufrido un cambio de importancia; sin embargo

12. El llamado criterio de relevancia permite evaluar el impacto que la presencia de una contradicción produce en un sistema formal, y de esta manera hace posible establecer la diferencia entre contradicción y trivialización. El hecho de poder mantener un sistema aun cuando el mismo exhiba algunas contradicciones ha hecho notar que aun esta últimas pueden ser tratadas racionalmente.

la razón ha sabido hacerse cargo de la nueva respuesta y no ha sucumbido ante esta dificultad.

En otro terreno que va a resultar de gran relevancia a nuestra ulterior argumentación, la llamada paradoja de la decisión colectiva tenía también un lugar bien instalado no solo en el ámbito de la racionalidad política, sino también en la esfera matemática. Las inconsistencias que se hacen evidentes cuando se intenta construir una preferencia colectiva a partir de la adición de preferencias individuales expresadas ordinalmente llevaron a que se pensara que no es posible producir una decisión democrática sobre la base de la adición de las preferencias individuales¹³. También en este caso, la racionalidad estaba habituada a aceptar de manera natural un cuerpo de supuestos que asumen que las preferencias del los individuos solo pueden jerarquizarse en un nivel ordinal de medición, y que la única transformación posible es la adición; dentro de ese marco formal, se deriva de manera consistente el teorema de imposibilidad de Arrow que establece que bajo ciertas condiciones toda decisión colectiva será impuesta desde fuera del grupo o dictatorialmente dentro del mismo¹⁴. Sin embargo, en el momento en que la racionalidad acepta la posibilidad de medir cardinalmente las preferencias, tal imposibilidad queda disuelta y se abre todo un universo de soluciones posibles¹⁵.

Estos dos ejemplos que hemos extraído del sólido terreno de los sistemas axiomatizados parecen demostrar que vivimos un momento de ensanchamiento del concepto de racionalidad, la cual se presenta ahora como capaz de pensar sus inconsistencias y dilemas sin necesidad de autoliquidarse, y que se siente en plenas condiciones de asumir sus propias contradicciones sin necesidad de destruirse o destruir inexorablemente a la racionalidad opuesta.

Esta perspectiva abre una gran esperanza en la empresa de lograr la superación de la relatividad de los sistemas simbólicos, y así vencer la incomunicación entre las diversas formas culturales¹⁶; quizás los sucesos producidos alrededor

13. Una de las primeras y más conocidas formulaciones de esta paradoja es la de Condorcet, quien la vincula con el mecanismo de las elecciones; en el campo de las Ciencias Políticas este planteamiento ha sido objeto de numerosos y detallados análisis. Para quienes se interesen más en la racionalidad y la lógica implícitas en la paradoja me permito sugerir la lectura de los trabajos de W. V. Gehrlein, "The Expected Probability of Condorcet's Paradox", *Economic Letters*, Vol. 7, 1981; y "Condorcet's Paradox", *Theory and Decision*, Vol. 15, 1983.

14. La exposición que muestra con mayor claridad la racionalidad y la lógica inherentes al teorema de la imposibilidad de Arrow es la de D. Luce y H. Raiffa en *Games and decisions*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1957.

15. En los trabajos de John Nash, el uso de la lógica involucrada en la cardinalidad y la racionalidad propia de los intercambios beneficiosos muestran que una racionalidad basada en tales supuestos de niveles cardinales de medición de las preferencias, unidos a reglas de decisión basadas en el intercambio, puede ser usada sin pérdida alguna de consistencia en los argumentos.

16. En los ejemplos hemos elegido cambios y evoluciones que se dan en el universo de los sistemas axiomatizados, en razón de que se suele pensar que tales sistemas son los que ofrecen una racionalidad más consolidada y resistente a las transformaciones. Sin embargo, en el pensamiento filosófico de tradición occidental, y en el ámbito de las Ciencias Sociales y Políticas el cambio de coordenadas en el espacio de la racionalidad también se hace presente con frecuencia. Para tomar

de South Park vistos desde la nueva óptica puedan mostrarnos un panorama más esperanzador que el desconcertante entramado de incomunicación y divergencias que tanto en el plano mediado por los muñequitos animados, como en el de la realidad sin mediaciones nos hemos visto obligados a presenciar.

4. EL DIFÍCIL CAMINO HACIA EL NORESTE

Las más importantes soluciones propuestas al tema de construir la trama moral de una sociedad pueden agruparse en aquellas que hacen depender tal construcción de un agente ubicado en una posición externa al juego social, y las que hacen descansar la responsabilidad en los propios actores sociales. Con fines ejemplificativos, y solo considerando las obras de algunos pensadores contemporáneos que han trabajado este problema, ubicaremos entre las primeras a John Rawls y John Harsanyi, y entre las segundas a David Gauthier¹⁷. Solo haremos una muy breve referencia a las razones sobre las cuales apoyamos esta afirmación, ya que la amplia difusión y críticas de la obra de estos pensadores tornan innecesaria en este lugar una discusión exhaustiva de la misma.

A nuestro juicio Rawls y Harsanyi comparten el supuesto de que la respuesta moral aplicable a una sociedad debe ser producida por un decisor normativo que sea independiente, y esté en condiciones de otorgar la misma importancia a todos los actores sociales. El recurso metodológico que utiliza Rawls es del la “posición original” y el “velo de la ignorancia”, que hacen que el decisor normativo ignore el lugar que le tocará ocupar en la sociedad, y en consecuencia esté dispuesto a tratar igualitariamente a todas las posiciones. Por su parte, partiendo de idéntico supuesto Harsanyi establece la condición de que el decisor normativo debe asignar a las preferencias de todos los actores una misma probabilidad, es decir que su recurso es el de la “equiprobabilidad de las preferencias”.

En el grupo de los autores que dejan la construcción de la trama moral en manos de los propios agentes sociales hemos ubicado a David Gauthier, quien sostiene la tesis de que es posible establecer una “moral por acuerdo” siempre y cuando en lugar de suponer que los actores son maximizadores irrestrictos, apelamos al supuesto de que son “maximizadores limitados”.

A pesar de que hemos ubicado a estos pensadores en dos clases diferentes, creemos reconocer en ellos un aspecto en común; todos establecen, bien sea por vía normativa o por educación cognitiva, la condición de que para hacer posible la

contacto con un ejemplo de estas “variaciones” puede verse la obra de M. Maffesoli, *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

17. Los conceptos que hemos señalado, con algunos matices, acompañan de una manera consistente a estos autores a lo largo de toda su vida intelectual. Para citar las principales obras en que se desarrollan estas ideas mencionamos: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1972; J. Harsanyi, *Papers in Game Theory*, D. Reidel, Dordrecht, 1982; D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

urdimbre social es necesario tener en cuenta “las razones de los demás”¹⁸. Mientras que Rawls obliga al decisor normativo a tomar en cuenta esas razones mediante el uso del velo de ignorancia, Harsanyi lo hace mediante la aplicación de la regla de la equiprobabilidad, y Gauthier a través de la producción de un actor que incluye en su función de utilidad el valor de la coordinación con los demás actores.

Si leemos a estos grandes pensadores en esta clave, difícilmente podemos poner en duda que el mecanismo de tomar en consideración las razones de los demás es el que puede ofrecer una luz de esperanza en el oscuro panorama de construir soluciones éticas para un mundo multicultural y también multiétnico. Sin embargo, aquí parece que volvemos a la dificultad que señalamos al principio, que consiste en que la racionalidad propia se convierte en como una segunda piel de cada quien, y prácticamente todo el mundo es interpretado desde esa racionalidad; es decir que las razones de los demás serían también mediadas por el lenguaje que estructura esta racionalidad. La única manera de evitar esa mediación, es permitir que cada actor (o en su caso cada grupo) esté en condiciones de exhibir abiertamente sus razones desde su propia racionalidad, y tenga la posibilidad de incluirlas en los procesos de formación de la trama ética; en algunos casos esas razones de los demás se encuentran en abierta contradicción con las propias, y puede resultar duro encontrar una intersección entre ellas, pero en otros casos, las razones de los demás y las propias, solo difieren en el modo de expresarse, pero no tanto en lo sustantivo. Así, en los sucesos de South Park los sentimientos religiosos de los católicos, de los seguidores de la Cienciología, y de los cristianos reformados no difieren en lo sustancial, y el hecho de que todos ellos se sientan afectados parece expresar que existen ciertas creencias que forman una parte tan sustancial de un buen número de sujetos, que cuando son ofendidas les produce un profundo malestar; es decir que la conflictividad que pudiera existir en este caso es de baja intensidad, y quizás no llevaría un gran esfuerzo producir una traducción entre uno y otro universo simbólico. Sin embargo, esa sensibilidad religiosa, y también la de los seguidores de Mahoma en otros casos, solo podrían ser protegidas contra las ofensas estableciendo límites severos al derecho de libre expresión que representa un valor altamente estimado en la cultura occidental y en muchas otras; en este caso estaríamos en presencia de una conflictividad de mayor intensidad, esta vez entre las creencias religiosas y la libertad de expresión.

Este tipo de conflictos, ya sean de baja o alta intensidad constituyen el material con el que normalmente se trabaja en los procesos de formación de las urdimbres éticas, su manejo impone siempre dificultades, las cuales se incrementan cuando se trata de armonizar lenguajes morales profundamente diversos¹⁹.

18. En la obra J. Barragán y D. Salcedo (comps.), *Las razones de los demás*, Biblioteca Nueva-Velea, Madrid, 2006, se ha reunido un grupo de trabajos donde se desarrolla este concepto desde diferentes perspectivas.

19. Para un análisis detallado acerca de los conflictos entre derechos que parecen incondicionales puede verse J. Griffin, “Derechos en Conflicto”, en R. Zimmerling, R. Carrión, J. Barcón, R. Guijarro (comps.), *Decisiones normativas. Ensayos en homenaje a Julia Barragán*, Ed. Sentido,

Para generar progresos en los procesos de formación de un lenguaje ético que sea capaz de expresar a todos los miembros de una sociedad compleja es necesario contar con un método que permita definir un espacio en el que puedan crearse soluciones desde la racionalidad de cada grupo; este es el único punto de partida posible, ya que ése y sólo ése es el universo simbólico que conocemos, y en principio es el único lenguaje en que podemos expresar y ordenar nuestras preferencias, ya sea en materia de sentimientos, creencias o códigos morales. Si hemos aceptado las enseñanzas de la historia que nos indican que los códigos éticos se originan en transacciones sociales, consideramos que un método que recoja la lógica de tales transacciones debería ser el más adecuado para seguir con esa tarea bajo las actuales condiciones de complejidad.

Hemos señalado que la lógica implícita en la llamada solución de Nash significa la superación de una racionalidad que hacía imposible la combinación de preferencias individuales; con ello deseábamos destacar el enorme progreso que se produce cuando bajo esta nueva racionalidad los sujetos autónomos tienen una herramienta apta para emprender transacciones que los llevan de manera necesaria a la relativización de su racionalidad, no porque admitan que sus creencias, sentimientos o códigos morales deban ser puestos en tela de juicio, sino por el mero hecho de colocarlos en un mismo espacio de interacción con otras creencias, sentimientos y códigos con los que coexisten²⁰. Cuando Nash define el espacio de soluciones factibles está mostrando que, a partir de puntos iniciales de desacuerdo, es posible ir avanzando hacia el noreste en el cuadrante positivo cartesiano con el único recurso de los intercambios hechos desde el punto de referencia que dan las coordenadas de la propia racionalidad. Cada transacción exitosa, como ha sucedido a lo largo de la historia, es un pequeño paso hacia el noreste y es también una contribución al proceso de dar convexidad al espacio, que cada vez incorpora nuevas soluciones.

Consideramos que la lógica de esta solución permite unas condiciones especialmente aptas para facilitar las transacciones interculturales e interétnicas. En primer lugar, hace posible que las autonomías de los actores se expresen de manera directa, sin mediaciones que puedan desfigurarlas; a través de este mecanismo los agentes están en capacidad de hacer presentes sus divergencias, empatías y antagonismos, ya que en la lógica del modelo los mismos constituyen el punto de partida necesario en el proceso de construcción de la solución. En la elaboración y ordenamiento de las preferencias de los actores, y sin necesidad de interpretación alguna, están presentes las razones colectivas subyacentes a su cultura, sus creencias, y toda la historia de las transacciones sociales que constituyen los generadores de sus actuales códigos morales. Desde este punto de vista, no existe nadie mejor que el actor mismo para transmitir esta información,

Caracas, 1999; y J. Barragán, "Qué significa tomar los derechos humanos en serio", *Τέλος*, Vol. X, Núm. 1, 2001.

20. Para la exposición de la llamada solución de Nash véase el clásico J. Nash, "The bargaining problem", *Econometrica*, 18, 1950.

ya que en materia cultural siempre estamos en presencia de un universo extremadamente complejo, que adicionalmente no puede ofrecernos claves explícitas para su interpretación.

Si desde un punto de vista práctico el preservar la autonomía de los sujetos constituye un importante activo para llevar adelante la formación de respuestas éticas en escenarios complejos, desde el punto de vista conceptual la importancia es aún mayor. Existe actualmente una fuerte tendencia a otorgar a una autoridad normativa benevolente la capacidad de ordenar preferencias, y establecer reglas de decisión que tiendan a mejorar las condiciones actuales de tal o cual grupo. Sin desconocer la buena intención que puede animar a estas propuestas, tenemos que admitir que la autoridad normativa solo puede establecer el ordenamiento y las reglas desde sus propias razones subjetivas subyacentes, y en consecuencia de manera inconsciente imprimirá un sesgo a su visión de las preferencias del otro. Creo que no puede concebirse un mecanismo más destructivo de la autonomía de los sujetos que aquel que les atribuye a los mismos unas preferencias o unas necesidades interpretadas desde otro universo cultural con la excusa de que se busca beneficiarlos o protegerlos; y creo asimismo que con un sujeto cuya autonomía se desconoce no es posible construir soluciones éticas que tal sujeto esté dispuesto a interiorizar. La capacidad del modelo Nash para permitir la expresión directa de las preferencias por parte de los actores es, según acabamos de señalar, su primer gran mérito; a él hay que agregar el hecho de que se basa en que los actores cuyas preferencias se encuentran en conflicto deben estar dispuestos a expresarlas en unidades cardinales de utilidad, lo cual no solo las hace más comprensibles por todos, sino que permiten la realización de transformaciones. Esto es particularmente importante en el caso de las sociedades cultural o étnicamente diversas, en las que la mayor dificultad de comunicación deriva de las diferencias entre las creencias subyacentes, y muy especialmente del hecho de que los conflictos entre diferentes culturas no se presentan como conflictos entre preferencias o intereses sino como conflictos entre identidades, y estos últimos tienden a considerarse no transables. Desde luego que las condiciones establecidas por Nash son analíticas, pero indudablemente poseen un efecto normativo, el cual deriva sobre todo de que son capaces de poner en evidencia un método que puede permitir la conversión de lo no susceptible de transacción en susceptible de transacción; este no es un procedimiento sencillo, y el camino hacia el noreste es duro y lento pero descubrir aristas compatibles o complementarias en temas que en algún momento han sido considerados como inexorablemente adheridos a las identidades constituye siempre una ampliación (aunque sea mínima) del espacio de soluciones posibles.

Un gran aliado para la superación de los escollos que siempre existen en el camino hacia el noreste es la información, no solo aquella relativa al mundo en torno, sino especialmente la relativa a la dinámica y a las reglas de las transacciones mediante las cuales se busca elaborar la trama ética.

En efecto, a fin de construir el clima que haga posible la secuencia de transacciones tendientes a densificar el espacio ético, es necesario que las partes involucradas compartan la mayor cantidad de información relativa a todos los

mecanismos involucrados en los intercambios. La formalización del concepto de *common knowledge* llevada a cabo por R. Aumann y axiomatizada por P. Milgrom nos ha dotado de una poderosa herramienta para comprender y guiar los procesos de decisiones interactivas.²¹ Sobre esta base conceptual, en un trabajo anterior he analizado la posibilidad de expandir la cobertura del *common knowledge* como mecanismo de construcción de soluciones éticas estables²².

El *common knowledge* se da cuando el total de los jugadores conocen previamente todos los “a priori” y “a posteriori” del juego, y adicionalmente cada uno de ellos sabe que el otro los conoce²³; este proceso se basa en una mecánica sencilla y conceptualmente económica. En efecto, es un supuesto razonable asumir que los agentes de las transacciones sociales van a dedicar un considerable esfuerzo a la búsqueda de información con el fin de conocer todos los “a priori” y “a posteriori” de los intercambios, los cuales a su vez les permitirán efectuar los cálculos de las soluciones posibles y de los equilibrios. Esta actividad llevada a cabo de manera simultánea y cruzada por todos los actores como parte de su participación en las transacciones representa también su contribución al *common knowledge* que tiene la capacidad de generar un primer clima que facilita el avance en la ruta hacia el noreste²⁴.

Adicionalmente, si lo que deseamos es la estabilidad de la aceptación de los arreglos éticos, parece evidente que es necesario expandir tanto como sea posible el *common knowledge* que hizo posible los acuerdos; este es un logro que puede considerarse alcanzable entre actores que comparten una misma cultura, ya que el sistema de creencias subyacentes actúa como elemento unificador; pero aún en el caso de pertenencia a diferentes herencias culturales, cuando somos capaces de ampliar el espectro de información que se comparte, se hace también más extenso el *common knowledge* involucrado en la elaboración del espacio ético.

Por ejemplo, ¿quién podría pensar en momentos de profundas disidencias que mahometanos, católicos, miembros de las iglesias cristianas reformadas y científicos pueden llegar a coincidir en algo tan importante como es el rechazo al uso

21. La formalización del *common knowledge* fue realizada por R. Aumann en “Agreeing to disagree”, *Annals of Statistics*, 4, 1976. La axiomatización se debe a P. Milgrom, “An axiomatic characterization of common knowledge”, *Econometrica*, 49, 1981.

22. J. Barragán, “Decisiones judiciales y desempeño institucional”, en J. Malem, J. Orozco y R. Vázquez (comps.), *La función judicial. Ética y democracia*, Gedisa, 2003.

23. “When we say that an event is “common knowledge”, we mean more than just the both 1 and 2 know it; we require also that 1 knows that 2 knows it, 2 knows that 1 knows it, 1 knows that 2 knows that 1 knows it, and so on.” Ver R. Aumann, *op. cit.*, pág. 1236.

24. El Profesor Jaime Barcón me hacía notar el papel crucial que ha jugado la existencia de *common knowledge* en el logro de la llamada Gran Coalición que actualmente gobierna Alemania; en este caso, a pesar de que los agentes involucrados en la transacción social no se encuentran distanciados por brechas culturales demasiado profundas, sin embargo sus ideologías, cosmovisiones y funciones de utilidad son suficientemente diversas como para haber demandado una amplia base informacional compartida para plasmar un *common knowledge*; naturalmente, la estabilidad de la solución dependerá en gran medida del conocimiento de las reglas de las transacciones que tengan las partes.

de la sátira cuando hace referencia a las creencias religiosas de cualquier grupo? Pero entonces, ¿qué pasa con la tan apreciada libertad de expresión? ¿Está ella también inexorablemente adherida a la identidad de la cultura liberal? ¿Es también susceptible de transacción? ¿Habrán posibilidades de encontrar en la libertad de expresión algunas aristas que resulten susceptibles de transacción?

¡Qué bueno que el caso de South Park, con la mediación de los muñequitos y sin ella, haya puesto a la vista de todo el universo el inmenso cúmulo de limitaciones e inhabilidades que nos acompañan a la hora de mirar el mundo desde perspectivas que nos son ajenas! Y ¡qué bueno también que la llamada solución de Nash y los poderosos productos intelectuales de Aumann y Milgrom nos permitan abrigar esperanzas en la empresa de superar tales limitaciones y de avanzar en el espacio de soluciones factibles que está invitando a que lo transitemos!

5. LA PALABRA MÁGICA

Volviendo a la serie South Park, cuando se anunció el otorgamiento del Premio Peabody, Horace Newcomb, Presidente de la entidad otorgante dijo que “South Park nos sirve de recordatorio de que debemos ser tolerantes”. Confieso que la expresión me ha llenado de perplejidad, y no alcanzo a entender qué quiso decir Newcomb con esto; tal vez aludía a la necesidad de que mahometanos, católicos, cristianos reformados, científicos, y otros más que sin pertenecer a estos credos sintieron herida su sensibilidad, debían “tolerar” las sátiras de Matt Stone y Trey Parker, quienes usando la mediación de sus dibujos animados se dedicaban a ridiculizar diversas creencias. O tal vez lo que Newcomb quiso significar es que los autores de la serie debían ser “tolerantes” con los sentimientos morales de los demás y buscar blancos menos sensibles para sus sátiras, o bien que todos debemos ser tolerantes con todos acerca de todo, porque finalmente así es la condición humana.

Tiendo a pensar que si la serie fue distinguida con un premio es porque seguramente tendrá algún mérito; a mi juicio el gran mérito de los muñequitos animados es el de haber logrado que los agentes de carne y hueso (autores, actores, creyentes, descreídos, otorgantes de premios, anónimos de la audiencia, etc.) pongan en evidencia el hecho de que aún hoy con demasiada frecuencia se trata la construcción de las urdimbres éticas con métodos francamente inapropiados e ineficientes. Y probablemente el mayor mérito es el de Newcomb, quien puso sobre el tapete la palabra mágica que muchos creen está llamada a resolver el problema de la construcción de la respuesta ética en las sociedades diversas y complejas: “tolerancia”.

Cuando se constata la presencia en los más diversos rincones del planeta de atroces brotes de intolerancia que no solo producen tragedias y dolores personales sino que desgarran brutalmente el tejido social, no parece haber lugar a dudas sobre el carácter indeseable y destructivo de la intolerancia. Quizás esto lleva a considerar que si la tolerancia es un antónimo de aquella indeseable propiedad,

tendrá que ser portadora de un cúmulo de virtudes capaces por sí solas de fabricar tejido ético social. Pero si consideramos analíticamente lo que realmente significa la tolerancia llegaremos a descubrir en ella aristas sorprendentes que nos hacen repensar si realmente esta propiedad es merecedora de tanto prestigio y si tiene la capacidad constructiva que se le atribuye.²⁵

Veamos entonces qué significa tolerar, y cuáles son los elementos presentes en la relación de tolerancia; básicamente en el acto de tolerar están involucrados el agente que tolera, el acto tolerado y el beneficiario de la tolerancia. Quien ejerce la tolerancia es alguien que desde su propio sistema de creencias subyacentes y haciendo uso del universo simbólico que le es familiar considera que algún hecho o estado de cosas le resulta indeseable; sin embargo, y a pesar de los sentimientos morales que tal hecho o estado de cosas le produce, y luego de reflexionar sobre la situación asume una actitud benevolente, y decide que no obstante ese desagrado no procederá a vetarla, ni hará nada en contra de la misma. Es importante destacar que en el sujeto tolerante no se produce ningún reconocimiento de las razones de quien produce el hecho o el estado de cosas que le desagrade, ni tampoco toma en consideración el eventual valor del universo simbólico tolerado; solo opera sobre la base de la benevolencia.

Esta actitud tolerante puede ser ejercida entre pares, en cuyo caso es horizontal, o bien puede nacer de una autoridad hacia un subordinado, en cuyo caso es vertical²⁶; ejemplo del primer tipo sería el de un hermano incrédulo y agnóstico, que a pesar del profundo disgusto que el hecho le produce, tolera las prácticas de su hermano que ha abrazado activamente una profunda creencia y militancia religiosas, y se abstiene de vetar esas conductas o de hacer comentarios negativos sobre ellas. El segundo caso es del padre de ambos hermanos, el cual tiene autoridad sobre los mismos, y tiene asimismo la facultad de darles o privarlos de recursos económicos; él, como uno de sus hijos, es un agnóstico, y siente un profundo desagrado por la conducta de su segundo hijo, y por el hecho de que el mismo haga importantes contribuciones al sostenimiento de su credo. A pesar de este desagrado, y luego de analizar las circunstancias decide tolerar la situación, y no imponer ninguna sanción económica al creyente ni hostilizar sus actividades. Ambos ejercicios de la tolerancia comparten los rasgos ya señalados de unilateralidad, de no implicar el reconocimiento de alguna de las razones del otro, y estar basados solo en la benevolencia.

Conforme a esta concepción muy general, las acciones desarrolladas alrededor de la serie South Park podrían ser interpretadas de muy diversa manera en términos de tolerancia horizontal. En una interpretación benévola podemos

25. Una discusión que incluye diversas perspectivas acerca del concepto de tolerancia se encuentra en la sesión monográfica *Le metamorfosi della tolleranza*, al cuidado de Paolo Becchi y Paolo Comanducci, en *Ragione Pratica*, Núm. 5, Génova, 1996.

26. Una clasificación completa de los diferentes tipos de tolerancia se encuentra en E. Garzón Valdés, "Alcune osservazioni sul concetto de tolleranza", en la ya citada *Le metamorfosi della tolleranza*.

suponer que el actor afecto a la Cienciología, aunque quizás no se encontraba demasiado cómodo, ejercía la tolerancia horizontal hacia el uso que sus colegas hacían de las sátiras sobre las religiones; dado el carácter unilateral de la tolerancia, en un momento dado dejó de ejercerla. Desde luego, es bastante significativo y provee de una información ciertamente relevante el hecho de que haya dejado de ejercerla solo cuando las sátiras afectaron a su creencia; la información se hace aún más expresiva y relevante si se observa que algo parecido sucedió con los católicos que, suspendiendo su tolerancia hacia la serie, ejercieron un boicot solo cuando se transmitió el capítulo Bloody Mary que satirizaba la imagen de la Virgen María. De estos hechos se pueden derivar dos consecuencias: por una parte se hace evidente que la tolerancia aludida por Newcomb no ha servido a la causa de lograr un tejido ético robusto y estable en este asunto en el que están implicadas diversidades de creencias, y por otra parte, muestra también lo dependiente que el ejercicio de la tolerancia resulta en relación con los universos simbólicos de pertenencia del agente que tolera.

En relación con el productor de South Park, puesto que mantuvo la serie en el aire durante un largo periodo, o bien compartía la visión de que el uso de la sátira sobre las religiones es el legítimo ejercicio de la libertad de expresión, o bien es alguien tolerante verticalmente de las acciones de los subordinados que le producían alguna forma de desagrado. Ante el peligro de una potencial sátira sobre Mahoma, la conducta del productor hace evidente que el ejercicio de la libertad de expresión en la cultura occidental es condicional; y si él estaba practicando la tolerancia, ésta parece entrar en suspenso cuando se prohíbe la transmisión de un capítulo en el que se satiriza a Mahoma, y lo hace basándose en el argumento de “los recientes eventos mundiales”. En este caso, además de quedar evidenciado el carácter unilateral de la tolerancia en cualquiera de sus formas, se ha hecho claro que depende de un acto de reflexión de quien tolera, en el que además de sus propios condicionamientos simbólicos también pueden quedar incluidos, junto a muchos otros, asuntos utilitarios asociados a hechos circunstanciales. Sin duda este puede ser un método apropiado para tomar decisiones pragmáticas en el marco de un escenario específico de conflictos, pero no parece serlo para construir una trama ética en ningún tipo de sociedad.

Todos estos interrogantes sin respuesta son los responsables de que sintiéramos tanta perplejidad frente a la afirmación de Newcomb de que “South Park nos recuerda que debemos ser tolerantes”. En realidad tenemos la impresión de que Newcomb se ha visto él también, como muchos otros, irremediabilmente atraído por la palabra mágica que como antónimo de intolerancia suena maravillosamente bien, pero que puesta en acción no consigue ni explicar, ni contribuir a mejorar el complejo clima ético tan bien caracterizado por los hechos sucedidos alrededor de South Park.

Habría ahora que preguntarse por qué esta inhabilidad de la tolerancia para ayudar en la construcción de la trama ética. En primer lugar se podría mencionar la existencia de un rasgo que resulta inevitable en la tolerancia, el cual elimina toda posibilidad de una relación interactiva entre las culturas o las etnias diversas;

es su carácter unidireccional. En efecto, el hecho de tolerar depende del sujeto que tolera, él es quien a pesar de que un acto o un estado de cosas le desagradan, tras un proceso de reflexión decide no vetarlos. Desde luego, quien tolera no hace suya ni siquiera parcialmente ninguna de las razones de los tolerados, y el hecho de tolerar tampoco le insta a indagar sobre las mismas; en este sentido es completamente unilateral y graciable. Cualquiera tejedor sabe que para definir una urdimbre son imprescindibles dos dimensiones, y la interrelación de las mismas... y John Nash también lo supo. En segundo lugar, siendo una relación asimétrica, se vulnera el principio de respeto por la autonomía del sujeto, y es difícilmente pensable un sistema ético que no acepte que el sujeto es autónomo tanto para expresar sus preferencias, ser acreedor a derechos, como asumir responsabilidades; esto tiene una trascendencia teórica de efectos demoledores. Además de lo que teóricamente significa afectar a la autonomía del sujeto de la Ética, desde un punto de vista práctico este hecho tiene como consecuencia desperdiciar todo el bagaje informativo contenido en las diversas culturas, con lo que se empobrece la textura de la trama ética, y se restringe el espacio de las posibles soluciones normativas.

Adicionalmente, como el proceso de tolerar se basa en la percepción del agente que tolera, y en sus propias reflexiones internas que lo llevan a no vetar el acto o estado de cosas que le desagradan, tanto la voluntad como las preferencias que de quien realiza el acto tolerado quedan privadas de significado en la arena de la construcción del entramado ético. Pero aún más, el único efecto que el acto de tolerar produce es el de evitar fricciones expresas entre los dos universos simbólicos que entran en contacto en un momento determinado, pero en el fondo las disonancias no se resuelven, ni desaparecen los conflictos latentes, ya que no se ha llevado a cabo una verdadera transacción constructiva de soluciones.

Bajo estas condiciones el acto de tolerar es completamente externo al acto o estado de cosas tolerados, por lo que los universos simbólicos de quien ejerce la tolerancia y del beneficiario de la misma no están en condiciones de influirse mutuamente; es decir que en el fondo no se produce ninguna transacción. A esta altura de los argumentos puede resultar muy útil recordar que a pesar de que las mismas puedan pertenecer a tipos muy variados, con diferente intensidad conflictiva y asumir diversos mecanismos de expresión, siempre en el origen de una solución ética encontramos alguna forma de transacción que por definición es interactiva.

6. CONCLUSIONES

1. Una de las mayores dificultades que se afrontan en la tarea de construir una trama ética es la relacionada con la inhabilidad que tienen los actores sociales para tomar distancia respecto del universo simbólico y del formato de racionalidad del grupo al cual pertenecen. Asociado a esta inhabilidad

está el hecho de que solo les resulta posible comprender el mundo y los comportamientos a través de su propio lenguaje, el cual se convierte así en el mediador necesario para todas sus interpretaciones. Estas condiciones crean una brecha muy profunda entre los grupos que no comparten un mismo universo cultural, y también una, aunque menos profunda, entre subgrupos de una misma cultura.

2. Por otra parte, el análisis de las evidencias históricas y empíricas lleva a confirmar el papel central que cumplen las transacciones sociales en la génesis de un tejido ético sólido y estable, y al mismo tiempo también hace evidente que la razón de ser de cualquier sistema ético finca en facilitar las transacciones que se desarrollan dentro de su marco. Es decir que tanto en el origen como en la finalidad de las bases éticas de una sociedad se encuentra siempre esa forma especial de intercambio conocido como transacciones humanas.
3. Indiscutiblemente la realidad descrita en 1 incide en el comportamiento de las transacciones que dan origen a la solución ética que busca darse una sociedad; de modo que para facilitar la construcción de tal solución resulta necesario encontrar un método que permita llevar adelante dichas transacciones desde la óptica y el lenguaje propio de cada grupo.
4. Asimismo, debemos aceptar que por definición las transacciones sociales tienen un carácter bidireccional que requiere de la existencia de sujetos autónomos que puedan expresar sus preferencias en materia de criterios morales en su lenguaje y desde sus categorías de racionalidad. Esto permitirá estimular intercambios que conduzcan a soluciones estables y robustas.
5. Considerando la existencia de estas condiciones, no resultan apropiados los métodos que no respeten la autonomía de los sujetos, como son los que efectúan asignaciones paternalistas, o aquellos que sean unidireccionales como los basados en la tolerancia. Los primeros, porque llegan a afectar a la existencia misma del sujeto moral que es portador de derechos y obligaciones, y los segundos porque al estar basados en la benevolencia no toman en cuenta las razones de los otros sujetos a la hora de ejercer la tolerancia.
6. Bajo las restricciones que la realidad descrita en 1 nos establece, habrá que preferir métodos que, como la solución de Nash, unida a los aportes de Aumann y Milgrom permitan la expresión y el libre intercambio entre sujetos morales autónomos e informados. Tales intercambios pueden asumir diversas formas, que van desde armonizaciones improbablemente hasta conflictos de intensidad variable; pero en la medida en que produzcan auténticas transacciones, siempre se habrá dado un paso adelante en el afianzamiento de una solución que sirva al propósito de ampliar la fortaleza y estabilidad del tejido ético.
7. Todo esto nos muestra que la actividad de construir soluciones éticas es continuada e interminable (el duro camino al noreste); y que la evolución

del lenguaje moral no es fruto del azar o de una ley material inexorable, sino el resultado de unos arduos procesos de intercambios que van consolidándose en la medida en que evidencian su eficiencia en la tarea de hacer que las transacciones humanas sean cada vez más fáciles y productivas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aumann, R., "Agreeing to disagree", *Annals of Statistics*, 4, 1976.
- Barragán, J. y Salcedo, D. (comps.), *Las razones de los demás*, Biblioteca Nueva-Velea, Madrid, 2006.
- Barragán, J., "Decisiones judiciales y desempeño institucional", en J. Malem, J. Orozco y R. Vázquez, (comps.), *La función judicial. Ética y democracia*, Gedisa Ediciones, 2003.
- Barragán, J., "Qué significa tomar los derechos humanos en serio", *Τελοσ*, Vol. X, Núm. 1, 2001.
- Barragán, J., "Ethical issues in public decision making", en *Rechtstheorie*, 29 Band, Heft 1, Berlín, 1998.
- Becchi, P. y Comanducci, P. (eds.), *Le metamorfosi della tolleranza*, en *Ragione Pratica*, Núm. 5, Génova, 1996.
- Garzón Valdés, E., "Alcune osservazioni sul concetto de tolleranza", *Ragione Pratica*, Núm. 5, Génova, 1996.
- Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Gehrlein, W. V., "The Expected Probability of Condorcet's Paradox", *Economic Letters*, Vol. 7, 1981.
- Gehrlein, W. V. "Condorcet's Paradox", *Theory and Decision*, Vol. 15, 1983.
- Giner, S., "La urdimbre moral de la modernidad", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Núm. 36, 2002.
- Griffin, J., "Derechos en Conflicto", en R. Zimmerling, R. Carrión, J. Barcón, R. Guijarro (comps.), *Decisiones normativas. Ensayos en homenaje a Julia Barragán*, Ed. Sentido, Caracas, 1999.
- Habermas, J., *Moral consciousness and communicative action*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1999.
- Harsanyi, J., *Papers in Game Theory*, D. Reidel, Dordrecht, 1982.
- Joyce, R., *The evolution of morality*, MIT Press, Mass., 2006.
- Lara, F. y Francés, P. (eds.), *Ética sin dogmas. Racionalidad, consecuencias y bienestar en el utilitarismo contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- Luce, D. y Raiffa, H., *Games and decisions*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1957.
- Maffesoli, M., *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Editorial Ariel, Barcelona, 1996.
- Milgrom, P., "An axiomatic characterization of common knowledge", *Econometrica*, 49, 1981.
- Nash, J., "The bargaining problem", *Econometrica*, 18, 1950.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1972.
- Singer, P., *Unsanctifying human life: essays on ethics*, Blackwell, Oxford, 2002.