NATURALEZA OBJETIVA DE LA MORAL

LA MORAL COMO TECNOLOGÍA DE LA ÉTICA

DIEGO EMILIO SALAZAR GÓMEZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2015

NATURALEZA OBJETIVA DE LA MORAL

LA MORAL COMO TECNOLOGÍA DE LA ÉTICA

DIEGO EMILIO SALAZAR GÓMEZ

Trabajo de grado para obtener el título de Maestría en Filosofía

Director
Guillermo León Zuleta Salas
Doctor en Teología

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2015

DECLARACIÓN ORIGINALIDAD

"Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad". Art. 82 Régimen Discente de Formación Avanzada, Universidad Pontificia Bolivariana.

FIRMA AUTOR (ES) Diego E. Salazar G.

AGRADECIMIENTOS

Conté con la ayuda incondicional de tres de mis mejores amigos y profesores como es el ya fallecido Javier Escobar M., de la Escuela de Ciencia Básica de la Universidad Pontificia Bolivariana, que me condujo por los caminos puntiagudos, hermosos y espinosos de la razón y el actuar humano. Le debo a él todo lo poco que conozco en el área de la Lógica y debo reconocer también que fue el causante de mis inquietudes en lo tocante a la forma humana de razonar, que con el tiempo aprendí a descubrir en el marco del saber filosófico. Y le agradezco su colaboración como asesor de la presente tesis, orientándome en su bibliografía y redacción. Al profesor emérito Antonio Quintero A, de la Escuela de Ingeniería de la Universidad Pontifica Bolivariana, por su interés en la misma y facilitarme gran parte del material de investigación que hizo posible la realización de la siguiente propuesta. Y a los profesores Miguel Ángel Ruiz y Gildardo Lotero por enseñarme la paciencia, la mesura y el rigor que han de identificar a todo buen Filósofo. Actualmente Miguel Ángel es docente en la facultad de Ciencias Económicas y Humanas de la Universidad Nacional sede Medellín; y el profesor Gildardo, docente jubilado de la facultad de Comunicación de la Universidad Pontificia Bolivariana.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	**10**
1. LA IDEA DEL BIEN	**18**
1.1. EL ESTOICISMO	**18**
1.2. EL EPICUREÍSMO	**19**
1.3. LA IDEA DEL BIEN EN KANT: LA MORAL FORMAL EN KANT	**21**
1.4. PLANTEAMIENTOS A PARTIR DE MANUEL GARCÍA MORENTE, NORBERT BILBENY Y MARIO BUNGE	**25**
1.5. PLANTEAMIENTOS DESDE SPINOZA, BIRKHOFF Y EINSTEIN	**26**
1.6. PROPUESTAS DE LA VALIDEZ DE LOS ENUNCIADOS LÓGICOS AL INTERIOR DEL LENGUAJE DESDE JOSÉ HIERRO SÁNCHEZ P.	**28**
1.7. POSIBILIDAD DE COMPRENSIÓN ÉTICA DESDE LOS TÉRMINOS DE LO FÁCTICO, LO DESCRIPTIVO AL DE LÓGICA Y LAS PROPOSICIONES	**34**
2. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS	**37**
2.1. RASTREO ETIMOLÓGICO DE LOS CONCEPTOS DE ÉTICA Y MORAL	**37**
2.2. PLANTEAMIENTO DESDE SÓCRATES Y ARISTÓTELES A PARTIR DEL SABER TEÓRICO Y PRÁCTICO RESPECTIVAMENTE	**47**
2.3. ARGUMENTACIÓN DE LA ÉTICA COMO SER IDEAL, UNIVERSAL Y ABSTRACTO	**50**
2.4. ARGUMENTOS GNOSEOLÓGICOS DEL VALOR	**53**

pág.

2.4.1. Carácter de idealidad del valor 55

2.4.2. Resumen 57

3. DE LA ÉTICA A LA MORAL: LA MORAL COMO TECNOLOGÍA DE LA ÉTICA 60

3.1. DEL VALOR AL JUICIO DE VALOR 61

3.2. DEL JUICIO DEL VALOR A LA SOLUCIÓN DE DILEMAS MORALES 76

4. CONCLUSIÓN 80

BIBLIOGRAFÍA 85

APÉNDICES 91

LISTA DE APÉDICES

pág.

Apéndice 1. Ética por vía algebraica	**91**
Apéndice 2. De la ética a la moral, vía Birkoff	**97**
Apéndice 3. De la ética a la moral, vía Bunge	**107**
Apéndice 4. Ética para robot	**119**

RESUMEN

La presente investigación busca identificar los principios de la moral como un sistema de valores de un código universal ético, fundando la moral en la ética, argumentando el sentido universal del concepto de valor.

Para lograr esto, se hace necesario aseverar que: La esencia de la ética es el valor y que una aplicación del valor es lo moral. Por lo tanto, se entenderá que la moral es una tecnología de la ética (se entiende por tecnología aquello que permite escalar o modelar una teoría y asumir su valor "práctico"[1]) y, por ende, la ética es el fundamento de la moral.

Palabras claves: Principios, sistema de valores, código universal, esencia, tecnología, teoría.

[1] Inferencia tomada de las memorias de clase del seminario de matemática a cargo del Dr. Javier Escobar Montoya, entre los años del 2000 al 2011.

ABSTRACT

The present research seeks to identify the principles of morals as a system of values of an ethical universal code, grounding morals in ethics and arguing for a universal sense of the concept of value.

In order to achieve this, it is asserted that value is the essence of ethics and morals is an application of values. Hence, morals should be understood as a "technology" of ethics (taking "technology" as concerned with the framing of a theory and the application of its practical value[2]) and ethics as the foundation of morals.

Keywords: Principles, system of values, universal code, essence, technology, theory.

[2] Inference drawn from the memories of math class seminar by Dr. Javier Escobar Montoya, between the years 2000 to 2011.

INTRODUCCIÓN

La siguiente propuesta rastrea una estructura desde la cual la moral (ἔθος) se puede justificar como una tecnología, en cuanto practicidad, del sistema de valores éticos (ἦθος). Entendiendo éste como la predisposición permanente para hacer lo correcto, es decir, manera de actuar coherente, constante y permanente del hombre para llevar a cabo "lo bueno" en tanto razón del "bien" como "aquello a que tiende todas las cosas" (Aristóteles, "Ética nicomaquea" 1094a/1094b 1174). Para tal fin, se hace un recorrido etimológico y analítico que posibilite diferenciar el ámbito ético del ámbito moral y resolver la ambigüedad de la aplicación de los términos "Correcto e Incorrecto, Bueno y Malo". Con el objetivo de establecer la moral como una tecnología de la ética, se establecerán unos argumentos sobre el valor como entidad universal y fundante de realidades particulares.

La presente no es más que el esfuerzo por aclarar y hacer público lo que puede denominarse como síntesis de una carrera universitaria que empezó como ingeniería eléctrica y termina en una licenciatura filosófica; aunque no terminé la ingeniería, fue allí donde tuve la oportunidad de conocer personas como el ya fallecido profesor Javier Escobar y el profesor Antonio Quintero que potenciaron mi pensar analítico en el proceder riguroso y profundo sobre la naturaleza de la filosofía.

Se abre aquí una nueva posibilidad de comprensión moral en cuanto valoración del ἔθος como derivado de la comprensión etimológica del termino ἦθος, de tal forma que se arroje con ello un suelo firme sobre el cual se levante la moral. Esto debido a la relevancia que en cada tiempo y en todos los pueblos ha tenido la enseñanza de la VIRTUD, siempre que aparece bajo ella, los conceptos del "Tú debes" y del "es". Conceptos que corresponden a

niveles lógicos diferentes. Uno describe o dice lo que es, y el otro estima valorativamente o prescribe lo que debe ser

Ahora bien, el actuar del ser humano, hasta ahora asumido, tiene sus fundamentos en las necesidades sociales, en sus hábitos y costumbres, con pautas de conducta individuales. Por tal razón, debemos aceptar un código universal[3], en tanto estructura, que respalde una realidad humana, coincidente con la concepción moral del ἔθος tanto del hombre y la sociedad, como la historia misma emanada de una fundamentación teórica, esencia[4] y sentido[5] de un código universal[6]. Pues dicho código será necesario para establecer, en el mundo de lo humano, el sistema de valores que, en cuanto a razón de "aquello a que tiende todas las cosas", se consideran la esencia incondicional (absoluta), bajo los cuales la consciencia humana puede regirse o guiarse bajo un mismo criterio, cuando de referirse a la concepción de un valor en tanto ἦθος se trata. De tal forma que puede identificarse en la aplicación o practicidad del valor, desde la concepción de ἔθος (uso circunstancial del valor que se ha vuelto costumbre, desde las diferentes lecturas que de un mismo valor se tiene, según su aplicación, terreno moral) la como condición *sine qua non* (terreno de la ética), sin el cual no es posible el mundo de los juicios de valor como praxis e interpretaciones del valor, puesto que es necesario la existencia del valor en cuanto a ἦθος (ética) antes de que éste pueda ser interpretado en el mundo de la moral (ἔθος).

En esta indagación, como en todas las investigaciones filosóficas, procederemos, tras un análisis preliminar de datos complejos a partir de sus

[3] Demarca la condición de un marco teórico en el que los valores son sistemáticamente y semánticamente interpretables unívocamente a partir de los principios de idealidad, la universalidad y la abstracción.
[4] Existencia de un orden previo y en virtud de la cual ésta se da y se desarrolla.
[5] Libertad para decidir y actuar sobre la esencia, en la apropiación de la existencia por parte del ser humano.

constituyentes más simples, a identificar los principios de idealidad, universalidad y abstracción (del valor) que harían del mundo ético un sistema incondicional de valores, en el devenir de un proceso histórico humano. Ahora bien, los diversos productos del lenguaje, el mito, el arte, el conocimiento científico, se convirtieron, a pesar de su diversidad interior, en un mecanismo de invención que configura una instalación de códigos que conforman un ámbito común en cada uno y para cada una de las categorías[7] antes mencionadas, posibilitando de esta manera ser analizadas comprendidas y aprehendidas.

Pero antes de comenzar expondré el método de estudio que seguiré para el tratamiento del tema presente. Para efectos argumentativos seguiré el método analítico como saber demostrable por su causa, en tanto sistema deductivo y justificador de los principios de la teoría de la ciencia, que ya desde Aristóteles (Analítica posterior) (Aristóteles, "Obra completa" 71a - 99b/100b 355-415), se expone como una de las dos vías de razonamiento; siendo la otra vía la dialéctica (Tópicos) (*Id.* 100a/100b- 164a/164b), argumentos probables por la opinión y comprobables solamente por su consistencia lógica.

[6] Contexto teórico del arquetipo platónico, del cual se infiere que "toda realidad" debe tener un esquema universal, formador y estructurador del "mundo".

[7] Se hace la aclaración que las categorías mencionadas fueron escogidas por el autor entre otras, a modo de ejemplo, debido a que ellas son, a juicio del autor, las principales representaciones del saber humano. Puesto que, el lenguaje representa la transmisión de conocimiento; el mito representa el origen del conocimiento humano en tanto explicaciones no necesariamente por vía racional; el arte representa toda la capacidad creativa del espíritu humano; y, la ciencia representa todas aquellas explicaciones de vía racional.

Puesto que, según Perelman:

> Todo argumento tiene un componente lógico necesario (aunque no suficiente) para que, si se quiere actuar racionalmente, sea admitido: El proceso de exposición ha de ser tal que las premisas impliquen lógicamente la conclusión (gracias al carácter vinculante de la implicación lógica). Pues, si uno no ha admitido todas las premisas, no puede dejar de admitir la conclusión (Monsalve 248).
>
> Mi tesis –dice Alfonso Monsalve- expresa que, desde el punto de vista argumentativo, toda secuencia de proposiciones admitidas debe tener una estructuración en cuanto acto Hipotético-deductivo-lógico. En realidad, afirmar que hay un desfase entre los usos lógicos y los usos lingüísticos es una equivocación vana (Monsalve 258-259).

De lo que se trata entonces, es de exponer en primera lugar, que la ética es universal y teórica no concreta. En cualquier caso, hacemos una toma de posición, que puede ser cuestionable: la ética es de por sí ("per se"), tiene su propia atmósfera, sus propios motores, y su intrínseca y peculiar manera de morderse la cola. No tiene porque estar subyugada a propósitos utilitarios. Ahora bien, y siguiendo a Wittgenstein, nos preguntaremos: ¿esta ética bajo qué reglas se rige? (Wittgenstein 11 y 15)[8].

[8] Con la referencia a Wittgenstein se pretende decir que la tarea aquí debe ser concretar, clarificar el lenguaje y explicitar el contexto bajo el cual estamos hablando de ética. Para tal fin se debe poner límites al lenguaje para indicar, en aras de la comprensión, bajo que reglas se rige y cuáles son los componentes de dicha ética. Y es en este último (lo de poner límites) cuando se hace referencia Wittgenstein, toda vez que afirma: "Así pues, el límite solo podrás ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del lenguaje será simplemente absurdo". Por otra parte, la referencia a los componentes se hará prístina si por componente comprendemos los "hechos" en tanto componente de la totalidad en la teoría de Wittgenstein (Proposiciones 1.1: El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas; 1.11: El mundo viene determinado por los hechos y por ser éstos todos los hechos; y, 1.12: porque la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso).

Para tal fin se buscará, con la ayuda de la lógica analítica, una justificación válida para lo que se pretende demostrar; justificación que debe estar en correlación con la concepción ética, inmersa en un proyecto lógico analítico del valor que lo diferencia del juicio del valor o de la aplicación del valor mismo.

En segundo lugar y con el fin de articular la propuesta en curso, proponemos que la ética aplicada a cualquier campo no conllevaría a una connotación universal sino a una particular del valor y dicha connotación individual, en efecto, ya no podrá llamarse ética. Se fundamentaría así la moral; La moral, como tecnología de la ética, como resultado de subsumir la connotación universal del valor ético bajo la individualización o connotación individual del valor para beneficios particulares, donde prima el fin privado o particular sobre el bien público o bien universal (Platón, "Defensa de Sócrates" 31b /32c)[9]. Es decir, es cuando del marco teórico de la ética, teniendo como referente lo absoluto del valor, se pasa al marco práctico de la moral, al buscar en él lo que pueda haber de condicionado al llevarlo a la práctica, donde prevalece lo relativo (en tanto depende de) sobre lo absoluto. En otras palabras, es el mundo donde imperan los códigos morales por encima de los principios éticos. De hecho, si con nuestra investigación llegamos a demostrar la tesis que atañe al presente trabajo, fue entonces porque la moral es asumida como un modo singular de la ética.

[9] Afirmación propia del autor, desde la lectura de la defensa de Sócrates: "Pese a que los políticos estaban dispuestos a presentar denuncia contra mí y conducirme ante los jueces correspondientes, y a que vosotros los animabais a ello gritando, yo estimé que debía correr aquel riesgo sin apartarme de la ley y de lo justo antes que, por temor a la prisión o a la muerte, ponerme de vuestro lado en ocasión en que vuestros proyectos no estaban de acuerdo con la justicia".

Tradicionalmente a través de la historia se ha entendido que es la moral la que fundamenta la ética, siendo la moral las leyes y la ética el estudio de esas leyes en un marco y situación determinadas.

> El término 'ética' deriva de ἦθος, que significa 'costumbre' y, por ello, se ha definido con frecuencia la ética como la doctrina de las costumbres, sobre todo en las direcciones empiristas. La distinción aristotélica entre las virtudes éticas ἠθικαι ἀρεταί, y virtudes dianoéticas διανητικαι ἀρεταί, indica que el término 'ético' es tomado primitivamente sólo en un sentido "adjetivo": se trata de saber si una acción, una cualidad, una "virtud" o un modo de ser son o no "éticos".
>
> Las virtudes éticas son para Aristóteles aquellas que se desenvuelven en la práctica y que van encaminadas a la consecución de un fin, en tanto que las dianoéticas son las virtudes propiamente intelectuales. A las primeras pertenecen las virtudes que sirven para la realización del orden de la vida del Estado —la justicia, la amistad, el valor, etc.— y tienen su origen directo en las costumbres y en el hábito, por lo cual pueden llamarse virtudes de hábito o tendencia. A las segundas, en cambio, pertenecen las virtudes fundamentales, las que son como los principios de las éticas, las virtudes de la inteligencia o de la razón: sabiduría, σοφία, y prudencia, φρόνησις. En la evolución posterior del sentido del vocablo, lo ético se ha identificado cada vez más con lo moral, y la ética ha llegado a significar propiamente la ciencia que se ocupa de los objetos morales en todas sus formas, la filosofía moral (Ferrater Mora 594-595).

Pues bien, lo que se pretende es todo lo contrario, encontrar que la ética son los valores en tanto principios universales. Y la moral el estudio de las aplicaciones de dichos principios en marcos y situaciones determinadas. Derivándose de esta manera la moral como una tecnología de la ética. O mejor dicho, la moral sería una aplicación de los códigos universales éticos.

Evidencia de un giro fundamentador, es decir, en lugar de que la moral fundamente la ética, lo que se devela es que, la ética fundamenta la moral. De hecho, para Aristóteles, la moral hacía referencia a lo particular de las elecciones humanas, a sus "costumbres" y no al "modo de ser". (ver en Chantraine como el término ἔθει "costumbre" se opone a: φύσει "por naturaleza", permitiendo deducir del término φύσει el de ἔθει) (Chantraine 327).

Giro evidenciado por el horizonte de la siguientes preguntas: ¿Hay algunos valores objetivos, hay algún criterio del Bien y del Mal al que pueda el ser humano referirse como justificación de los contenidos concretos que ha de dar a su existencia? ¿Es posible más allá de las diferencias de época, situación cultural determinar algunos principios básicos validos universalmente?

Dicho giro muestra la necesidad de establecer una disposición a la acción con lo bueno y lo malo para el hombre (Pereda 175-186). Pues bien, lo bueno y lo malo podríamos decir según lo anterior, que está fundamentado en el criterio del bien como aquello que acrecienta mi capacidad de obrar y lo malo lo que lo decrecienta (Spinoza 173-174 y 251)[10]. De ésta lectura de la ética ya se hacen notar las discrepancias en la historia debido a la falta de una justificación clara del bien, y por ende, de lo bueno y lo malo del que habla dicha ética. Del bien conforme a la Naturaleza dado por los Estoicos o del bien conforme al placer dado por los Epicúreos.

[10] Idea del bien en clave Espinosista. Símil propio del autor. Toda vez que la referencia a Spinoza se hace teniendo presente la definición tercera: "Entiendo por Afecciones las afecciones del cuerpo por medio de las cuales se aumenta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones"; y en el postulado uno de la tercera parte (del origen y de la naturaleza de las afecciones) de su libro de ética: "El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras que aumentan o disminuyen su potencia de obrar. Y también de otras que no hagan ni mayor ni menos su potencia de obrar". Igualmente en la tercera parte encontramos la definición II: "El gozo es el

Para estudiar esta ambivalencia del concepto del bien que crea la ambigüedad de lo que puede ser llamado “bueno”, comencemos analizando lo que entendemos por la naturaleza de la idea del bien.

paso de un hombre de una menor perfección a otra mayor; y la definición III: La tristeza es el paso del hombre de una mayor perfección a otra menor”.

1. LA IDEA DEL BIEN

Lo bueno y lo malo, podríamos decir, está fundamentado en el criterio del bien como aquello que acrecienta mi capacidad de obrar. De ésta lectura de la ética ya se hace notar las discrepancias en la historia debido a la falta de una justificación clara de la idea del bien y aunque en la tradición filosófica se han postulado varias acepciones del bien, solo se esgrimirán aquí, en términos generales, tres de ellas, por considerarlas las fuentes en la justificación de diversas corrientes del pensar filosófico: del bien conforme a la Naturaleza dado por los Estoicos o del bien con forme al placer dado por los Epicúreos, según Augusto Ángel Maya (96), y la idea del bien guiada por la razón desde la propia teoría kantiana.

1.1. EL ESTOICISMO

Para los estoicos el bien está determinado en vivir de acuerdo a la naturaleza, vivir en armonía con la naturaleza por medio de un acuerdo racional en relación a:

a) Lo que tenemos control o dominio.

b) Sobre lo que no tenemos control, implicando una actitud (Apatheía: Imperturbabilidad) de aceptación complaciente, de todo aquello que no está bajo nuestro control, y por ende se da a entender que siempre es bueno todo lo que no está bajo nuestro control. De esta manera se alcanzaría una armonía (Hormé, que más tarde se convertirá en el conatus[11] Espinosista) que por medio de un impulso, apetencia (termino hegeliano) o instinto se busca nuestro propio bien.

[11] Es la tendencia a perseverar, a mantener la existencia.

> Los estoicos romanos enfatizan sobre todo el hecho de que algunas cosas dependen o no dependen de nuestra voluntad. Dentro de su tendencia voluntarista, lo importante no es que existan bienes externos, sino que tengamos la opción de aceptar las cosas que no dependen de nosotros. Para Epicteto, las cosas que dependen de nosotros son "nuestras opiniones, nuestro movimientos, nuestros deseos, nuestras inclinaciones y nuestras aversiones" (Epicteto, Manual, I). La verdadera libertad consiste en saber qué es lo que depende de nosotros y qué es lo que nos impone el destino. "Si uno desea las cosas que no están en su poder, es necesariamente desdichado" (Epicteto, Manual, II). Por ello el consejo supremo de Epicteto es "no pedir que las cosas sucedan como uno desea, sino desear que ellas lleguen como tienen que llegar (Epicteto, Manual, VIII). En último término "No se debe desear sino lo que depende de uno" (Epicteto, Manual, XIV) (Maya 45).

1.2. EL EPICUREÍSMO

Vivir de acuerdo a la satisfacción del placer es la determinación del bien para los epicúreos:

> Por este motivo afirmamos que el placer es el principio y el fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y congénito, a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor. Y, puesto que éste es el bien primero y connatural, por este motivo no elegimos todos los placer, sino que en ocasiones renunciamos a muchos cuando de ellos se sigue un trastorno aún mayor. Y muchos dolores los consideramos preferibles a los placeres si obtenemos un mayor placer cuanto mayor tiempo hayamos soportado el dolor. Cada placer, por su propia naturaleza, es un bien, pero no hay que elegirlos todos. De modo similar, todo dolor es un mal, pero no siempre hay que rehuir el dolor. Según las ganancias y los perjuicios hay que juzgar sobre

> el placer y el dolor, porque algunas veces el bien se torna en mal, y otras veces el mal es un bien (Epicuro 61-62).

Por lo tanto, debido a que el criterio del bien es asumido en el terreno del placer, imponiendo la satisfacción del cuerpo sobre el dolor del alma, se podría decir que: prevalece el cuerpo individual sobre el alma pública (tómese aquí el término público como lo no concreto, como lo no controlado). De ésta manera se establece de nuevo el dilema de lo privado sobre lo público.

Esto evidencia, que se ha tenido una deficiencia de la ética frente a los conceptos del Bien y el Mal. Ya que tanto en el punto a como en el b mencionados al hablar del estoicismo, un acto será bueno siempre y cuando satisfaga mi deseo individual aunque sea en detrimento de una satisfacción mayor o pública. Puesto que lo bueno, en tanto bien, es el deber ser para el mayor número de personas posibles, sin que prime lo particular sobre lo universal; pero, a la vez, sin abolir la singularidad en la individualidad. La deficiencia en la concepción del Bien y del Mal es debida a la inconsistencia intelectual en la fundamentación de la ética, al no poseer unos códigos universales sobre los cuales guiarse. El resultado de esta inconsistencia es que se toma, según el caso, la ética privada como ética y la ética pública como moral[12]. Por lo tanto, mi tesis en el actual trabajo es exponer como primer punto, que la ética es universal y teórica (no en el sentido Estoico) no práctica y no concreta, y en segundo lugar diremos que, la ética aplicada a cualquier campo de utilidad es práctica y, ya no se llamaría ética, sino moral. Se fundamentaría la moral; la moral, como tecnología de la ética, es decir como resultado de la practicidad ética.

[12] Afirmación propia del autor, inferida de la lectura de Aranguren, J.L. Ética**.** Primera parte: Los principio de la ética. Capítulo II. “El principio etimológico”.

Hemos expuesto la concepción de la idea del bien de dos corrientes. Consecuentemente estudiemos la tercera noción de la idea del bien, la guiada por la razón desde la moral formal kantiana. Se anota aquí que solo se expondrá tres acepciones, como ya lo habíamos reseñado antes, por motivos epistemológicos, por considerarlos las fuentes de los diversos juicios sobre el bien en la tradición filosófica; y por motivo pedagógico, al obtener de ellos los datos claves que nos pueden ser útiles en la tarea que nos atañe según el enfoque de la presente tesis.

1.3. LA IDEA DEL BIEN EN KANT: LA MORAL FORMAL EN KANT (Kant, "Metafísica" 17)

Para Kant no existe propiamente el término Ética (Kant, "Metafísica" 17)[13] sino moral (Kant, "Metafísica" 17, 22-23)[14], debido a la valoración de la cultura por encima de la naturaleza del valor. Ahora bien, este tipo de cultura se crea cuando el yo (el yo cartesiano) se despliega sobre los objetos sensibles y sobre la conciencia moral, dando como resultado una dualidad entre el postulado de la facultad teórica y el de la facultad práctica. Lo anterior, es que lo Kant llamaría "intereses de la razón" en tanto que, "Todo conocimiento racional, o es *material* y considera algún objeto, o es *formal* y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma, y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de objetos" (Kant, "Fundamentación" Versión digital).

[13] "Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman jurídicas; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son éticas, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad,* la coincidencia con las segundas, la moralidad de la acción".

[14] "La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es ética. A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama legalidad (conformidad con la ley), pero a aquélla en la que

Entendamos por facultad una clase de relación entre sujeto-objeto que se representa bien sea, en la razón teórica o en la razón práctica[15]. ¿Pero qué significa el postulado de la razón teórica? Se llama postulado de la razón teórica a todo aquello que acepta la razón por vías deductivas. Y, será postulado de la razón práctica, todo aquello que no se acepta en la razón teórica de modo demostrativo (Rodríguez Luño 42)[16]. En otras palabras, un postulado de la razón teórica es todo aquello que puede ser estudiado, comprobado, analizado y por ende demostrado (teoremas); en cambio un postulado de la razón práctica es todo aquello que no admite ser demostrado (axiomas).

Bajo esta última óptica, es decir a través de la razón práctica, Kant hace un estudio de la cultura para deducir de ella la moral, y para tal estudio propone la tesis de encontrar un sentido inferior y superior de la facultad práctica (en la crítica del juicio) y desde ésta última halla el sentido superior de la facultad práctica de desear, con el cual demuestra la necesidad del principio base de su concepción moral (Rodríguez Luño 42)[17]: El principio de la autonomía moral de la conciencia. Por lo tanto dediquémonos por ahora a buscar el sentido inferior de la facultad práctica; y luego, en una segunda instancia, el

---

la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama moralidad (eticidad) de la misma".

[15] Inferencias de las lecturas sobre Kant en lo referente a su doctrina trascendental de los elementos, tanto en la estética trascendental como analítica trascendental. Doctrinas expuestas en la crítica de la razón pura.

[16] "Kant manifiesta su asombro ante el modo como la razón práctica sobre pasa, a nivel de conocimiento común, a la teoría. Pues ésta, cuando prescinde de la "experiencia" incurre en no pequeñas contradicciones; "en la facultad de juicio práctico, por el contrario, cuando la capacidad de juicio empieza a mostrarse verdaderamente ventajosa es a partir del momento en que el entendimiento común excluye todo móvil sensorial de las normas prácticas"".

[17] "Este hecho suscita la pregunta de si no sería necesario mejor limitarse en el orden moral al conocimiento que proporciona la razón común […] Así, la razón tendría la necesidad de adentrarse en "el terreno de una *filosofía práctica*, para allí mismo, a causa de la fuente de su principio y adecuada determinación del mismo en oposición con las máximas que hacen pie en la necesidad y la inclinación, recibir información y claras instrucciones para salir de la dificultad creada por las antagónicas exigidas y no correr el peligro de ser privada de todo auténtico fundamento moral. En la razón práctica común se iniciará una "dialéctica" en

sentido superior de la facultad teórica, con el fin de expresar con mayor rigor lo planteado por Kant.

¿En qué consiste el sentido inferior de la facultad práctica? Sí entendemos por sentido aquello que nos da comprensión del mundo y nos ubica en el mundo; y por inferior aquel saber que se basa no en la razón sino en la sensibilidad, cuya síntesis es el fenómeno (Kant, "Crítica" 65-66)[18]. Entonces por el sentido inferior de la facultad práctica comprendemos aquel fenómeno obtenido de un objeto de estudio que es analizado por medio de un enfoque empirista, en donde la síntesis del conocimiento como tal es a posteriori. Éste es producido cuando el sujeto no legisla sobre el objeto sino que se deja someter por él. Para efectos de una mejor comprensión, digamos que, el sentido inferior se da cuando lo que nos mueve a actuar es la recompensa del placer o del castigo según sea el caso. Esta forma de actuar es condicionada por la satisfacción que nos pueda brindar la realización del hecho que es motivo de nuestro actuar. Tales condiciones serían los juicios hipotéticos kantianos y como tales son los responsables de una manera de obrar, creando así la ética heterónoma.

Por otra parte, el sentido superior de la facultad del conocer práctico es cuando el objeto de estudio es observado bajo el concepto de causalidad del deseo, expresado en el principio de autonomía, desde la cual se establece la moral. Para hacer esto último más comprensible, expliquemos.

---

búsqueda de un fundamento filosófico, que sólo podrá encontrarse en una crítica del uso práctico de la razón.

[18] "El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno.

Ahora, ¿En qué consiste el sentido superior de la facultad práctica de desear? Consiste propiamente en el legislar sobre el objeto y para tal fin es necesario sentar el principio de la autonomía moral de la conciencia, o, más bien, la autonomía de la "Voluntad". Este sentido superior, establecido así, conforma ciertas leyes prácticas o juicios incondicionados (que tienen validez universal), llamados también juicios formales que en términos kantianos son los juicios categóricos o, para ser más estrictos, el imperativo categórico.

Con Kant, entonces, se enfatiza la moralidad establecida en la relación Voluntad-Razón evidenciada en el acto de obedecer (someterse) al poder o a una acción de poder, siempre y cuando éste esté regido por principios universales, como instrumento por medio del cual se encuentran respuestas a algún fenómeno de estudio que responde al por qué de algo, a su causalidad.

Optemos, pues, por éste camino, el de los principios universales, con base en criterios de orden lógico para fundar una lectura de la Moral en la Ética. Debido a que por medio de ésta, según Kant, se busca el por qué y no el para qué, buscando en éste "por qué" el fundamento de la Moral, la Ética.

Ahora bien, es precisamente el "para qué" el que haría de la ética una tecnología, dando origen a la moral, en la que prima la cultura sobre la ética, y que arroja como resultado el énfasis en la moralidad, en deterioro de la eticidad. Mi propuesta va por el camino opuesto: Es comenzar desde el por qué para llegar al para qué. Por lo tanto, centremos nuestra atención en la ética como cimiento. Tal cual como comienza a divisarse en las propuestas de los doctores García Morente, Norbert Bilbeny y Mario Bunge, al plantear la ética como fundamento y disciplina científica.

1.4. PLANTEAMIENTOS A PARTIR DE MANUEL GARCÍA MORENTE, NORBERT BILBENY Y MARIO BUNGE

La propuesta en desarrollo que es eje de la presente tesis, en primera instancia tiene como guía las tesis de Manuel García Morente y Norbert Bilbeny, la primera concebida en las "Lecciones preliminares de filosofía", cuando dice: *"*Se discute si la psicología es o no una disciplina filosófica. Ya se discute si la sociología lo es; pronto se discutirá si la ética lo es" (García Morente 20-21). La segunda cuando se refiere a que la tarea de la ética es, como bien lo explica Norbert Bilbeny, "averiguar condiciones de posibilidad […] [de los] objetivos prácticos, que por lo demás, le ofrecerá esta o aquella moral (La moral se refiere con cierta vaguedad, al tipo de conducta reglada por costumbres o por normas internas al sujeto)" (Bilbeny 15). Es precisamente en tales condiciones de posibilidad en la que se pretenden fundamentar la moral.

Por otra parte, el Dr. Mario Bunge se hace la misma pregunta: "la ética, ¿puede llegar a ser una ciencia?" ("Ética" 92). Ésta es una clara muestra de la preocupación de la filosofía por la ética, determinando si ella (la ética) es o no disciplina filosófica. Implicando con esto a la ética como sistema y soporte de las acciones morales, desde una abstracción de sus principios. Y es a propósito de la universalidad de esos principios desde los cuales se formulan las siguientes preguntas: ¿Hay algunos valores objetivos, hay algún criterio del Bien y del Mal al que pueda el ser humano referirse como justificación de los contenidos concretos que ha de dar a su existencia? ¿Es posible, más allá de las diferencias de época y/o situación cultural, determinar algunos principios básicos válidos universalmente?

1.5. PLANTEAMIENTOS DESDE SPINOZA, BIRKHOFF Y EINSTEIN

Si estudiamos los registros de la Ética, es muy probable que el ensayo más famoso y prodigiosamente lógico, aunque suficientemente metafísico y necesariamente teológico sea el de la "Ética" de B. Spinoza (1677). No obstante, lo menciono estrictamente para referirme al orden bajo el cual expresó sus ideas, argumentando que: "Queda pues, establecido por todo esto que no nos esforzamos en nada, ni queremos, ni apetecemos o deseamos cosa alguna porque la juzgamos buena; sino que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella, la queremos, apetecemos y deseamos" (Spinoza 186). Dicho orden plantea una manera rigurosa y novedosa de definiciones, axiomas, lemas, proposiciones, demostraciones y colorarios, mediante el cual pretende demostrar por el orden geométrico la ética. Dando a entender bajo esta estructura una ética de tipo estoico en cuanto que las pasiones deben ser aumentadas o disminuidas según una razón guiada por la ley natural (Bachiller 14)[19]. Puesto que "las leyes y reglas de la naturaleza, con arreglo a las cuales todo sucede y pasa de una forma a otra, son siempre y todas partes las mismas…por consiguiente, las afecciones del odio, de la cólera, de la envidia, etc., consideradas en sí

[19] Inferencia de las lecturas Espinosistas en clave Estoica. Símil propio del autor. Toda vez que: Séneca 417). "Es síntoma de sabiduría el no alejarse de ella y en conformase a su ley y ejemplo. Por lo tanto, es una vida feliz. la que va de acuerdo con la propia naturaleza […] si se adapta a las circunstancias […], dispuesta a utilizar los bienes de la fortuna, no a esclavizarse a ellos.
Y por otra parte: En: Spinoza: "la humanidad a través de toda la historia ha concebido la ética como un conjunto de normas reguladoras de la conducta. Ello supone contingencia en los actos de libertad y responsabilidad, un futuro cuajado de posibilidades, Ahora bien; si un sistema de ética sienta como base la necesidad absoluto, ¿qué valor tiene la ética? Contradice a su misma definición etimológica, entiendo por tal lo que no hace mucho lo que el insigne dominico P. Santiago Ramírez corrigiendo puntos de vista del profesor Aranguren. Si "nada hay contingente en la Naturaleza", vana es toda su ciencia moral, puesto que al excluir la contingencia de un sistema y poner un Dios por Este todas las cosas son necesarias. ¿De qué sirve una ética que sólo refleja la necesidad de los seres del universo? Tal es la posición de Espinoza".

mismas, se siguen de la misma necesidad y de la misma virtud de la Naturaleza como las demás cosas singulares" (Séneca, 172).

Por otra lado tenemos a George David Birkhoff (ctd en Newman 137-146) (1884-1944), quien se dedicó a estudiar la ética, preguntándose si no era posible un tratamiento de la ética en forma analítica (análogo a su trabajo de la estética analítica por los años de 1933 y 1934), con el interés de crear una teoría de las bellas artes. Birkhoff llega a la cuantificación ética, después de describir que los atributos de que depende el valor ético son susceptibles de medición, en donde la cuantía ética depende de la cantidad de satisfacción moral deducida del bien moral, realizado en su ambicioso trabajo llamado "una teoría matemática general de las bellas artes" (trabajo de 1932).

Einstein, ya en la mitad del siglo XX, a propósito de la relación entre las leyes de la ciencia y las leyes de la ética afirma:

> Si estamos de acuerdo sobre algunas proposiciones éticas fundamentales, de ellas pueden ser obtenidas otras proposiciones éticas [morales].
>
> […] Tales premisas éticas desempeñan en la ética un papel semejante al de los axiomas en la ciencia matemática.
>
> He aquí por qué no creemos en absoluto que resulte sin sentido hacernos preguntas como: ¿Por qué no mentir? Creemos que tales preguntas están llenas de sentido, porque en toda discusión de este tipo se supone tácitamente la existencia de algunas premisas éticas. Nos sentimos satisfechos cuando damos con esas premisas básicas al remontarnos a la norma ética en cuestión. En el caso concreto del mentir estamos en la siguiente situación: La mentira destruye la confianza en los enunciados de los demás. Sin confianza, la cooperación social se hace imposible, o, al menos, difícil. Sin embargo, esa cooperación es esencial para que la vida humana

> sea posible y tolerable. Quiere decirse que la regla “No mientas” se remonta a los preceptos “La vida humana ha de ser respetada” y “El sufrimiento y la aflicción deben ser aminoradas en lo posible”.... “los axiomas éticos se establecen y se someten a prueba no de forma muy diferente que los axiomas de la ciencia. La verdad es lo que constituye la prueba de la experiencia (Einstein 126-127).

Afirmación que acepta Mario Bunge, cuando dice: “Concluyo, pues, con Einstein…que los axiomas éticos se encuentran y se ponen a prueba de manera no muy diferente que los axiomas de la ciencia” (Bunge, “Ética” 176).

Para efectos de claridad, analicemos un poco algunas propuestas que se han generado desde la filosofía analítica a propósito de la validez de los enunciados lógicos al interior del lenguaje.

1.6. PROPUESTAS DE LA VALIDEZ DE LOS ENUNCIADOS LÓGICOS AL INTERIOR DEL LENGUAJE DESDE JOSÉ HIERRO SÁNCHEZ P.

Pues Bien, estas propuestas de validez de los enunciados lógicos al interior del lenguaje se pueden enmarcar, según José Hierro Sánchez P. Bajo cualquiera de estas tres clasificaciones:

1. Lo expuesto en el primer Wittgenstein en el Tractatus Logico Philosophicus, en el que afirma la supremacía de los hechos sobre los enunciados.

2. Lo propuesto por la filosofía analítica, para encontrar una explicación satisfactoria al pensamiento en tanto algo objetivo, sin llevarlo al plano platónico de las entidades abstractas ni tampoco al ámbito subjetivo de los fenómenos mentales o psicológicos.

3. Lo expuesto en el segundo Wittgenstein: La objetivación lingüística. Esta afirma que, si el pensamiento se hace comunicable por medio del lenguaje y por tanto intersubjetivo, el pensamiento es susceptible de una explicación epistemológica satisfactoria, es decir, el pensamiento se puede explicar satisfactoriamente si se logra tan sólo una explicación suficiente del lenguaje (3-14).

El primer punto, fue una propuesta rápidamente mejorada, ya que ésta dejaba a la filosofía muy mal parada, pues para aquella la filosofía contenía enunciados absurdos y sin sentido, porque estos no representan hechos de ningún género. Posteriormente, se produce, lo que se ha llamado como Filosofía Analítica, suele identificarse por un "giro lingüístico". En esta se considera que la lógica expresa la estructura del lenguaje, del pensamiento y del mundo, determinando así, tanto a la filosofía del lenguaje y la teoría del conocimiento como a la metafísica.

El primer representante de esta línea es Frege "al tomar el pensamiento en tanto contenido objetivo" (Putnam 152)[20] de las proposiciones en los valores de verdad.

Pero definitivamente el mejor ejemplo de ésta actitud está en el atomismo lógico de Russell con razones del tipo ""x es el tal-y-tal" (donde "x" es un nombre)…verdadera para un valor de x como máximo" (Russell 54). "Y "el tal y tal" incluirá siempre referencia a alguna función proposicional, a saber: aquella que define la propiedad que hace de una cosa un tal-y-tal [en tanto huellas de la evidencia de los fenómenos, intuidos del principio empírico, en

[20] El valor de verdad de una proposición no radica en la referencia (Bedutung) sino en su significado o descripción (sinn) de una oración al tomar el pensamiento en tanto contenido objetivo como el sentido de la proposición. Frege sentía que los significados son de concepción *pública* -que el mismo significado puede ser "captado" por más de una persona y por varias personas en tiempos diferentes- identificó los conceptos (y consiguientemente las "intensiones" o significados) con entidades abstractas. Frege en "Significado y referencia".

tanto razón de la no existencia de principios sintéticos autoevidentes]. “El término que satisface la función ϕx existe” significa: “Hay un término c tal que ϕx es siempre equivalente a “x es c”” (Russell 58).

El punto álgido, en la filosofía analítica, está en la tesis de que solo existe el “x [que] es c”. Argumento que da importancia a lo real como lo existente que hay “afuera” en tanto etiquetado, es decir, en cuanto lo observado como referente, a saber: Que explica, de tal manera, lo real como una relación lógica de los nombres (Santamaría Velasco 393)[21] con las cosas; lo denotado, lo deíctico (*Id*. 409).

En efecto, “toda proposición que podamos entender, debe estar compuesto exclusivamente por elementos de los cuales tengamos un conocimiento directo. Lo anterior quiere decir categóricamente que los únicos nombres verdaderos son los que etiquetan objetos de la experiencia directa. Esto tiene como consecuencia la imposibilidad de referirnos a algo que ignoramos, la increíble imposibilidad de no poder nombrar aquello de lo que no tenemos ni podemos tener experiencia” (Santamaría Velasco 412-413). De hecho, según Bertrand Russell, “el nombre no pude aparecer significativamente en una proposición, a menos que haya algo que denomine” (*Id.* 395).

Puesto que:

p → q “si p es verdadera, entonces q es verdadera”
q “q es verdadera”
_____ “se deduce que p es verdadera”
p

[21] Los nombres propios denotan -no connotan- un particular concreto; por lo tanto, un nombre se refiere a un individuo, a “algo” que es su significado y en el cual el nombre se agota por completo. Russell en: “Russell y el problema de la referencia”.

> Con todo lo anterior, podemos decir que: los nombres poseen función referencial, esto significa que denotan individuos, elementos irreductibles e irrepetibles, su única misión es particularizadora. Esto nos lleva a afirmar categóricamente -con Russell- que la significatividad de un nombre (descripción abreviada) no está en la intensión sino en la extensión (Santamaría Velasco 397).

Wittgenstein, discípulo de Russell, el Wittgenstein del primer Tractatus afirma: "La figura lógica de los hechos es el pensamiento" (29). El Tractatus expresa una cierta concepción de la realidad y del lenguaje enteramente basada en la lógica formal que Frege inicio y Russell continuó. Más tarde cuando el Circulo de Viena elimina de la filosofía analítica las pretensiones metafísicas (Mejía Escobar 19)[22], algunos filósofos como Carnap (al decir que el significado de una oración es el modo de determinar su verdad o falsedad y que una palabra sólo es significativa cuando se conoce las condiciones de verdad de las proposiciones elementales en las que aparece) y Quine vinieron a tomar la lógica como un adecuado instrumento (Stegmüller 229-416).

Pero en semejante contexto era inevitable concluir que la filosofía estaba vacía porque sus aparentes proposiciones no son verificables y por tanto carecen de sentido. Pero Carnap retomó la importancia de la filosofía, al hacer de ésta un estudio lógico del lenguaje. De esta manera la filosofía quedaba convertida en filosofía del lenguaje científico, en tanto ciencia como un sistema de proposiciones de enunciados verificables.

[22] Para efectos de mayor claridad se remite al lector la lectura electrónica http://www.clorenzano.com.ar/bibliografia/circulo.pdf del manifiesto del círculo de Viena, traducida del alemán por Pablo Lorenzano, y fue publicada en Redes. No. 18, Vol. 9, Junio de 2002, Universidad Nacional de Quilmes, p. 103-149.

Con referencia al tercer punto, viene a desarrollarse la llamada filosofía lingüística, corriente bajo la cual se analiza la validez de los enunciados lógicos al interior del lenguaje. Con este nombre (filosofía lingüística) se denominan los contenidos de las obras escritas por el segundo Wittgenstein y por otros autores después del Tractatus. En ésta la lógica ya no opera como determinante del lenguaje. La influencia de la lógica parece ahora negativa. Para esta línea de investigación los problemas filosóficos se producen por la falta de atención al lenguaje, por ejemplo, cuando se usan los términos como "ser", "sustancia", "conocimiento", "yo", que deberían usarse en su sentido cotidiano y no metafísico. Por lo tanto, los problemas filosóficos se generan en confusiones del lenguaje; pues es allí en el uso adecuado, real y cotidiano, del lenguaje en el que se plantean y se esquematizan problemas con la única finalidad de disolverlos. De esta manera, la filosofía pierde la categoría intelectual que había adquirido, para convertirse en algo tan modesto como la descripción de los usos lingüísticos.

Esta actitud del último Wittgenstein implica la renuncia a explicar el significado de un enunciado en términos de condiciones de verdad. Las argumentaciones en contra de la explicación del significado en términos de condiciones de verdad se conocen como "anti-realistas"; Dumment, su representante actual más destacado prefiere hablar de "condiciones de afirmabilidad" en vez de condición de verdad (Dummett 708).

Ahora, y para dar más solidez a la propuesta que se desarrolla, se hace claridad en lo siguiente: Según lo anterior en el contexto que nos atañe en la presente tesis, no se podrá inferir la moral sin antes haber analizado las condiciones de posibilidad de las normas como enunciados lógicamente válidos, puesto que no es posible inferir nexos ontológicos sin antes haber determinado la existe óntica de los hechos de los cuales infiero, así como no es posible afirmar nada del cualquier hecho sin antes haber determinado las

condiciones de la existencia de ese mismo hecho; y en este caso, no se podrá hablar de moral si antes no se asegura la existencia de los hechos sobre los cuales versa la moral, es decir, de las normas como juicios de valor y en tanto juicios del valor, del valor mismo. En efecto, después de haber inferido una ética, se podrá deducir una moral como consecuencia de haber asumido valores para situaciones determinadas cualesquiera.

Por lo tanto, el contexto de la presente propuesta se ubica en el marco teórico de la filosofía analítica (corriente filosófica después del primer Wittgenstein, expuesta como punto dos de las propuestas de José Hierro) y no desde la teoría lingüística (actitud filosófica después del segundo Wittgenstein).

En consecuencia, nuestro análisis tiene como presupuesto que la ética inferida de la filosofía analítica no involucra interpretaciones de los hechos de la vida, generados de común acuerdo entre los hombres por medio de interpretaciones del lenguaje (filosofía lingüística). La ética (o por lo menos la ética como inferencia de la filosofía analítica y no la ética que la tradición ha aceptado, aquella que se deduce de la filosofía lingüística) cumple con la categoría del Ser ideal, universal y abstracto (tranquilos, eso de Ser Ideal, universal y abstracto, lo demostraremos en el desarrollo de la argumentación); por tal razón, nada tiene que ver con interpretaciones de los hechos de la vida; éstas más bien surgen de derivar de los valores los juicios de valor para situaciones determinadas. Por lo tanto, la presente propuesta se enfoca en argumentar y describir un giro fundamentador que va de la ética (Ser ideal, universal y abstracto) a la moral y no de la moral (juicios de valor deducidos de los valores) a la ética.

1.7. POSIBILIDAD DE COMPRENSIÓN ÉTICA DESDE LOS TÉRMINOS DE LO FÁCTICO, LO DESCRIPTIVO AL DE LÓGICA Y LAS PROPOSICIONES

Consideremos una nueva posibilidad de comprensión ética, en cuanto asegura una correcta deducción en términos lógicos de lo fáctico. Para tal fin, analicemos la visión de la ética en tanto juicios particulares y propios de los deberes, puesto que:

> La naturaleza de los objetos de la filosofía moral (principios, reglas, ideales o ideas prácticas) hacen de ésta un discurso o conocimiento problemático, cuya certeza al menos va a ser estrictamente *práctica*. La ética no pone su objeto, como la matemática, ni los describe sobre un hecho, como la física. Ni siquiera puede ser demostrativa de sus teoremas. De hecho, sus objetos presentan múltiples "diferencias y desviaciones", como bien dice Aristóteles (*Et, Nic., 1094b*) y es por eso que sólo puede limitarse a *reflexionar* sobre ellos, contentándose con ser argumentativa, no demostrativa, de todo su decir sobre los mismos (Bilbeny 17-18).

Ahora bien, de dicha posibilidad de comprensión ética desde los términos de lo fáctico, lo descriptivo, se pueden plantear básicamente dos interpretaciones:

1. La ética como análisis del lenguaje moral: Imposibilidad de deducir lógicamente el "es" de los juicios prescriptivos. Es decir, imposibilidad de inferir juicios lógicos en el dominio de las normas. Puesto que la ética sólo permite llegar a un acuerdo racional motivado cuando surge la discusión acerca de las cuestiones práctico-morales. En otras palabras, la ética es posible si y solamente si se infiere de los juicios prescriptivos el "debe" y de éste el "es". Siendo el "debe" el principio para la normatividad de los juicios práctico-morales y el "es" el principio del Ser de la ética. Por lo tanto:

Por otra parte, Habermas (1929) (al igual que K. O. Apel, 1922) piensa que:

> La ética trata de las interpretaciones acerca de cómo articular el "todos", el "todos los seres racionales", "el todos los seres capaces de lenguaje y acción". Entonces para Habermas, la ética no es normativa, es decir, no se basa en la norma del "es" y el "debe" sino en el discurso. En otras palabras la ética para Habermas es la "ética del discurso", es "ética cognitivista"y "universalista"; en cuanto a lo primero, ha de poder decir, cómo se fundamentan los juicios morales, y sobre lo segundo, que tiene una validez universal. Además es una ética deontológica es decir, que abstrae de las cuestiones de la vida buena limitándose al aspecto de "la justicia de las normas y formas de acción". Y además que no confunde la "verdad" de un enunciado con la "justicia", esto es, lo que da razón de una pretensión "universal" de validez que no es la pretensión de verdad proposicional (Habermas 46-69).

No obstante, la ética del discurso aparte de "cognitivista", "universalista" y "deontologista" es "formalista", en el sentido que éste regula un procedimiento de resolución imparcial de conflictos, y no en la dirección normativa de la misma.

Por lo tanto, la propuesta habermasina, va enfocada a poder señalar un principio que básicamente permita llegar a un acuerdo racional, motivado cuando surge la discusión acerca de las cuestiones práctico-morales. Sin embargo, desde los tiempos de Hume (1711-1776):

> Se nos advierte por prima vez del vacío que media entre las premisas fácticas de la moral y las conclusiones valorativas. Sus intérpretes admiten generalmente que con esta observación se invalida, en efecto, la derivación de un *juicio prescriptivo* ("Puedes bañarte desnudo sin ningún sonrojo"), de un

juicio descriptivo (“En esta playa la gente se baña desnuda”). La razón práctica reconoce el obstáculo lógico (Habermas 143).

2. Conexión Lógica: Entre los enunciados de hecho y los de valor. Se afirma, por lo tanto, que es posible deducir las proposiciones de hecho (El “es” del juicio de valor) del principio de la normatividad (El “debe”) los juicios práctico-morales. Sin embargo, no será lícito inferir de las proposiciones de hecho (el “es” del juicio de valor) el principio normativo (El “debe” de los juicios de valor).

Kant tomará nota también del vacío que existe simplemente entre un hecho sensible y un juicio moral al afirmar, en su *típi*ca *de juicio moral* (III, 2), que la moralidad sólo puede tomar de la naturaleza, como “prototipo de acción, la universalidad o “forma” de sus leyes.

A raíz de la mencionada observación, el primer gran crítico de la fundamentación de los juicios morales resulta ser David Hume. En un ya célebre párrafo para la historia de la ética (el llamado *isought passage*) este filósofo advierte con sorpresa que en todos los sistemas morales por él conocidos las proposiciones que éstos encierran no están conectadas con la cópula ordinaria ordinaria “es” o “no es”, sino con un *debe* (*ought*) *o no debe* (*ought not*). “Este cambio –sigue- es imperceptible” (*Tratado*, 689-690). La importancia radica en lo siguiente. Al decir que algo “debe ser” como preceptuamos, hacemos una nueva clase de afirmación distinta de proclamar que algo “es” como describimos.

[…] Ambos corresponden a niveles lógicos diferentes; unos describen, dicen lo que *es*, y otros estiman valorativamente o, en la moral ya, *prescriben*: dicen lo que *debe ser*. Por lo tanto, que atribuyamos a un acto o carácter moral una determinada cualidad natural no nos autorizará tampoco a que tomemos pie en ellos para prescribir nuevos actos o caracteres análogos (Habermas 144-145).

2. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

2.1. RASTREO ETIMOLÓGICO DE LOS CONCEPTOS DE ÉTICA Y MORAL

Êthos (ἦθος) y *éthos* (ἔθος), dos términos distintos, para referirse en un caso a lo que nosotros llamamos "ética" y en otro a lo que nosotros llamamos "costumbre", es decir, por un lado con el término ἔθος (éthos con "ε": épsilon o "e" breve) designaban a lo que nos referimos como las costumbres o los hábitos automáticos. Mientras que con el vocablo ἦθος (con "η": eta o "ë" prolongada) se referían al concepto de "modo de ser", "carácter" (originalmente denominaba la morada o el lugar donde se habita permanentemente) (Aranguren 21) o predisposición permanente para hacer lo correcto, es decir, manera de actuar coherente, constante y permanente del hombre para llevar a cabo "lo bueno" en tanto razón del "bien" como "aquello a que tiende todas las cosas" (Aristóteles, "Ética nicomaquea" 1094a/1094b).

Es de este último vocablo griego ἦθος de donde proviene la palabra castellana "ética". Dicha acepción, nos arroja una Ética heterónoma, puesto que en ella el ser es obligado a actuar de una determinada manera hacia el bien, en tanto a aquello a que tienden todas las cosas. Por lo tanto, se habla en términos de lo bueno y lo malo. Aunque en el origen, por el *êthos* se entendía "modo de ser", "carácter" o la "manera de ser" o al ἀρετή (virtud en tanto tendencia al bien), la evolución posterior del lenguaje la usó para referirse a mos*,* mores*,* "inclinación natural o casi natural a hacer algo", "costumbre". Para una mejor claridad de los términos, me permito traer a colación valiosas ideas de Aranguren, expuestas en su libro ética, que aunque un poco extensas, espero que el lector comprenda que se plantean con la intensión de aclarar lo que por *êthos* y *éthos* se entiende:

La palabra ética procede del vocablo ἦθος que posee dos sentidos fundamentales. Según el primero y más antiguo significa “residencia”, “morada”, “lugar donde se habita”. Se usaba primeramente, sobre todo en poesía, con referencia a los animales, para aludir a los lugres donde se crían y encuentran, a los de sus pastos y guarida. Después se aplicó a los pueblos y a los hombres en el sentido de su país. Esta acepción de la palabra ἦθος se ha visto filosóficamente prestigiada en nuestro tiempo porque Heidegger ha apoyado en ella su concepción de la ética, expuesta en la *Carta sobre el humanismo*. Heidegger hace notar […] que la ética (que para él es lo mismo que Ontología) es el pensar que afirma la morada del hombre en el ser, la verdad del ser como elemento originario del hombre. [Según] Helene Weiss, discípula de Heidegger, esta significación fundamental […] ya no se trataría del lugar exterior o país en el que se vive, sino el “lugar” que el hombre porta en sí mismo, de su actitud interior, de su referencia a sí mismo y al mundo.

Sin embargo, es la acepción más usual del vocablo […] la que, según toda la tradición filosófica atañe directamente a la Ética. Según ella significa “modo de ser” o “carácter” […] en el modo de ser o forma de vida que se va adquiriendo, apropiando, incorporando a lo largo de la existencia. ¿Cómo acontece esta apropiación? Es la etimología quien nos lo dice, según hace notar Aristóteles (*Eth. Nic.,* II, I, 1103 a, 17-8). La etimología nos guía: *êthos* deriva de *éthos*, lo cual quiere decir que el carácter se logra mediante el hábito, que el *êthos* no es, como el páthos, dado por naturaleza, sino adquirido por hábito (virtud o vicio). Pero no por eso tienen menos realidad, y de ahí la energía y usual expresión “segunda naturaleza” […] Acabamos de decir que el *êthos* se adquiere mediante el habito, pero a su vez los hábitos nacen por repetición de actos iguales (*Eth. Nic.,* II, I, 1103 b, 21-2) [...] Así se comprende cómo es preciso resumir las dos variantes de la acepción usual de *êthos*, la que ve en éste el “principio” de los actos, y la que lo concibe como su “resultado” (Aranguren 24-25).

En latín no hay una palabra para traducir *êthos* y otra para traducir *éthos*, sino

que ambas se expresan con la misma, *mos* […] la obra moral del hombre parece consistir, al hilo de la etimología griega, en la adquisición de un modo de ser. Pero este modo de ser se logra y afirma gradualmente, por lo cual se dan diferentes niveles de apropiación, por así decirlo. El más bajo sería el *pathos*, el de los sentimientos, que son ciertamente míos, pero tal vez pasajeros y, de cualquier modo escasamente dependientes de mi voluntad. Las *costumbres* significan ya un grado mucho más alto de posesión. Por encima de ellas, el *carácter* constituye una impresión de rasgos en la persona misma: el *carácter* es la personalidad que hemos conquistado a través de la vida, lo que hemos hecho de nosotros mismos, viviendo. Pues bien, sin necesidad de recurrir a índices ni especiales estudios de vocabulario, la simple lectura de un par de textos –entre muchísimos que podían citarse– nos muestra enseguida este escalonamiento de sentidos. *Mores*, con el significado de "sentimientos", aparece en este pasaje de *De Legibus*, de cicerón:

La significación de *mos o mores* como "costumbre" o "costumbres" no necesita ser documentada porque es la más frecuente y la que acabó por prevalecer. *Mores*, con el sentido de "carácter", ocurre reiteradas veces en un escrito tan breve como el *De amicitia* del mismo Cicerón:

Mos, en un sentido *plenior*, significa, pues, como *êthos*, modo de ser o carácter […] *Mos* significa pues, también, costumbre. Y, en fin, puede significar ocasionalmente "sentimientos", porque éstos constituyen una primera *inclinatio* que, perteneciendo tal vez en los comienzos al *genus naturae*, puede ser asumida libremente y pasar así al *genus moris*.

Ya hemos dicho, sin embargo, que la diferencia de sentido entre *mos* = *êthos* y *mos* = *éthos* estaba amenazada desde el principio por la identidad del vocablo […] la verdad es que ya desde el mismo Aristóteles, la reflexión ética había comenzado a deslizarse desde el plano del *êthos* al de *éthos*, desde el plano del carácter moral al de su desgajamiento en los distintos hábitos

> (virtudes y vicios) […] Pero el deslizamiento se acentúa después dentro del área del latín, al prevalecer el sentido de *mos* como hábito. El mismo plural *mores*, traduciendo anormalmente un singular, y no sólo gramatical sino, sobre todo, real, el singular *êthos* ayudaba a la pérdida del concepto fundamental de la Ética, el que le había dado su nombre. *Mos* termina por perder su sentido *plenior* para significar en la filosofía escolástica *habitus*, que es más que consuetudo o *éthos, pero menos que êthos* (Aranguren 27-29).

Para Aristóteles, la moral hacía referencia a lo particular de las elecciones humanas, a sus "costumbres" y ya no al "modo de ser", "carácter" o "morada o lugar donde se habita permanentemente (ver en Chantraine como por el contrario ἔθει "por costumbre" se opone a: φύσει "por naturaleza") (Chantraine 406-408). Sin embargo, en algún momento de la historia la moral (*êthos*) se fundió con la ética (éthos), es por el término éthos latinizado en Mores (*mos, mores)* como tenemos noticia, en el mundo latino, del concepto de ética, que por su interpretación fue fundido con la moral. Debido a que, el hombre latino, aunque reafirmando la existencia de normas absolutas en tanto leyes naturales de la ética como *êthos*, la considera una especie de superestructura amenazante y culpabilizadora, extraña al mismo hombre. Por lo tanto, éste utiliza su autonomía, precisamente, para transgredir la norma y crear una costumbre. La llamada mores, moral, y en este contexto se habla en términos de lo correcto e incorrecto y no en términos de bueno y malo.

En efecto,

> La virtud se manifiesta bajo un doble aspecto: Uno intelectual, otro moral; la virtud intelectual proviene en su mayor parte de la instrucción o educación […] Mientras que la virtud moral es hija de los buenos hábitos; de aquí que, gracias a un leve cambio, de la palabra costumbre –*ethos*– viene moral –*ethica.*

> El haber comprobado esto nos demuestra claramente que ninguna de las virtudes morales nace naturalmente en nosotros; en efecto, nada puede modificar el hábito que da la naturaleza; por ejemplo, la piedra, que entraña el hábito del peso, no puede contraer el hábito contrario, aun cuando se la eche al aire un número incalculable de veces; el fuego sube y no podría descender; y lo mismo hay que decir de todos los cuerpos que no pueden modificar sus hábitos originales.
>
> No es, pues, ni por efecto de la naturaleza, ni de manera contraria a ella, como nacen en nosotros las virtudes; estamos naturalmente predispuestos a adquirirlas, con la condición que las perfeccionamos por el hábito (Aristóteles, "Ética nicomaquea" 1102b/1103b).

Ahora bien, la base de toda filosofía Griega fue la idea de φύσει, de naturaleza, Ley natural que no solamente es principio de los propios fenómenos de la naturaleza sino también principio normativo de las acciones de los seres humanos, de tal manera que es una especie de mandato grabado en el interior de las causas naturales que obliga a todos los seres humanos a actuar de una determinada manera sin distinto de circunstancia, tal como lo platea Eutifrón, cuando en un diálogo con Sócrates, plantea la acusación por homicio por parte de su propio padre al dejar a la suerte a un mercenario (servidor) de Eutifrón, que en cierta ocasión por la embriaguez degolló a otro servidor; entonces, por mandato del padre de Eutifrón se le ató de pies y manos se le arrojó a una fosa, volviéndose indiferente éste (el padre de Eutifrón) a la muerte del mercenario. Sócrates, ante tal acusación, recula al colocar en consideración el grado de parentesco del homicida y el de la víctima para matizar el grado de culpabilidad ante dicha acción (algo curioso, lo que demuestra el nivel de dificultad del tema ético-moral en cuestión).

Sócrates: Y es claro que la víctima de tu padre será uno de tus parientes, ¿no es eso? Porque no acusarías a tu padre de homicidio por defender a un

extraño.

> Eutifrón: Me causa risa, Sócrates, el que creas que hay que establecer una distinción entre extraño o pariente con respecto a la víctima, y que no pienses que solo una cosa debe privar sobre las demás: el derecho que pueda asistir al que cometió la falta, porque, si realmente estaba de su parte, habrá que dejarlo tranquilo, y si no es así, habrá que proceder contra él, aunque sea uno de los que conviven en la misma casa y comen en la misma mesa. La infamia, en tales circunstancias, es de idéntica naturaleza…ahora, claro es, tanto mi padre como los demás parientes se muestran indignados de que yo persiga judicialmente a mi padre en nombre de este homicida, pues dicen que él no le mató y que, aun en el supuesto de que lo hubiese hecho, como la víctima había dado muerte a otro hombre, no es ya lícito interesarse por ella; afirman también por otra parte, que es acción impía en un hijo acusar a su padre de homicidio (Platón, “Eutifrón o de la piedad” 4b- 4b/5d 339-440).

No obstante, la posición Socrática en el Critón es algo diferente por no decir opuesta, cuando dice: “porque dañar a otro en nada se diferencia de ser injusto…así pues, no se debe devolver injusticia por injusticia ni hacer daño a hombre alguno, ni aun en caso de que recibamos de ellos un mal, sea el que fuere” (Platón, “Critón o del deber” 49c 229).

Sin embargo, ante la posición de Eutifrón en donde la norma o mandato se impone y obliga, la socrática presenta dicho canon de acción, dando cabida a la interpretación de la norma o mandato, como despersonalizante y sancionadora. De hecho está bien podría ser la lectura para entender porque aunque la cultura latina afirma la existencia normas y pautas absolutas no cree en ellas por considerarlas unas superestructuras (visión platónica) incapaz de aprehenderlas como propias. Por tal razón, el ser humano al tratar de afirmarse a sí mismo como autónomo, transgrede la norma y la hace suya transvalorándola. Esto permite entender porque tenemos sociedades y

sistemas llenos de normas, con un énfasis normatizador, pero a la poco cumplidoras de la ley.

Este tipo de mentalidad (latina), y por ende este tipo de moralidad, proviene de la trasvaloración al establecimiento de unas normas absolutas, que terminaron convirtiéndose en la búsqueda de transgresiones a las normas mismas.

Kant, por ejemplo, afirma una ética autónoma, una ética del individuo basada en la idea de derechos y deberes, en donde el ser humano es autolegislador y se da a sí mismo su propia norma moral frente a la ética de la naturaleza o de la ley natural. Por ende, dicha norma como hecho moral proviene de la propia razón humana en tanto que es el mismo hombre quien crea su propia norma, en la que el ser humano y sus circunstancias son la fuente de su propia moralidad. El hombre propone su propio deber, el cual es una posición del propio sujeto. No obstante, no está suficientemente claro que el hombre se autofunde a sí mismo. [Lo inmediatamente anterior es una apreciación del autor, ver argumento página 41].

Este horizonte, en el que se gesta lo moral, ha hecho creer al hombre que la autonomía es el fundamento último de la moralidad, que el hombre es el fundamento de toda su vida moral, que “el hombre es la medida de todas las cosas” (Protágoras), que no hay nada previo a sí mismo, que no hay norma previa a él mismo. No obstante, la autonomía no se funda a sí misma, tiene sus propios presupuestos, porque previamente a cualquier posición del ser humano está algo anterior, que se impone y lo constituye, y lo hace responsable de modo absoluto, constitutivamente obligado y ligado a la naturaleza, al ecosistema, a la vida y que nos vincula con los otros seres, con los otros hombres. Lo anterior determina, lejos de pretender la negación de los seres humanos a ejercer su autonomía, el plantear dicho ser como

autónomamente responsable por las normas, de modo absoluto, impuestas; aunque algunas veces, en el ejercicio de la aceptación y responsabilidad, prime el orden establecido de la naturaleza de las cosas en detrimento de nuestros intereses particulares.

Efectivamente, la disertación anterior sobre la ética (eéthica) hace referencia al vivir de acuerdo con la naturaleza, adoptado por los estoicos, como principio del actuar y conducta conveniente. De hecho, “la conducta conveniente es aquella que en cada ser viviente está de acuerdo con su propia naturaleza y está fundado y justificado por la razón” (Estobeo, ctd en Maya 42). “El primer deber, por tanto, de todo ser vivo es conservarse en su constitución natural y a tenerse a las cosas que se conforman a su naturaleza. Esta escogencia es la que define lo que se puede llamar bien” (Cicerón ctd en Maya 43). “El deber, por lo tanto, todo deber, surge de la exigencia que tiene todo ser de acoplarse a sus tendencias naturales…Según este presupuesto, el deber se define como “aquello que, llevado a la práctica, puede ser sólidamente defendido por la razón” (Esta definición se encuentra tanto en Laercio, VII, 107-108, como en Estobeo, EgI.II, 7-8 y en Cicerón, De supremo Bono, III, 58)” (Maya 42).

“La naturaleza conduce, pues a la virtud” (Laercio, ctd en Maya 43) “o dicho de otra manera, la virtud no es más que la tendencia misma de la naturaleza” (Maya 43). “La virtud es, por lo tanto, la capacidad escoger en forma deliberada…los fines” (*Id.* 9). Quedando claro con esto que, la virtud va atada a los fines y en tanto tal, la virtud pertenece al orden del logos, orden deliberativo, pero limitado por el orden natural. La virtud, por lo tanto, no debe ir asociada con la elección de los medios sino con los fines. Para aquella, la elección de medios, será la prudencia, la reflexión práctica encaminada a la acción de la actividad humana, la que encuentre los elementos que permitan responder a dicha selección y, por ende, por lo que es el Bien, en el acto

humano que tiende hacia algún fin (*telos*). En consecuencia, se debe preferir y centrar, en palabras de Aristóteles, "… [El] examen sobre el bien considerado en general y sobre la cuestión de saber qué es aquello en que consiste… quizá, según el parecer general, vale más y aun es preciso, para salvar la verdad, sacrificar nuestras opiniones generales" (Aristóteles, "Ética nicomaquea" 1096a/1096b).

Por lo tanto, será el argumento del valor lo que nos permita elaborar una teoría moral derivada de la ética. Se evidencia, naturalmente entonces, que para fundar la moral en la ética es necesario analizar el valor como objeto ideal, universal y abstracto, de donde la ética se reviste de su esencia.

Para explicar lo que ahora nos compete, la teoría del valor como objeto ideal, universal y abstracto, lo estudiaremos bajo el rigor del silogismo en tanto demostración, puesto que, según Aristóteles:

> La demostración, es pues, el silogismo que produce la ciencia, el silogismo al que debemos realmente el saber. Se sigue de aquí que el silogismo demostrativo deba partir de principios verdaderos, primitivos e inmediatos, más notorios que la conclusión. –Por lo tanto para Aristóteles – saber una cosa es saber su causa; es conocer la causa que hace que la cosa no pueda ser de otra manera que como ella es (Aristóteles, "Lógica" 9).

En efecto, tal conocimiento adquirido por el silogismo, hará demostrar la causa que hace que los atributos de una cosa no puedan ser de otra manera más que como la cosa es.

Además, sí

> Lo que se sabe por demostración, hemos dicho, no puede ser de otra manera, luego toda demostración es necesaria: Porque se dice una cosa necesaria cuando no puede ser de otra manera que como es, que no puede menos de existir. Y si la conclusión demostrada es necesaria se sigue evidentemente que las proposiciones de donde se deriva son necesarias como ella: Luego la demostración es el silogismo formado con premisas necesarias.
>
> [Ahora bien], ¿Cuáles son las condiciones indispensables para que una proposición tenga en sí misma el carácter de necesidad que la demostración exige? Estas condiciones son tres:
>
> 1. Es preciso que el atributo sea esencial al sujeto, unido al sujeto por un lazo perpetuo e indisoluble; y es preciso, en fin, que sea universal respecto al sujeto; es decir, tan extenso como él, ni más ni menos.
>
> 2. Es preciso que el atributo se atribuya no sólo a todas las partes del sujeto y se extienda a todo el sujeto, y a todos los individuos sin excepción, que componen el género; sino que además es preciso, que se atribuya a todos en todos los momentos de duración.
>
> 3. La conclusión y los principios de donde se deriva han de ser del mismo género (Aristóteles, “Lógica” 12).

Ya habíamos dicho que el valor como tal no es aprehensible ni por la categoría de tiempo, de espacio, ni mucho menos por causa y efecto, en otras palabras su conocimiento no es posible por vía inductiva. Pero según lo estudiado anteriormente, si lo es por medio demostrativo gracias al silogismo; silogismo que como tal responde a las exigencias de causa y efecto en relación con los atributos en tiempo y espacio absolutos; y no en tiempos y

espacios particulares en el que la causa y el efecto aplica a casos singulares por vía inductiva.

Ahora bien, miremos si nuestra concepción de ética (la del valor como ser ideal universal y abstracto), goza del carácter de necesidad de sus proposiciones que la demostración como tal exige.

2.2. PLANTEAMIENTO DESDE SÓCRATES Y ARISTÓTELES A PARTIR DEL SABER TEÓRICO Y PRÁCTICO RESPECTIVAMENTE

Haremos esta indagación desde el punto de vista socrático, para el cual el saber ético es un saber teórico y luego desde la connotación de Aristóteles. Analicemos entonces si la ética en su saber teórico soporta las tres exigencias del carácter de necesidad de sus proposiciones para garantizar así el carácter de necesidad que la demostración exige.

Analicemos entonces, lo anterior bajo la connotación socrática, para la cual el saber ético es un saber teórico. Al hablar del valor en la facultad teórica, se hace referencia a la esencia del valor, es decir, implica la idea del valor en sí mismo como esencia que hace del valor lo que es y en la que su esencia es connatural a su atributo. Por ejemplo, si hablamos de lo que es una cosa, estamos haciendo referencia al ser de algo y el ser de ese algo no puede ser más universal en tanto Es y en tanto Ser. Por ende, los atributos que hacen que el valor sea, no pueden por menos que existir, puesto que si dejaran de existir no serían; y la nada no es, por lo tanto o son algo o no son nada. Y si son algo son y en tanto son participan de la esencia de lo que son y en tal caso, el ser debe atribuirse a todo atributo que hace que el valor sea; y como no puede un valor dejar de ser lo que es, no podría el atributo no existir.

Ahora bien, el ser del valor es esencia y en cuanto esencia es universal. El atributo (relación es-debe) es la causa que hace que el valor sea o deba ser y en tanto causa es universal (causa entendida en el sentido del silogismo demostrativo en la facultad teórica). En efecto, el valor no puede ser menos que universal puesto que, si el valor goza de atributos universales que hacen que el valor sea y por ende es ser y sí el ser goza también de su universalidad, el valor es universal también (Bilbeny 15-19)[23].

Pasemos ahora, a analizar los tres axiomas del carácter de necesidad de la demostración en la connotación aristotélica, para la cual el saber ético es un saber práctico.

Para Aristóteles el ser del valor es un ser práctico que conlleva a la felicidad en tanto posesión y enérgueia; ahora bien, como la posesión y la enérgueia implican acción volitiva del hombre en su actuar humano en sociedad, puesto que es en ésta en donde se definen posesión y enérgueia según la fuerza laboral de cada hombre y su desempeño en la sociedad. Y sociedad involucra una determina clase de seres en un particular lugar y tiempo; concluyendo así, entonces que, el saber práctico no es un saber universal, puesto que no involucra la connotación de valor para cada hombre independientemente de tiempo y espacio y por ende del accionar humano en sociedad.

[23] Confróntese con:
1. “Mientras que la moral tiende a ser particular, por la concreción de sus objetos, la ética tiende a ser universal, por la abstracción de sus principios”.
2. “La ética no tiene por misión fijar un conjunto de objetivos prácticos, considerar su realizabilidad o prever los resultados de una asignación de fines prácticos. Su tarea es averiguar las condiciones de posibilidad de estos mismos objetivos, que por lo demás, le ofrecerá, esta o aquella “moral”. Es decir debe estudiar las *reglas* que guían la acción y probar su *fundamentación*. Tras ello podrá decir si una regla tiene “validez” o no para el comportamiento moral.
[…] En síntesis, la ética se propone el estudio de un cierto tipo de acción humana normativa a la que llamamos acción moral y al objeto de averiguar la validez de sus preceptos y principios […] La acción normativa que atañe al filósofo moral es aquella cuyos principios y preceptos (1)

Sabiendo ya que el valor viene denotado por la acción de cada hombre en una determinada sociedad; tenemos que, el valor como tal tendrá diferentes connotaciones según el accionar de cada hombre, pues según la posesión y enérgueia o fuerza de acción; el ser del valor, será denotado con diferentes niveles de ser. Por lo tanto el ser del valor (el ser ideal, universal y abstracto) no se atribuye a todos, ya que no es el mismo grado de ser el que se atribuye a todo valor. Lo que implica que, sí el atributo que hace que el valor sea, es diferente (no siempre el mismo), entonces, dicho atributo no puede gozar siempre del mismo ser y por ende no puede ser aplicado siempre en todos los tiempos.

Entonces, si el valor como tal está supeditado a la acción del hombre, puesto que es éste quien toma decisiones en una sociedad para su felicidad; dicho valor, es particular y práctico. Pero sabemos que, el atributo que hace que el valor sea no puede ser particular, ya que si lo fuera, el valor podría no existir, es decir podría no ser y el no ser no es y el no es no existe; Pero el valor existe, entonces, el atributo no goza del mismo género que el valor en este contexto específico. Ahora bien, lo mismo podría decirse del ser, pues el ser no puede no ser, pues si no fuera no es nada y la nada no existe; por lo tanto, el ser no puede ser práctico, ya que si lo fuera dependería del hombre y de su acción, y el ser en tanto existencia no depende de un ser en específico (el hombre). Por lo tanto el ser en el contexto del saber práctico no goza del mismo género que el valor en el contexto del saber teórico (Bilbeny 19)[24].

---

constituye los únicos *móviles* de esta acción y (2) son libremente obedecidos por el sujeto agente".

[24] Confróntese con (la cita 73): "La ética no tiene por misión fijar un conjunto de objetivos prácticos, considerar su realizabilidad o prever los resultados de una asignación de fines prácticos. Su tarea es averiguar las condiciones de posibilidad de estos mismos objetivos, que por lo demás, le ofrecerá, esta o aquella "moral". Es decir debe estudiar las *reglas* que guían la acción y probar su *fundamentación*. Tras ello podrá decir si una regla tiene "validez" o no para el comportamiento moral.

Resumen

El valor en la connotación aristotélica no posee el género universal del atributo y del ser, ya que el valor que es conclusión de los axiomas del ser y del atributo no goza del mismo género universal de las premisas. Por lo tanto, no cumple con las condiciones de necesariedad que la demostración exige, y si no cumple con dicha condición, el valor bien podría no existir; pero aún así existen, entonces, sus principios bajo esta concepción (el ser de la ética en tanto conocimiento del saber práctico) no son los necesarios, para que exista como tal. En cambio, el valor en la connotación socrática si cumple con la condición de necesariedad, según lo anteriormente estudiado, es decir, un conocimiento de la ética que pretenda ser válida universalmente, debe partir del saber teórico y no del práctico. Y esta es precisamente la denotación del valor que se pretende aseverar.

2.3. ARGUMENTACIÓN DE LA ÉTICA COMO SER IDEAL, UNIVERSAL Y ABSTRACTO

La tarea que nos atañe ahora es evidenciar que la justificación de la Moral es posible gracias a que la ética se incluye en las estructuras del ser ideal, haciéndola caer bajo las leyes rígidas de la argumentación racional.

Pero, ¿Qué significa estructura del ser ideal? Es algo, tal que su modo de conexión es por fundamento y consecuencia. Es algo, por contener la categoría de ser, no obstante no tiene las características del ser real, que como tal tiene espacialidad, temporalidad y causalidad. Ahora bien, el valor, eje central del proyecto ético, y que en última instancia establece y esclarece la propuesta de encontrar un piso firme sobre el que se levante la moral, posee la categoría de cualidad del ser ideal, más no la de ser real. Puesto que es algo por tener cualidad pero es no-ser, por no contener las categorías

de espacialidad, temporalidad y causalidad. Y vamos bien despacio con lo que acabamos de decir.

¿De qué clase de cualidad estamos hablando? ¿Es una cualidad irreal o real? Si fuera una cualidad irreal, como tal, debería tener la relación de conexión por fundamento y consecuencia. Ahora si fuera real, debe poseer las categorías de ser, espacialidad, temporalidad y causalidad. Ahora si la cualidad es cualidad de la cosa, la cualidad tiene existencia en tanto valor derivado de la cualidad valiosa de la cosa. Por lo tanto si se separa la cualidad del valor de la cosa, la cualidad no es; no hay algo en el ser del ente presente en la cosa que pueda llamarse cualidad, sino que la cualidad de una cosa se debe a la valiosidad de la cosa. Pues bien, al no cumplir la categoría de causalidad, no podrá ser una cualidad real. ¿Será una cualidad irreal entonces?

Es una cualidad irreal si sus implicaciones de fundamento y consecuencia no están en el tiempo ni en el espacio; lo cual quiere decir que su modo de conexión no es el modo de conexión por causa y efecto, sino el modo de conexión por fundamento y consecuencia, como por ejemplo en el silogismo; y por eso están fuera del espacio y del tiempo, porque el fundamento de conexión entre los elementos de un conjunto ideal no se suceden unos a otros en el tiempo, por causalidad, sino que están conexos fuera del tiempo por implicación de fundamento y consecuencia. Es decir, la valiosidad de la cosa
(valiosidad en tanto el valor mismo de las cosas por el simple hecho de existir conforme a lo natural) es lo que fundamenta a la cualidad y es su consecuencia, puesto que es por la valiosidad de la cosa por lo que la cualidad tiene valor de algo. Y es en efecto por lo que los valores son el fundamento de la cualidad de la cosa.

Ahora bien la valiosidad de la cosa por ser en sí misma valor, es un valor absoluto. Y si la ética tiene como fundamento valores y estos a su vez ciertos parámetros; parámetros también absolutos, la ética tiene por lo tanto, la característica de ser absoluta. Pues si no fuera absoluta, ¿Qué sería? Tendría que ser relativa. Y ¿Qué significaría una ética relativa? Significa una ética que a pesar de contener el constituyente de ser ideal, la valiosidad de la cosa tendrá valor en sí mismo para unos individuos y para otros no (Platón, "Defensa de Sócrates" 63)[25]; para unas épocas históricas y para otras no (Bilbeny 49)[26].

Pero esto no puede acontecer con los valores; porque hemos estudiado que los valores son ajenos al tiempo y al espacio. Si hubiese valores que fuesen valores para unos y para otros no, sería dependiente de esos unos, para quienes son valores y no dependientes para aquellos otros, es decir estarían en relación al tiempo y no pueden estarlo. Si decimos que puede haber valores que son para una época histórica y para otra no, también estarían en dependencia del tiempo y de espacio, y no pueden estarlo. Pero dirán, ustedes lectores, ¡Eso no se puede afirmar! debido a que algunas acciones que han sido consideradas justas y luego más tarde, en la historia, han sido consideradas como injustas, indicando que no hay ecuanimidad en la historia, en el tiempo sucesivo, ni en el espacio, ni en los hombres al intuir los valores.

[25] "Eutifrón: Me causa risa, Sócrates, el que creas que hay que establecer una distinción entre extraño o pariente con respecto a la víctima, y que no pienses que solo una cosa debe privar sobre las demás: el derecho que pueda asistir al que cometió la falta […]. La infamia, en tales circunstancias, es de idéntica naturaleza.

[26] Incluso entre el mismo Platón y sus interlocutores, a juzgar por el pie de página 63, del cual hay un extracto de la misma en la cita 76. Ahora bien, para efectos de aclarar el comentario y con el fin de tener un contraste temporal, por ejemplo entre la época griega y la época moderna. Se anota lo siguiente: "Con todo, hay una importante diferencia entre Kant y Aristóteles en lo que concierne a la materia o asunto de elección. Según el último, en la elección debemos deliberar acerca de la realizabilidad de nuestra acción, dando por supuesto que sobre los principios mismos (*órexis, lógos)* no se delibera. Para Kant la elección no remite a una disputa sobre medios o fines de la acción: ni siquiera sobre la acción misma. El tipo kantiano es el de una elección *originaria* entre un principio de determinación sensible o un principio de determinación racional de la voluntad".

Pero ésta amigos lectores no es realmente una objeción. Puesto que es lo mismo que si dijeran que antes de Pitágoras el teorema de Pitágoras no era verdad; o lo que es lo mismo que se digiera que antes de Newton la ley de gravitación no existiera. Lo que quiero decir es que así como la ley de gravitación en su realidad óntica no depende del tiempo en que fue descubierta; tampoco depende la valiosidad del objeto en su realidad óntica del juicio de valor, puesto que los hombres pueden intuir tales valores o no intuirlos. Pero del hecho de que haya una relatividad histórica en el hombre y en sus actos de percepción y de intuición del valor, no implica en modo alguno trasladar esa relatividad histórica del hombre al valor, y decir que porque el hombre es relativo, relativo históricamente, lo sean también los valores. De ésta apreciación ya tenemos registro en la tradición filosófica expuesta en el diálogo platónico “Eutifrón o de la piedad”, al juzgar distinto al esclavo y al amo por su condición social y no por la falta al valor allí involucrado (ver página 42).

2.4. ARGUMENTOS GNOSEOLÓGICOS DEL VALOR

Ahora bien, si afirmamos que el valor lo es de algo que existe independientemente de él, se origina uno de los problemas más fundamentales de la gnoseología realista del valor: ¿Qué le pertenece y es únicamente propio del valor y qué refleja el juicio de valor de la valiosidad (valor) de la cosa? Además de todas las cuestiones subsiguientes que plantea ésta primitiva pregunta: ¿Qué criterio permite delimitar ambas realidades? ¿Qué relación guardan entre sí?

Se podría hablar de distintas soluciones que se han dado a estas preguntas, dentro del realismo, distintas posturas que han abarcado la amplia gama de variedades de esta doctrina, desde el realismo ingenuo que concibe al sujeto que valora como un mero elemento pasivo en el conocimiento (Aristóteles)

hasta el idealismo trascendental kantiano, donde el sujeto formaliza datos caóticos suministrados por la sensibilidad.

Aquí, y con pleno conocimiento del valor como estructura del Ser ideal, analizaremos lo anterior bajo el principio de causalidad que, a su vez, supone admitir la temporalidad como característica de lo real, pues unido íntimamente al principio causalidad se encuentra el tiempo. Ambos conceptos están inseparablemente ligados; ni existe causalidad sin tiempo ni tiempo sin causalidad. Toda causalidad supone una sucesión temporal, precisa un antes y un después, la causa es siempre anterior en el tiempo al efecto.

Lo que posibilita la aplicación de este principio es la admisión de la existencia de algo más allá del juicio de valor, la valiosidad de la cosa. En efecto, sólo al conjeturar que el juicio de valor no cubre la totalidad del ser, se abre la posibilidad de la existencia algo más allá del juicio de valor de la cosa. Ahora bien, puede anotarse que esas otras cosas o ideas son la causa de este juicio, que este juicio tiene su origen o bien en otros juicios o bien en algo existente más allá del orden de aquellas. A pesar de lo anterior, queda radicalmente imposibilitado el principio de causalidad, ya que no sólo el Ser de los valores es Uno (por ser absoluto), sino que es la totalidad del Ser por ser la idea de valor lo único que concibo como Ser, porque entre mi idea del valor y el Ser de la valiosidad de la cosa hay una unidad plena de forma que en el Ser del valor, es decir, en aquello que le da la existencia del valer, no hay variedad ni cambio, en tanto efectos, invalidándose así el principio de causalidad. Puesto que, a la luz de nuestra argumentación queda excluida la causalidad y, por tanto, la dualidad inherente a todo proceso causal, excluyendo así mismo la temporalidad. Por lo tanto, el valor solo puede concebirse en sentido estricto, irreductible a la mera suma de instantes, en un mundo uno, único e identificado con el Ser.

En última término, la existencia del valor como algo que no sea el valor en tanto tal, es decir, la valiosidad de la cosa, es inargumentable. Puesto que, lo único que se puedo afirmar del Ser del valor es que es aquello que concibo como un algo que no es el resultado de percepciones, pues toda percepción implica un percibido y, puesto que el objeto percibido lo es en categoría de juicio de valor, no lo será en tanto valor en sí. Por lo tanto lo percibido no es condición necesaria, ya que ese objeto de percepción no es valía universal, sino solamente el valor como Ser universal concebido. Por lo tanto debe de existir ésta idea de valor e idéntica a la consciencia que de ella tengo, en tanto Ser universal, abstracto e infinito.

Ahora bien, si existiese algo como idea de valor que no conociese, no sería nada, pues no tendría conciencia de ella y sería un algo que no es nada. Y si el valor no es, no podrá haber juicio del valor pues de la nada, nada sale. Y si la nada fuese, sería algo; pero siendo algo ya no es nada sino algo. Sí tal algo que no es la idea de valor existiese como juico de valor, entonces cómo se puede hacer un juicio de un algo que no existe como tal, entonces en dicho juicio no hay nada, y la nada no es; luego hay algo que es el valor como tal o realmente no hay un algo que se llame juicio de valor, a no ser que se requiera de un tercer algo que ni es valor ni juicio de valor que media entre el valor y el juicio del valor; y admitir que entre dos cosas hay una tercera supone, una vez establecida la tercera llegar a concluir que entre tres cosas existe una cuarta, y establecida ésta, una quinta, y así hasta el infinito. Con ello se cae en algo similar a las aporías de Zenón (Filósofos presocráticos 117)[27].

[27] "Si hay muchos seres, los seres son infinitos, pues siempre hay otros en medio de los seres, y a su vez otros en medio de éstos, y así los seres son infinitos".

2.4.1. Carácter de idealidad del valor

Puede notarse, aquí, el carácter de idealidad del valor, admitiendo que en todo juicio de valor, cada valor existe independientemente del juicio de valor, esto es, que la esencia objetiva de cada valor existe como esencia formal y supone implícitamente que existe cierta relación entre los valores o lo que es lo mismo entre las ideas del valor. Esta relación es gnoseológica y no varía, es decir, no conlleva que un valor sea causa de una modificación a la que correspondiese una sucesión temporal, en el valor conocido.

Ahora bien, una vez aceptado el carácter de idealidad del valor en dicha relación gnoseológica en tanto que todos los valores tienen una misma naturaleza. Entonces, puede admitirse que existe: Una naturaleza común a todos los valores si se considera que cada valor posee una propiedad imprescindible, substante, que es común a cualquier valor en tanto que hace que el valor sea tal; y otra de tipo de propiedades prescindibles, accidentales, propias del juicio del valor. No obstante si se afirma en el valor la mutabilidad, es porque al variar los juicios de valor varía el valor mismo, de manera tal que el valor sea el resultado de la suma de una cualidad substante y de un conjunto de propiedades accidentales, de forma que cuando cambia el juicio de valor cambia el valor en sí. Este razonamiento, aplicado a una relación entre valores, supone decir que un valor, no sólo puede dejar de ser un valor determinado y pasar a ser otro que no sólo posee una esencia objetiva diferente a la primera, sino que puede dejar de ser valor en tanto tal y transformase en juicio de valor, en cuanto que, y admitiendo su existencia, la propiedad substante que la hace valor y que es común a toda idea de valor puede variar, haciendo de un valor un juicio de valor. En efecto, la postura inmediatamente anterior con llevaría a equipar la honestidad (en tanto esencia de lo honesto) con lo honesto, al colocar en igualdad de condiciones la esencia con el accidente, la potencia con el acto; puesto que, estamos de

acuerdo que no se dice lo mismo con la palabra humano que con lo que se expresa cuando se habla de humanidad, como tampoco se comprende por lo mismo, en teoría platónica, la honradez que lo horado; o en otras palabras y en términos socráticos, no es lo mismo un ejemplo de la definición que la definición misma. Y es precisamente en estos términos en los que refiero cuando afirmo que no es lo mismo lo que piensa una persona sobre un valor con lo que el valor mismo sea por naturaleza, puesto que la apreciación humana dependerá de sus factores de necesidad y utilidad que dicho valor pueda satisfacer.

El argumento antepuesto niega que sea posible conjugar la mutabilidad como principio y la afirmación de una naturaleza idéntica del valor en un universo cambiante. Ya que un valor es idéntico a otro en cuanto poseen identidad en todas y cada una de sus propiedades, de forma que, por ejemplo, el cambio de un valor por otro en uno de sus juicios de valor no sólo significa que ese valor no es la idea de valor anterior, sino su transformación, no es en otro valor, sino en algo cuya naturaleza no es la idea del valor, lo cual es a su vez contradictorio, pues nada puede transformarse en algo con naturaleza distinta a la que le es propia. Es así, como defender que las ideas del valor poseen una naturaleza común, contradice la afirmación de cambio con respecto a esas mismas ideas.

Es evidente, por los argumentos anteriores, que la tesis de la existencia de la mutabilidad del valor gnoseológica no puede admitirse, pues con ello se aceptaría que el valor cambia al variar el juicio del valor, variando de individuo en individuo las cualidades de la idea de valor y aquello que hace del valor el valor mismo.

2.4.2. Resumen

Se platearon los argumentos para refutar la posibilidad de una relación de tiempo y espacio en el universo del valor, pues con ello no sólo se da un paso ilegítimo en el orden del conocimiento; sino que además presupone al tiempo, aparte de cierto movimiento local; siendo ambas condiciones, de posibilidad de cualquier relación causal, planteamientos que conducen necesariamente a contradicciones y aporías. Es así como, consecuentemente, puede ya afirmarse con seguridad plena que entre dos acepciones de un mismo valor no puede existir un tercero y que, por tanto, no pueden existir dos, sino un único valor abstracto, universal y con la estructura del Ser ideal. Puesto que de lo contrario la idea de valor ha de estar separada del valor, no por la nada, pues la nada no es, sino por otra concepción del mismo valor; sin embargo, con la anterior separación, necesaria para que existan dos realidades diferentes del mismo valor se inicia un proceso al infinito. Es así, que entre dos acepciones de un mismo valor no puede haber un tercero; lo que significa que no puede siguiera haber dos acepciones de un mismo valor, pues existiendo dos hay tres, en virtud de la segunda acepción, en tanto necesita de otro constituyente que lo separe del primero. Luego, no existen dos acepciones de un mismo valor, sino una única acepción de un valor.

Por lo tanto concebir un universo tales elementos de valor de idéntica naturaleza que no se relacionan es, por ende, concebir un universo estático, donde no existe la sucesión en el tiempo, es decir es mundo del valor atemporal; y en cuanto no existe el tiempo no existe cambio o mutación de un valor en otro. Se trata de un universo formado por valores que eternamente son como son ahora, que no cambian, que permanecen, de las que no puede decirse que haya algo excepto una eterna inmutabilidad. Pues, afirmar de cada valor posee inherente a su naturaleza diferentes acepciones contradice el principio de naturaleza idéntica; pues, sí un mínimo matiz variase entre el valor “a” y el valor “b” siendo “a y b” teniendo la misma acepción de valor en “a” y en “b”, estos no poseerían una misma naturaleza, pues ese matiz que

poseyese “a” sería esencial e imprescindible para que tal idea fuese ella misma; y no cabría afirmar que hubiese otro matiz que permitiese a “a” ser tal valor y que fuese común también a “b”. Entonces, cada idea es inseparable de sus características, identificable con ellas. Por eso, si un matiz entre dos ideas de un mismo valor variase, su naturaleza variaría. Hablar de matices de un mismo valor como real, supone una abstracción sin sentido, pues el valor no puede ser separado de sus propiedades de identidad. Podemos, por tanto, afirmar que sólo la idea del valor existe y que esa idea es una y universal e infinita, pues no puede concebirse que en sí misma cambie; porque afirmar lo contrario, sería aceptar que el valor es y será lo mismo que los juicios del valor, debido a que en un juicio de valor, un mismo valor es tomado en acepciones distintas dependiendo de quién sea el responsable del juicio de valor a emitir y en qué circunstancias determinadas se evalúa. Una teoría así, plenamente razonada, una teoría que niega el tiempo, la causalidad, la pluralidad, y que plantea la unidad e identidad del valor, supone un cambio radical en el pensamiento filosófico.

Por lo tanto, de dichos elementos, en cuanto posean una naturaleza común, se postula su existencia en tanto idea e ideal del valor, como aquello a que le es común a todos los valores en un juicio de valor. Puesto que, como la idea es idea siempre de algo, entonces una idea del valor, es siempre valor ideado y aunque un discurso coherente no podría admitir la existencia extramental de lo ideado, en tanto lo común entre los juicios de valor, si se admite como la idea inmutable en los juicios de valor sobre un valor determinando a lo largo de la historia humana, a causa de la “inmutabilidad” (Aristóteles, “Ética nicomaquea” 1102-1003)[28] del universo del mundo del valor.

[28] “La razón es muy simple: El habito que es realmente natural es inmutable […] este hábito pues, es precisamente el que tiene en la moral el lugar del principio interno de desarrollo” […] La costumbre, por cuanto supone la interiorización paulatina de una forma exterior al sujeto, puede conseguir la formación de virtudes en él.

3. DE LA ÉTICA A LA MORAL: LA MORAL COMO TECNOLOGÍA DE LA ÉTICA

Lo que sigue, después de haber asumido al valor como ser ideal, universal y abstracto, y fundamento de los juicios de valor, es el desarrollo lógico, coherente y axiomático de los juicios de valor como derivados del valor mismo.

En este capítulo se pretende argumentar el paso de la ética a la moral, desde la relación gnoseológica del valor al los juicios de valor. En otras palabras, evidenciar el paso lógico del valor como tal (como sustantivo, ejemplo: La justicia) a una apreciación del juicio de valor (como adjetivo, ejemplo lo justo). En los juicios de valor, a si connotados, se participa de los principios de espacialidad, temporalidad y causalidad en la que todo valor lo es de otro que, respecto al primero, es su esencia objetiva.

La presente tesis ha venido justificando una propuesta ética desde la naturaleza del *Êthos* (ἦθος, ver página 35 y ss.), al proponer el valor (en tanto ser ideal, universal y abstracto) como base de la ética; además se ha expuesto que existen los juicios de valor y que en éstos el valor asume diferentes connotaciones según el juicio. La existencia de estos juicios de valor son los hechos sobre los cuales versa la naturaleza del *éthos* (ver página 35 y ss.), en tanto ἔθος (moral). En efecto, es la validez de esta último lo que le da consistencia y coherencia al esfuerzo presente, pues es lo sugerido en el título y por la orientación del subtítulo y por el cual se ha hecho todo este esfuerzo a lo largo del presente texto.

Una vez aclarado que el cimiento de la ética es el valor y el de la moral (como una tecnología de la ética) son los juicios de valor; en donde el valor

justamente como ser ideal, universal y abstracto (el dado por el ἦθος) deriva en su segunda naturaleza (ἔθος) por efectos de la aplicación *in situ* del valor, en la que su estructura depende de las circunstancia temporal y social del juicio de valor en la que un mismo actos es juzgado como valioso (*desideratum*) o no valioso. Lo que implica que, algo debe acontecer no con el valor en tanto ser ideal, universal y abstracto sino con la cualidad que se asume del valor *in situ*, al connotar con ello una realidad distinta por cada acepción del valor derivado de su segunda naturaleza (ἔθος).

Teniendo en cuenta que, sí el tratamiento gnoseológicos del valor mostró que los valores en tanto ser ideal, universal y abstracto no son afectados por los juicios de valor, es por que lo que es susceptible de cambio no es el valor en sí mismo sino lo que deviene en los juicios de valor (el valor *In situ*), en el contexto histórico al que se aplique. lo que será susceptible de cambio, según en el contexto histórico al que se aplique; No obstante, falta argumentar dicho cambio conceptual: el del valor como base del *Êthos* al valor *In situ* del *éthos*, tal cambio haría evidente la primacía de la ética (ἦθος), sobre la moral (ἔθος), al deducir los juicios de valor desde el valor en cuanto ser ideal, universal y abstracto, hecho que aseguraría la existencia del mundo moral en tanto tecnología de la ética.

3.1. DEL VALOR AL JUICIO DE VALOR

Pasar del valor como tal al juicio del valor, dicho paso y argumentación, es la esencia misma de esta tesis en la que se presenta el juicio del valor derivado de la naturaleza del valor como tal. En todo juicio de valor un ente cualesquiera puede tomar diferentes valores de verdad, dependiendo de cada uno de los individuos ante los cuales el ente está puesto en consideración, dividiendo la realidad única del valor, haciendo que el mismo ente (o acción)

se tome bajo existencia de dos entes distintos (o acciones distintas), lo que ya ha sido dirimido en lo tocante a la mutación o cambio de la idea de un valor determinado como negación de la misma.

En efecto, toda la presente disertación conduce a afirmar que la ética (ἦθος) en su contexto estructural del ser ideal, universal y abstracto, determina las condiciones de existencia del valor y en tanto tal posibilita juicios de valor, puesto que dichos juicios versan precisamente sobre la existencia del valor *In situ*, garantía de la existencia del mundo moral (ἔθος). De esta manera, desde una estructura moral, connotada así, es lícito argumentar que, desde el hecho evidente de la existencia de los juicios de valor, en tanto afirmación o negación de un valor *In situ*, es posible el juicio de valor si y solo si el valor que se aplica existe en tanto (ἦθος) ser ideal, universal y abstracto. Tal apreciación da cuenta de las posibilidades, subjetivas en una teoría moral de racionalidad instrumental, de la realización de los actos humanos que el conocimiento ético puede evidenciar en cuanto racionalidad objetiva.

De una manera muy sucinta, la teoría racional se basa en la elección de fines; mientras la racionalidad instrumental es la elección de medios adecuados para lograr ciertos fines (Aristóteles "Ética" 1112b)[29]. Por lo tanto, la teoría racional del valor abre la posibilidad de valorar los fines por sí mismos; y la

[29] "Por lo demás, no deliberemos acerca de los fines a alcanzar, sino sobre medios de alcanzar estos fines. El médico no se pregunta si se propone curar o no la enfermedad, ni el orador si se propone persuadir, o el político si se propone dar una buena legislación, y así en todo lo demás, en que el fin no es cosa cuestionable. Pero, una vez ha sido determinado el fin, uno examina cómo y por qué medios se alcanzará; si este fin parece debe ser conseguido por medio de varios recursos, se busca el medio más fácil y el mejor; si no hay más que uno, se busca como alcanzar este medio, y aún otro por medio de este, hasta llegar a la causa primera, que es la que se halla en último lugar. Pues el hombre que delibera impulsa sus búsquedas y análisis, como se resuelve un problema de Geometría.
Ahora bien: según la opinión común, no toda búsqueda constituye una deliberación; por ejemplo las matemáticas; por el contrario toda deliberación es una búsqueda, y el resultado último del análisis es el primero en el orden de los hechos.
(…) Lo que se busca es, unas veces, los instrumentos, otras, el uso que se quiere hacer de ellos. Y así en todo lo demás: lo que se quiere descubrir es el medio, el empleo y el intermediario.
Parece, pues, como hemos dicho, que el hombre es el principio de sus actos; la deliberación se dirige a lo que él puede realizar por si mismo, siendo los resultados los que recomiendan las acciones. El objeto de la deliberación no se dirige, pues, al fin, sino a los medios de llegar a él".

racionalidad instrumental de tomar al valor como medio al pretender que los valores no sean entes, como en la teoría racional, sino propiedades relacionales que precisan de situaciones históricos culturales particulares, lo que cuestionaría su validez universal; puesto que, para lo que está prohibido para una cultura puede aparecer como la costumbre más inocente para otra.

La exigencia de ciertos medios para lograr ciertos fines, no sólo son distintos unos de otros, sino que pueden ser distintos en sí mismos. La exigencia de un grupo o comunidad puede concretarse en un código de conducta con el que el pueblo o la comunidad aparecerá íntimamente identificado, mientras que con el paso del tiempo y a medida que dicho código deje de ser referencia para el individuo o incluso para el grupo perderá exigencias obligacionales por la pérdida del reconocimiento de la validez de una tal exigencia, cuya autenticidad se pretenda llenar de contenidos relacionales nuevos.

Ahora bien, en este orden de ideas, lo permanente es la exigencia de la exigencia, lo categórico del imperativo, la conciencia de que frente, junto o contra de lo que se da, lo que es y lo que tenemos delante exige también la dimensión del deber ser (la teoría de los fines), orden objetivo del valor que se manifiesta tanto en la conciencia individual como en la naturaleza humana. Esencia y fundamento que ha de tenerse en cuenta a la hora de explicar la configuración concreta de cada código moral.

El problema fundamental de la ética es, pues, el de su objetividad: ¿hay unos valores objetivos, hay algún criterio del bien y del mal al que pueda el ser humano referirse como justificación de los contenidos concretos que ha de dar a su exigencia moral? ¿Es posible más allá de las diferencias de época, situación o cultura, determinar algunos principios básicos que invocar como aceptables por todos y así válidos universalmente?

La tesis presente ha sido un reiterado esfuerzo por dar una respuesta positiva a tales preguntas. La búsqueda de una ética estrictamente racional, cuyos contenidos se impusiesen por ellos mismos a cualquier razón humana, ha sido el ideal de no pocos filósofos o escuelas de pensamiento. Una estructura ética en la que los pueblos y las culturas se ponen de acuerdo en principios para tomarla como imperativo que debe ser cumplido por todos, independiente de las formas políticas o de las doctrinas ideológicas dominantes en uno u otro lugar, un código cuyos contenidos se imponen, por tanto, por sí mismos con una validez universal y con fuerza de obligación absoluta.

Lo propuesto aquí, entonces, es dotar de esencia el lenguaje ético. Lenguaje que para el tiempo del positivismo lógico carecía de sentido al no ser enunciativo y no poder ser verificado o contrastado con la experiencia. Precisamente al dotar la ética de una lógica algebraica lo que se busca es que la ética denote la existencia y coherencia de un algo real. Dejando de esta manera de lado la dependencia de su interpretación del lenguaje según el contexto, pues esto evidenciaría la falta de coherencia en la existencia de un ente en su ser como esencia.

En efecto, la ética precisa condiciones de estructura para no quedarse en simples enunciados que no operan efectivamente. Antes de que la ética pase al *factum* moral, es decir, antes de que la ética se concrete en enunciados relacionales según situaciones particulares (la moral como tecnología de la ética), dicho análisis ético debe volcarse a la estructura lógica del lenguaje ético. Por lo tanto, y de ahí el esfuerzo de la presente tesis, por elaborar una connotación racional de la ética que pudiera ser universal, en la que “la base de la obligación (moral) no ha de buscarse en la naturaleza humana ni en las circunstancias del mundo en el que el hombre está situado, sino *a priori*, simplemente en los conceptos de la razón pura”, en una eventual “ley natural”,

una esencia del sentido ético que se impone por sí mismo. Una esencia (Ser, carácter) de un orden previo al de la existencia del sentido (costumbre, historicidad) y en virtud del cual ésta se da y se desarrolla. Puesto que, el sentido connota la decisión libre del individuo o colectividad a cambiar, lo que demarca una legitima contrariedad con el concepto de esencia. Mientras que la esencia remite hacia atrás, hacia una causa eficiente, el sentido es proclive al devenir a lo cambiante.

Lo real es el ser, estructurado conforme una esencia permanente, idéntica a sí misma y soporte sustentador de todo cambio externo; el ser es lo que es, aquello que es porque no puede ser de otra manera. En el fondo es esto a lo que responde tanto el ser parmenídeo como las ideas platónicas o la sustancia última aristotélica.

Ahora bien, la clave es entender cómo se derivan del valor (La esencia y el Ser de la ética) los juicios de valor (el mundo de la ética).

Los puntos a argumentar son los siguientes:

- Que la esencia del mundo ético es el valor universal y abstracto

- Que el fundamento del mundo moral son los juicios de valor (el valor interpretado por vía tecnológica, es decir la aplicación en contexto del valor en abstracto)

- Que los juicios de valor son la interpretación en contexto del valor en abstracto.

- Que toda interpretación del valor no es más que una aplicación *in situ* del valor en abstracto

- Que toda aplicación del valor puede ser vista como una tecnología del valor, entendiendo por tecnología una aplicación de la teoría (del valor) que permite interpretar los juicios de valor desde su variable esencial: el valor

- Demostrar que los juicios de valor en tanto toma de posición (Praxis valorativa) es una acción moral.

El Primer punto, que la esencia del mundo ético es el valor universal y abstracto, quedó explicitado por todo el trabajo hasta acá desarrollado al encontrar, desde el rastreo etimológico del término *êthos* ("modo de ser", "carácter" o la "manera de ser" "por naturaleza" (en virtud (ἀρετή) en tanto tendencia al bien), el valor en tanto universal y abstracto el fundamento de su naturaleza.

Si la ética convoca al valor (aquí el valor representa la suma de todos los valores) en tanto es lo que permanece inmutable en su *telos* (*"*en acto y en potencia"), que por naturaleza es la esencia del carácter en virtud al bien. Entonces, la ética en virtud de su *telos* evidencia al valor como aquello que permanece inmutable en su tendencia al bien en cuanto universal y abstracto. Por lo tanto, la esencia del mundo ético es el valor como entidad que permanece en su tendencia al bien y evidencia, en virtud de su *telos*, su esencia: Lo universal y abstracto.

Sobre el segundo punto, que el fundamento del mundo moral son los juicios de valor (interpretado por vía tecnológica, es decir, aplicación en contexto del valor en abstracto), teniendo como base lo dicho en el segundo capítulo sobre el término ἔθος, podemos argumentar que: con la moral se denotan las elecciones humanas en la toma de posición respecto a un valor (un juicio de

valor). Toma de posición que ya es objeto moral por el simple hecho de ser una elección (interpretar el valor *in situ*).

Se evidencia así el fundamento de la moral: Las particulares elecciones humanas sobre la interpretación *in situ* de un valor, siendo dichas interpretaciones, elecciones y acciones la aceptación de las acepciones de un valor (juicios de valor) para un y en un contexto particular. Por lo tanto, los juicios de valor son el fundamento del mundo moral, puesto que, la moral hace referencia a lo particular de las elecciones humanas, a sus "costumbres" y ya no al "modo de ser", "carácter" o "morada o lugar donde se habita permanentemente.

Con lo anterior, se puede afirmar que los juicios de valor son la interpretación en contexto del valor en abstracto, puesto que: independientemente de la interpretación A o B asumida, cuando se toma partido por una interpretación u otra sobre la acepción de un valor en un y para un contexto particular determinado, es sobre algo de lo que tomamos posición.

Es evidente, entonces, que el valor tiene *sui géneris* su esencia. Consecuentemente, si un valor tiene su esencia como existencia *sui géneris* es porque dicho valor es una entidad abstracta en tanto esencia y existe como única.

Por lo tanto, que toda interpretación del valor no es más que una aplicación *in situ* del valor en abstracto, se argumenta desde lo dicho anteriormente si, *mutatis mutandi*, se asume la aceptación de una elección particular como la aplicación *in situ* del valor en abstracto. En donde por aplicación se comprende el acto de elegir, usar, utilizar o crear una interpretación en contexto de la acepción del valor en abstracto con el fin de realizar o comprender una acción humana en particular.

Por otra parte, toda aplicación del valor puede ser vista como una tecnología (una aplicación de la teoría) del valor, que permite interpretar los juicios de valor desde su variable esencial: el valor. Puesto que, si entendemos la tecnología como un proceso lógico que nos permite deducir, desde unos primeros principios, acciones humanas.

Por el razonamiento anterior, una tecnología del valor es aquel proceso lógico que me hace evidente, desde unos primeros principios, las acciones humanas, en tanto es aquel proceso que permite explicar la aplicación *in situ* del valor en abstracto para comprender las particulares acciones humanas.

En efecto, los juicios de valor en tanto toma de posición (Praxis valorativa) es una acción moral, puesto que la moral hace referencia a lo particular de las elecciones humanas y en tanto elección es una acción de toma de posición de la acepción de un valor para su aplicación *in situ,* con el fin de comprender el actuar humano según el contexto o el actuar humanamente viable *in situ*. En consecuencia, y siendo coherente con lo dicho hasta el momento, si toda toma de posición es una elección y toda elección conlleva una aceptación y si toda aceptación es una interpretación *sui géneris* sobre un valor *in situ*; y, si toda interpretación *sui géneris* es sobre un valor *in situ*, entonces, queda demostrado por vía analítica que los juicios de valor en tanto toma de posición (Praxis valorativa) es una acción moral.

Con todo lo anterior queda claro que todo juicio de valor debe tener como desiderata la esencia de su valor a modo norte, es decir, toda acción humana respecto a la elección y aceptación de un valor debe guiarse más por la esencia del valor en tanto ser ideal, universal y abstracto que por la

interpretación del valor *in situ* para toda elección de las acepciones del valor en el contexto moral.

Y su relevancia podrá verse, en la escogencia de acciones en las soluciones de dilemas morales que necesitan fundamentar sus decisiones y dirimir conflictos morales. Ejemplo: La ONU y su salida de África ante la impotencia de justificar su posición frente a la brutal costumbre de la ablación femenina. Tal aporte estará medido, además, por la transformación que la sociedad, una vez en contacto con la teoría ética, haga de su actuar, en tanto moral (tecnología de la ética) en la escogencia de acciones, como a la hora de programar algunos artefactos tecnológicos (entendiendo por tecnología aquellos sistemas diseñados a partir de una estructura teórica para transformar la realidad social) como los Robot[30]. Robots basados en la moral como tecnología de la ética, ponderando los valores en los que se haya previamente justificado la manipulación del valor, en jerarquía e importancia en una situación determinada, como acción derivada de una teórica fuertemente estructurada.

Recordemos que, la tesis en curso es que la moral es una tecnología de la ética, para ello se ha hablado de la idea del bien y se ha buscado una fundamentación filosófica, que se ha centrado en la fundamentación gnoseológica del valor, para finalmente pretender llegar a la demostración de la moral como tecnología de la ética. Por lo tanto, el camino más riguroso y limpio es el camino de la lógica algebraica, para tal fin, se usará la axiomática algebraica para hacer de esta derivación una demostración rigurosa y clara como ya lo había vislumbrado el fallecido Javier Escobar Montoya (66-71) en su libro “Ética, estética y lógica por el camino del álgebra” (ver apéndice).

[30] Ver apéndice. Artículo titulado “Robot be Good” de la *Cientific American*, Octubre 2010, p. 54-59. Por Michel Anderson Ph.D. de la universidad de Conneticut y la Ph.D. Susan Leigh Anderson de la universidad de California.

Traigo a colación el álgebra y su lógica matemática con el fin de justificar racionalmente el paso de la ética a la moral y con ella la manipulación del valor para la generación de algoritmos computacionales tecnológicos, como en la programación análoga (ceros y unos), de las variables inmersas en los juicios de valor, “a partir de índices como cuánto beneficio se obtendrá, cuánto daño se evitará o una medida de su imparcialidad”, fruto de una “aritmética moral” (Jeremy Benthan y John Stuar Mill) o de algoritmos “de decisión democrática” (Rafael Rzepka y Kenji Araki) como lo sugiere el artículo de la Scientific American anteriormente mencionado, en sus páginas 58 y 59.

Ahora bien, dicho artículo como tantos otros en el terreno de la ética y bioética, encuentra su justificación teórica, precisamente, en todo el trabajo precedente en cuento se planteó los juicios de valor (la moral) como una tecnología de la ética, en tanto aplicabilidad del valor en un contexto determinado. Tales propuesta están sustenta en el concepto de satisfacción y cuantificación del valor de George David Birkhoff (1884-1944) en la transición del mundo ético al terreno moral. Birkhoff, llega a la cuantificación ética, después de describir que los atributos de que depende el valor ético son susceptibles de medición, en su ambicioso trabajo llamado “una teoría matemática general de las bellas artes” (Trabajo de 1932).

Es de anotar aquí que, lo que sigue será una argumentación más de la filosofía analítica en el contexto lógico algebraico, que desde la tradición filosófica en general. No obstante, dicha argumentación está como apéndice de la presente tesis para no romper con la disertación hecha hasta el momento, pues para tal argumentación se requiere toda una estructura lógica-analítica y exponerla aquí sería abstruso. Por lo tanto para aquellos que

requieran de dichas demostraciones se les remite al apéndice donde se exponen los trabajos de Javier Escobar Montoya, el de Birkhoff y el de Bunge.

Pues bien, como para Birkhoff, la cuantía ética depende de la cantidad de satisfacción moral deducida del bien moral realizado; entonces, primero tendremos que analizar lo que se quiere representar mediante cuantía ética (C), para hacer éste rastreo estudiaremos la típica experiencia ética un poco, puesto que es allí, donde ubicaremos lo que por C se entiende. Experiencia que está constituida por tres variables fundamentales:

La complejidad (C´) del objeto,
El sentimiento de valor o cuantía ética (C), y
La propiedad de armonía, simetría y orden (O).

De aquí la formula básica: **C = O/C**. Cuantía ética que está determinada por la densidad de las relaciones de orden en el objeto ético.

> Considerándose en la experiencia ética, ante todo, un esfuerzo preliminar de atención, necesario para el acto de la percepción, y que aumenta proporcionalmente a lo que Birkhoff llama la complejidad (C´) del objeto; luego el valor ético o medida ética (C) que recompensa ese esfuerzo, y por último el hecho de darse cuenta de una cierta simetría o armonía caracterizada por un cierto orden (O) más o menos disimulado y que aparece necesario en el esfuerzo ético. Birkhoff supone estos elementos como medibles y deduce que la (C) es la densidad de las relaciones de Orden en el objeto, es decir, C = O/C´. Deduce luego, por consideraciones filosóficas y Psicológicas la manera de determinar los valores de C´ y de O. Así el esfuerzo de atención (C´) está acompañado por un sentimiento de tensión variable que puede expresarse como la suma de las tensiones que acompañan determinados ajustes automáticos a, b, c, ... Multiplicadas cada una de ellas por el número de veces que se presentan m, n, p, … De igual

> manera procede para determinar el Orden (O) utilizando el sentimiento producido por determinadas asociaciones a´, b´, c´, … y el número de esas asociaciones se presentan m´, n´, p´, … (Babini 249-251).

Después de todo este análisis y con los valores de C´ y de O puede hallarse el valor de C. Desde este punto de vista, la persona de talante ético trata siempre de seleccionar entre las posibles acciones aquella que máxima la cuantía ética C, de igual manera como la de talante estético compara sistemáticamente los objetos y prefiere los que máxima la cuantía estética O/C´.

Y los factores envueltos en B (el bien total realizado), pueden dividirse en los elementos materiales e inmateriales. Entre los más importantes "factores éticos" se cuentan: (+, de tipo positivo) bien material, goce sensible, felicidad, realización intelectual o espiritual, (–, de tipo negativo) despilfarro material y destrucción, dolor, aflicción, menoscabo. Estos factores están integrados en el término B de la formula ética.

Después de describir el planteamiento fundamental de Birkhoff expuesto en "una teoría matemática general de las bellas artes" (1932), que los atributos de que depende el valor ético (entiéndase aquí los atributos del valor ético como los juicios de valor) son susceptibles de medición; Mario Bunge, al igual que Birkhoff, expone una teoría que permite medir las variables a la hora de escoger conductas moralmente correctas, cuando dice que:

> Trataré de probar que la justificación de las normas pragmática o teórica. Llamaré justificación pragmática de una norma N al acto de mostrar que, es cierto respecto R ella es favorable a (o por lo menos compatible con) la satisfacción de un desideratum D de determinada unidad social U en

> determinada circunstancia C. … Llamaré justificación teórica de una norma al acto de mostrar: 1) que la norma y el desiderátum asociado a ella son compatibles con las demás normas y desiderata adoptados, por la misma unidad social para las mismas circunstancias; 2) que la norma y su correspondiente desiderátum son compatibles con las leyes biopsicosociales conocidas; 3) que los supuestos (o las presuposiciones) de la norma y del correspondiente desideratum son válidos. En otras palabras, la justificación teórica de una norma consiste en demostrar su coherencia o compatibilidad con las demás normas y con las leyes científicas conocidas, así como en demostrar de la validez de sus presuposiciones. La coherencia del sistema de normas (éticas o jurídicas) es una exigencia lógica; la compatibilidad con las leyes científicas es una exigencia de mundanidad o terrenalidad; la validez de los supuestos es una exigencia de verdad (Bunge, "Ciencia" 53).

Ahora bien, tanto el trabajo de Birkhoff como de Bunge, tienen validez si y sólo si se ha entendido el valor como una entidad que no cambia, no muta ni en el tiempo ni en el espacio, tal cual como lo hemos venido justificando. No obstante, los valores no son funciones de relaciones entre sujetos y objetos, pues no dependen de éstos ni de sus opiniones y juicios de valor para que el valor sea[31]. La existencia del valor como tal no depende del juicio sobre lo bueno (positivo) o lo malo (negativo) para que el valor sea; en cambio, el juicio de valor precisa del valor para que su connotación tenga validez, negando así las tesis más duras de Bunge sobre ética, que adolece de rigor al afirmar que:

> Los valores son propiedades relacionales, [entre sujetos y objetos], que adjudicamos en ciertas ocasiones a cosas, actos o ideas, en relación con ciertas desideratas (...) Los valores no son entes, sino propiedades que el organismo asigna a ciertos entes. Así, por ejemplo, no existe el Bien, sino un conjunto de cosas y acontecimientos que un animal superior evalúa como

[31] Ver la correspondiente demostración en el apéndice.

buenos. Los valores son relaciones entre objetos, por una parte, y sujetos evaluadores por la otra (Bunge, “Ética” 22 ctd. en Echavarría 61 y 63).

Sin embargo los juicios de valor si pueden ser metrizables, y en tanto metrizables entender los valores como entidades *per se* en funciones medibles. Entendiendo por metrizable aquello que puede ser formulable y medible, y como muestra de ello podemos reformular (a modo de ejemplo) los cuatro postulados de Scheler, enunciados en "ética, el formalismo en la ética y la ética material de los valores" así:

1. La existencia de un valor positivo es en sí misma un valor positivo.
   [K = 1: $\sum aK_i \times bK_i = 1$, si y sólo si a =1 ó b = 1]
2. La no existencia de un valor positivo es en sí misma un valor negativo.
   [K =0: $\sum aK_i \times bK_i = 0$, si y sólo si a =0 y b = 0]
3. La existencia de un valor negativo es en sí misma un valor negativo
   [K = 0:$\sum aK_i \times bK_i = 0$, si y sólo si a =0 y b = 0]
4. La no existencia de un valor negativo es en sí misma un valor positivo (Scheler 1943 48 ctd. en Echavarría 105)
   [K = 1: $\sum aK_i \times bK_i = 1$, si y sólo si a =1 y b = 1]

Después de haber analizado la teoría de Birkhoff y de Bunge como el valor en un contexto moral (manipulación de los parámetros del valor en contextos particulares en tanto juicios de valor), se evidencia que, cualquier cuantificación ética es moral, en cuanto que la ética no soporta una cuantificación o una manipulación normativa de su esencia, puesto que esto conllevaría, en la manipulación del valor según el contexto (juicio) a la moral como tecnología (manipulación de parámetros) de la ética y no a una comprensión más sublime de la ética. En otras palabras una tecnología de la ética conlleva a una moral, o lo que es lo mismo, a la moral como tecnología de la ética.

Resumen: Ahora bien, después de haber ejemplificado la teoría de Birkhoff y Bunge, puede deducir que dichos análisis no hablan sobre la esencia de la ética (el valor), sino de la manipulación a través de parámetros el valor, lo

que evidencia que cualquier cuantificación ética es una parametrización del valor en juicios de valor (moral) en cuanto es una manipulación del valor en una terminada situación para un determinado fin, que en otras palabras significa, el empleo que el hombre hace de su libertad para conseguir un determinado fin. Por lo tanto la ética no soporta una cuantificación o una manipulación normativa de su esencia, puesto que esto conllevaría a la moral y no a una comprensión más sublime de la ética. En otras palabras una tecnología de la ética conlleva a una moral, o lo que es lo mismo, la moral como tecnología de la ética.

Queda expuesto que los que se pretende es validar el paso de la ética a la moral, el paso del valor al juicio de valor (la manipulación del valor), denotado por la acción de cada hombre en una determinada sociedad. En efecto, tenemos que, el juicio de valor como tal tendrá diferentes connotaciones según el actuar de cada hombre; el ser del valor en el juicio de valor es denotado con diferentes niveles de ser (entendiendo por ser la esencia que hace que el valor sea). Por lo tanto el ser del valor (el ser ideal, universal y abstracto) no se atribuye a todos en tanto juicio de valor, ya que no es el mismo grado (el grado depende del juicio) del ser del valor en los contextos de los juicios de valor. Lo que implica que, sí el juicio del valor como tal está supeditado a la acción del hombre, puesto que es éste quien toma decisiones en una sociedad para su felicidad; dicha connotación del valor en el juicio de valor será particular y práctica. Y sabiendo que el atributo que hace que el valor sea (condición de necesariedad) no puede ser particular (contingente), ya que si lo fuera, el valor podría no existir, es decir podría no ser y el no ser no es y el no es no existe; Pero, no obstante, el valor existe y si existe en tanto condición de necesariedad del juicio de valor, es porque el atributo del juicio de valor no goza del mismo género que el valor en este contexto específico.

3.2. DEL JUICIO DEL VALOR A LA SOLUCIÓN DE DILEMAS MORALES

Después de todo lo dicho nos queda por puntualizar, a modo de ejemplo, dos casos en el que es viable la diferenciación y utilización de la teoría aquí expuesta sobre el valor y el juicio de valor. Es aquí donde se ve con mayor claridad la necesidad que había, como petición de principio, de fundamentar la moral en la estructura teórica de la ética, en la que pudiera entenderse como un modelo (una teoría con restricciones) de las connotaciones del valor, comprendiendo la moral como una tecnología de la ética.

El caso de la operación Jaque:

> El 2 de Julio de 2008 se realizó la llamada Operación Jaque, en el departamento del Guaviare. Fue una misión de inteligencia militar de rescate basado en la política de seguridad democrática del ex Presidente Álvaro Uribe Vélez. La redada fue ejecutada por los miembros de las Fuerzas Militares de Colombia con el fin de rescatar a 15 secuestrados en poder de las Farc. En la Operación Jaque se utilizaron dos helicópteros militares con características y emblemas del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), para simular una misión humanitaria (http://www.unisabana.edu.co/unidades/adopta-un-secuestrado/secciones/personas-secuestradas-en-colombia/liberados/operación-jaque/.

En dicho contexto un individuo de las fuerzas armadas de Colombia argumentó que fue necesario para proteger su vida el utilizar el peto de la Cruz Roja en la operación Jaque; No obstante, se comprobó que dicho integrante se vio (evidencia fotográfica y fílmica: http://www.dailymotion.com/video/ x6crt1_video-de-operacion-jaque-rcn-youtub_news) usando el símbolo antes de comenzar la operación y de fondo aparece el helicóptero. La anterior explicación, toda vez que afirmaba

haberse colocado el peto de la cruz roja, una vez comenzada la operación, en el helicóptero antes de aterrizar al verse rodeo por el grupo armado fuera de la ley. La pregunta de tono ético sería ¿Se debió o no usar el peto de la Cruz Roja?

En aras de la honestidad transcribo el artículo de El Colombiano de la página 2a del miércoles 6 de agosto de 2008 por Luis Fernando Villa Echavarría:

¿Sócrates o Protágoras?

> El primero, Sócrates, se distinguió por el amor a la verdad, fundó la ética como ciencia de principios necesarios y universales y defendió siempre su concepto inicialistas: "lo que es verdad para uno es verdad para todos". Protágoras con su razonamiento sobre el relativismo filosófico, "subordinaba la verdad a la opinión de los hombres. La verdad es relativa". En el país existen muchas personas interesadas en darle a esos conceptos filosóficos un carácter político con el fin de sacar provecho personal o de bancada por la forma de analizarlo y acomodarlo a cualquier evento.
>
> Hace cinco meses se entregaba al mundo esta noticia: "El ejército de Colombia con el fin de dar de baja a un alto dirigente de las Farc –grupo asesino, secuestrador y terrorista-, viola el espacio aéreo ecuatoriano y bombardea campamento…El estado colombiano es cuestionado a nivel mundial por esta acción." El concepto casi generalizado en un principio fue: "El fin no justifica los medios".
>
> Registramos hace pocos días otra histórica y cuestionada acción: "El grupo de inteligencia del Ejército Nacional utilizó emblemas internacionales humanitarios no autorizados para asegurar rescate de secuestrados y proteger sus vidas". Se repite el cuestionamiento internacional: "Los medios no fueron ortodoxos para lograr el fin".

> Ahora bien, si se dieran todas las opciones para un posible canje de secuestrados, la noticia sería detallada así por todos los medios hablados y escritos: “El Gobierno Nacional, con el ánimo de empezar un acuerdo humanitario con los grupos guerrilleros y que estas asociaciones sediciosas devuelvan a la libertad a gente buena que ha sido masacrada física y sicológicamente, permitiera en los próximos días la salida de las cárceles de decenas de integrantes de esos mismos grupos”.
>
> Me hago entonces estas reflexiones: Si esto se diera realmente –siendo indiscutiblemente un golpe mortal y moral contra las fuerza Armadas, en esta última acción ¿El fin si justifica los medios? ¿Cuáles pudieran ser en la actualidad para todos los pueblos del mundo las implicaciones derivadas de la verdad absoluta o derivada? ¿Es necesario que las Naciones Unidas se manifiesten a favor de los países haciendo excepciones a los tratados y a las reglas convencionales de lucha, y más cuando de otra parte están grupos terroristas que poseen la facultad de atacar en la penumbra y que tienen ayuda internacional?
>
> Amables lectores: ¿Se imaginan cómo sería en tiempos modernos un debate sobre el tema, si estos dos reconocidos filósofos griegos tuvieran la oportunidad de conceptuar libremente, ajenos a los ya acostumbrados y desmesurados intereses políticos locales? (2a)

En el caso anterior, se evidencia la falta de formalización y fundamentación de las prácticas culturales del valor en una estructura teórica ética, en la que el valor tenga la categoría de Universalidad y sea el referente ante su desviación conceptual en toda contextualización (juicios de valor). Puesto que, en el caso anterior, el problema se evidencia y dirime si se tiene como máxima la no manipulación de la norma en el que el valor sea el principio rector y en donde éste (el valor) está por encima de las prácticas culturales y manipulación del valor en todo juicio de valor.

Ahora bien, con este capítulo se pretendió determinar que la ética deviene en un mundo moral y cuyo paso fue amparado por el concepto de tecnología explícito en el subtítulo de la presente tesis, en tanto proceso lógico que permite reproducir fenómenos (interpretaciones) a partir de un cuerpo teórico. Puesto que, al entender la moral como una tecnología de la ética, dicho mecanismo (aquello que evidencia el cambio) permite mostrar la estructura moral como fenómeno de una teoría ética. Es decir, este tercer capítulo nos permitió comprender que los juicios de valor son interpretaciones (derivaciones), vía tecnología, del valor o de un valor determinado. Por ende si tenemos como referente el piso teórico de la ética podemos dirimir interpretaciones (juicios de valor) que se alejan –en su fundamento- de la teoría del valor de donde deviene.

4. CONCLUSIÓN

Todo el estudio anterior, nos conduce a afirmar que: la ética son las condiciones de existencia del valor y como tal la suma de los valores en su esencia universal y abstracta; existencia que posibilita que la moral sea entendida como el asentimiento de la acepción del valor en la praxis interpretativa de los juicios de valor (en donde el valor deja su condición de universal por el de particular), en y para los contextos del accionar individual humano, en cuanto parámetros (posibles acepciones) del valor,. Parámetros que hacen viable comprender la moral, en tanto praxis (acción física y/o interpretativa), como una tecnología (aplicación o uso *in situ* de la ética (acepción universal y abstracta del valor o de un valor), lo que justifica el título y subtítulo de la presente tesis; pues, se concluye que la moral se basa en la ética como condición de necesariedad para el ulterior desarrollo de aquella. Ya que la moral basada en la ética tiene en cuenta las posibilidades objetivas y subjetivas de la realización de los actos humanos que el conocimiento ético puede evidenciar.

Por lo tanto, ante la pregunta de la viabilidad de implementar un código universal que dé cuenta del fundamento ético, planteada en los principios del actual escrito, espero haber demarcado un camino y alcanzado un nivel de certeza bastante aceptable, puesto que como lo expresa la justificación existe un conjunto de datos e informaciones que hicieron de dicha tarea una investigación seria y sólida con un derrotero muy bien delimitado y justificado.

Por lo tanto, en la tesis presente sopeso la ambivalencia Ética-Moral, para así poder terminar con lo que nos propusimos como tesis del presente trabajo: una fundamentación de la moral como tecnología de la ética, en ella se entiende el valor como esencia de la ética y esta como fundamento de la

moral, consideradas aquellas en su aspecto teórico y esta última como aplicación o utilización del valor en el contexto de los juicios de valor. Propuesta más viable que la contraria, por cierto muy difundida que afirma:

1. Que la moral es la que fundamenta la ética; o bien,
2. Que la moral y la ética son lo mismo; o bien,
3. Que la ética es lo particular: Toma de posición –particular-sobre algo

Ahora bien, los puntos clave de la argumentación de la moral como tecnología de la ética fueron:

1. Se pretendió mostrar que toda aplicación (utilización en contexto) de un valor esta subsumido por un cuerpo teórico.

2. Se evidenció que todo juicio es una interpretación o aplicación en contexto de un valor

3. Se argumenta un mundo en el que toda interpretación del valor (o de un valor) tiene como causa la esencia del mismo, evidenciada en la estructura ética como teoría del valor.

4. Se entendió que toda interpretación del valor (el mundo de la moral) es un juicio en el que su esencia es precisamente la sustancia del mundo ético: El valor.

5. Se pretendió mostrar los juicios de valor, a través de un proceso, tecnológico, en tanto interpretación lógica de los procedimientos técnicos (holísticos) sobre la acepción *in situ* de un valor determinado. Dicho proceso evidencia la siguiente estructura: Si la moral es el mundo de las interpretaciones posibles del valor y si toda interpretación es una aplicación (utilización del valor en un contexto particular) y si la esencia de

cada contexto (juicio de valor) es el valor y dicho valor es la esencia de los juicios de valor (la moral), y con ello se concluye que por tanto: la moral es una tecnología de la ética; puesto que, la moral requiere del valor como materia prima para sus interpretaciones (juicios de valor).

En efecto, la moral como tecnología de la ética devela la existencia necesaria del valor en tanto universal y soporte de tales juicios de valor (la moral). Y si entendemos el mundo ético como teoría de la naturaleza objetiva del valor entonces concluye que la naturaleza objetiva de la moral es la ética, en la que la moral es entendida como una tecnología de la ética.

6. Se evidenció a través de todo el rastreo anterior que, es más viable dirimir dilemas morales cuando existe de por medio una estructura ética que guía los juicios de valor (interpretaciones) y la manipulación (tecnología) de las acepciones del valor *in situ* en cada juicio de valor (revisar el caso de la operación Jaque), que cuando se deja al garete, desde la interpretación de cada quien sobre el valor, los juicios de valor.

A las anteriores afirmaciones se llega después de haber analizado y argumentado los tres capítulos así: En el Primero se hace un rastreo histórico-etimológico de la comprensión ético-moral concluyendo con ello que se han aceptado como conceptos similares lo que categorialmente es disímil respecto a la ética y a la moral. En un segundo capítulo se hizo un rastreo de la fundamentación filosófica de la ética concluyendo en dicho rastreo que la ética como el mundo del valor es la esencia o sustrato de los juicios de valor o interpretación del valor. Por último en un tercer momento se establece la necesariedad de entender y comprender que todo juicio de valor es una interpretación de un valor, por ende todo valor (el mundo de la ética como estructura teórica del valor) debe anteceder, por principio, a todo juicio de

valor (el mundo de la moral, en tanto que genera la posibilidad de la acción interpretativa de las acepciones del valor *in situ*). Lo que implica que el mundo de la moral (los juicios de valor) es una aplicación (tecnología) del valor (el mundo de la ética, en tanto estructura teórica de la esencia del valor).

Concebida la ética como el mundo del valor, la esencia de toda la estructura de los juicios de valor, constituye la estructura metálica y el esqueleto de hormigón que sostiene todo el edificio de la moral. Desde esta concepción moral será posible la cohesión de las humanidades, desde el espíritu estético o del espíritu lógico estableciendo un armonioso equilibrio entre las distintas actividades del hombre y cumpliéndose de ese modo una de las finalidades esenciales en toda formación humana: El buscar la causa de las acciones y comportamientos que llevan a la rectitud o perversión del espíritu humano.

Lo que sigue son cuatros anexos que contienen la exposición de cuatro propuestas que connotan a su manera la parametrización de los valores, sometidos a satisfacer acciones humanas particulares. Ahora bien, tales propuestas pueden encontrar su justificación teórica a partir de la tesis presente.

Los anexos siguientes, amparados en la moral como tecnología de la ética, estarían justiciados desde los dos principios siguientes:

1. El Principio de Gradualidad (postulado por Ulises Moulines): “Son filosóficamente relevantes las distinciones conceptuales que atienden sólo a diferencias de grado y no a diferencias absolutas en el objeto o dominio de estudio” (Moulines 32).

2. El principio de Racionalidad Instrumental (postulado por Aristóteles): Elección de los medios adecuados para lograr ciertos fines.

> No deliberamos acerca de los fines a alcanzar, sino sobre medios de alcanzar estos fines…Una vez ha sido determinado el fin, uno examina cómo y por qué medios se alcanzará, si este fin parece debe ser conseguido por medio de varios recursos, se busca el medio más fácil y el mejor; si no hay más que uno, se busca cómo alcanzar este medio, y aún otro medio de este, hasta llegar a la causa primera, que es la que se halla en último lugar. Pues el hombre que delibera impulsa sus búsquedas y sus análisis, como se resuelve un problema de Geometría. [...]Lo que se busca es, unas veces los instrumentos, otras el uso que se quiere hacer de ellos
>
> […]El Objeto de la deliberación es idéntico al objeto de elección, solo que el objeto de nuestra libre elección ha sido previamente definido, ya que el juicio que deriva de la deliberación constituye la elección (Aristóteles, "Ética nicomaquea" 112a/112b/113a 1201-1202)

Es ahora cuando La naturaleza objetiva de la moral, como fundamento teórico de la moral, una tecnología de la ética, toma relevancia, toda vez que en los estudios académicos hasta ahora analizados para el desarrollo de la presente tesis no se encontraron propuestas teóricas que pudieran hacer lícito la manipulación del valor hasta tal grado de poder programar, a través de algoritmos y lógicas, tanto binarias y difusas, robots que pudiesen hacer en su proceso una jerarquización del valor según el contexto específico a solucionar. Por lo tanto el valor de la tesis presente puede radicar en el fuerzo de sus argumentos por abrir teóricamente la posibilidad justificar la práctica que posibilita la manipulación del valor de tal forma que podamos parametrizar el valor o valores en las variables de la acción humana según el grado satisfacción en los juicios de valor de cada valor *in situ* (en el contexto de cada acción humana en particular).

BIBLIOGRAFÍA

Apel, Karl-Otto. “Una ética del discurso o dialógica. Trayectoria filosófica de una sensibilidad hermenéutica. El programa de transformación de la filosofía. Una pragmática trascendental del lenguaje: fundamentación última y proyecto reflexivo. Diálogo intersubjetivo y contemporaneidad”. *Revista Anthropos*. 183 (1999): 3-85.

Aranguren, José Luis. *Ética.* 2a. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1959.

Aristóteles. Obras completas. Ética nicomaquea Libro Primero. Capítulo 6. Madrid: Aguilar, 1964.

Aristóteles. Obras completas. Madrid: Gredos, 1982.

---. *Lógica*. Tomo Tercero. Últimos analíticos. Libro primero. Sección segunda. “Definición y elementos de la demostración”. Madrid: Medina y Navarro, 1950.

Babini, José. *Origen y naturaleza de la ciencia*. Segunda parte. Cap. IV. Matemática y poesía. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947.

Bilbeny, Norbert. *Aproximación a la ética*. Barcelona: Ariel, 1992.

Birkhoff, George. D. *Una aproximación matemática de la ética*. En: J. R. Newman. Sigma el mundo de la Matemática. Tomo 6. Cap. IV. Barcelona: Grijalbo, 1983.

Bunge, Mario. *Ciencia y ética*. 3a. ed. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1986.

---. *Ética, ciencia y técnica.* Buenos Aires: Suramericana, 2002.

Cañón Taladriz, Francisco. “Relaciones entre ética y lenguaje en la era de la ciencia”. *Logos. Revista de Filosofía*. 22-64 (1994): 97-106.

Cayetano, Betancur. *Filósofos y filosofías. “La ética de Max Scheler”*. Bogotá: Ximenez de Quesada. 1969.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire ethymologique de la langue grecque*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1968.

Dummett, Michael A, Frege. *Philosophy of language.* 2a. ed. London: Duckworth 1981.

Echavarría, Javier. *Ciencia y valores*. Barcelona: Destino, 2002.

Escobar M., Javier y María Victoria Vélez T. *Estética, ética y lógica por el camino del álgebra*. Medellín: UPB, 1999.

Einstein, Albert. *De mis últimos años. Las leyes de la ciencia y las leyes de la ética.* 2a. ed. México: Aguilar, 1969.

Epicuro. Obras. Carta a Meneceo, 129 y 130. Barcelona: Altaya, 1994.

Epicteto. *Enchîridion o manual de Epicteto, con el texto griego*. Valencia: M.DCCC.XVI. 112. Versión digital.

Ferrater Mora, José. *Diccionario*. 5a. ed. Buenos Aires: Suramericana, 1964.

Filósofos Presocráticos. *De Tales a Demócrito*. Barcelona: Altaya, 1996.

García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Bogotá: Ediciones Nacionales, 1994.

Gómez Pérez, Rafael. *Problemas morales de la existencia humana. La ética o moral, en el campo del saber y del hacer humanos*. Cap. I. Primera parte. Principios éticos. Madrid: Magisterio Casals, 1996.

Habermas, Jurgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad. Los escritos sobre filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 1991.

Hierro, José. "El análisis filosófico después de la filosofía analítica. En: Boletín informativo". *Fundación Juan March.* 274 (1997): p. 3-14.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1998.

---. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Trad. M. García Morente). Versión digital.

---. *La metafísica de las costumbre*. Barcelona: Altaya, 1994.

Jolivet, Régis. *Tratado de la filosofía*. Vol. 4: Moral. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1960.

Maya, Augusto Ángel. *Cuadernos de epistemología ambiental VII. Estudios de ética y filosofía ambiental, Aristóteles y el Estoicismo*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Mejía Escobar, Jorge Antonio. *Lógica, evolución y ontología. La teoría del conocimiento de Popper*. Bogotá: San Pablo, 2009.

Michael, Anderson y Susan Leigh Anderson. “Robot be good”. *Scientific American*. (2010): 77-77.

Monsalve, Alfonso. *La teoría de la argumentación.* Medellín: Universidad de Antioquía, 1992.

Moulines, Ulises. *Exploraciones metafísicas. Estructura, contenido y desarrollo de la ciencia.* Madrid: Alianza, 1982.

Murillo, Ildefonso. *Ética y ciencias naturales según Leibniz. Cuadernos Salamantinos de Filosofía*. Salamanca: s.n., 1998. Vol. 25.

Newman, James R. *El mundo de las matemáticas*. Tomo 6. Cap. IV. Barcelona: Grijalbo, 1983.

Santamaría Velasco, Francisco. “Russell y el problema de la referencia”. *Revista Escritos*. 16-37 (2008): 390-417.

Séneca, Lucio Anneo. *Diálogos*. Barcelona: Altaya, 1994.

Spinoza, Baruch. *Ética.* Buenos Aires: Aguilar, 1969. Prólogo de Rodríguez Bachiller, Ángel.

Stegmüller, Wolfgang. *Teoría y experiencia*. Barcelona: Ariel, 1979.

Ordóñez Nates, Edgar. “Algo más que simple retórica”. *Revista El Malpensante*. 5 (1997): 96-99.

Platón. *Obras completas*. “Eutifrón o de la piedad”. Madrid: Aguilar, 1969.

---. Critón o del deber. Madrid: Aguilar, 1969.

Putnam, Hilary. “Significado y referencia” (Versión castellana de Luis M. Valdés Villanueva). *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje.* 4a. ed. Tecnos: Madrid, 2005.

Rodríguez Duplá, Leonardo. “Sobre los sentidos de bueno y su relevancia para la ética”. *Revista Cuadernos Salamantinos de Filosofía*. 25 (1998): 319-330.

Rodríguez Luño, Ángel. *Immanuel Kant. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Magisterio Español, 1977.

Ross, W. D. *Lo correcto y lo bueno*. Salamanca: Sígueme, 1994.

Russell, Bertrand. “Descripciones” (Versión castellana de Luis M. Valdés Villanueva). *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje.* 4a. ed. Madrid: Tecnos. 2005.

Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*. Cap. III. Ética. Barcelona: Paidós, 1995.

Villa Echavarría, Luis Fernando. “Sócrates o Protágoras". *El Colombiano* 6 de ago. 2008: 2A.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Altaya, 1994.

CIBERGRAFÍA

D. J. O. P. *El manual de Epicteto.* Web. 26 sep. 2013. http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=guWnobzjwswC&oi=fnd&pg=PA1&dq=epicteto+manual,+II&ots=-t3UTKEB6P&sig=sNyyIYStxsIcruIQd5smCeXm 9VI#v=onepage&q=epicteto%20manual%2C%20II&f=false

Kant, Manuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Trad. M. García Morente. Web. 11 ene. 2014. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01362842104592728687891/p0000001.htm

Pereda, Carlos. Sobre el concepto de Phrónesis. Thémata. Universidad autónoma de México Revista de filosofía. Núm 28, 2002. Web. 11 ene. 2014. http://institucional.us.es/revistas/themata/28/10%20pereda.pdf

Universidad de La Sabana. Operación Jaque. Web. 21 jul. 2014. http://www.unisabana.edu.co/unidades/adopta-un-secuestrado/secciones/personas-secuestradas-en-colombia/liberados/operacion-jaque/

Video de RCN sobre la operación Jaque. Web. 26 sept. 2013. http://www.dailymotion.com/video/x6crt1_video-de-operacion-jaque-rcn-youtub_news

APÉNDICE 1. ÉTICA POR VÍA ALGEBRAICA

Se postulan los valores (los K_i, en la terminología siguiente) como entidades fijas con sentido adjudicado de lo bueno y lo malo (simbolizados por a y b, en la terminología siguiente), según el contexto; contexto en el que cambian los juicios de valor según una situación particular. En otras palabras existe, por toda la justificación hasta aquí llevada, el mundo del valor (los K) conformado por valores (denotados por el subíndice i), con los cuales se hace los juicios de valor en contextos particulares y específicos, contextos que se representan bajo las acepciones bueno y malo según los valores asumidos allí (simbolizados por las letras minúsculas a y b) y según el sentido adjudicado de bondad (0 –cero- lo interpretamos como “Proposición no verdadera para el caso de los valores o interpretaremos el cero (0) como “acto malo” o “acto no bueno” para el caso los juicios de valor; y 1 –uno- lo vamos a interpretar como “Proposición verdadera” para el caso de los valores o interpretamos el uno (1) como “acto bueno” o “acto no malo” para el caso de los juicios de valor.

Pues bien, la anterior simbología se hace con una intención, la intención de estructurar teóricamente todo lo justificado hasta el momento, con la connotación simbólica de la lógica bivalente (las dos acepciones de bondad: 0 ó 1, para con ellas y a partir de ellas generar todo un lenguaje de algoritmos computacionales con el que se pueda programar el lenguaje fruto de una “aritmética moral” o de algoritmos “de decisión democrática” como lo sugiere el artículo de la Scientific American anteriormente mencionado, en sus páginas 58 y 59).

ÉTICA DE ORDEN DOS (Escobar y Vélez 62-65)

Supongamos que los elementos del conjunto A** ={ak:ak $\in$ A*; k = 1,2,3,...,n $\in$ N} **son actos** en el sentido usual del término **acto: hecho o acción** (Larousse, p. 19), más esto otro: El símbolo 1 lo vamos a interpretar como "**acto bueno**" mientras que el símbolo 0 lo interpretamos como "**acto malo**" o "**acto no bueno**", y hablaremos libremente aquí de 0, 1 como "**valores de bondad**", **pero sin entrar a definir bueno-malo en general**.

Con esa interpretación para 0,1 y los elementos de A** recurrimos al término "**ética de orden 2**" para A**, o decimos que "**A** es una ética de orden 2**" (lo de "orden 2" es porque sólo tenemos allí dos "valores de bondad": 0,1), más esta otra cascada de nombres:

a. = en A* es la "**igualdad ética**" en A**
b. + en A* es la "**adición ética**" en A**
c. x en A* es la"**multiplicación ética**" en A**
d. * A* es la "**complementación ética**" en A**
e. - en A* es la "**condición ética**" en A**, y
f. $\underline{<}$ en A* es la relación de "**implicación ética**" en A**.

Además, si a, b están en A** entonces postulamos que a+b es la "**suma ética**" de a y b, axb es el "**producto ético**" entre a y b, a* es el "**complemento ético**" de a, a–b es la "**condicional ética**" de a y b, y $\underline{a<b}$ es la "**implicación ética**" de a y b, y estas lecturas: a+b: a más b; axb: a por b; a*: a con asterisco; a–b: si a entonces b, y $a\underline{\leq}b$: a implica éticamente a b (¡Nombres y lecturas, y nada más!).

Postulemos también que el hecho de imponer lecturas, nombres y significados a los elementos y relaciones en A* y A**, **no invalida el punto clave para nosotros**: Que **A* es un álgebra de Boole**; y ya ésta: Todo lo expuesto en el secundo capítulo se sostiene en esta **ética de orden 2**, y sólo a **título de curiosidad** valdría la pena entrar a **parafrasear** los varios resultados que tenemos a la mano de A* y A**.

Por ejemplo (otra vez: Cualquier parecido con la "realidad" es pura coincidencia):

1) Dos actos a y b **son iguales** éticamente hablando, si a es bueno cuando b es bueno, y viceversa, o si a es malo cuando b es malo, y viceversa, y bueno $\neq$ malo. De otro modo **a** y **b son iguales** desde el punto de vista ético, cuando **a** y **b tienen los mismos** "**valores**" **de** bondad,

2) La suma ética de dos actos a y b es **un acto malo** únicamente cuando **a** y **b son actos malos,**

3) El producto ético de dos actos a y b **es un acto bueno** únicamente cuando **a y b son actos buenos,**

4) El complemento ético de un acto bueno es un acto malo, y el complemento ético de un acto malo es un acto bueno,

5) Para todo a es verdadero que la **suma ética** de a y el complemento ético de a **es un acto bueno**, mientras que **el producto ético** de a y el complemento ético de a **es un acto malo,**

6) La suma ética o el producto ético de los actos **a** y **b** es igual a la suma ética o al producto ético de **b** y **a,**

6a) El neutro de la adición ética **es un acto malo**, y el neutro de la multiplicación **es un acto bueno,**

7) (La absorción) si a, b son cualesquiera en A**, entonces **la suma ética** de a y el producto de a y b es igual **al producto ético** de a y la suma de a y b. **Y ese** "**valor**" **común es a,**

8) (De Morgan) si a y b son cualesquiera en A** entonces **el complemento ético de la suma ética** de a y b es (igual a) **el producto ético** de los complementos éticos de a y b, y **el complemento ético del producto ético** de a y b es (igual a) **la suma ética** de los complementos éticos de a y b,

9) (Dominancia) si a es cualesquiera en A** entonces **la suma ética de a y un acto bueno es un acto bueno**, mientras que **el producto ético de a y un acto malo es un acto malo,**

10) Para a, b cualesquiera en A** si a entonces éticamente b es igual a la suma ética de b y el complemento ético de a,

11) Si a, b están en A** entonces **a implica éticamente a b** equivale a (significa lo mismo que) la condicional ética de a y b **es un acto bueno**, y equivale a que el producto ético de a y el complemento ético de b **es un acto malo**, y equivale a a + b = b, a x b = a (¿Cómo se parafrasearía esto último?),

a) Si a, b están en A** y **a implica éticamente a b, y a es un acto bueno, entonces b es un acto bueno,**

b) Si a, b están en A** y **a implica éticamente a b**, entonces, **el complemento ético de b implica éticamente al complemento ético de a,**

12) Si a, b y c son cualesquiera en B** entonces el producto ético de la condicional ética de a y b, y de la condicional ética de b y c **implica éticamente** a la condicional ética de a y c,

13) (Generalización de De Morgan) si Ak están en A** par K = 1,2,3..,n, y n $\in$ a N, entonces **el complemento ético** de la suma ética de ak es **el producto ético** de los complementos éticos de ak, y **el complemento ético** del producto ético de ak es **la suma ética** de los complementos éticos de ak,

14) (Idempotencia) si a es cual quiera en A** entonces la suma ética de a y a es igual al producto ético de a y a. **Y ese** "**valor**" **común es a,** (involutividad e inyectividad) Si a es cualesquiera en A** entonces el complemento ético del complemento ético de a es a. Y si a, b son cualesquiera en A*, y el complemento ético de a es igual al complemento ético de b, entonces **a y b son iguales,**

15) Si a, b están en A**, y **a implica éticamente a b**, entonces b no implica necesariamente implica éticamente a a, y no necesariamente el complemento ético de a implica al complemento ético de b, 0, es un acto malo, el neutro de la adición ética, y 1, un acato bueno, el neutro de la multiplicación ética, **son únicos**, y

16) (El “teorema” fuerte en A**. Si ai $\in$ A**, con i = 1,2,3,...,n+1, y n $\in$ N, entonces el producto ético de la condicional ética de ai y ai+1 **implica éticamente** a la condicional ética de a1 y an+1, **para todo n $\in$ N.**

APÉNDICE 2. DE LA ÉTICA A LA MORAL, VÍA BIRKOFF

George David Birkhoff 1884-1944 (137-146), llega a la cuantificación ética, después de describir que los atributos de que depende el valor ético son susceptibles de medición, en su ambicioso propósito de crear “una teoría matemática general de las bellas artes” (1932).

Pues bien, como para Birkhoff, la cuantía ética depende de la cantidad de satisfacción moral deducida del bien moral realizado; entonces, primero tendremos que analizar lo que se quiere representar mediante cuantía ética (C), para hacer éste rastreo estudiaremos la típica experiencia ética un poco, puesto que es allí, donde ubicaremos lo que por C se entiende. Experiencia que está constituida por tres variables fundamentales:

1. La complejidad (C´)del objeto,
2. El sentimiento de valor o cuantía ética (C), y
3. La propiedad de armonía, simetría y orden (O).

De aquí la formula básica: **C = O/C**. Cuantía ética que está determinada por la densidad de las relaciones de orden en el objeto ético.

Considerándose en la experiencia ética, ante todo, un esfuerzo preliminar de atención, necesario para el acto de la percepción, y que aumenta proporcionalmente a lo que Birkhoff llama la complejidad (C´) del objeto; luego el valor ético o medida ética (C) que recompensa ese esfuerzo, y por último el hecho de darse cuenta de una cierta simetría o armonía caracterizada por un cierto orden (O) más o menos disimulado y que aparece necesario en el esfuerzo ético. Birkhoff supone estos elementos como medibles y deduce que la (C) es la densidad de las relaciones de Orden en el objeto, es decir, C = O/C´. Deduce luego, por consideraciones filosóficas y Psicológicas la manera de determinar los valores de C´ y de O. Así el

> esfuerzo de atención (C´) está acompañado por un sentimiento de tensión variable que puede expresarse como la suma de las tensiones que acompañan determinados ajustes automáticos a, b, c, ... Multiplicadas cada una de ellas por el número de veces que se presentan m, n, p, … De igual manera procede para determinar el Orden (O) utilizando el sentimiento producido por determinadas asociaciones a´, b´, c´, … y el número de esas asociaciones se presentan m´, n´, p´, … (Babini 249-251).

Después de todo este análisis y con los valores de C´ y de O puede hallarse el valor de C. Desde este punto de vista, la persona de talante ético trata siempre de seleccionar entre las posibles direcciones de su actividad, aquella que máxima la cuantía ética C, de igual manera como la de talante estético compara sistemáticamente los objetos y prefiere los que maximizan la cuantía estética O/C´.

Y los factores envueltos en B (el bien total realizado), pueden dividirse en los elementos materiales e inmateriales. Entre los más importantes “factores éticos” se cuentan: (+, de tipo positivo) bien material, goce sensible, felicidad, realización intelectual o espiritual, (–, de tipo negativo) despilfarro material y destrucción, dolor, aflicción, menoscabo. Estos factores están integrados en el término B de la formula ética.

EJEMPLOS (Birkhoff ctd. en Newman 139-146).

Problema I. Un conductor de autobús toma regularmente pasajeros de un punto de partida A a su destino a lo largo de la calle principal de A a M y de ciertas calles laterales a los lados de la principal. La mayoría de los pasajeros viven en la calle principal y las calles laterales son cortas. El conductor quiere ser lo más complaciente posible y dar igual consideración a todos los pasajeros. ¿En qué orden debería llevar a los pasajeros a su destino?

Su Problema será siempre dejar a los pasajeros en el orden natural del camino de A a M, a lo largo de la calle principal.

Para justificar tal decisión podría argumentar del siguiente modo:

Supongamos primero que todos los pasajeros de un viaje quisieran apearse en puntos sobre la calle principal, como frecuente es el caso. Si les llevara a su destino en un orden distinto del natural, las series de pasajeros (como tales series) serían más lentamente conducidas una por una a su destino, es decir, el primer pasajero se apearía más tarde, el segundo también, etc. Puesto que todos los pasajeros deben ser tratados lo mejor posible, esto parecería extremadamente objetable. Pero en el caso de que alguno de los pasajeros desee apearse en las calles laterales, el tiempo adicional requerido es muy pequeño y no necesita ser tomado en cuenta en el juicio del conductor. De aquí que encuentre que debe seguir dejando los pasajeros como siempre lo ha hecho.

Trataremos de formalizar este simple razonamiento. El bien que sirve aquí de base, B, puede considerarse en este caso como negativo (–), si computamos el bien irrealizable consistente en el inmediato reparto de los pasajeros como punto de neutral (O) a partir del cual calculamos. De este modo escribimos:

B = – (suma de la duración del viable de cada uno de los pasajeros)

Las soluciones posibles que pueden considerarse son las distintas maneras de llevar a los pasajeros a su destino.

Las dos suposiciones básicas del conductor están casi, pero no enteramente, de acuerdo con la definición de B. Son las siguientes:

1. La duración del viaje de cada individuo a lo largo de la calle principal tiene que ser reducida tanto como sea posible.

2. La duración del viaje por las calles laterales no ha de ser considerada. Sobre esta base su decisión será evidentemente la señalada y en general maximizara el bien, B, según acaba definirse.

Sin embargo, podrían ocasionalmente surgir situaciones en las que esta solución no fuera realmente la mejor según la formula antes establecida. Supongamos, por ejemplo, que hubiera seis pasajeros: Uno que tiene que apearse en C y cinco en D, siendo iguales las distancias AB, BC, y BD. Sin duda, la “mejor” solución en este caso excepcional sería dejar a los cinco pasajeros en D sobre la calle principal, y volver entonces sobre la misma calle para dejar en C al pasajero restante. De hecho, si el conductor sigue su regla general, tenemos:

B = –22a

Donde a representa al tiempo que necesita el autobús para recorrer cualquiera de las distancias iguales; mientras que si el conductor decidiera ir a dejar a los pasajeros en el orden inverso, tendríamos

B = –14a

De modo que **8a** unidades de tiempo serían así ahorradas a los pasajeros.

El conductor sin embargo decide llevar a los pasajeros según el orden habitual. Al hacerlo va directamente contra un postulado natural al que nos hemos referido, a saber, que si puede acortar (o no alargar en absoluto) la duración del viaje de los sucesivos pasajeros, debe hacerlo.

Evidentemente la naturalidad y uniformidad de la solución que adopta operan como un importante factor en su favor, pues la ley de preferencia escogida por el conductor es fácilmente entendida por los pasajeros y cualquier modificación de la misma, haciéndola más complicada, podría originar desagrado, especialmente porque los horarios del viaje serían más imprevisibles.

Llegamos así a darnos cuenta de que hay casos en que la simplicidad y elegancia de la solución de un problema ético deben ser consideradas en sí mismas como elementos imponderables del bien que entra en B.

El segundo problema trata de presentar una situación ética de tipo distinto; una situación muy significativa y que envuelve tantos elementos materiales como inmateriales del bien. Aunque presentado en forma especializada, creo que el problema seleccionado representa una situación característica de los momentos críticos de la vida de muchos seres humanos, momentos en los que se debe escoger entre, por un lado, un bien material con el sacrificio de la lealtad y, por el otro, el sacrificio de tal ganancia material preservando la lealtad.

Problema II. Uno u otro de dos viejos amigos, A y B, va a ser ascendido en la organización en la que ambos tienen posiciones de igual rango. A llega a enterarse de que la elección va a depender del juicio de cierta persona, L, de la misma organización. ¿Debe A pasar la información a B?

La respuesta, desde luego, es que en las circunstancias descritas A debe informar a su amigo B.

Las razones de A al tomar decisión podría formalizarse del siguiente modo: Los bienes materiales bA y bB que le resultarían a él o a su amigo en caso de

ser elegido son los mismos: bA = bB = b. Si A informa a B, el bien inmaterial de su amistad, f[32], se mantiene en A. Por lo tanto tenemos simplemente.

C = b

Por otro lado, si A no da cuenta a B de lo que se ha enterado, la amistad entre ambos queda destruida, incluso si nunca se entera de la deslealtad de A; y tenemos entonces:

C = b – f

Puesto que b es mayor que **b – f**, A debe hablar a B, aunque se da cuenta de que al hacerlo renuncia a una ventaja personal definitiva. En el cálculo anterior no se toma en cuenta intencionadamente el efecto desfavorable sobre el carácter de A del hecho de no informar a su amigo, aunque esto puede ser realmente la consideración más importante.

Aquí se supone que la decisión de A de pasar la información a B está tomada sobre bases utilitarias. Sobre una base hedonista, A podría concluir que si deja de informar a B, entonces.

C = b – E

Ya que estará seguro de ganar el favor especial de L, mientras que, en el caso contrario,

C = b/2,

[32] Simbolizamos con la letra f lo que podríamos llamar según los casos como fidelidad. o lealtad.

Por cuanto entonces tendrá sólo las mismas posibilidades que B. En este caso tendría que sopesar la perspectiva de la ventaja material con su amistad con B.

Más aún, en la medida en que A se crea inferior a B, sentirá que sus posibilidades disminuyen hablando a B. Si A es un amigo leal, sin embargo su decisión no quedará afectada por tales consideraciones.

Se ha tomado aquí como hipótesis básica que la información acerca de L es una auténtica ventaja práctica para A y para B. Y se supone también que la amistad entre A y B es sincera, fundada en la estima mutua. Evidentemente, si no se tratará de auténtica amistad, A no se encontraría con ninguna obligación de informar a B, de igual modo como no consideraría una obligación de B informarle si el caso contrario se produjera. Desde luego, si A cree que B emplearía tácticas poco nobles o escrupulosas para ganar el favor de L, la amistad entre ambos es ya débil y la situación no sería la prevista en el problema que estamos considerando.

Un tipo de problema algo similar, también frecuentemente ejemplificado en la experiencia humana, es el siguiente:

Problema III. Dos hombres, A y B, entre seis, A, B, C, D, E y F, que controlan cierto negocio, se han comprometido oralmente a cambiar todas las informaciones relevantes antes de establecer ningún acuerdo con los demás. Ambos A y B, lo hacen a fin de proteger sus intereses en el negocio. C, D, E, y F llaman confidencialmente a A y le proponen participar en un voto en el que se le conceden a él ciertos privilegios importantes que han de ocultarse a B. De hecho, A no se siente más autorizado para recibir estos privilegios que B. ¿Cómo debe actuar A?

La respuesta ética de A es evidentemente rehusar la connivencia con C, D, E, y F. Tendría además que decir a C, D, E, y F, que, en su opinión, actuar de otro modo sería poco honesto con respecto a B.

Si A actúa de este modo, podemos escribir

$$\mathbf{C = 0}$$

Significando con ello que el *status quo ante* no ha sido alterado. Si A acepta su propuesta, podemos escribir para A,

$$\mathbf{C = bA – f – eB},$$

Lo que significa que A consigue los privilegios mencionados (bA), y posiblemente se gana la enemistad de B (eB), llena de peligros para él –la hostilidad de B, por ejemplo, puede acarrearle la pérdida de una valiosa reputación de integridad en los negocios–. Aquí hallamos en B dos elementos de naturaleza básicamente material (bA, eB) y uno de naturaleza inmaterial f.

Los dos problemas anteriores han sido tomados del campo de la ética social. Es interesante observar cómo pueden encontrarse problemas similares en el ámbito de la ética internacional. En el caso que se va a exponer no se pretende aludir a ningún problema real. Pretendemos más bien indicar que pueden surgir problemas hasta cierto punto análogos que cabe clasificar abordándolos desde la perspectiva de la cuantía ética

Problema IV. Como resultado de una guerra, una colonia E pasa de las manos de la nación B a manos de la nación A. Con posterioridad, la nación A concede prácticamente la independencia a la colonia C. Esta decisión satisface a E y la deja favorablemente dispuesta respecto a A. Sin embargo, B necesita económicamente de su antigua colonia, pues sólo en ella puede encontrar los materiales brutos que antes le eran suministrados. Por ésta y

otras razones políticas, b solicita a A la cesión de E. ¿Cómo debe responder A, ha tal solicitud?

Un análisis razonable por parte de A podría ser el siguiente: A concluye que devolver la colonia E no parecería objetable a C pero que representaría un gran golpe contra su crédito y prestigio internacional como concesión realizada compulsivamente. Además, A incluye que de acceder a la demanda de B, pronto seguirían otras demandas parecidas respaldadas por otras tantas amenazas militares. Por consiguiente, A (y E) podrían escribir, en el caso de devolver E a B.

$$\mathbf{C = bB – dA,E}$$

(Donde bB = bien material a B; dA,E = daño material o inmaterial a A y E) y, en el caso contrario,

$$\mathbf{C = 0,}$$

Ya que no existen razones para creer que la perspectiva de una guerra disminuya en último extremo. Así A y E tendrían que sopesar el bien de B con su propio daño; y de este modo A rehusaría casi indudablemente a ceder otra vez E a B.

Pero desde el punto de vista de B, el análisis en el caso de la cesión sería más bien,

$$\mathbf{C = bB + p,}$$

(Donde p = ventajas de la paz), pues B no admitirá que A o E fueran a sufrir con ello una gran pérdida económica, ni que pudiera mantenerse una paz duradera sin tal cesión; y el análisis de B en el caso contrario sería

C = 0

De este modo el balance a favor de la cesión sería **bB + p** para B, mientras que para A y E el balance en contra sería por lo menos **dA,E – bB**. Nos encontramos así ante un serio conflicto de juicios éticos. Tal situación, naturalmente, plantea la cuestión de la posibilidad del compromiso.

En este caso y en otros similares de aparente conflicto de juicios éticos, la minuciosa exploración de todas las posibilidades de compromiso es absolutamente esencial.

Lo que sigue es una sugestión sobre la posibilidad de tal compromiso en este caso particular: A informa a B y a E que atendiendo a las necesidades económicas de B Y a su reclamación, no va a aceptar en delante de su colonia E ningún pacto comercial más favorable que el que E acuerde con B.

Existe entonces la posibilidad de que, a pesar de la negativa de A respecto a la devolución de E a B, pueda B recobrar una porción sustancial de su anterior comercio con E. Entonces podríamos escribir, en nombre de las tres partes A, B y E, la fórmula

C = (bB/2) – (bA/2) + (p/2)

En el caso de tal compromiso, como opuesto al **C = 0** si se mantiene el *status quo ante*. La sola pérdida para A sería una cuarta parte del tráfico comercial proveniente de B (bA/4); B recobraría la mitad de su comercio anterior con E (bB/2) sin pérdida para E; y pudiera ser que la mejoría de las relaciones entre A y B aumentara la posibilidad de una paz permanente y permitiera por lo tanto una progresiva deceleración en la carrera de armamentos entre A y B.

APÉNDICE 3. DE LA ÉTICA A LA MORAL, VÍA BUNGE

Para darle más fundamento a lo que anteriormente dijimos; traigamos a colación el trabajo de Mario Bunge (Birkhoff ctd. en Newman 80-83, 90-107):

> Esbozaremos a continuación una teoría de los valores que pueden servir para sopesar medios, fines y efectos laterales, ayudando así a hacer, adoptar o rechazar reglas de conducta técnicamente factibles y moralmente correctas.
>
> Sea S un conjunto de objetos que pueden ser evaluados por alguien en algún respecto, p. Ej. Por su utilidad práctica o bien por su valor cultural. Los miembros de S son cosas o estados de cosas o sucesos, en particular acciones humanas. Algunos miembros de S tendrán inversos únicos, otros no. Por ejemplo, si "b" representa el dar, su inverso "-b" representa el quitar (no el no dar, que no es una acción). Y si "b" representa el escribir, "-b" representa el borrar lo escrito. Cuando un elemento x de S posee su inverso único –b, o bien x seguido de –b, o –b seguido de b, será igual al elemento neutro e, Más aún, como se acaba de seguir, algunos miembros de S se combinan para formar objetos compuestos. Si x e y son miembros de S, y se combinan, el objeto resultante de su combinación se denotará "x+y". Supondremos que esa operación binaria +, cuando está definida, es asociativa, o sea, que x + (y + z) = (x + y) + z para cualquier x, y, z que pertenezcan a S y que en efecto se combinen. Más aún, supondremos que todos los miembros de S son idempotentes, o sea, que x + x = x para todo x en S.
>
> Pero como ya se advirtió, + no está definida para todo par de objetos en S. O sea, algunos compuestos no existen. Por ejemplo, si b es dar a luz, entonces –b es matar, de modo que b + b = e; pero en este caso –b+b no está definido, o sea, no es un miembro de S, y por lo tanto no posee valor alguno. En suma, + y – son operaciones parciales en S. Por consiguiente + no es conmutativa

en S, o sea, x+y, aun si existe, no es necesariamente igual a y + x. Cuando x + (-b) existe, es igual al elemento neutro e, al que asignaremos el valor nulo. Si las operaciones + y – fuesen totales, no parciales, o sea, si S fuese cerrado bajo combinación e inversión, la estructura relacional <S, +, -, e> sería un grupo de idempotentes. De hecho es un grupo booleano parcial.

… Habiendo estilado la forma en que se combinan los objetos de evaluación, pasemos a estudiar cómo se los evalúa. Para ello introducimos una función V que asigna a cada objeto x de S un valor V(x) que, para fijar las ideas, supondremos que es un número real. (La recíproca no es verdadera: diversos objetos pueden tener el mismo valor, O sea, V no es una correspondencia biunívoca). Esta función está definida como sigue:

(i). El elemento neutro tiene valor nulo, o sea, V(e) = 0;

(ii). El bien y el mal se neutralizan recíprocamente: Si tanto x como su opuesto –x están en S, entonces V(x) + V(-x) = 0;

(iii). A diferencia de la utilidad, el valor (objetivo) es aditivo: Si x e y son objetos diferentes de evaluación, y x+y está definido (es miembro de S), entonces V(x+y) = V(x) + V (y). Una consecuencia inmediata, o un corolario, es que V(x + x) = V(x). Otra es V(x + e) = V(x). Un teorema es que V(-x + y) = -V(x) + V(y). Y V(-x + x) = 0 es un corolario del anterior. Para nuestros fines inmediatos no necesitamos más consecuencias de nuestros postulados.

Apliquemos ahora nuestra axiología a la ética, o sea a la evaluación de medios, fines y efectos laterales. Para esto adoptaremos la convención de que, si p y q son proposiciones cualesquiera, entonces –p es la negación de p, y p+q la disyunción de p y q. Además, supondremos que las proposiciones obedecen el cálculo proposicional ordinario, y que se les aplica la función V, de modo que “V(p) = v”, donde v es un número real, que significa que p vale v.

Consideremos ahora una regla racional cualquiera, sea tecnológica o moral, desde nuestro punto de vista axiológico. Se ajustará el esquema para lograr F y L hágase M, cuyo fundamento es el esquema de ley Si M entonces F y L. Llámese c el valor o eficacia de este medio cognoscitivo y f el valor de la meta F. O sea, póngase

$$V(M \Rightarrow F \text{ y } L) = c,\ V(F) = f$$

Nuestra tarea es desempaquetar los valores separados del medio M y del efecto lateral L, relacionados con c y f. Esto se logrará con la ayuda de la lógica. En nuestra anotación,

$$M \Rightarrow F \text{ y } L = -M + (F \text{ y } L),\ \text{y } --F \text{ y } --L = -(-F \text{ y } -L)$$

De donde

$$M \Rightarrow F \text{ y } L = -M + -(-F + -L).$$

Gracia a nuestro cálculo

$$c = V(M \Rightarrow F \text{ y } L) = -V(M) - V(-F + -L) = -V(M) + V(F) + V(L).$$

Por lo tanto, llamando V(M) = m y V(L) = l, obtenemos finalmente un teorema central de nuestra ética:

$$m + l = f + l.$$

Es decir los medios prácticos combinados con los medios cognitivos equilibran el fin combinado con los efectos laterales. O lo que es equivalente: El insumo total o costo es igual a la salida total o beneficio. Por lo tanto el conocimiento valioso (de la relación medio-fin) puede disminuir el costo de los

> medios prácticos, en tanto que el conocimiento defectuoso exige una mayor inversión en medios prácticos. (Moraleja: Apoyase la investigación científica y tecnológica.) Por ejemplo, si c = 1 entonces m = f + l –1, en tanto que si c = -1 (conocimientos totalmente erróneos), entonces m = f + l +1, lo que puede ser ruinoso. Y en todos los casos la finalidad es valiosa a condición de que también lo sea el medio. En efecto, $f > 0$ sí y sólo sí $m + c > 1$. El bien engendra el bien, y el mal engendra el mal. Cuanto mejor el medio tanto más valioso el fin. En otras palabras es falso que el fin justifique los medios. Tampoco es cierto que el medio justifique los fines. Medios y fines se justifican o se sostienen recíprocamente, por lo cual hay que evaluarlos justamente.

Además, Bunge dice, en el texto mismo que estamos esbozando que, para entender las frases: x es más valioso que y ($x>y$) y x es tan valioso como y ($x\geq y$), es necesario introducir la relación de orden; siempre y cuando, x y y estén en el mismo sistema de referencia. Ahora bien, para que la relación de orden tenga sentido en las dos frases anteriores, dicho autor, recurre a los conceptos de cuantificación de la necesidad y al de cuantificación del valor:

CUANTIFICACIÓN DE LA NECESIDAD

> Según en la definición 1, el valor primario de x es igual a la medida en que x es capaz de satisfacer el desideratum D –en el respecto R– de la unidad social U, en la circunstancia C y según el conocimiento K. Ahora bien, esa "medida" de la satisfacción potencial puede cuantificarse en algunos casos. Considérese el caso elemental de la necesidad de contenido energético de los alimentos. Según nuestros conocimientos actuales (K) un obrero manual (U) en actividad (C) necesita, en promedio, unas 4.000 calorías diarias para estar bien nutrido (D). Decimos por esto que la necesidad N corresponde a la satisfacción máxima del desideratum de alimentación normal, respecto del

contenido energético (R) de un trabajador normal (U) en actividad (C), es según las condiciones actuales (K), 4.0000 calorías. En general, escribiremos

$$N(DRK/UC) = Q \geq 0 \quad (1)$$

El número n de respectos no comparables Ri (i = 1,2,3,…,n) en que una unidad social ubicada en circunstancias dadas tiene necesidades es, por supuesto, muy elevado. Ni difiere cualitativamente entre sí, de modo que, aun siendo individualmente cuantificables, habrá que medirlas en unidades heterogéneas, tales como caloría, horas, pesos, etc. Por consiguiente para medir la necesidad total de U tendríamos que introducir factores de conversión o equivalentes Ei análogos al equivalente mecánico del calor. De esta manera podemos generalizar

$$N = \Sigma iEiNi \quad (2)$$

Donde las Ni representan las necesidades parciales

Supondremos que la necesidad total de una unidad social cualquiera es nula y finita:

$0 < N < \infty$. Supondremos también que la unidad expresada por (2) vale en primera aproximación. Pero sabemos que en rigor, esto no es así, o sea, que las necesidades son interdependientes. Para tener en cuenta semejante dependencia mutua habrá que complicar (1). Una manera de hacerlo es adoptando

$$Ni = \Sigma iEiNi + \Sigma i,jE^{*}\ ijNiNj \quad (2)$$

Es verdad que la mayor parte de las necesidades no han sido cuantificadas satisfactoriamente hasta al momento… Es verdad que esta medida no es del

todo adecuada… pero el hecho es que se dispone ya de una medida más o menos tosca de diversas necesidades humanas, Así como medidas más precisas de algunas necesidades humanas de tipo físico. Admitamos entonces la hipótesis optimista de que eventualmente será posible extender y refinar la medida de necesidades de todo tipo. Es más digno, interesante y útil emplear el tipo en buscar tales medidas que en buscar argumentos filosóficos contra la posibilidad de hallarlas.

Una vez que la necesidad objetiva se considera medible en principio, podemos buscar una medida del valor objetivo concebido como grado de satisfacción (potencial) de la necesidad. Exploremos esta posibilidad.

CUANTIFICACIÓN DEL VALOR

En el contenido trivial del contenido energético del alimento podemos decir que, puesto que el contenido energético de una manzana pequeña es de unas 40 calorías, el valor de una manzana a de esa clase, respecto de su contenido energético (R) y en virtud de satisfacer el desideratum D de alimentación normal de un individuo U que trabaja duro (C) es, según nuestros conocimientos actuales (K),

$$V1(a/RUCKD) = 40/4.000 = 0,01.$$

Puesto que la necesidad energética total es de unas 4.000 calorías.

Generalizamos esta observación a los objetos de toda clase, sean físicos o culturales, definiendo la medida del valor objetivo primario como

$$V1(x/RUCKD) = \frac{S(x/RUCKD)}{N(DRK/UC)}, \text{ con la} \quad (3)$$

Condición $N > o$

Esta fórmula, "S(x/RUCKD)" designa la medida en que x satisface el desideratum D, en el respecto R, del individuo U, colocado en las circunstancias C, según lo que se conoce actualmente (K). Y "N(DRK/UC)" designa la necesidad correspondiente. Tanto S como N son funciones perfectamente escrutables y sus valores se medirán en las mismas unidades, de modo que los valores de V1, serán números adicionales.

Según la fórmula (3) el valor es una especie de satisfacción específica**.** Los objetos poco valiosos son aquellos cuya contribución a la satisfacción de la necesidad es pequeña.

Obsérvese también que un objeto que no se deteriore apreciablemente por el uso puede disminuir de valor una vez que ha sido empleado para cubrir una necesidad Esto sugiere asignar el valor cero cuando el denominador de (3) es nulo. Nótese también que (3) asegura que el valor numérico del objetivo permanezca acotado entre 0 y 1. Finalmente, (3) no contradice la idea intuitiva de que el hombre jamás queda satisfecho: Si una necesidad N aumenta, también habrá de aumentar la satisfacción S, y lo habrá de modo tal que la razón S/N, o sea el valor, permanezca constante y por debajo del máximo.

Ahora podemos cuantificar el concepto de valor objetivo derivado. Lo definiremos en términos de las medidas de los valores primarios de los objetivos involucrados. (Recuérdese la definición 2.) Convendremos que

$$V2(x/y/RR*UCC*KD) = V1(x/RUCKy) \times V1(y/R*UC*KD) \quad (4)$$

Sea, el valor derivado de x, para la unidad U, en vista del desideratum D, y para los pares R, R* y C, C* es igual al producto del valor primario de x en vista del objetivo y, respecto de la cuaterna RUCK, por el valor mismo de y, en vista del desideratum D, y relativamente a la cuaterna R*UC*K. Por ejemplo, el valor pecuniario (R) de un billete de un peso (a, un valor fijo de la variable x) respecto de un libro (b) usualmente (C) tasado en 2 pesos, y que por calidad estética (R*) puede gratifica por entero el deseo del lector (U) de gozar de buena lectura (D) durante sus horas libres (C*) sería según nuestro conocimiento (K),

$$V2(a/b/RR^*UCC^*KD) = \frac{1}{2} = 0,5$$

Si el libro en cuestión no satisface el desideratum sino a medida, el lector le asignará un valor estético igual a la mitad (1/2 en lugar de 1), de modo que el valor derivado del mismo billete de un peso caerá a (1/2) x (1/2) = ¼ = 0,25

La fórmula (4) permite reducir los valores derivados a valores primarios. En lo sucesivo podremos, pues, ocuparnos solamente de estos últimos, eliminando el subíndice “1”.

El concepto del valor negativo o disvalor puede cuantificarse análogamente postulando que el valor de un objeto respecto a un objetivo indeseable -D es igual, con signo opuesto, al valor del mismo objeto respecto del desideratum positivo:

$$V(x/RUCK\text{-}D) = -V(x/RUCKD) \quad (5)$$

Además, llamando “-x” al opuesto de x en el mismo universo del discurso, postularemos que

$$V(-x/RUCKD) = -V(x/RUCKD) \quad (6)$$

De (5) y (6) se deduce el teorema axiológico

$$V(-x/RUCKD) = V(x/RUC\text{-}KD) \quad (7)$$

Con la ayuda de las formulas anteriores se encuentra sin dificultades los valores derivados para las ternas (x, -y, D), (x, y, -D), (x, -y, D), (-x, y, D), (-x, y, D), (-x, -y, -D). En rigor, para dotar de pleno sentido al signo x es preciso introducir previamente un cálculo de objetos. Tal cálculo previo debiera asignar un sentido preciso a la combinación de objetos, por ejemplo a la "suma física" x+y y al "producto físico" xXy, entendida la primera como yuxtaposición y el segundo como interpenetración. Una teoría semejante, en la que se formalizan las operaciones de negación y de suma y productos de objetos, es cierto modelo del álgebra de Boole. Adoptando esta teoría como base, la axiología consistiría en un conjunto de postulados que determinan las propiedades matemáticas y la interpretación de la función V. El postulado central del sistema de axiomas sería una fórmula para el valor primario de la yuxtaposición (o la interpenetración) de dos objetos cualesquiera. Esta tarea queda por realizar[33].

Independiente de la teoría precisa que puede desarrollarse sobre la base anterior, vemos que el valor resulta cuantificable a condición de lo que sea la necesidad respectiva. El valor numérico del valor objetivo de un objeto[34] es entonces un número comprendido entre –1 (insatisfacción máxima o satisfacción negativa máxima) y +1 (satisfacción máxima). El valor nulo corresponde a objetos que son irrelevantes a la satisfacción del desideratum

[33] Es esta tarea precisamente la que llevan a cabo los profesores Javier Escobar M. y la profesora María Victoria Vélez T. No con miras a cuantificar el valor sino a cualificarlo como valor de bondad. Tarea que se expresa en el libro guía que al principio de este análisis explicitamos.

[34] Esto es a lo que llamamos una tecnología del valor.

en cuestión; por ejemplo, el valor alimenticio de un poema es nulo. Por último, la función V nos permite afinar el sentido de los comparativos “más valiosos que” y “tan valioso como”. Esto es trivial, pero conviene enunciarlo explícitamente para subrayar la superioridad de lo cuantitativo sobre lo cualitativo. El refinamiento en cuestión queda a cargo de las dos definiciones que siguen.

> Definición 4. x es más valioso que (= preferible a) y relativamente a RUCKD = df. V(x/RUCKD) > V(y/RUCKD).
>
> Definición 5. x es tan valioso como y relativamente a RUCKD (U es diferente entre x e y, relativamente a RCKD) = df. V(x/RUCKD) = V(y/RUCKD).
>
> …En todo caso, una vez construidos distintos cálculos axiológicos regionales se podría intentar descubrir un cálculo general adyacente. Por el momento no es posible predecir que esto sea factible, pero en todo caso intentarlo es más valioso que ponerlo en duda: De los fracasos podemos aprender algo, en tanto que de la inacción no se aprende.

Una vez construidos cálculos axiológicos para un respecto fijo habría que intentar generalizarlos para cierto número de respectos diferentes; y, puesto que los respectos vienen apareados con la desiderata, habría que hacer otro tanto con éstos. Por ejemplo, un mismo objeto puede ser evaluado en respectos no comparables, tales como la utilidad y la belleza, y teniendo en vista desiderata distintos, tales como costo mínimo y máximo placer. En una teoría general del valor podríamos intentar postular, por ejemplo, que el valor de un objeto en diferentes respectos, y apuntando a diversos fines, es una

combinación lineal de sus valores parciales[35]. En el caso más sencillo tendríamos:

$$V(x/RR^*UCKDD^*) = aV(x/RUCKD) + bV(x/R^*UCKD^*), \text{ con } a, b > 0$$

$$a + b = 1 \quad (8)$$

Los coeficientes a y b son pesos a determinar empíricamente.

…En el caso de desiderata incompatibles y, más precisamente, opuestos (o sea, para D* = -D) la fórmula anterior se reduce, gracias a (5), a

$$V(x/RR^*UCKD\text{-}D) = aV(x/RUCKD) – bV(x/R^*UCKD) \quad (9)$$

Si los respectos son iguales, cada una de las valuaciones debiera pesar lo mismo, o sea, a = b, lo que da

$$V(x/RUCKD\text{-}D) = 0 \quad (10)$$

Sea, nada tiene valor si se lo juzga con miras a un par de fines opuestos entre sí.

Aparte del interés intrínseco que pueda tener, la axiología debiera guiar la acción. Para que pueda ayudar a esto, una teoría axiológica debe contener principios o reglas que permitan tomar decisiones. En otras palabras, es preciso agregar principios o reglas de decisión que nos permitan elegir un curso de acción a luz de un conjunto de evaluaciones. Se puede concebir principios de distinto tipo, pero todos ellos vinculan las variables en juego (x, R, U, C, K, D) con la necesidad N y la medida S en que esta puede ser

[35] Esta combinación lineal, la expresa Birkhoff en su libro, ya citado al principio de este trabajo. Combinación en miras de una cuantificación del valor, es decir una tecnología del

satisfecha por x. Una fórmula de este tipo podrá considerarse como un postulado de un sistema ético. Se construirá así la ética sobre la base de la axiología, sin por esto reducir la primera a la segunda, puesto que un mismo sistema axiológico, puede servir de fundamento a múltiples éticas: las unas preconizarán maximizar el grado de satisfacción, las otras minimizarlo, otras llevarlo a un dorado promedio, y así sucesivamente.

Un principio hedonista (o utilitario) de decisión racional fundada sobre la axiología sería en siguiente: Ajústese los valores de las variables (en particular las circunstancias y los medios) de modo de maximizar el grado de satisfacción obtenible. Una traducción matemática de este principio podría ser la siguiente. Dada una alternativa de acción x; un sistema de referencia RUKD y una circunstancia C considerada como una función continua y diferenciable de cierto parámetro t, búsquese las funciones F(x; C, °C, t) de x, de c, de su velocidad °C, y de t, que maximicen la integral

$$S[C(x)] = \int_{t1}^{t2} dt\, F\,(x;\, C\,,°C,\, t) \qquad (11)$$

Un problema más sencillo, por ser directo, sería el que sigue. Dada una función F encontrar los extrémales C = C(t) que resuelven las ecuaciones de Euler. En otras palabras, suponiendo que la función F conocida tenga la propiedad de que

$$\delta S = 0 \qquad (12)$$

---

mismo.

Encontrar los medios C que conducen a un grado máximo de satisfacción del desiderátum D. La determinación precisa de la desiderata quedaría a cargo de los demás principios éticos.

APÉNDICE 4. ÉTICA PARA ROBOT

Michael Anderson has a Ph.D. from the University of Connecticut and is an associate professor of computer science at the University of Hartford. He has a longtime interest in artificial intelligence.

Susan Leigh Anderson received her Ph.D. from the University of California, Los Angeles, and is professor emeritus of philosophy at the University of Connecticut, specializing in applied ethics. In 2005 she and Michael Anderson helped to organize the first international symposium on machine ethics. They have a book on machine ethics forthcoming from Cambridge University Press.

ROBOTICS

ROBOT BE GOOD

Autonomous machines will soon play a big role in our lives. It's time they learned how to behave ethically

By Michael Anderson and Susan Leigh Anderson

IN BRIEF

Robots that make autonomous decisions, such as those being designed to assist the elderly, may face ethical dilemmas even in seemingly everyday situations.

One way to ensure ethical behavior in robots that interact with humans is to program general ethical principles into them and let them use those principles to make decisions on a case-by-case basis.

Artificial-intelligence techniques can produce the principles themselves by abstracting them from specific cases of ethically acceptable behavior using logic.

The authors have followed this approach and for the first time programmed a robot to act based on an ethical principle.

Nao, manufactured by Aldebaran Robotics, is the first robot to have been programmed with an ethical principle.

Photograph by Darren Braun

IN THE CLASSIC NIGHTMARE SCENARIO OF DYSTOPIAN SCIENCE FICTION, machines become smart enough to challenge humans—and they have no moral qualms about harming, or even destroying, us. Today's robots, of course, are usually developed to help people. But it turns out that they face a host of ethical quandaries that push the boundaries of artificial intelligence, or AI, even in quite ordinary situations.

Imagine being a resident in an assisted-living facility—a setting where robots will probably become commonplace soon. It is almost 11 o'clock one morning, and you ask the robot assistant in the dayroom for the remote so you can turn on the TV and watch *The View*. But another resident also wants the remote because she wants to watch *The Price Is Right*. The robot decides to hand the remote to her. At first, you are upset. But the decision, the robot explains, was fair because you got to watch your favorite morning show the day before. This anecdote is an example of an ordinary act of ethical decision making, but for a machine, it is a surprisingly tough feat to pull off.

The scenario we just described is still theoretical, but we already have created a first demonstration of a robot able to make similar decisions. We have endowed our machine with an ethical principle that it uses to determine how often to remind a patient to take a medication. Our robot's programming so far is capable of choosing among only a few possible options, such as whether to keep reminding a patient to take medicine, and when to do so, or to accept the patient's decision not to take the medication. But to our knowledge, it is the first robot to rely on an ethical principle to determine its actions.

It would be extremely difficult, if not impossible, to anticipate every decision a robot might ever face and program it so that it will behave in the desired manner in each conceivable situation. On the other hand, preventing robots from taking absolutely any action that might raise ethical concerns could unnecessarily limit opportunities for robots to perform tasks that could greatly improve human lives. We believe that the solution is to design robots able to apply ethical principles to new and unanticipated situations—say, to determining who gets to read a new book, rather than who next gets control of the remote. This approach has the additional benefit of enabling robots to refer to those principles if asked to justify their behavior, which is essential if humans are to feel comfortable interacting with them. As a side benefit, efforts to design ethical robots could also lead to progress in the field of ethics itself, by forcing philosophers to examine real-life situations. As Tufts University philosopher Daniel C. Dennett recently put it, "AI makes philosophy honest."

I, ROBOT

AUTONOMOUS ROBOTS ARE LIKELY to soon be a part of our daily lives. Some airplanes are already capable of flying themselves, and self-driving cars are at the development stage. Even "smart homes," with computers controlling everything from lighting to the A/C, can be thought of as robots whose body is the entire home—just as HAL 9000, the computer in Stanley Kubrick's classic *2001: A Space Odyssey*, was the brains of a robot spaceship. And several companies have been developing robots that can assist the elderly with everyday tasks, either to supplement the staff of an assisted-living facility or to help the aged live at home by themselves. Although most of these robots do not have to make life-or-death decisions, for them to be welcome among us their actions should be perceived as fair, correct or simply kind. Their inventors, then, had better take the ethical ramifications of their programming into account.

If one agrees that embodying ethical principles in autonomous machines is key to their success in interacting with humans, then the first question becomes, Which principles should go in them? Fans of science-fiction literature may believe that Isaac Asimov already provided the answer some time ago, with his original Three Laws of Robotics:

1. A robot may not injure a human being, or, through inaction, allow a human being to come to harm.
2. A robot must obey the orders given it by human beings except where such orders would conflict with the First Law.
3. A robot must protect its own existence as long as such protection does not conflict with the First or Second Law.

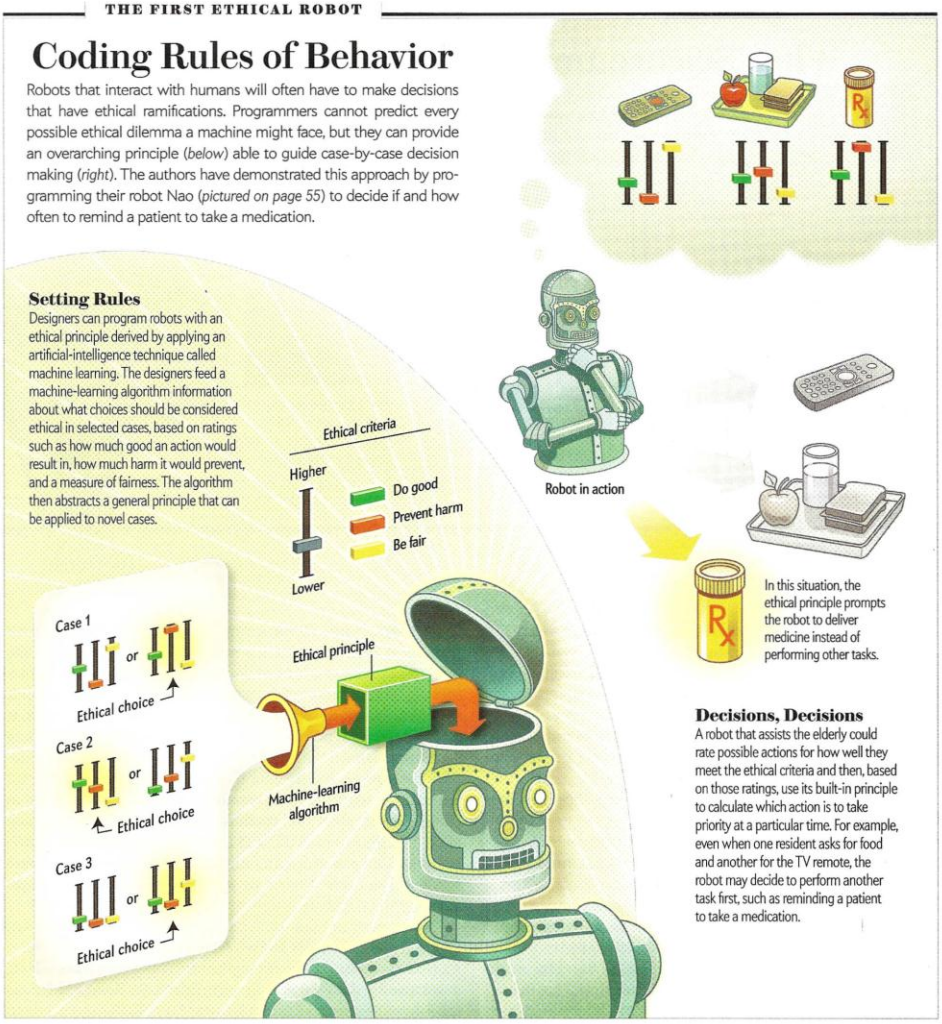
But some have discovered inconsistencies when thinking through the implications of these laws, which Asimov first articulated in a short story in 1942. And Asimov himself illustrated how unsuitable they were in his 1976 story *The Bicentennial Man*, in which human bullies order a robot to dismantle himself. The robot has to obey the bullies because of the Second Law, and he cannot defend himself without harming them, which would be a violation of the First Law.

If Asimov's laws are not acceptable, what is the alternative? Is an alternative even possible? Some people believe that implementing ethical behavior in machines is a hopeless proposition. Ethics, they say, is not the sort of thing that can be computed, and so it will be impossible to program it into a machine. Already in the 19th century, however, English philosophers Jeremy Bentham and John Stuart Mill maintained that ethical decision making is a matter of performing "moral arithmetic." Their doctrine of Hedonistic Act Utilitarianism, formulated in opposition to an ethic based on subjective intuition, holds that the right action is the one likely to result in the greatest "net pleasure," calculated by adding up units of pleasure and subtracting units of displeasure experienced by all those affected. Most ethicists doubt this theory accounts for all the dimensions of ethical concern. For example, it has difficulty capturing justice considerations and can lead to an individual being sacrificed in the interests of the majority. But at least it demonstrates that a plausible ethical theory is, in principle, computable.

Others doubt that machines will ever be capable of making ethical decisions, because machines lack emotions and so cannot appreciate the feelings of all those who might be affected by their actions. But humans are so prone to getting carried away by emotions that they often end up behaving unethically. This quality of ours, as well as our tendency to favor ourselves and those near and dear to us, often makes us less than ideal ethical decision makers. We think it is very possible that a properly

Coding Rules of Behavior

Robots that interact with humans will often have to make decisions that have ethical ramifications. Programmers cannot predict every possible ethical dilemma a machine might face, but they can provide an overarching principle (*below*) able to guide case-by-case decision making (*right*). The authors have demonstrated this approach by programming their robot Nao (*pictured on page 55*) to decide if and how often to remind a patient to take a medication.



trained machine could be designed to be impartial and to perceive human emotions and include them in its calculations, even if it does not have emotions itself.

LEARNING BY EXAMPLE

ASSUMING THAT IT IS POSSIBLE to give ethical rules to robots, whose ethical rules should those be? After all, no one has yet been able to put forward a general set of ethical principles for real-live humans that is accepted universally. But machines are typically created to function in specific, limited domains. Determining ethical parameters for behavior in such cases is a less daunting task than trying to devise universal rules of ethical and unethical behavior, which is what ethical theorists attempt to do. Moreover, when given the description of a particular situation within many contexts in which robots are likely to function, most ethicists would agree on what is ethically permissible and what is not. (In situations in which there is no such agreement, we believe that machines should not be allowed to make autonomous decisions at all.)

Researchers have proposed various different approaches to deriving rules for machine behavior, usually by means of AI techniques. For example, in 2005 Rafal Rzepka and Kenji Araki

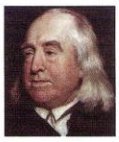
Illustration by Peter and Maria Hoey

NOTABLE MOMENTS IN MACHINE ETHICS

When Science Imitates Art

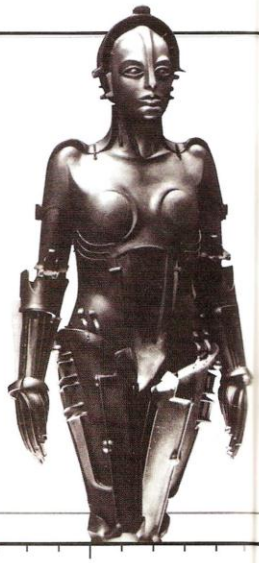
Long before ethicists, roboticists and AI experts became interested in the possible ethical ramifications of robots' behavior, science-fiction writers and film directors toyed with scenarios that were not always unrealistic. In recent years, however, machine ethics has become a bona fide field of research, in part drawing inspiration from the writings of 18th-century philosophers.

1495 Leonardo da Vinci designs one of the first humanoid robots



1780s Jeremy Bentham (*above*) and John Stuart Mill propose that ethics is computable

1921 Karel Čapek's play *R.U.R* first introduces the word "robot" and the concept of robot rebellion



1750 1800 1850

of Hokkaido University in Japan proposed "democracy-dependent algorithms" that would mine the Web for information on what people have in the past considered ethically acceptable actions and then use statistical analysis to produce answers to new questions. In 2006 Marcello Guarini of the University of Windsor in Ontario suggested that neural networks—algorithms inspired by the human brain that learn how to process information in an increasingly optimal way—could be "trained" using existing cases to recognize and select what are ethically acceptable decisions in similar cases.

In our view, reflected in our research, ethical decision making involves balancing several obligations, what ethicists refer to as prima facie duties (*prima facie* is Latin for "at first sight"). These are duties we should basically try to adhere to, each of which, however, can be overridden on occasion by one of the other duties. For example, people should generally try to keep their promises, but if they could prevent much harm by breaking a trivial promise, they should do so. When duties are in conflict with one another, ethical principles can determine which one should take precedence in each particular situation.

To obtain ethical principles that can be programmed into a robot, we employ an AI technique called machine learning. Our algorithm accesses a representative number of particular cases in which humans have determined certain decisions to be ethically correct. Then, using inductive logic, it abstracts an ethical principle. This "learning" stage takes place at the time of software design, and the resulting ethical principle is then encoded into the robot's programming.

As a first test of our method, we considered a scenario in which the robot has to remind a patient to take a medication and notify an overseer when the patient does not comply. The robot must balance three duties: ensuring that the patient receives a possible benefit from taking the medication; preventing the harm that might result from not taking the medication; and respecting the autonomy of the patient (who is assumed to be adult and competent). Respecting patient autonomy, in particular, is considered a high priority in the field of medical ethics; this duty could be violated if the robot reminds the patient too often or notifies the overseer too soon for noncompliance.

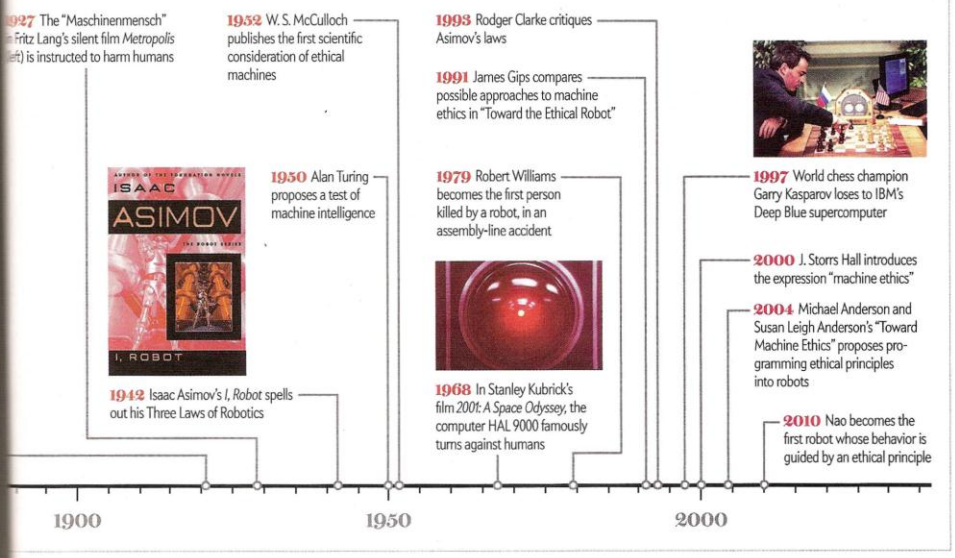
After we fed it information about particular cases, the machine-learning algorithm produced the following ethical principle: a health care robot should challenge a patient's decision—violating the patient's autonomy—whenever doing otherwise would fail to prevent harm or severely violate the duty of promoting patient welfare.

AN IDEA WITH LEGS

WE THEN PROGRAMMED the principle into a humanoid robot, Nao, developed by the French company Aldebaran Robotics. Nao is capable of finding and walking toward a patient who needs to be reminded to take a medication, bringing the medication to the patient, interacting using natural language, and notifying an overseer by e-mail when necessary. The robot receives initial input from the overseer (who typically would be a physician), including: what time to take a medication, the maximum amount of harm that could occur if this medication is not taken, how long it would take for this maximum harm to occur, the maximum amount of expected good to be derived from taking this medication, and how long it would take for this benefit to be lost. From this input, the robot calculates its levels of duty satisfaction or violation for each of the three duties and takes different actions depending on how those levels change over

COURTESY OF NICCOLAI-TERNOART/MUSEUM OF LEONARDO DA VINCI, FLORENCE (*humanoid robot*); THE GRANGER COLLECTION (*Bentham*); GETTY IMAGES (*R.U.R. poster*); 1PHOTHE ROBAL COLLECTION (*Metropolis robot*)

COURTESY OF RANDOM HOUSE (*Asimov book cover*); MGM/THE KOBAL COLLECTION (*I-44, 9000*); AFP/GETTY IMAGES (*Resistance and Dune Mad*)



time. It issues a reminder when the levels of duty satisfaction and violation have reached the point where, according to its ethical principle, reminding is preferable to not reminding. The robot notifies the overseer only when it gets to the point that the patient could be harmed, or could lose considerable benefit, from not taking the medication.

A full-fledged version of an ethical elder care robot—EthEl for short—would need a more complicated ethical principle to guide its broader range of behaviors, but the general approach would be the same. During its rounds in the assisted-living facility, the robot would use that principle to determine when one duty takes precedence over another. Here is how a typical day might unfold.

Early in the morning EthEl stands in a corner, plugged into the wall socket. Once her batteries fill up, her duty of beneficence ("do good") overrides her duty to maintain herself, so she starts making her way around the room, visiting residents and asking if she can be helpful in some way—get a drink, take a message to another resident, and so on. As she receives tasks to perform, she assigns initial levels of satisfaction and violation to each duty involved in the task. One resident, in distress, asks her to seek a nurse. Ignoring the distress of a resident means violating the duty of nonmaleficence ("prevent harm"). That duty now overrides her duty of beneficence, so she seeks a nurse to inform her that a resident is in need of her services. Once this task is completed, her duty of beneficence takes over again, and she resumes her rounds.

When the clock strikes 10 A.M., it is time to remind a resident to take his medication. This task, satisfying the duty of beneficence, becomes paramount, so she seeks the resident out and gives him his medication. Later, the residents are absorbed in a TV show—be it *The View* or *The Price Is Right*. With no other duties pending and with her batteries running low, EthEl finds her duty to herself to be increasingly violated, so she returns to her charging corner.

The study of machine ethics is only at its beginnings. Though preliminary, our results give us hope that ethical principles discovered by a machine can be used to guide the behavior of robots, making their behavior toward humans more acceptable. Instilling ethical principles into robots is significant because if people were to suspect that intelligent robots could behave unethically, they could come to reject autonomous robots altogether. The future of AI itself could be at stake.

Interestingly, machine ethics could end up influencing the study of ethics. The "real world" perspective of AI research could get closer to capturing what counts as ethical behavior in people than does the abstract theorizing of academic ethicists. And properly trained machines might even behave more ethically than many human beings would, because they would be capable of making impartial decisions, something humans are not always very good at. Perhaps interacting with an ethical robot might someday even inspire us to behave more ethically ourselves.

MORE TO EXPLORE

IEEE Intelligent Systems. Special issue on machine ethics. July/August 2006.
A Robot in Every Home. Bill Gates in *Scientific American*, Vol. 296, No. 1, pages 44–51; January 2007.
Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent. Michael Anderson and Susan Leigh Anderson in *AI Magazine*, Vol. 28, No. 4, pages 15–26; Winter 2007.
Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong. Colin Allen and Wendell Wallach. Oxford University Press, 2008.
War of the Machines. P. W. Singer in *Scientific American*, Vol. 303, No. 1, pages 36–43; July 2010.

COMMENT ON THIS ARTICLE www.ScientificAmerican.com/oct2010