



INCLUSIÓN Y DESARROLLO



**Ética en Platón y Moore:
relación con la movilización social
y la acción colectiva**

Henry Daniel Vera Ramírez

ÉTICA EN PLATÓN Y MOORE: RELACIÓN CON LA MOVILIZACIÓN SOCIAL Y LA ACCIÓN COLECTIVA

ETHICS IN PLATO AND MOORE: RELATIONSHIP WITH SOCIAL MOBILIZATION AND COLLECTIVE ACTION

Henry Daniel Vera Ramírez
hdverar@unicolmayor.edu.co
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá D.C. - Colombia

Encuentre este artículo en
<http://revistas.uniminuto.edu/>

Fecha de recepción: 2 de febrero de 2017
Fecha de aceptación: 8 de marzo de 2017
Fecha de publicación: 30 de junio de 2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.26620/uniminuto.inclusion.5.2.2018.5-20>

Resumen

El presente texto pretende encontrar una relación entre la ética y la acción colectiva, de tal manera que la reflexión ética se constituya en una estrategia para la movilización social y, por ende, en una reflexión que permita a los grupos sociales generar estrategias de acción en torno a objetivos comunes. Para ello, el texto se nutre de los planteamientos teóricos de la ética que tienen que ver con los planteamientos de Platón, Moore (2002) y Noddings –ética del cuidado– (1984, 2010). Posteriormente, el texto introduce los conceptos de *acción colectiva* y de *movilización social* desde los planteamientos de Olson (1976) y Polit (1995) para, de esta manera, retomar el concepto de ética como un conjunto de acciones estratégicas para la movilización social.

Palabras clave: ética, ciencias sociales, acción colectiva, movilización social.

Abstract

The present *corpus* tries to find a relation between ethics and collective action, in such a way that the ethical reflection is constituted in a strategy for the social mobilization and therefore in a reflection that allows the social groups to generate strategies of action around Common objectives. For this, the text draws on the theoretical approaches of ethics that have to do with the approaches of Plato, Moore (2002), and Noddings –ethics of care– (1984, 1992). Subsequently, the text introduces the concepts of collective action and social mobilization from Olson (1976) and Polit (1995), in order to retake the concept of ethics as a set of strategic actions for social mobilization.

Keywords: ethics, social sciences, collective action, social mobilization.

INTRODUCCIÓN

La ética como disciplina de estudio tiene una larga tradición; muy arraigada en la historia, podría definirse como la ciencia que estudia las acciones humanas en cuanto a su relación con los fines que determinan su rectitud; se ubica, para diferentes autores, en distintas áreas de estudio. Por ejemplo, para Tillich (1981), forma parte de las denominadas “ciencias espirituales” o normativas; en su carácter práctico, para Messer (citado por Tamayo, 2004), se ubica en las ciencias ideales, mientras que para Piaget, se encuentra en las denominadas “disciplinas filosóficas”, que analizan la totalidad de las experiencias humanas y que obedecen a un absoluto totalizador, regido por sistemas de valores.

De estas divisiones, se puede resaltar que la ética constituye un campo de estudio humano, con un sentido ideal que, sin abandonar pragmatismos, se traduce en sistemas normativos; como estudio, ha tenido un proceso histórico cambiante, enriquecido por diferentes perspectivas y por diferentes autores que han hecho énfasis en las acciones, la conducta, la moral, el maniqueísmo y el lenguaje moral. Por otro lado, el concepto de *movilización social* puede entenderse desde diferentes posturas y su definición dependerá del actor o los actores sociales que realizan el conjunto de las acciones que caracterizan esta movilización. Tradicionalmente, este concepto se ha asociado con otro que, si bien está muy emparentado, no significa lo mismo: el de *acción colectiva*. Clásicos son ya los trabajos de Mancur Olson (1976), al respecto, en los cuales se da cuenta de la importancia de las acciones, no desde una postura netamente individual sino desde lo comunitario y lo participativo, permitiendo a los miembros de la sociedad el logro de un objetivo común.

A continuación se realizará un análisis desde una perspectiva histórica sobre la ética, a partir de un enfoque platónico y luego analítico, para concluir con las actuales perspectivas de la *ética del cuidado*.

BREVE PERSPECTIVA HISTÓRICA DE LA ÉTICA

La historia de la ética, como disciplina filosófica, inicia en Occidente con Aristóteles, pero ya existían antecedentes en Demócrito, Platón

y, sobre todo, en Sócrates, lo que ha generado concepciones que se diferencian en cuestiones básicas:

1. De acuerdo con el origen, se distinguen las *éticas autónomas* en las que el sujeto encuentra en sí mismo el fundamento moral; este es el caso de los planteamientos de la ética desde Kant.
2. Las *éticas heterónomas* tienen fundamento en el exterior; es decir, están afuera del espíritu, del alma o del ser humano, como en los casos de la ética desde consideraciones teológicas (Dios), el utilitarismo (la utilidad) y el eudemonismo (la felicidad).
3. Según la *esencia* se distinguen las *éticas formales*, en las que los principios éticos son absolutamente válidos *a priori* y que son impuestos, como en el caso de Kant, en cuanto *imperativos categóricos*.
4. Las *éticas materiales*, en las cuales la moralidad va a depender de cómo se adecúan los actos humanos con el fin propuesto por los mismos.
5. Las *éticas de los valores*, que se fundamentan en el hecho de que los objetos tienen un valor en sí que se asocia con el sentimiento del sujeto que lo intuye como tal. Este es el caso de los planteamientos de autores como Scheler y Hartmann.

Hay otros puntos de análisis de la relación entre la *esencia* y el origen de la ética, en lo que tiene que ver con el lenguaje ético y su conexión con el lenguaje cognoscitivo: estos se recogen en los planteamientos de Ayer y Dewey y de Moore, como se verá más adelante. Los avances en este punto tienen que ver con la existencia de un lenguaje propio para la ética, de naturaleza prescriptiva y que se simboliza en juicios de valor. En la ética de la filosofía escolástica, su objeto material se definiría como el conjunto de los actos humanos y su objeto formal sería la *moralidad* de estos actos o, por decirlo de otra manera, su adaptación o no adaptación al fin último del ser humano. En términos generales, la ética busca determinar una *conducta ideal* del ser humano y puede establecerse en virtud de diferentes visiones del mundo, de preceptos u orientaciones filosóficas o de principios religiosos, que terminan por definir un *sistema de normas*.

De esta manera, la ética se relaciona con disciplinas como la psicología, ya que permite establecer una visión del hombre en virtud de sus *facultades operacionales*; con la metafísica, ya que permite encontrar un encuadre entre un orden moral y un *sistema general del universo* y del ser, y con la sociología, al estudiar la sociedad en cuyo marco se desenvuelve la conducta particular del ser humano, en especial en la convivencia con el otro, en la acción colectiva. Se puede plantear una fragmentación de la ética entre una *ética general*, que estudia los principios de la moralidad –definidos estos como actos morales, fin último, ley moral, conciencia y hábitos–, y una *ética especial, o deontología*, que trata o supone la existencia de unos deberes que se imponen al ser humano dependiendo de los distintos campos de acción que regulan su vida.

En este orden de ideas, los planteamientos de Platón, a partir de la revisión de autores clásicos como Natorp (1921), Ritter (1923) y, más recientes, como Lodge (2014), se ubican en principio en una visión maniqueísta desde la que se aborda a profundidad el tema del bien y del mal. El tema del bien ya había sido tratado por Platón, en el *Filebo*, en el que se considera que ese *bien* ya no es la *súper-sustancia*, sino la forma de vida propia del hombre, y su búsqueda es la investigación sobre cuál es esta forma de vida.

Para Platón, la vida del hombre no puede estar fundada sobre el placer; así, una vida que excluye hasta la *conciencia* del placer, podrá ser propia del animal, pero no del hombre; por otro lado, no puede ser una vida de inteligencia, ya que esta sería propia de la divinidad, por lo tanto no humana. De esta manera, lo importante es determinar la *justa proporción* en que deben mezclarse el placer y la inteligencia para construir la forma perfecta del bien. El problema del bien se convierte, entonces, en un problema de medidas, de proporción, de *conveniencia*; la *investigación moral*, en Platón, se transforma en una *indagación metafísica de fondo matemático* por aquello de las proporciones entre inteligencia y placer. Se encuentra una relación entre Platón y los pitagóricos con respecto a los conceptos de *límite* e *ilimitado*. Toda mezcla bien proporcionada está constituida por elementos; cada uno de ellos puede ser ilimitado como, por ejemplo, el calor, el frío, el placer, el dolor y, en general, todo lo que es susceptible de ser aumentado o disminuido hasta el infinito.

El otro es el concepto de *límite*, es decir, un orden, una medida, un número, que permiten la definición de lo *ilimitado*. En cierto sentido, la función de límite consiste en reunir y unificar lo que se encuentra disperso, ordenar lo desordenado y dar número y medida a lo que carece de ambas cosas. El límite, como número, suprime la oposición entre lo uno y lo múltiple, ya que determinar el número de lo múltiple significa reducirlo a la unidad, al ser siempre el número un conjunto ordenado. Por ejemplo, en el número ilimitado de los sonidos de la música, la clasificación de lo agudo, lo medio y lo grave permite reducir este atributo a un orden numérico, a un conjunto ilimitado. La unión de lo limitado y lo ilimitado es el denominado por Platón “género mixto”, al que pertenecen todas las cosas que tienen proporción y belleza, cuya causa es la *inteligencia*, que viene a ser, con lo *ilimitado*, el *límite* y el *género mixto*, el cuarto elemento constitutivo del bien.

La vida propiamente humana, como mezcla proporcionada entre placer e inteligencia, es un género mixto que tiene como causa la inteligencia; a ella debe pertenecer todo orden y especie de conocimiento, desde el más alto que es la dialéctica, pasando por las ciencias puras, –como la matemática–, hasta las ciencias aplicadas como la música, la medicina, etc., e incluso la opinión, que tampoco puede ser excluida, por cuanto es necesaria a la conducta práctica de la vida.

En cuanto a los placeres, solo entrarían a formar parte de la vida mixta los puros, estos son los no mezclados con el dolor de la necesidad, como son los placeres del conocimiento y los estéticos, originados en la contemplación de las formas bellas, de los colores bellos, etc. De ello resulta que, para el ser humano, lo mejor y lo más elevado, el *bien supremo*, es el orden, la medida, lo bello perfecto. El tercer lugar lo ocupará la *inteligencia*, como causa de la proporción y de la belleza; el cuarto, las ciencias y la opinión, y el quinto, los placeres puros. Si bien el sistema de Platón reduce la diferenciación entre el bien y el mal a un tema de medidas y proporciones, y lo relaciona de manera indirecta con la medida excelsa de las cosas como expresión de lo bello y lo perfecto, que asocia a su vez con el *bien supremo*, en el terreno social, es decir, en lo exterior, plantea que la sociedad debe ser dividida en tres grandes clases: la de los artesanos, la de los guerreros o auxiliares y la de los gobernantes o guardianes:

This derogation of economic activity and economic goals was reinforced by Plato's description of ideal property arrangements for each class. Only the lowest, farmers and artisans, were allowed to work for profit and accumulate property. Rulers and auxiliaries should have neither homes nor property of their own. Only if this were true, could they be expected to pursue truth and justice, now free of base economic goals (Lekachman, 1976, p. 7)¹.

Estas clases sociales incluyen roles propios para cada una de ellas, que permitiría la prevalencia de un *status quo*.

En otro de sus diálogos, el *Filebo*, ofrece para el hombre una escala de los valores que se derivan de la estructura del ser, esclarecida en el *Sofista*, en la que ubica en la cima los conceptos matemáticos del *orden* y de la *medida*. Platón, llegado al término de las profundizaciones sucesivas de su investigación, sosteniendo que aquella ciencia de lo justo, cuya exigencia Sócrates había afirmado como guía única para la conducta del hombre, debe ser sustancialmente una *ciencia*

*de la medida*². La reducción de la ciencia de la conducta humana a ciencia del número y de la medida representaba la realización rigurosa del intento socrático de reducir la virtud a la ciencia; se hallaba ahora muy alejado de los conceptos que habían dominado la enseñanza de Sócrates; proseguía siempre, sin embargo, la directriz del maestro de reducir la virtud a una disciplina rigurosa, que pudiese constituir la base de la enseñanza y de la educación en sociedad. En la filosofía moral de Platón, a menudo referida como una teoría ética absoluta, se encuentran los elementos enunciados en la **tabla 1**.

Por estas razones, entonces, se dice que la ética de Platón ha proporcionado a la filosofía un cierto nivel de integridad.

LA PERSPECTIVA ANALÍTICA

Bajo la perspectiva neopositivista o de la filosofía analítica, se agrupan un conjunto de planteamientos sobre la ética, que parten de la necesidad de alejarla del problema metafísico, concentrando su atención en el análisis del lenguaje moral. En este sentido, marca un hito

Tabla 1. Características del bien en la obra de Platón

The Form of the Good	The theory of Forms	Be governed by reason	The Form of the Good is the source of all that is real	Only through reasoning	You meet the conditions that are necessary and sufficient for the well-being of the soul and thus for true happiness
Identifies an ultimate source of all value.	Sets forth a metaphysical justification for accepting this source as ultimate.	Stipulates a fundamental moral principle.	Provides a rationale for accepting the principle as universally binding.	Specifies how knowledge of the supreme intrinsic good is obtained.	An additional motivation to accept the governance of reason, according to Plato, is that in doing so you may obtain knowledge of the Forms. This knowledge is desirable to have because the Forms are unchanging and hence eternal, which means that when you come to know them, you gain access to immortality.

Nota: Adaptado de "A Complete ethical Theory", en N. Moore & K. Bruder, 2005, *Philosophy: The Power of Ideas*, pp. 259-260, McGraw-Hill.

¹ Esta derogación de la actividad económica y de los objetivos económicos fue reforzada por la descripción de Platón de los arreglos de propiedad ideal para cada clase. Solo a los más bajos, los agricultores y los artesanos, se les permitió trabajar para obtener ganancias y acumular propiedades. Los gobernantes no deben tener casas ni propiedades. Solo si esto fuera cierto, se podría esperar que persiguieran la verdad y la justicia, ahora libres de objetivos económicos básicos (traducción propia).

² Un discípulo de Aristóteles, Aristoxeno, narra una lección de Platón sobre el bien, en la que se esperaba que se hablará sobre los bienes humanos: riqueza, salud, felicidad. Quedaron decepcionados porque el filósofo habló de número, límite y de la suprema unidad que era para él el bien.

fundamental la publicación de *Principia Ethica* de G. E. Moore, en 1903. El predominio de estas tendencias es de espectro alto en los países anglosajones, con autores como Ayer, Stevenson, Hare, Nowell-Smith y Toulmin. La propuesta básica de estas tendencias consiste en reducir la tarea de las investigaciones éticas a un análisis de las proposiciones morales o del lenguaje sobre la conducta moral, lo que se ha denominado “metaética”. Los neopositivistas o analíticos consideran que debe existir una neutralidad en la toma de partido frente a las cuestiones morales.

Moore se alza contra toda ética que pretende definir lo bueno como propiedad natural, cuando se trata de algo que no puede ser definido. A este intento le llama la *falacia naturalista*, y en ella cae, a su juicio, toda ética naturalista (como el utilitarismo de Mill, o metafísica). Si lo bueno es indefinible y, por otro lado, existe una propiedad no natural, Moore tiene que llegar a la conclusión de que sólo puede ser captado por una vía intuicionista (Sánchez, 2006, p. 240).

Lo que Moore realiza con el concepto de *bueno*, lo extienden otros intuicionistas a otros conceptos como los de *deber*, *rectitud*, *justicia* u *obligación*. En la **tabla 2** se encuentran los

planteamientos de algunos autores posteriores a Moore.

Los aportes de estos filósofos analíticos tienen como centro el lenguaje moral, pero el uso de ese lenguaje se hace en contextos sociales de la vida diaria, es decir, en la vida social. Si no se considera la función social que desempeña la moral y que necesita al lenguaje para poder ejercerse, se evaden en su análisis cuestiones importantes.

Al reducirse la tarea de la ética al análisis del lenguaje moral, se abstraen de ella su aspecto ideal o la forma lingüística de los juicios y términos morales, y se evaden las grandes cuestiones de la moral; pero estas cuestiones no pueden ser soslayadas. De allí, que el propio Stevenson haya puesto de relieve la insuficiencia de la investigación analítica al verse obligado a reconocer que los grandes problemas morales empiezan allí donde termina esa investigación (Sánchez, 2006, p. 241).

PERSPECTIVA SOBRE LO ÉTICO: EL SUJETO ÉTICO

Si bien es cierta la consideración de que el hombre es por naturaleza un ser o sujeto *ético*,

Tabla 2. Autores con perspectiva analítica en el estudio de la ética

Prichard, H.	Ayer, A.	Stevenson, C.	Hare, H.	Nowell-Smith, P.	Warnock, M.
En su texto <i>¿Descansa la filosofía en un error?</i> , de 1912, responde de forma afirmativa a este cuestionamiento y muestra cómo todos los intuicionistas éticos consideran que aprender lo bueno se realiza de modo intuitivo y sin apelar a ningún argumento.	La visión intuitiva se extiende a conceptos como el de deber y de obligación. En su obra <i>Lenguaje, verdad y lógica</i> , de 1935, considera que los conceptos éticos ni describen ni representan nada, pues no existen.	En su libro <i>Ethics and Language</i> , de 1944, analiza el significado emotivo del término ética, y considera que su tarea específica es determinar por qué el lenguaje ético produce emociones.	En su obra <i>The Language of Morals</i> , de 1952, sigue la vía del análisis del lenguaje moral en el cual encuentra una variedad del lenguaje descriptivo, destinado a sugerir ciertos modos de acción relacionados con este.	En su libro <i>Ethics</i> , de 1954, argumenta que las palabras o los enunciados pueden desempeñar dos funciones; una emotiva, y otra que guía los modos de acción.	En su texto <i>Ética contemporánea</i> , de 1968, considera que los juicios morales y el lenguaje moral están relacionados con la moral existente en la vida social. Los modelos sobre el lenguaje ético permiten estudiar los problemas morales como propios de la sociedad.

Nota: Adaptado de A. Sánchez, 2006, *Ética*, Debolsillo.

regido por normas y leyes que regulan sus actuaciones, que se mueve en la naturaleza con un alto grado de libertad y que tiene que dar cuenta de sus actos, en cuanto están regidos por la *racionalidad*, cada periodo histórico de la humanidad se ha caracterizado por tener elementos propios, no solo en lo relativo a la producción, sino a las relaciones sociales que se generaban entre grupos humanos y entre individuos. Si se considera el grupo de las transformaciones que se generan en cada época histórica, se reconocerá, como idea fundamental, que las relaciones sociales se sustentan en el grupo de imágenes, representaciones y creencias que se conforman, de manera paralela, con las relaciones sociales. Pudiese decirse, de hecho, que estas relaciones sociales son el resultado de ese conjunto de actitudes frente a la vida que cada grupo humano ha conservado como propias y que define su identidad frente a otros grupos.

En esta lógica, decir que existen diferentes posturas frente a la ética, dependiendo de la etapa histórica en la que se encuentre el investigador de los sistemas axiológicos, significa que no existe *una* ética y que ésta siempre ha estado permeada por el contexto en el que se hace funcional, como guía de acción para los seres humanos y como elemento básico para la construcción de la *conciencia*. La *ética*, en cuanto a su riqueza conceptual, implica la realización de acciones que pueden articularse, entonces, en dos órbitas diferentes: la *conciencia* y el *contexto*. Las acciones de los seres humanos se enmarcan en estas dos nociones que determinan la forma en la que el sujeto se relaciona con el otro.

Actuar de manera o de forma ética consiste, entonces, en respetar y hacer propias las normas que el contexto exige y que garantizan el bienestar colectivo, por un lado y, por otro, las implicaciones que tiene para cada sujeto la formación de su propia conciencia, en un plano trascendental, lo que implica la armonía de esta con el mundo físico, social y natural. Hablar de ética implica, por lo tanto, reconocer como hecho fundamental que la *alteridad* rige el plano de las relaciones sociales y que estas solo pueden darse en el reconocimiento tanto del contexto, como de las consecuencias en la conciencia y, en particular, de la conciencia con respecto a ese *otro*. La conciencia se adquiere, sin embargo, en la relación con el otro que aparece frente al sujeto, en la relación cotidiana que permite que las acciones

se coordinen con otros sujetos, en una construcción idiocrática que se enmarca en una tradición que plantea la búsqueda humana del bienestar colectivo a través del progreso de la conciencia personal y de la conciencia material histórica.

El desarrollo de esa conciencia material histórica, y de esa conciencia personal histórica, hace posible que se genere un vínculo social más íntimo y reflexivo en términos del obrar para el otro, no solo como relación instrumental, sino del reconocimiento del otro como ser igual. Acaecida la tradición Kantiana –“obra de tal manera que la máxima de tu voluntad sea considerada por ti al mismo tiempo como máxima válida para todos los hombres”–, que confiere importancia a las acciones en cuanto a su carácter universal, es decir, la aceptación colectiva de esas acciones para el beneficio común, la obra de Moore se enmarca en la cuestión fundamental de la definición de lo que es *bueno*; es decir, el objetivo fundamental de la ética sería el de dar *razones* correctas para fundamentar la concepción de lo que es bueno y también de lo que no lo es. Para ello, se hace necesario un análisis sistemático del *lenguaje moral*, es decir, del razonamiento correcto y de su análisis en el terreno de la moral. Sin embargo, obtener una definición compleja del término *bueno* resulta bastante complicado, en cuanto que es una categoría que por sus características propias se hace imposible de superar. En el propósito de definir lo que es *bueno*, Moore parte de entidades denominadas naturales, en las que incluye: el placer, la utilidad, el progreso evolutivo, etc.

Cuando se dice que *bueno* es el “objeto del deseo” o qué es el “placer”, la opinión que se sostiene es simplemente psicológica o sociológica, pero no ética; es decir, no es una cuestión simplemente de la apreciación o de los juicios de valor que realiza el grupo social. En términos de Moore, aunque no se puede definir lo *bueno* ni acreditar que es en sí *bueno*, sí se puede argumentar que existen una serie de cosas intrínsecamente buenas. El concepto *bueno* tiene que ver con lo intuitivo; esto quiere decir que las proposiciones que expresan que algo es bueno son intuitivas, lo cual indica que no se pueden someter a la demostración. Si se trata de definir qué acciones merecen ser realizadas, Moore considera que lo realmente importante es la constatación de un nexo causal entre la acción y los resultados o las consecuencias de esta. Si lo bueno se define intuitivamente, existe una relación directa en la formación de la

conciencia individual que, sin embargo, no se construye solo en la *alteridad*, sino específicamente en la relación con el contexto social.

Si se pudiese sostener que la axiología es, entonces, el resultado de múltiples factores sociales, se podrá decir también que la moral, como arquetipo de la ética, enunciaría la definición de lo bueno y lo malo, no en un sentido abstracto ni meramente teórico, sino como el resultado de la influencia relacional de los sujetos que deciden, no en un libre albedrío, sino bajo la tradición de lo bueno como aquello que genera placer y bienestar, y de lo malo, como aquello que produce displacer o malestar. Sin embargo, se ha de reconocer que los comportamientos propios de los condicionamientos éticos no se derivan solo de simples percepciones, ni de sensaciones, sino que son más bien, esquemas que subvierten esta búsqueda placentera, para enunciar *éticas* relacionadas con el sacrificio y con la capacidad de posponer el placer.

Reconocidos son los pensadores griegos que sostenían la idea de la búsqueda del placer como máxima de la vida y que impulsaban, en cierto modo, una ética de la felicidad. El *hedonismo*, como fundamento de toda acción, que en algunos casos transgredía de manera directa los límites impuestos por cada sociedad, fue transformado en la vida diaria por un nuevo imperativo, venido sobre todo de la influencia de los pueblos monoteístas y principalmente los de tradición judeo-cristiana. Aparece, entonces, una nueva ética que subvierte la lógica hedonista, basando las acciones humanas en el sacrificio que impone el sometimiento a un Dios y en la enunciación de unas leyes que son, en últimas, leyes acerca del buen *ser* frente a la deidad. El espectro de influencia se hizo tangible no solo en las sociedades occidentales sino en todas aquellas sociedades – como la nuestra – resultado de la colonización de los europeos sobre vastos territorios alrededor del mundo. Esa influencia aún se hace evidente en la ética como idea relacionada con lo sagrado, con la ley moral y, en especial, con el juicio inquestionable de la deidad.

Ahora bien, si se considera que cada etapa histórica puede tener una idea más o menos general con respecto a lo ético, valdría la pena preguntarse acerca de la ética en la Edad Moderna y, sobre todo, dentro del naciente capitalismo y el capitalismo tardío. Si se acepta la premisa de

que la ética en la Edad Media estuvo marcadamente delineada por el culto a una deidad y por las instituciones sociales que se habían abrogado el derecho a su defensa, los juicios de valor acerca de lo que es beneficioso y lo que no lo es, sobre lo adecuado –en cuanto a las reglas de conducta– frente a lo que no lo es, y sobre lo *bueno* y lo *malo*, van a llevar a la confusión, arcaica y reciente, entre ética y moral. Si bien se establece una diferencia clara entre la *ética griega* y la *moral romana*, que reside en que la moral hace referencia precisamente a la costumbre, pero en otro nivel del *mos latino*, se encuentra el *pathos*, el temperamento y el carácter, como el conjunto de rasgos propios de la personalidad que se desarrollan a través de la vida; la confusión entre ambos conceptos aún es muy común.

La aparición del sistema capitalista en Europa, acompañado de la consolidación de los Estados-nación, provocó una barrera epistemológica frente a esa idea tradicional de la ética de orden teológico, que se iba a emparentar más con la noción de conciencia dentro de la naciente estructura social. La ética empezaba a dejar de verse como un conjunto de reglas compartidas; ahora era el resultado de la formación de la conciencia, que seguía un trazado igual al de la historia misma de la humanidad. Ese paralelismo entre historia y conciencia, en cuanto trayectoria, tenía una característica marcadamente teleológica, no solo en la búsqueda de la trascendencia sino en la superación de las etapas históricas a través del dominio sobre la naturaleza y la idea del *progreso* hacía un fin último, que sería de nuevo un estadio de absoluta felicidad. Sin embargo, las mismas contradicciones internas del naciente sistema generaron nuevas desazones que se pueden interpretar a la manera de una promesa rota, un pesar frente a lo que Kant llamo la *máxima universal*.

Actualmente, en la Edad Contemporánea, valdría reflexionar sobre la ética como resultado de la *autoconciencia*, del *cuidado del otro* y de *sí mismo*. Se considera a Carol Gilligan (1982) como la autora que más ha contribuido a la construcción conceptual de la *ética del cuidado*. Ella parte principalmente de las críticas realizadas a la orientación moral del modelo de Kohlberg (1985), que en su concepto favorece una visión machista en detrimento de lo que ella considera la “voz maternal”, excluida del campo ético-moral.

Holstein (1976), otro crítico de Kohlberg, considera que temas relacionados con el amor, la compasión y la simpatía, por ejemplo, se vinculan directamente con el rol sexual femenino, sobre todo en las sociedades occidentales, mientras que características como la independencia, la agencia y el instrumentalismo, se consideran más cercanas a la masculinidad. Gilligan (1982) plantea que existe una diferencia en el abordaje de las perspectivas de justicia y de cuidado debido a que hombres y mujeres tienen distintas orientaciones morales, en la que se subvalora la orientación moral de la mujer. Pero, para poder comprender esta perspectiva, se debe entender, en principio, la perspectiva moral de Kohlberg. De tradición occidental, esta tendencia considera que la cognición define el acto moral como aquel que sigue a un razonamiento y juicio moral. Para Kohlberg (1985), un verdadero razonamiento moral involucra aspectos tales como el cognitivismo, el universalismo y el formalismo. *El Cognitivismo* significa que los juicios morales tienen contenido cognitivo y son mucho más que la simple expresión de emociones, preferencias o decisiones del hablante o del actor social; el universalismo, en tanto, implica el rechazo a cualquier tipo de relativismo y el apoyo a la idea de la validez universal de los juicios morales; el *formalismo*, por su parte, implica que existe un dominio de la validez moral que debe situarse en las formas universales, fuera de contenidos y valores culturales particulares. Como se ve, esta es una visión muy Kantiana del juicio moral. Por su parte, la perspectiva del cuidado no se circunscribe en un marco racional Kantiano, pues sostiene que no existen principios morales básicos y entiende que la moralidad es una disposición personal. La moral es, entonces, una cuestión que se relaciona con las emociones y se fundamenta en las relaciones y en los sentimientos vinculares.

Para Hoffman (1993), un acto moral surge de la disposición a hacer algo en beneficio de una persona o grupo, o de comportarse de acuerdo con un estándar moral que garantiza el bienestar humano. Para Noddings (1984, 2010), en su filosofía de la ética del cuidado, la mayoría de las mujeres discuten los problemas morales en términos que ella considera particulares y no desde posturas impersonales y universales, propias de la tradición Kantiana. Esta autora sostiene que la moral masculina, o “la voz del padre”, se debe complementar con la “voz materna”, de tal forma que las mujeres buscarían resolver los dilemas

morales a través de particularidades, reconociendo la importancia de las relaciones humanas, el cuidado de los otros y el establecimiento de un vínculo. Lo más importante en la resolución de los dilemas morales es poder mantener las relaciones entre las personas.

La autora propone que la moral requiere de dos sentimientos: por un lado, lo que ella llama el “sentimiento de cuidado natural” y, por otro, un verdadero *sentimiento moral de cuidado*, al que llama “amor” o “memoria del amor”. El segundo sentimiento nace de la evaluación de la relación de cuidado, en cuanto a la más adecuada. En este sentido, la ética del cuidado es fundamentalmente una relación que tiene como condición un *sentimiento natural a priori*. El deseo de ser cuidado es universal; en este sentido, es importante desarrollar capacidades que permitan nutrir relaciones de cuidado. Noddings plantea que la educación debe basarse en una ética en la que se cuide del otro. El cuidado del otro, además, implica un perfeccionamiento ético, ya que quien se sentirá cuidado sentirá la necesidad de cuidar.

Lo más importante de la ética del cuidado es lo que Noddings (1984, 2010) ha llamado *confirmación del otro*. *Confirmar* significa atribuir el mejor motivo posible a las acciones de los demás, de acuerdo con sus situaciones particulares. La crítica fundamental se sustenta en el hecho de que el *caring* (‘cuidado’), permitirá una mejoría en las relaciones familiares y cercanas. Sin embargo, esta perspectiva parece no responder a los dilemas morales que van más allá de los círculos familiares o íntimos; se supone que tendría consecuencias en lo social, pero no se puede rastrear de qué forma ocurriría. Como Noddings (1984, 2010) define el *caring* como una relación entre seres humanos y no como una virtud individual —es decir, es un modelo no-individualista—, niega los juicios morales universales, lo que podría generar ciertos problemas y conflictos en la práctica. En la tradición clásica se afirma que los valores éticos fundamentales o *valores intrínsecos* no son objeto de demostración; se tiene, entonces, que elegir entre *ideales*. Moore, por *ideal* entiende: (a) el mejor estado de cosas concebible o un estado de cosas absolutamente perfecto; (b) el mejor estado de cosas posible en este mundo; (c) lo bueno en sí en un grado elevado. En el caso del cuidado, sí existe una relación directa con la interacción entre seres humanos, lo que implica la construcción de un estado de cosas

que potencie la relación vincular desde el afecto, como dispositivo en la búsqueda de los estados ideales propuestos por Moore. El mejor ideal que se puede construir será aquel que contenga un número significativo de cosas que tengan un alto valor positivo y que reduzcan lo malo y lo negativo. Las cosas más valiosas tienen que ver también con la conciencia y la imaginación, que pueden describir de forma aproximada el placer, el vínculo amoroso en las relaciones humanas y el disfrute estético de los objetos. El afecto personal y el aprecio de lo que es bello son, en cierto sentido, virtudes, pero también se construyen socialmente y establecen relaciones vinculares de tipo afectivo.

ACCIÓN COLECTIVA ESTRATEGIA PARA LA MOVILIZACIÓN SOCIAL

En cierto sentido, el concepto de *acción colectiva* puede compararse con el de *movilización social*, en varios aspectos, pero con marcadas diferencias. Si bien la movilización social podría entenderse como un proceso mucho más espontáneo, pragmático, no histórico y que se contiene dentro de unas condiciones sociales y de espacio-tiempo específicas, se podría argumentar que la diferencia fundamental con el concepto de *acción colectiva*, tiene que ver con el carácter inmanente de esta última.

Uno de los principios básicos de la lógica de la acción colectiva lo plantea Olson (1976) de la siguiente manera³:

(...) Cuanto mayor sea la cantidad de individuos o empresas que se beneficien de un bien colectivo, menor será el porcentaje de ganancias obtenidas a través de la acción a favor del grupo que le va a corresponder al individuo o empresa que lleva a cabo la acción. Así, en caso de no existir incentivos selectivos, el incentivo de la acción de grupo disminuye a medida que aumenta el tamaño del grupo, de modo que los grandes grupos están menos capacitados que los pequeños para actuar en favor del interés común (p. 216).

Hablar de movilización social implica, por tanto, hablar específicamente de los actores que

entran en juego en la misma y de los objetivos que pretenden alcanzar dichas acciones. En cuanto a la movilización social, como estrategia para promover un comportamiento ético, se podría argumentar que este último se origina y tiene influencia en todos los campos y ámbitos sociales; deben existir estructuras de defensa capaces de actuar en todos esos ámbitos. Diego Polit (1995) propone utilizar la movilización social, entendiendo por esta "(...) la ejecución planificada y estratégica de prácticas colectivas por parte de un grupo social para modificar algunas características sociales que condicionan sus formas de vida" (p. 4).

Como estrategia para generar conciencia sobre determinados temas que afectan a los grupos sociales, lo primero que se debe precisar en esta idea es el concepto de actor. Sin lugar a dudas, el actor privilegiado de la movilización social es el grupo social. La movilización social no es, por lo tanto, una estrategia individual, como en principio plantea Olson, ni tampoco se enfoca solamente en la familia ni en una institución ni en el mismo Estado; es, como afirma Polit (1995), una prerrogativa de los grupos sociales. Los individuos, las familias, las instituciones e incluso el Estado, pueden ponerse del lado de la movilización social sin lesionar o usurpar el rol protagónico del grupo social. Otra precisión, que es importante introducir, tiene que ver con lo que significa *acción* en este contexto. La movilización social solo existe cuando un grupo decide ejecutar una práctica colectiva y no se queda solo en el discurso ni en lo puramente conceptual, aunque el discurso sea una vía para la acción. De igual manera, los grupos sociales que deciden movilizarse deben hacerlo a través de la organización de sí mismos, en pro del logro del objetivo específico. Dicha organización no puede, por tanto, ser impuesta ni tampoco manipulada. Al ser, la movilización social, la acción organizada de un grupo social, el contenido es una práctica y el objetivo es mantener o transformar algunas características sociales que condicionan sus formas de vida. Como se observa, la movilización puede buscar la conservación de las prácticas grupales o su transformación. A este respecto, en la práctica de la movilización social se pueden tener en cuenta dos dimensiones: la primera, la

³ En el caso particular de un bien colectivo, se puede afirmar, siguiendo a Olson (1976), que el costo C , será una función del nivel T al cual se suministra; en este sentido, se puede afirmar que: $C = f(T)$.

El valor del bien para un grupo cualquiera VR , no va a depender solo de su tamaño (T), sino además del tamaño del grupo. Este tamaño del grupo se designa como SR , el cual a su vez va a depender de la cantidad de miembros del grupo y del valor que le atribuyen al bien en cuestión: $V_R = T * S_R$.

de autogestión de los espacios que se reconocen como propios, lo que implica una demanda o exigencia a otros sectores cuando las demandas no pueden solucionarse por el mismo grupo. En la segunda dimensión, la práctica, dentro del espacio que se define como propio, se debe inscribir en la vida cotidiana. La reflexión sobre la vida cotidiana permite a un grupo social organizado tomar conciencia de las formas de interacción entre individuos; por ejemplo, permite descubrir también nuevas formas positivas de relación, en las que la comprensión de la ética cumple una labor fundamental. Esto puede darse a través de estrategias solidarias, el diálogo, la creatividad o de un conjunto axiológico que permita la construcción de nuevas alternativas para hacer reflexionar al grupo sobre su proceder ético. Pero la movilización social no se reduce a la transformación de la vida cotidiana en los espacios que el grupo considera como pertenecientes al mismo; es una demanda hacia otros grupos sociales y a ámbitos de la sociedad y del Estado mucho más amplios.

Sin la ejecución de estas acciones –no solo hacia afuera sino también en su interior– la corresponsabilidad de las familias se hace nula o menos significativa con respecto a las acciones del Estado o de otros grupos sociales de presión si, como lo plantea Polit (1995), “las modificaciones que el grupo social logra a su interior se

convierten hacia afuera en exigencia de transformación” (p. 6), el proceso de lo que este autor llama la *revancha social*. En la medida en que se avanza en la transformación dentro del grupo, la demanda hacia afuera, es decir, hacia otros grupos sociales, podrá ser más nítida⁵.

SECUENCIA LÓGICA DE LA MOVILIZACIÓN SOCIAL

Cuando se habla de que la movilización social es una ejecución, se quiere hacer referencia al hecho de que su contenido es una acción, una práctica y no solo un discurso que busca crear conciencia; cuando se afirma, por ejemplo, que es una ejecución planificada, se está indicando que es una ejecución consciente, voluntaria y que no es causal ni mucho menos impuesta –para Cifuentes (1995), al ser una estrategia, se está reconociendo que surge desde los espacios propios del grupo y que intenta proyectarse al total de la sociedad–; cuando se dice que es una ejecución de prácticas, se está resaltando el hecho de que dichas acciones están suscritas en la cotidianidad y que en el largo plazo pueden constituirse en rutinas; al especificar que son colectivas, se refuerza la idea de que surgen dentro del grupo organizado y que su objetivo es una transformación social. Esto se puede comprender siguiendo la secuencia lógica que se presenta en la *figura 1*.



Figura 1. Lógica de la movilización social. Adaptado de D. Polit, 1995, *La movilización como estrategia de prevención contra el maltrato*. Documento Inédito. Quito, Ecuador.

⁵ Un ejemplo podría ser la familia. En la medida en que se relacionan de mejor manera los miembros del grupo familiar y las relaciones sean más solidarias, más fuertes y organizadas, más clara y nítida será la exigencia hacia los sectores sociales y más apoyo recibirá de otros grupos.

Por otro lado, Cifuentes (1995) propone la construcción de un *sujeto comunitario* que conciba a la comunidad como el agente principal de su propia transformación, depositaria de un saber que le permite analizar y determinar sus propias problemáticas, para que pueda programar acciones necesarias para la solución de las mismas. Pero, este sujeto no puede simplemente quedarse en un grupo de acciones programadas para la solución de las problemáticas; debe ejecutar el conjunto de las acciones, de tal manera que le permita a la comunidad hacer efectiva la planeación. Si bien, la movilización social puede ser el resultado de la expresión ciudadana de malestar, frente a cualquier situación que considera que afecta sus intereses, o de una problemática social en particular, la organización implica reconocer, a su vez, las organizaciones en el contexto específico y de los intereses *éticos* de los miembros de la movilización. No se trata de establecer jerarquías que, como se sabe, en muchos casos han dado al traste con los grupos que se movilizan socialmente, sino de facilitar la ejecución de las acciones a través de la reflexión frente a intereses subjetivos que, en muchos casos, cumplen con determinadas funciones.

CONCLUSIONES

En términos generales, lo bueno de la vida y las virtudes se han construido tradicionalmente en la relación con el otro. El *ethos* es, por lo tanto, algo más que el simple y aparente conducirse de

acuerdo con las normas establecidas socialmente; es un compromiso con el otro, con la naturaleza de la que el individuo forma parte, que si bien lo determina como *sujeto de hábitos*, estos deben adquirirse en concordancia con la armonía frente a esa naturaleza, y un verdadero hábito es el respeto y el cuidado del otro en el que se refleja la alteridad.

El actuar de forma ética y desde una perspectiva de la diferenciación del lenguaje moral puede constituirse en una estrategia importante para generar acciones de movilización social, que pueden partir de elementos comunes, como la defensa de los derechos. Sin embargo, el espectro de las posibilidades de movilización de los actores sociales no puede circunscribirse solo a estos aspectos sino que, como reconoce Olson (1976), además de obtener incentivos económicos o monetarios, también debe extenderse hacia incentivos psicológicos, morales, etc. En la medida en que estos tipos de incentivos sean propicios para que el grupo obtenga un bien colectivo, se pueden constituir en incentivos selectivos. Las actitudes morales, por ejemplo, determinan si una persona actuará o no en forma orientada hacia el grupo; las acciones personales, en tanto, coincidirían con las acciones colectivas, consistentes en la reducción de los flagelos que afectan a la sociedad. En este sentido, las acciones éticas se configuran como predecesoras de las acciones colectivas y de la conciencia alcanzada para la movilización social ●

Referencias bibliográficas

- Ayer, A. J. (1935). *Language, Truth and Logic* [versión PDF]. Recuperado de <http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/ayerLTL.pdf>
- Cifuentes, J. (1995). *La defensa de los derechos del niño desde la movilización social*. Documento Inédito. Quito, Ecuador.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Cambridge (MA): Harvard Press.
- Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Recuperado de <http://www.ditext.com/hare/lm.html>
- Hoffman, M. L. (1993). Empathy, social cognition and moral education. En A. Garrod (Ed.), *Approaches to moral development: New research and emergent themes*. Nueva York: Teachers College Press.
- Holstein, C. (Marzo, 1976). Development of Moral Judgment: A Longitudinal Study of Males and Females. *Child Development*, 47(1), 51-61.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kohlberg, L. (1985). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclee de Brower.
- Lekachman, R. (1976). *A History of Economic Ideas*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Lodge, C. (2014). *Plato's Theory of Ethics: The Moral Criterion, and the Highest Good*. Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Moore, B. N. & Bruder, K. (2005). *Philosophy: The Power of Ideas*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Moore, G. E. (2002). *Principia Ethica*. Barcelona: Crítica.
- Natorp, H. (1921). Platon. En E. V. Aster (Ed.), *Große Denker* (Vol. 1, pp. 107-169). Leipzig: Quelle und Meyer.
- Noddings, N. (2010). *La educación moral: Propuesta alternativa para la educación del carácter*. Madrid: Amorrortu - Agenda Educativa.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A feminine approach to morality and moral education*. Berkeley: University of California Press.
- Nowell-Smith, P. H. (1954). *Ethics* [versión PDF]. Disponible en <https://archive.org/details/ethicsoonowe>
- Olson, M. (1976). *La lógica de la acción colectiva*. México, D. F.: Limusa.
- Parada, J. (2003). *Finanzas: Su dimensión ética*. Barcelona: Gestión 2000.
- Polit, D. (1995). *La movilización como estrategia de prevención contra el maltrato*. Documento Inédito. Quito, Ecuador.
- Prichard, H. A. (1912). Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? *Mind*, 21, 21-37. Recuperado de <http://ditext.com/prichard/mistake.html>
- Ritter, C. (1923). *Plato* (Vol. 2). Osnabrück: Kraemer & Hansen GmbH.
- Sánchez, A. (2006). *Ética*. México, D. F.: Debolsillo.
- Stevenson, C. L. (1944). *Ethics and Language*. Yale: Yale University Press.
- Tamayo, M. (2004). *El proceso de la investigación científica* (4ª Ed.). México, D. F.: Limusa.
- Tillich, P. (1981). *The System of the Sciences According to Objects and Methods*. Londres: Bucknell University Press.
- Toro, B. (Dir.) y Rojas, C. P. (Coord.). (2005). *La educación desde las éticas del cuidado y la compasión*. Bogotá, D. C.: Pontificia Universidad Javeriana.
- Warnock, M. (1968). *Ética contemporánea*. Barcelona: Labor.
-

**Revista incluida
en los siguientes
agregadores
de contenidos**



<http://clase.unam.mx>



<https://biblat.unam.mx/es/>



<https://www.redib.org>

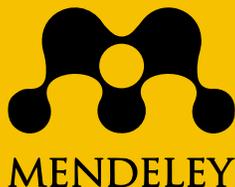
**Revista incluida
en los siguientes
directorios**

Google Académico

<https://scholar.google.es/citations?user=zB01Y2QAAAAJ&hl=es>



<https://independent.academla.edu/RevistaInclusionYDesarrollo>



<https://www.mendeley.com/research-papers/?query=Inclusi%C3%B3n+y+desarrollo+Corporaci%C3%B3n+Universitaria+Minuto-de-Dios-Uniminuto>

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

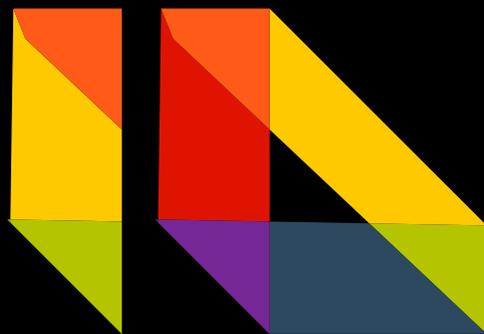
<http://bit.ly/1PWhtD>

**Revista incluida
en la siguiente
red social**



<https://www.facebook.com/Latinoamericana.Redderevistas/>

Asociación revistas
de humanidades y ciencias sociales



INCLUSIÓN Y DESARROLLO

No. 2 Vol. 5 Año 2018 ISSN En línea: 2590-7700

