



JPC

Volume 1 Issue 2 December 2018

Journal of Philosophical Criticism

ISSN 2533-0675



Menabò
Publishing House

OJS
OPEN JOURNAL SYSTEMS

PKP

PUBLIC
KNOWLEDGE
PROJECT

Volume 1 Issue 2 December 2018

ISSN 2533-0675



Journal of
Philosophical Criticism

Journal of Philosophical Criticism

OJS
OPEN JOURNAL SYSTEMS

 **Menabò**
Publishing House

PKP
PUBLIC
KNOWLEDGE
PROJECT



EDITORS-IN-CHIEF

Massimo Vittorio, *University of Catania, Italy*

Marcio Gimenes de Paula, *Universidade de Brasília, Brazil*

ASSOCIATE EDITOR

Catalina Elena Dobre, *Anáhuac University, Mexico*

REVIEWS EDITOR

Álvaro Rodríguez Vázquez, *The English School, Colombia*

EDITORIAL COMMITTEE

Mitsy Barriga-Ramos, *Free University of Berlin, Germany* • María José Binetti, *CONICET, Argentina*

• Àngel Puyol González, *Autonomous University of Barcelona, Spain* • Gordon Marino, *St. Olaf College, USA*

• Athanasia Theodoropoulou, *University of Athens, Greece* • Aleksandra Zdravkovic Zistakis, *Greek Philosophical Society, Greece*

• Alexander Zistakis, *University of Athens, Greece*

The *Journal of Philosophical Criticism (JPC)* is a journal published by Menabò Publishing House. The *JPC* focuses on philosophical and critical analysis and invites contributions either on specific topics, which are outlined in the calls for papers, or on topics of free choice, involving a philosophical critical analysis in the fields of ethics, politics, economics, law, environment, animals, art, or with a specific focus on the relationship between the individual and society. The submitted papers go through a double-blind peer review process and the response about the submission is usually given in 4-6 weeks.

The *JPC* is an Open Access journal, published on the Open Journal Systems and Public Knowledge Project platforms. The *JPC* publishes twice a year (January and July) and two issues constitute one volume. The *JPC* has its digital repository at the Open Science Framework (public profile osf.io/x7qt3), which ensures permanent storage of the published articles that are accessible via Persistent Identifiers DOI and ARKs. Each issue and each article of the *JPC* has its own DOI and ARK. The *JPC* DOI prefix is 10.17605. The *JPC* distributes its articles under the Creative Commons license (CC BY 4.0).

In order to guarantee all these services, open access, quality content, double-blind peer review, typesetting, copyediting, proofreading and all the work of the Editorial Team, the *JPC* has an APC (article processing charge) policy, whose payment has to be submitted once the article has been accepted for publication. Before submitting your paper, see our Submission Policy for more information on the APC and for the journal style guide at journalpc.org or contact the editors at editor@journalpc.org. The *JPC* makes every effort to ensure the accuracy of all information contained in its publications. However, the *JPC* and its Editorial Board disclaim all possible representations and warranties of accuracy and completeness. Any views expressed in the *JPC* are the authors' views and not the views of the *JPC*, nor Menabò's.

Journal of Philosophical Criticism

Volume 1 Number 2 — December 2018

ARTICLES

Ética, angustia y colapso moral en el caso de Bernard Madoff

Rafaél García Pavón

Abraham Nosnik Ostrowiak

3

The Individual and Society: The Social Role of Shame

Bina Nir

36

Nature as Convention: A Future Moral Relationship With Humans?

Massimo Vittorio

71

PALAUVER

Ética de la ciudad entre pobreza y riqueza

Serena Santoro

85

Ética, angustia y colapso moral en el caso de Bernard Madoff

Rafael García Pavón*, Abraham Nosnik Ostrowiak**

Universidad Anáhuac, Mexico

Abstract: El objetivo del presente trabajo es analizar la dificultad y los límites para comprender el significado ético de las decisiones profesionales. Éstas denotan tensiones dialécticas entre lo que el individuo considera su responsabilidad directa y las condiciones en las cuales se ve obligado a actuar y no puede controlar. En otras palabras, se cree actuar con buenas intenciones y razones legítimas y termina determinado por una cadena de acciones que lo llevan a un colapso del significado moral. Proponemos que la ética puede comprender estas tensiones si se toman en cuenta las problemáticas existenciales internas de la persona que decide, como son la angustia y la desesperación. Para ello se analiza el caso de las decisiones del fraude financiero llevado a cabo por Bernard Madoff.

Keywords: angustia, desesperación, libertad, responsabilidad moral, psicología.

*Email: rgarcia@anahuac.mx **Email: anosnik@anahuac.mx

ISSN 2533-0675

JPC © 2018

DOI: 10.17605/OSF.IO/NCM6Y

journalpc.org

1. Introducción

En este trabajo, desde perspectivas diferentes y complementarias, de la psicología social y de la antropología filosófica, intentaremos reconstruir los aspectos más importantes de dos eventos simbólicos y detonadores de la crisis moral, ética y de valores más importante, y quizá más representativa de nuestra época: por un lado, el fraude cometido por Bernard Madoff, hasta hace tiempo un respetado inversionista norteamericano y la previsible, según algunos, crisis generalizada detonada por el manejo irresponsable de préstamos hipotecarios, uso abusivo de instrumentos financieros y manifestación de intereses egocéntricos sectoriales y profesionales además de actitudes y comportamientos de ambición y avaricia desenfrenadas tanto de actores personales como de agentes económicos institucionales, además de una aparente negligencia de los regulares gubernamentales alertados del posible desastre de esta situación tiempo antes de que se manifestara con toda su fuerza.

Expuestos los principales datos e información sobre el caso Madoff, mostraremos el origen, desarrollo, desenlace y consecuencia tanto del colapso moral como de la angustia de los agentes y personajes de esta historia, en especial Bernard Madoff, que provocaron estos acontecimientos.

Con la intención de abordar el tema desde una visión psicológica no reducida al visión cientificista, el colapso moral se abordará desde dos perspectivas integradas: primero planteando cinco hipótesis desde la visión psicosocial de las decisiones, actitudes y decisiones tipificados por el estudio de la conducta humana, y segundo, desde el análisis filosófico-existencial de la angustia en la condición humana y sus implicaciones,

que para este caso extremo de conducta inmoral y no ética se desarrollará con base en las ideas del filósofo danés Søren Kierkegaard. Dando cuenta así de la complejidad psicológica en un sentido amplio de las decisiones humanas y sus implicaciones morales.

2. Cinco hipótesis del colapso moral en el caso de Bernard Madoff

Bernard Lawrence Madoff es un financiero con una imagen y reputación de hábil y muy creativo inversionista avecindado en la ciudad de Nueva York. Ideó un esquema tipo Ponzi por medio del cual los intereses (en promedio del 8% anual) de los primeros en invertir se pagaban eventualmente con las inversiones frescas de gente que consideraba un honor el que Madoff los invitara a su fondo. Este tipo de esquemas piramidales aparecen atractivos a quienes invierten y, de resultar en fraudes y quebrantos, como en este caso, destruyen fortunas y patrimonios de familias e individuos, de especialistas y personas sin mayor conocimiento financiero que confían sus ahorros, en algunos casos los ahorros de prácticamente una vida, a terceros.

Se calcula que el daño causado por Madoff y su compañía y asociados asciende a 65 billones de dólares. Madoff purga una pena de 150 años en una cárcel de Carolina del Norte, EUA. La lista de clientes engañados incluye inversionistas y bancos tanto norteamericanos como europeos, principalmente.

Quienes confiaron en el fondo creado y manejado por la compañía de Madoff son dueños de equipos de béisbol y fútbol americano, familias tradicionales conocidas por su larga trayectoria en el mundo de las finanzas y las inversiones, fondos de inversión. Las actividades de Madoff se llevaron a cabo durante años sin la detección aparente de irregularidades de las autoridades respectivas como la Security Exchange Commission (SEC). Hubo una investigación en 1992 y se le denunció, por parte de sus rivales, en 1999, y en medios periodísticos en el año 2000. Sin embargo, lo anterior no se concretó en una suspensión o sanción de algún tipo a Madoff y sus asociados. El daño no sólo es monetario o económico sino en especial afecta la confianza de cientos e incluso miles en el sector financiero, es decir, lesiona fundamentalmente el proceso básico que sostiene y da sentido a esta industria.

Las razones para lo que llamaremos el colapso moral de Bernard Madoff, o de individuos con comportamientos similares en circunstancias parecidas, pueden ser varias. En este análisis presentamos hipótesis sobre cinco posibles orígenes o razones que pueden dar pistas acerca de las motivaciones de actitudes y comportamientos que implican consecuencias devastadoras para miles de personas. ¿Por qué gente normal aparentemente sin una patología reconocible hace cosas malas?

a. La primera hipótesis corresponde a la enajenación o extravío de la conciencia explicada por la relación Ser-Tener tal y como lo plantea Erich Fromm en dos de sus obras (Fromm 1975, 1986; 1989, 1996).

b. La segunda hipótesis echa mano del concepto de Albert Bandura de congelamiento moral (en su original en inglés, “moral disengagement”) (Bandura 1986).

c. La tercera hipótesis examina la explicación de Evandro Agazzi acerca de la relación entre libertad y responsabilidad en la toma de decisiones humanas (Agazzi 2011).

d. La cuarta hipótesis se basa en el trabajo de Stanley Milgram y sus experimentos de conformidad inducida (Milgram 1973).

e. La quinta y última hipótesis se construye a partir de la experiencia y el análisis del llamado “Experimento de la Prisión de Stanford” ideado y conducido por Phillip Zimbardo y que dio pie al estudio científico del “efecto Lucifer” (Zimbardo 2008).

Las primeras tres hipótesis corresponden al ámbito particular del individuo: su enajenación (Fromm), su esfuerzo por separar en compartimentos distintos ámbitos de su conducta que pueden crearle conflictos consigo mismo (Bandura) y los vicios o miopías o sesgos en la toma de decisiones racionales (Agazzi).

Las dos últimas hipótesis se refieren a una vieja distinción entre la personalidad o las características personales y la situación social que las envuelve. El hecho de no darle suficiente peso o valor en nuestra atribución de causalidad, es decir, al explicar las causas de las motivaciones o actos humanos, a las situaciones sociales en las que se encuentran los individuos hace que caigamos en errores o sesgos al percibir y tratar de explicar, o en todo caso, deslindar responsabilidades en sociedad. En concreto, los fundadores, defensores y científicos de la psicología social (en la tradición iniciada por Kart Lewin, de origen alemán, en Estados Unidos a partir de los años treinta del siglo pasado) argumentan que este campo de conocimiento estudia la interacción entre personalidad, características personales o individuos y las situaciones sociales en las que se encuentran

y, como veremos en los experimentos de Milgram y Zimbardo, los atrapan. Veamos cada hipótesis.

a. La enajenación o extravío de la conciencia explicada por la relación Ser-Tener como explicación del colapso moral de los humanos

Para iniciar nuestro análisis del caso Madoff quisiera acudir a la Teoría de los Tres Mundos de Karl R. Popper, distinguido filósofo de la ciencia que vivió buena parte de su vida profesional en Londres asociado a la London School of Economics and Political Science (LSE). Según Popper (1979a y 1979b) la realidad es tridimensional. Consiste de tres mundos: uno físico, otro social y un tercero que denomina objetivo o de los productos de la mente humana. Lo que Popper llama mundo 1 o físico corresponde a la naturaleza. El mundo 2 se refiere a la conciencia humana o subjetividad, es decir, el mundo de la naturaleza humana. Finalmente, el mundo 3 se refiere al mundo de la creatividad humana, de la mejora de sus obras y de su perfeccionamiento con base en los errores que se van descubriendo en ciencia, tecnología, el arte y la cultura en general. Es un mundo infinito en sus posibilidades (Popper y Lorenz 1992, 1995).

Los productos humanos de carácter material son resultado de la acción creativa del ser humano para sobrevivir físicamente y lograr la mayor comodidad posible en el medio ambiente donde habitan, el mundo 1 (Damasio 1998, 2008; 2003). El mundo 2, de la conciencia, en donde el origen de la conciencia es aun motivo de controversias y discusiones. Lo que sí se afirma con cierto nivel de acuerdo es que el lenguaje influyó

de forma decisiva en su desarrollo al igual que la interacción con los demás. (Mead 1934) Individuos que nacieron en comunidades lingüísticas muy evolucionadas pueden desarrollar habilidades mentales superiores. Aquellos individuos que crecen en aislamiento, soledad o son criados por animales salvajes (lobos, osos) no lo han logrado (ver el trabajo del médico español Rolf Carballo, las películas *El niño salvaje de Averoyne* de F. Truffaut y *El extraño caso de Kaspar Hauser* de Werner Herzog). El caso de artistas, científicos e incluso ciudades, ha llegado a conclusiones similares (Bronowski 1978). El mundo 3 o de las creaciones humanas corresponde al ámbito de nuestra iniciativa o espíritu emprendedor.

La explicación de la enajenación del hombre contemporáneo, según Fromm, se ve exacerbada y reforzada por el éxito de la Sociedad Industrial caracterizada por la producción de bienes materiales en grandes volúmenes y su consumo masivo y muchas veces irracional. El código de lo material es el crecimiento y la acumulación. Es decir, consumimos una gran mayoría de cosas que se alejan de nuestras necesidades básicas de supervivencia y comodidad. El exceso crea confusión y nos hace confundir los medios con los fines. Los propósitos y los fines del ser humano, es decir, lo que nos guía en la vida, nos brinda un sentido de avance o perfeccionamiento, es lo espiritual. El código de lo espiritual es el desarrollo y la plenitud.

El mundo 1, el mundo físico es el mundo de las cosas. Las cosas en tanto estructuras son cerradas, resisten el cambio y están completas. El mundo 2 y 3, de la conciencia y la creatividad, es el mundo de los procesos inacabados y la necesidad de trascender, de unirnos o hacernos uno con algo magnífico, más fuerte y poderoso que nosotros. La enajenación como nos la explica Fromm en sus obras *Anatomía de la destrucción*

humana (Fromm 1975, 1986) y *Del tener al Ser. Caminos y extravíos de la conciencia* (1996, texto póstumo) y cuyos extremos son la trascendencia (representado por el Ser) y el materialismo (representado por el Tener) corresponden a lo que él llama “buena disposición a la vida” y la “agresión maligna” en cuyo extremo patológico se incluyen la crueldad, la destructividad y la necrofilia o el placer asociado a la muerte. Sin embargo, el tener no siempre llega a su extremo patológico, puede incluir por ejemplo “el tener funcional” y “el tener no funcional”. El tener funcional reconoce que la propiedad es un medio para poder existir, que es como sobrevivió el homo sapiens sapiens durante los primeros cuarenta mil años. Este tener le llama Fromm “el tener orientado al ser”.

El tener no funcional (o “propiedad muerta”) “ocurre en el momento en que la posesión deja de ser un medio para la vida y la productividad (similar a lo que Damasio identifica como comodidad) transformándose en un medio de consumo pasivo-receptivo” (Fromm 1996, p. 133). Y agrega: “Cuando la función principal del tener es satisfacer la necesidad de consumir cada vez más, ya no es una condición para ser más, y en lo esencial, no se distingue de la ‘posesión de guardar’. Esto puede sonar raro, porque “guardar” y “gastar” se contraponen. Pero sólo si abordamos la cuestión superficialmente. Si la abordamos dinámicamente, comparten una cualidad fundamental: tanto el miserable como el derrochador son íntimamente pasivos e improductivos. No se relacionan activamente con nada ni con nadie. No cambian ni se desarrollan con la vida, sino que sólo representan dos formas distintas de no vivir. Estas consideraciones muestran que la diferenciación entre el tener de posesión y el tener de uso debe atender al doble sentido de uso: uso pasivo (el consumidor) y uso productivo (el artesano, el artista y el obrero especializado, – es decir, el

que crea por medio de su trabajo, agregado del presente autor)” (Fromm 1996, p. 133).

De esta primera hipótesis resulta que al acumular materialmente en exceso, el ser humano se confunde e invierte la relación Ser-Tener. Al invertir esta relación, se desorienta y privilegia lo material por la guía de lo espiritual. Su sentido de propiedad se transforma de ser un medio para sobrevivir, abierto a la vida, creativo y productivo en una propiedad muerta, con un uso patológico, una acumulación sin fin que lo hace pasivo (busca recibir cada vez más) e improductivo (no mejora el mundo con su riqueza): “El dinero [...] confunde y cambia todas las cosas, es la confusión y el trueque universal de todo, es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas [...]. La cuestión esencial, finaliza Fromm, es si la posesión fomenta la actividad y la vitalidad del individuo o si paraliza su actividad y favorece la indolencia, la pereza y la improductividad” (Fromm 1996, p. 136). La tragedia de Bernard Madoff es que su genio convertido en disfuncionalidad incluyó la destrucción de su propia familia.

b. El congelamiento moral (en su original en inglés, *moral disengagement*) como causa del colapso moral de los humanos

Bandura (1986) mantiene que “los individuos en ocasiones congelan (*disengage*, en inglés) sus responsabilidades morales. Es decir, aun si los individuos violan sus estándares normales, no siempre perciben su conducta como no ética” (Psychlopedia 2011). En general, todos los seres humanos tenemos la tendencia de vernos a nosotros mismos

como éticos y justos. En caso de que esto no sea posible, los supuestos o creencias se arreglan de tal modo internamente que encontramos una justificación suficiente para nuestros actos. Es una lógica similar a la encontrada por Festinger en sus experimentos de la “disonancia cognoscitiva” (Festinger 1957), a los hallazgos de Argyris en relación a gente poderosa o exitosa profesionalmente que atribuyen la responsabilidad de los errores que sucedieron a terceros (Argyris 1991) y a los resultados de estudios sobre gente exitosa y no exitosa que tienden a identificar respectivamente, dentro (su responsabilidad y esfuerzo) o fuera de sí mismos (la circunstancias adversas y la conducta de los demás) como el lugar de control de sus logros (o incumplimientos) y resultados. En casos extremos, como la responsabilidad de los crímenes en contra de la Humanidad, una consecuencia que destacó la filósofa y estudiosa del poder Hanna Arendt fue la trivialización del mal.

En relación al caso de Madoff encontramos evidencia en dos direcciones. Primero, Madoff reconoce en un entrevista concedida al Financial Times su responsabilidad directa en el fraude y explica cómo las autoridades responsables de supervisarlos (SEC) no lo hicieron con la minuciosidad requerida por su trayectoria y credibilidad. Reconoce también que la austriaca Sonja Kohn, que canalizó 9 billones de dólares en el fondo de Madoff y que se le acusa de ser corresponsable en el fraude a sus clientes europeos, no sabía mayormente del esquema criminal de estas operaciones. Segundo, cuando habla de cómo confesó a su familia del tipo de negocios que en realidad había organizado se transparenta una actitud de compromiso con ellos y de fracaso por este comportamiento.

Sin embargo, hay muchas cuestiones aun sin aclarar. ¿Por qué reclama que sus socios iniciales lo presionaron a obtener ganancias cada vez

más atractivas?; ¿por qué bancos importantes arriesgaron a invertir con él y hasta ahora no ha quedado clara su responsabilidad en todo esto? y ¿por qué a pesar de sentir una carga casi imposible de sobrellevar por dieciséis años, según su propio testimonio, fueron sus hijos y no él los que comunicaron e hicieron pública la información a las autoridades y se conociera a través de los medios esta historia? Es algo que seguramente nunca lo llegaremos a saber, aunque tengamos herramientas para entender la psicología de su congelamiento moral, mientras duró el proceso de defraudación más grande de la historia reciente que el mismo diseñó, planeó y operó con su propia familia.

c. La relación entre libertad y responsabilidad en la toma de decisiones humanas como condición del colapso moral

Evandro Agazzi expuso en una reciente conferencia (2011) que la libertad debe pensarse como un espacio vacío que contiene opciones. Si cuando menos las opciones que el decidor contempla son dos, el mecanismo de la responsabilidad aparece y el proceso ético se impone. Muchos jóvenes, decía el filósofo de la ciencia italiano, no saben dónde van y cómo enfocar sus decisiones porque no se enfrentan a conflictos o restricciones que les impongan dilemas que los hagan crecer internamente. Están protegidos por una cultura científica, técnica y tecnológica tan exitosa que no se dan cuenta que ese ambiente artificialmente creado por el ser humano no es capaz de definir fines y propósitos sino consiste en medios y mecanismos muy capaces para satisfacer necesidades

humanas (ver un tratamiento más amplio del tema por el mismo autor en Agazzi 1996).

Es así como el planteamiento de la linealidad de las decisiones se complementa con la enajenación explicada por Fromm causada por la confusión entre Tener y Ser y el planteamiento de cómo congelamos nuestros juicios morales acerca de nosotros mismos de Bandura.

Podemos especular acerca de que Madoff pudo sobrevivir con aparente calma y normalidad tantos años durante el desarrollo de su actividad fraudulenta, dado el hecho de que sus decisiones nunca incluyeron un análisis consciente, intencional y minucioso de las posibles consecuencias no deseables e imprevisibles, la destrucción potencial al patrimonio de terceros y la crisis generalizada al propio sistema financiero norteamericano que enmarcaba sus operaciones. Consciente o inconscientemente busca mantener en el espacio mental de su libertad sólo una y única opción para sí : dar rendimientos muy altos al capital invertido de los inversores y mantener un esquema que con suficiente tiempo (de largo plazo) le permitiera encontrar suficientes fondos frescos para mantener su engaño. Su caída, mostrada por las insuficiencias del modelo mental de decisiones mostradas por Agazzi, se corresponde con un principio atribuido a Abraham Lincoln, considerado uno de los presidentes más honestos en la historia de los Estados Unidos: “Puedes engañar parte del tiempo a parte de la gente. Sin embargo, no puedes engañar todo el tiempo a todos los demás”.

d. y e. Los procesos de influencia social en el individuo como causa de colapso moral

Por razones de mayor claridad nos gustaría exponer los experimentos de Stanley Milgram y Philip Zimbardo juntos. El experimento de obediencia inducida de Milgram (1973) consistió en una situación donde un sujeto recibía órdenes de un científico (un personaje dotado de autoridad) respecto de aplicar una corriente eléctrica a otro sujeto, el cual no veía pues estaba en otro cuarto si acaso el segundo no respondía adecuadamente a una pregunta. El resultado del experimento fue controvertido y polémico porque algunos sujetos estuvieron dispuestos a cumplir la instrucción de inducir mayor corriente eléctrica y por tanto, inducir más dolor, a pesar de los gritos del sujeto castigado y su petición de parar el estudio. Por supuesto, el sujeto aparentemente castigado con choques eléctricos nunca sufrió daño físico alguno pues estaba de acuerdo con el investigador.

Phillip Zimbardo por su parte, organizó un segundo estudio similar al de Milgram pero diferente. Zimbardo (2008) construyó en los años setenta en el sótano del edificio de Psicología de la Universidad de Stanford una cárcel. Asignó alternativamente a sus alumnos para desempeñar el papel ya sea de prisioneros o de guardias. Lo inesperado fue que, a los pocos días de iniciado el experimento, los guardias empezaron a exhibir conductas sádicas respecto de los prisioneros. La conducta llegó a un potencial destructivo tal que el investigador tuvo que suspender el experimento y recibió todo tipo de críticas y descalificaciones por parte de la comunidad científica y la opinión pública en general. Años después

Zimbardo compartió las enseñanzas y reflexiones causadas por esta experiencia en un libro titulado *El efecto Lucifer*.

Los estudios de Milgram y Zimbardo muestran una parte oscura de nuestra naturaleza humana. Estamos dispuestos a obedecer a pesar de que estamos conscientes del dolor y sufrimiento que causamos a los demás y al paso del tiempo, con el suficiente poder que nos da ser autoridad, podemos dar pie a nuestro potencial destructivo evidenciado por conductas patológicas prohibidas y reprobadas por la sociedad de la que somos parte.

Tanto los sujetos obedientes de Milgram como los guardias sádicos de Zimbardo nos confrontan con una realidad difícil de aceptar: existen situaciones en las que estamos atrapados sin una salida legítima o viable y sólo un acto de valentía puede hacer frente a la destrucción, irresponsabilidad o incluso barbarie que atestiguamos. Sin embargo, el potencial de activar nuestros demonios, el Lucifer que llevamos dentro, siempre está allí como posibilidad.

La aplicación de estas últimas dos reflexiones acerca de la naturaleza compleja de los seres humanos se ilustra claramente con algunos de los títulos de los artículos que se han publicado de el caso de Bernard Madoff: “Los Madoff, el fraude y la tragedia”, “La bola de nieve que nadie paró”, “Madoff dice que se dejó llevar por la codicia de los inversores” y “Los bancos fueron cómplices”.

Lo incómodo de nuestro tema es que, como dice Bandura (1986) tendemos, o quizá necesitamos, pensar que somos gente ética, confiable y decente. Sin embargo, con la suficiente enajenación, fragmentación inter-

na y las condiciones propicias del medio ambiente podemos caer más bajo de lo que alguna vez imaginamos.

3. Ética y angustia en el colapso moral de Bernard Madoff

El caso del colapso moral de Bernard Madoff despierta de nuevo viejas y actuales preguntas de la filosofía práctica y las ciencias sociales que tienen un sentido ético ¿cómo es posible que una persona con los talentos y privilegios de los que gozaba Madoff, sin alguna patología específica que pudiera explicar sus acciones, sino hasta con tintes de genialidad, pueda haber cometido tal tamaño de daño no solo al sistema financiero, sino a las formas de vida que afecto incluyendo la suya propia, y además que lo sabía con claridad? A esta pregunta se han dado varias respuestas, pero ciertamente varias de ellas han carecido de la reflexión moral en relación con los procesos y condiciones psicológicas que permiten a un individuo decidir éticamente.

Ciertamente el caso de Madoff no es el único, ni el primero en su tipo, sí probablemente el más visible en el siglo XXI. (baste recordar los análisis de Hanna Arendt sobre Eichmann o los casos de la Universidad de Yale o de Columbine en los Estados Unidos) Sin embargo, puede ser que lo que llame la atención del caso de Madoff a diferencia de Eichman, por ejemplo, es que actuó por sí mismo, con su propia compañía y no movido por el cumplimiento inexorable de las ordenes de un dictador o un sistema totalitario, y a diferencia de los casos de Yale o de Columbine, sus intenciones directas no eran saciar una finalidad de violencia justificada racionalmente, como decía el mismo Madoff (Gilles y Gillian 2011, p. 2).

La tendencia general a dar una explicación a estos fenómenos, que de hecho son algunas de las respuestas que desde los analistas financieros o sociológicos se han querido dar al caso de Madoff (Jackall 2010, p. 8) , nos resultan insuficientes y finalmente caen en uno de dos extremos: o bien lo convierten en una víctima del sistema macroeconómico convirtiéndose en un símbolo o un ícono de los nuevos sacrificados, o bien le adjudican a sus malas decisiones toda la responsabilidad y el peso de la culpabilidad. Tanto una respuesta como otra lo que dejan de lado es dos elementos esenciales de la reflexión ética: la complejidad e incertidumbre inherente de las decisiones humanas, en las cuales se determinan las posibilidades morales de la acción, y segundo que éstas se dan siempre en relación con otros seres humanos que se encuentran en situaciones o condiciones existenciales semejantes, es decir las condiciones de decisión moral de Madoff en sus circunstancias particulares y en función de las decisiones que fue tomando no son exclusivas de su caso, sino que pertenecen a la esencia misma de la condición existencial humana, de alguna forma todos podríamos ser Madoff.

Probablemente esta ceguera se ha provocado no por la deficiencia de los sistemas de regulación sino por la visión del ser humano que se tiene en estos mecanismos, como si el ser humano no pudiera actuar de maneras trascendentes a las regulaciones, como si no existiera libertad. Se ha denotado como en el mundo financiero la regla moral es “to look the other way unless one’s own interest are directly at stake” (Jackall 2010, p. 12). Es decir un principio utilitarista sin las condiciones morales que el mismo John Stuart Mill hubiera considerado, además de señalar la in-

competencia de los comisionados de la SEC, que son expertos juristas pero no tienen conocimientos adecuados de movimientos financieros.

Lo que queremos decir es que la respuesta no puede encontrarse ni en la sola explicación de los mecanismos del sistema económico como si fueran determinantes en las decisiones de los individuos –si condicionan más no son sistemas absolutos- y por otro lado no puede atribuírsele solo a la maldad o la incompetencia del individuo que directamente está en relación, en el fondo la perspectiva debe darse en las condiciones que hacen posible estas relaciones del individuo, es decir en la comprensión de las características existenciales por las cuales nuestra vida adquiere un sentido ético y en la visión del ser humano que se tiene sobre su vida práctica, podría decirse en un enfoque sistémico (Agazzi 1996).

Creemos que el pensamiento de Søren Kierkegaard desde su análisis de la angustia podría darnos luz para la interpretación del carácter moral en la toma de decisiones en un sentido más universal que puedan a la vez ayudarnos a comprender este tipo de casos y por ende ser parte integrante de una comprensión ética.

3.1. La complejidad de la toma de decisiones

La toma de decisiones se enfrenta siempre ante un grado de complejidad y de incertidumbre moral en las acciones o en la vida práctica que le son inherentes a la condición humana de libertad para realizarse. Esta condición provoca un estado de ánimo que es la angustia y la gestión de la angustia por llamarlo de alguna forma, de la educación

que tengamos con la angustia dependerá nuestra dirección abierta hacia la realización del bien ético o el mal como diría Kierkegaard (2007, p. 270).

Por otro lado, en la toma de decisiones echamos mano de diversos sistemas o conocimientos con los que pretendemos reducir o controlar de alguna forma esta complejidad. Y al final construir un instrumento como un sistema formal de conocimiento que pueda con cierta facilidad totalizar la complejidad y que pueda convertirse en algo manejable, utilizable y controlable. En términos del pensamiento de Kierkegaard sería reducir la infinitud del espíritu a la mundanidad de lo inmediato y el cálculo de lo probable, lo cual finalmente sería una dulce forma de perder toda esperanza de ser lo que se es por naturaleza, una síntesis sostenida por el espíritu (Kierkegaard, 2010).

La tesis es que la pretensión de reducir la condición humana a estos sistemas motivados por la ambición de satisfacer preferencias personales lleva a la utilización de todos los privilegios a la mano para deshacerse de esa condición de insuficiencia, de apertura radical, que implica una actitud de espera, de paciencia, de estar dispuesto a la revelación de lo real y no a su configuración. El mal moral viene por perder la visión de la propia condición humana y del carácter de la libertad como vinculador, y no como sujeto de control.

Esta paradójica estructura de las decisiones humanas, en las cuales nos jugamos la propia vida, y donde se vuelve complejo comprender el bien o el mal moral de un individuo, Søren Kierkegaard lo plantea en El concepto de la angustia haciendo una analogía de la condición de cualquier hombre con un análisis filosófico de la figura de Adán o el Pecado Original . Pues en el fondo es la misma pregunta que nos hacemos con el caso de Madoff y de otros parecidos, y para ello es necesario compren-

der ¿qué significa ser libre y en qué condiciones anímicas del mundo se presenta? ¿qué implicaciones y exigencias tiene para nuestra forma de ser? En otras palabras, para Kierkegaard la fuente de la vida moral de un individuo es el saber enfrentarse con su propia condición libre que se vive en la angustia.

3.2. Angustia y condición humana libre

Kierkegaard plantea la existencia humana desde una estructura dialéctica y dialógica que le permite conceptualmente comprender el fenómeno de cómo llevamos existencialmente a cabo una decisión. Si describimos el fenómeno de una decisión, como la de Adán o la de Madoff, no hay explicación racional, o más bien no hay una mediación como en un silogismo el término medio, que pueda justificar sus actos, es decir, las acciones humanas, no se derivan de forma necesaria de una premisa a otra, como si una situación fuera la condición necesaria del desarrollo de la otra. Si así fuera ni Adán ni Madoff podrían comprenderse, pues uno y otro tenían condiciones y situaciones privilegiadas para actuar tendiendo al bien casi de forma necesaria y lógica, sin embargo no lo hicieron.

Además es innegable que el acto de decidir es intransferible o incommunicable, no podemos no decir que fue Adán o Madoff quienes llevaron el acto, esto acrecienta el problema, y nos pone ante otra dirección en su comprensión, puede haber razones antes o después de la decisión, como argumentos y consecuencias, pero el acto mismo de decidir, dice Kier-

kegaard, no es ni mejor ni peor por la acumulación de razones apriori o aposteriori, es un salto de tipo cualitativo (Kierkegaard 2007, p. 72).

Todo ser humano posee una estructura dialéctica de su existencia – siguiendo a Hegel pero deconstruyéndolo – en la que cada uno es una síntesis de varias esferas o dimensiones: antropológicamente hablando, de cuerpo y alma sostenido por el espíritu; de necesidad y posibilidad, de finitud e infinitud, desde categorías abstractas; y de eternidad y temporalidad. Como lo dice en *El concepto de la angustia*: “El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen por un tercero. Este tercero es el espíritu. [...] Esta relación desde luego es subsistente, pero en realidad no alcanza la subsistencia sino en cuanto el espíritu se la confiere” (Kierkegaard 2007, p. 90).

En *La enfermedad mortal* define esta síntesis en términos dinámicos existencialmente, cuando dice que el ser humano es espíritu, y el espíritu es el yo, y este yo es una relación que se relaciona consigo misma; no es la relación clásica de alma y cuerpo, sino lo que hace que esa relación se relaciones consigo misma. Relación que una de dos fue puesta y se justifica por sí misma o fue puesta y justificada por otro, para Kierkegaard la respuesta es la segunda, pues si la primera lo fuera una persona narcisista o ególatra no sería ningún problema moral y existencial, pues tendría en sí misma toda fuente de justificación (Kierkegaard 2010). En este sentido, hay que decir que la concepción de la relación moralmente adecuada del individuo consigo mismo, como esa síntesis, no se justifica en sí, sino en relación con Otro fundamental u otros. En este sentido, podríamos decir que por lo mismo se denota en al final de una entrevista de Madoff un anhelo de justificación que no puede encontrar en sí mismo, es una tarea abierta.

Esta concepción nos ayuda a comprender que para Kierkegaard la decisión no se encuentra ni reducida a la finitud de la inmediatez de estar en el mundo corpóreamente o inmersos en una determinada historia, pero tampoco la decisión es quedarse en sus meras posibilidades futuras en las que puede perderse para siempre. Sólo la decisión que hace posible en el tiempo la relación es la realización plena de la misma, pero por lo mismo no se da de una vez y para siempre, sino que debe repetirse en el tiempo y así está puesta a prueba en cada momento. En otras palabras, la existencia es un camino de prueba de fidelidad a esa realidad que somos esencialmente como espíritus.

La decisión, por tanto, de ser una síntesis puede darse en tres caminos y solo uno es el camino del bien, que es la elección de la libertad o el elegirse a sí mismo como ser libre, los otros dos son elegir determinarse o por la finitud o perderse en la infinitud. Por ende estos dos serían las opciones malas moralmente, porque serían formas de no ser sí mismo, de no ser espíritu, de privarse a sí mismo de sí mismo y de lo común a los otros seres humanos, y de pretender justificarse por sí mismo y no en relación al propio fundamento.

El centro de la cuestión es que esta dialéctica de ser espíritu, de ser libertad, se experimenta de facto como angustia que es el estado de ánimo natural de un ser libre y que se sabe libre, es decir, con posibilidades, como dice Kierkegaard en *El concepto de la angustia*: “¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Respuesta: esta relación es la de la angustia. El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede aferrarse a sí mismo mientras se tenga a sí mismo fuera de sí mismo; el hombre tampoco puede hundirse en lo vegetativo, ya que está determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y

propriadamente no la puede amar, porque la huye. [...] Es ignorancia, pero no una brutalidad animalesca, sino una ignorancia que viene determinada por el espíritu, aunque en realidad es angustia, pues su ignorancia gira en torno a la nada” (Kierkegaard 2007, pp. 90-1). Pues las posibilidades mientras son planteadas como determinaciones del espíritu o formas de ser de la relación y no se ha resuelto por ninguna, son nada.

Es evidente que cuando hablamos de realización moral estamos implicando que es un tipo de realidad y por tanto de verdad, de sentido o significado el que se lleva a cabo en el tiempo. Es la realización de un ser en el tiempo, de las relaciones complejas entre verdad y tiempo.

La verdad ética es llegar a ser un individuo singular en el tiempo, espíritu en el tiempo. Y esto significa que por un lado hay una verdad objetiva que le corresponde que podemos comprender por nuestra historia, nuestra herencia, nuestras condiciones de especie, pero nada más y que llamamos objetividad de la verdad y que de alguna forma tiene un carácter cuantitativo. Pero hay un segundo momento en que esas verdades deben cobrar formas de ser en nuestras posibilidades y nuestra imaginación en el futuro, lo cual Kierkegaard llama reduplicación o verdad subjetiva, verdades que implican para serlo encarnarse en un sujeto de la acción en una situación o circunstancia determinada concreta en tiempo y espacio. Pero finalmente, el salto viene cuando decidimos asumir y buscar los medios en nuestra finitud para la realización de la posibilidad imaginada y ahí como se dice coloquialmente, es “la hora de la verdad”, porque la realización revela sus propias contingencias y la hace testimonio de la insuficiencia y limitación omnisciente de nuestra conciencia. La realización moral proviene de esta revelación en la cual se lleva a cabo la acción.

Teniendo en mente el esquema planteado ante una situación dada, como en Adán o Madoff, hay ciertas motivaciones objetivas, disposiciones objetivas, que cuando nos planteamos realizarlas nos damos cuenta que estamos abiertos a una posibilidad infinita de formas de ser de lo mismo, el mundo de la posibilidad en un primer momento, el de la inocencia como ignorancia de las diferencias que trae la hora de la verdad, en este sentido todo es posible. Este momento es la propia posibilidad del significado de ser espíritu, es decir de ser un yo, que se muestra con toda la fuerza de su incertidumbre fáctica, como si estuviera soñando nos dice Kierkegaard (2007, p. 87).

Por ello Adán y Madoff en un principio, no pueden saber del todo la diferencia entre el bien y el mal, es decir, entre ser o no ser espíritu, entre ser sí mismo o no ser sí mismos. Esta ignorancia lo que provoca es angustia, pues la diferencia, como hemos explicado, al ser una realidad moral que se realiza en la encarnación del sujeto solo se da en la acción. Por ejemplo, Kierkegaard al hablar del caso de Adán comenta que en el momento de la prohibición Adán no podía saber el significado del bien o del mal porque este sentido se encuentra en la diferencia entre elegir ser libre o no, y esta se da solo en la acción de llevarla a cabo, e incluso cuando se le dice que morirá si lo hace, la posibilidad de su sentido se hace más reflexiva. Lo que está en juego es más bien un problema de confianza y por tanto de justificación, en el fondo el bien es la realidad del espíritu en concreto y no en abstracto.

La angustia es el estado de ánimo de saber que se desconoce la verdad revelada que tiene que ver con las posibilidades imaginadas de las verdades objetivas comprendidas, en palabras más simples, no se trata de cualquier verdad, sino de la verdad que puedo llamar yo, y que se sabe en

la angustia no suficientemente determinada por sí misma, sino como fundada de antemano por una realidad que no conoce, el eterno otro desconocido. De esta forma la angustia es, dice Kierkegaard: “La realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. [...] La angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática [...]. Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad hecha la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo la libertad cae desmayada” (Kierkegaard 2007, pp. 88, 118).

La angustia es así un estado de ánimo que al mismo tiempo nos hace sentir atraídos ante la posibilidad pero simultáneamente prefiere quedarse en su zona de confort o de control o de economía del conocer. Es este estado de ánimo ambivalente de la angustia el que permite al mismo tiempo que la decisión sea auténticamente libre y que la libertad le pertenezca como individuo, es la angustia la que trasciende todo sistema, la que hace un misterio la propia decisión, inclusive a veces para el mismo sujeto.

En este sentido y en los términos que hemos venido exponiendo la angustia es el estado de ánimo de la incertidumbre de las propias posibilidades que hacen complejas las relaciones del hombre con su medio social y natural, no son simples objetos, sino horizontes de posibilidad infinitamente abiertos. Esto lo denota Madoff en su entrevista o en el artículo sobre la economía de casino. En un primer momento, la ambición va de la mano con una gran dosis de angustia porque se muestra inocente ante todas las posibilidades a la mano, como muestra, si le creemos a Madoff, en su entrevista: “Yo pensaba que podía hacerlo. ¡Lo hice! Tome el dine-

ro – digamos \$1 bn, en ese entonces- y estaba convencido de que cuando el mercado se corrigiera podría ser capaz de cubrir las cosas” (Gellies y Gillian 2011, p. 4).

Pero, como decíamos, hay tres posibles decisiones, y no es porque en una y otra la angustia desaparezca, en realidad nunca desaparece y negar esta afirmación es el camino más dulce dice Kierkegaard para hacerse más parecido a un animal o a un objeto. Estas decisiones se dan en ese doble movimiento del que habla Kierkegaard en *Temor y temblor*: el de la reflexión, imaginación y fantasía, en el cual se produce la angustia, y el de resolución de un acto de confianza. En cierta forma, la angustia se da cuando ante la posibilidad proyectada se vuelve incierto lo que sucede conmigo, la justificación del acto, en el salto. Esta posibilidad se nos muestra muchas veces como imposible en su realización real, precisamente porque no es del reino de lo natural o lo necesario, por lo que muchos deciden no arriesgarse y para escapar a esa responsabilidad deciden quedarse y creer que su justificación está en cómo han sido las cosas hasta ese momento, o algunos otros en creer que en la infinitud de sus posibilidades, en donde tiene todo el control, pueden justificarse igualmente o forzar la realidad a ser de acuerdo a su propia imaginación. Tanto en una como en otra no hay un reconocimiento del ser libertad como acto de vinculación en la cual algo depende es de mí y algo no depende de mí, sino de la forma que tenga en recibirlo. Este último sentido del acto es lo que a muchas personas y a lo mejor en el caso de Madoff, puede al mismo tiempo ser atractivo o rechazable, atractivo abriéndose a lo real, y rechazable cuando no queremos que lo real sea de ninguna manera diferente a lo imaginado.

Es solo en este salto de regreso del aire a la tierra, como un acto de confianza de fe de creer que lo que parece imposible es posible asumiendo

los posibles riesgos que esto implique, el camino del bien. Porque por un lado es el camino de la verdad moral, y por otro es el camino por el cual con pasión y humildad asumo mi condición, y en ese acto de regreso estoy a la espera de una revelación de recibirme no como ya era en la tierra, ni como ya controlaba en la imaginación, sino como realmente me pongo en relación con el mundo al que pertenezco, la elección no es entre un bien finito u otro, sino entre elegirse así mismo o no, como dice Kierkegaard (2007, p. 201).

En cierto sentido el mal moral, no ser sí mismo, es pretender lo que de verdad es imposible, escapar de la propia condición de complejidad, de apertura y de posibilidad. Paradójicamente porque las posibilidades en sí mismas pueden parecer imposibles, queremos escapar a lo imposible haciendo lo que de verdad es imposible, por ello como diría Žižek hay que arriesgar lo imposible. Y lo que sucede es que la decisión es siempre un grado de ruptura, de desamparo antes ese o eso otro desconocido y que en la decisión me hago disponible o me pongo disponible a recibirlo revelando de verdad lo que soy, lo cual es el sentido absoluto de la diferencia entre elegirse a sí mismo y de crearse a sí mismo.

Por eso la ambición o el ego desmedido son formas de escapar a la libertad y a la angustia misma. La angustia se desarrolla en el tiempo y si su crecimiento no se controla nos puede paralizar, y en esa parálisis se puede dar un colapso moral. Kierkegaard lo explica en un desarrollo cuádruple: existe la angustia antes de actuar en la inocencia, la angustia ante no querer tener angustia o falta de espíritu, la angustia después de actuar y que puede ser ante el bien o el mal de forma reflexiva.

La primera ya la hemos explicado, se da ante la legítima y auténtica ignorancia de la diferencia entre el bien y el mal en sentido moral, es decir

como significado en mi propia subjetividad; la segunda se da cuando ya una vez se ha actuado, las posibilidades son más definidas y por tanto la angustia más reflexiva, o puede serlo cuando entre una posibilidad hay más posibilidades, la angustia se intensifica en la interioridad y busca no ser consciente de ellas, refugiándose en los sistemas racionales de reducción de complejidad y así se cree dominar la angustia de todas formas, cuando en realidad lo que se hace es querer ignorar que se angustia, ignorar su libertad y condición, a esto Kierkegaard le llama falta de espíritu, pero como no se puede reprimir este puede explotar en un ataque de pánico. La angustia después del acto puede ser también con respecto a las posibilidades de un pasado que se ve como futuro aún o con la historia o lo que se llama destino, y finalmente, después de actuar y tener conciencia de la diferencia entre el bien y el mal, puede haber una angustia hacia el mal, lo que indicaría está situado en dirección al bien, o hacia el bien lo que indicaría estar situado hacia el mal.

Aplicándolo al caso de Madoff, por lo que dice en su propia confesión y los análisis de la situación, su colapso moral se dio como un crecimiento exponencial de la angustia hasta que le fue imposible confrontarla. Como dice Madoff: “Yo estaba bajo mucha presión – mucha [...]. Y estaba avergonzado. Era la primera vez en mi vida que algo no había funcionado. Simplemente era tonto. ¡Tonto! Comenzando con el inicio de los 1990’s no había oficios. Sólo era papel. Pero déjame decirte [...] se veía real” (Gilles y Gillian 2011, p. 5). Pues como dice Kierkegaard y como hemos expuesto, la única manera de hacerle frente es decidiendo con confianza, honestidad y paciencia, de otra forma ella crece internamente con el tiempo hasta provocarnos ciertas falacias que pueden llevarnos al suicidio de una u otra forma (Kierkegaard 2007, pp. 272-3, 276).

Por un lado vemos cómo en Madoff al principio de sus gestiones, sus decisiones iban enfocadas en ser aceptado por el grupo de Wall Street, y en ese sentido la angustia se da en la inocencia de los sueños de grandeza, posteriormente cuando se va dando cuenta de que está engañando con consecuencias desproporcionadas, por un lado decide olvidar su angustia acallándola con los inversionistas (Gilles y Gillian 2011, pp. 5-7), que le exigen seguir el mismo camino y por otro lado la misma va creciendo al grado que los riesgos, y las posibilidades reales de daños se hacen inimaginables, se ven como abstracciones que no tienen un contenido concreto, y ahí es cuando viene el colapso, no hay forma de retornar, más que confrontando las posibilidades reales que ya están a la puerta de su casa.

Por un lado crece la tensión y la angustia misma del significado de lo que está siendo, de creer que lo puede controlar, y por otro lado de falta de espíritu, de creer que no hay tal angustia por sentirse protegido y demasiado confiado en su historial de no haber fallado nunca. Es en este punto cuando se da la angustia del mal, de no volverlo a hacer, cuando se entrega con su familia dice Madoff: “En la necesidad casi me sentí aliviado [...] la presión bajo la cual había estado en los últimos 16 años era casi insoportable. Hubiera deseado que me atraparan antes [...]. Es horrible. Ellos sentían como si los hubiera traicionado. Y así fue. Pero no tuve opciones. Para el momento en que me dí cuenta, ya no podría salirme” (Gilles y Gillian 2011, p. 8) y antes al ser preguntado por cómo se siente de haber arruinado a todas esas personas ordinarias inocentes dice: “Mrs. Greens? [...] me asuste hasta la muerte [...] no tenía ninguna satisfacción en esto. No había acciones maliciosas de mí parte [...]. Había gastado mucho tiempo en orden de figurarme cómo había podido hacerlo” (Gilles y Gillian 2011, p. 6).

4. Conclusiones

El caso de Madoff nos da qué pensar de nuevo sobre las relaciones complejas que existe entre las acciones humanas libres y la justificación de sus actos, así como el significado conceptual que uno y otro tienen. Inclusive como vemos, le da qué pensar al propio Madoff como sujeto de responsabilidad del acto cometido, esto quiere decir que la problemática de la determinación ética de un individuo no puede decirse que dependa exclusivamente de las circunstancias en las que se ve obligado a actuar o de las intenciones explícitas del sujeto, sino de lo que se revela de sí mismo en la acción en que se pone en relación consigo mismo, los otros y el mundo.

En otras palabras, no se da en el reino de la necesidad, sino del ámbito de las decisiones libres, en las cuales lo que está en juego no es un bien u objeto finito, sino la propia determinación de la forma de ser como un ser libre o no, perspectiva que puede escapársele al sujeto de la acción, pero que definitivamente vemos se le ha escapados a los sistemas financieros en su manera de proceder a regular los actos del propio sistema, queremos decir, que no hay valores de finalidades humanas superiores a la mera finalidad técnica e inmediata.

Esta relación se comprende con la dialéctica que cada individuo debe enfrentar en su existencia para realizar en plenitud la tarea de ser con significado y con sentido, que en último término es el sentido de la reflexión ética. En esta dialéctica de elegir ser libertad entre elementos contradictorios se encuentra en su realización verdadera la angustia. La cual ayuda a comprender varios elementos de la decisión y de su determinación moral y espiritual: 1. La angustia como estado de ánimo indica

que la decisión que cada individuo debe enfrentar no es en abstracto, sino en relación a una realidad concreta, ni tiene una condición de necesidad de ser realizada, sino que de alguna forma nos involucra en cuanto individuos, y no en cuanto funciones, o ideas o sistemas. La angustia indica que cada decisión se pone en juego la forma de ser del individuo y le pertenece el valor generado. 2. Si bien la angustia explica esta relación, implica que el valor moral se determina en la forma de llevar a cabo la relación principalmente, más que en el objeto mismo de la relación, en la que se determina si el individuo justifica o no su forma de existir. 3. Esta idea de la justificación, implica la concepción del significado del bien o el mal moral, no entendido como idéntico a una verdad objetiva que puede catalogarse bajo alguna categoría, sino que su diferencia se sabe en el momento de actuar si la relación realizada es asumiendo y enfrentando la angustia con fe y confianza, o si más bien ha sido una forma de escape. 4. La angustia nos deja ver que la complejidad de las decisiones, entendidas en cuanto apertura radical de las posibilidades, son reducidas en cuanto momentos pragmáticos, pero no puede creerse que toda complejidad es reducida al sistema formal, lo que da la tentación de dejar de elegirse y elegir que el sistema elija pro nosotros.

En el caso particular de Madoff, tenemos cómo en un sistema de alto riesgo en cuanto posibilidades materiales de financiamiento y sus representaciones simbólicas, la angustia puede hacerse crecer exponencialmente hasta el punto de hacerse insoportable o no manejable, sino se resuelven y enfrentan las decisiones en función de lo que los procesos van mostrando como tendencias negativa son positivas de riesgo, probablemente por ello se denota que es una especie de casino, en la cual las decisiones están en manos de las mismas probabilidades de ser o no ser,

en vez de que los actores tengan una cierta responsabilidad sobre el tipo de valores y el tipo de personas que se conforman al actuar.

Existe un problema que la angustia deja abierto a tratar de comprender, ¿cómo es que los valores que tienen que ver con nuestra realización como seres humanos se confunden o se relacionan con emociones específicas? Los valores tiene un grado de comprensión afectiva, pero ¿cómo pueden indicar una relación de bien si a veces se confunden con otras emociones como a veces el sentimiento de justicia se confunde con venganza? La angustia misma es el estado de ánimo en el cual se ponen en conflicto estas relaciones de forma dialéctica en un horizonte de apertura que indica la propia responsabilidad de la libertad.

Finalmente ¿qué justifica los actos moralmente cuando los llevamos acabo? Parece que en Kierkegaard esta justificación es un descubrimiento por la misma acción en concreto y la falla reside en no querer relacionarse con este descubrimiento que se denota como posibilidad en la inocencia en un primer momento, el escape a la libertad o a la angustia. Por lo que, ¿en qué sentido este descubrimiento implica la caída y la reconciliación? ¿será el diálogo una forma de poner en acto esta libertad que pueda resolver la angustia?

Referencias

Nota: La traducción de las citas de los artículos originales en inglés es propia.

Agazzi, E. 1996. *El Bien, el mal y la ciencia*. Madrid: TécnoS.

Agazzi, E. 2011. “Ética y Tecnología” (conferencia dictada en la Universidad Anáhuac México Norte en el tercer seminario de investigación del CIETAV-AXIOS, Huixquilucan, Edo. De México, 12 de octubre de 2011).

Argyris, Ch. 1991. “Teaching smart people how to learn”. In *Harvard Business Review*, May-June.

Bandura, A. 1986. *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bronowski, J. 1978. *The Origins of Knowledge and Imagination*. New Haven, CT: Yale University Press.

Cortina, A. 1999. *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.

Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza. Joy, sorrow and the feeling brain*. Orlando, Florida: Harcourt.

Damasio, A. 2008. *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.

Festinger, L. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Fromm, E. 1986. *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI Editores.

Fromm, E. 1996. *Del tener al ser. Caminos y extravíos de la conciencia*. México: Paidós Mexicana.

Fromm, E. 2009. *¿Tener o Ser?* México: Fondo de Cultura Económica.

Gilles, D., y Tett, G. 2011. “From behind bars, Madoff spins his story”. In *Financial Times Magazine*, April 8, 17:04.

Jackall, R. 2010. “The Madoff Affair and the Casino Economy”. In *Hedgehog Review*, 12, 2.

Kierkegaard, S. 2007. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.

Kierkegaard, S. 2010. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.

- Mead, G. H. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Milgram, S. 1973. *Obedience to Authority*. New York: Harper and Row.
- Popper, K. R. 1979a. "Epistemology without a knowing subject". In *Objective Knowledge. An evolutionary approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R. 1979b. "On the theory of the objective mind". In *Objective Knowledge. An evolutionary approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R., y Lorenz, K. 1995. *El porvenir está abierto*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Psychlopedia. 2011. Recuperado el 28/09/2011 de <http://www.psych-it.com.au/Psychlopedia/article.asp?id=390>.
- Velázquez, M. 2004. *Ética de los negocios*. México: Prentice-Hall.
- Zimbardo, Ph. 2008. *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House.

The Individual and Society: The Social Role of Shame

Bina Nir*

The Max Stern Yezreel Valley College, Israel

Abstract: The article examines the social and cultural role of shame in Western culture throughout history. Even though shame is a feeling that has a physiological basis, the way in which we experience emotions differs from culture to culture since it is the meaning that we attach to an event that evokes the emotion rather than the event itself. The article analyzes this cultural phenomenon, by looking at, among other things, the foundational religious texts of Western culture. In addition, a reflection on whether there has been a shift in the role of shame as a social guide in the age of social media is presented. The methodology most fitting to examine this cultural construct is the genealogical method, which corroborates the idea that shaming is not an essentially new phenomenon in Western culture, but only a new mode of expressing old patterns.

Keywords: shame, emotion, individual, society, genealogy.

*Email: binan@yvc.ac.il

ISSN 2533-0675

JPC © 2018

DOI: 10.17605/OSF.IO/JF32V

journalpc.org

1. Introduction

In the age of the Internet and social media, a change seems to be taking place in our conceptions of intimacy and shame. On the one hand, intimate personal revelations online have become the norm and seem to attest to a certain shamelessness; on the other hand, we see much discussion around the subject of “shaming” as a noxious phenomenon by which an individual is publicly chastened by the “herd” without so much as a debate, a trial or even a justified reason. Online shaming through social media is unbridled, has no moral limits, no fear of law or repercussions, and no restrictions. In light of this, we have to ponder whether there has been a fundamental shift in the role of shame as a social guide, and whether the phenomenon of social shaming, as it appears today, is a new phenomenon or an ancient social mechanism which has undergone only a cosmetic transformation due to the new means of communication – the social medium through which the shaming takes place. In order to do so, we must first understand the social and cultural function of the feeling of shame and then examine its history in Western culture.

Shame is a social mechanism employed in our interactions with others, and thus the externalized expression of shame has an important role to play in how an individual relates to society. Shame is the body’s physiological reaction to dealing with social pressure, though culture and society play a central role in fostering this emotion. Shame appears in early childhood, often in relation to a sense of helplessness (Nussbaum 2004, pp. 183-4). According to Darwin, human emotions have a biological, evolutionary basis (Darwin 1872). However, unlike Darwin who saw shame as a universal emotion independent of culture, Edelman maintains

that it is through an individual's interaction with his or her cultural environment that the appropriate response is selected (Edelman 1992). We agree with him that in regards to the physiological aspect of emotions, we have to differentiate between primary emotions, such as fear, which are instilled in us from birth and interpret our physical state as processed by the amygdala, as opposed to secondary emotions, such as the complementary guilt and shame, which are acquired through learning and are located in the frontal cortex of the brain (Damasio 1995). The physiological function of primary emotions is to sound an alarm in the body in times of crisis before the sensory information has even been processed, unlike secondary emotions whose response time is very different and which involve cognizance and understanding (Gonen 2003).

Emotion is the combination of a mental evaluative process, simple or complex, with systemic responses to that process, which molds the subject's relationship with his or her surroundings (Damasio 1995, 139). The immediate personal and social realm is fraught with uncertainty and is related to our fate. Therefore, we must be able to choose the most successful response essential to our existence. The ways in which we experience emotions differ from culture to culture, and our emotional patterns are significantly influenced by the culture around us. That is to say, it is the significance attributed to an event that evokes the emotion, not the event itself (Ben-Zeev 1996).

Shame is a painful emotion that arises when people feel criticized by others following an act that goes against the accepted norms, or as a response to a sense of failure (Nussbaum 2004, p. 184). Darwin, as stated, saw shame as a universal emotion in recognizing the ubiquitous physical processes accompanying it, such as blushing, confusion, lowering one's

gaze, a drooping head, and slumped shoulders (Darwin 1872). He even went on to add that he had witnessed shame in every place he had visited around the world; however, he never addressed the culturally-influenced mental evaluation that put the physiological reactions related to shame into motion.

Ruth Benedict, on the other hand, puts forth a contrasting theory (Benedict 1959). She maintains that shame is defined as the desecration of cultural or social values, which differ from culture to culture and are not universal. In summarizing Benedict's views on culture, Margaret Mead wrote that Benedict saw culture as akin to "personality writ large" – every culture has a "personality" which resides inside every individual who partakes of this culture (Mead 1975). A middle way between these two opposing standpoints is presented by Martha Nussbaum. In her study of social and cultural interpretations of human emotions, she argues that we must consider emotions as part of the system of thought and ethical choice (Nussbaum 2001). Nussbaum carefully navigates the line between cultural relativism and the raw universalism of biological and cognitive reports pertaining to emotion. Human beings have biological infrastructure, but they also have personalities that are non-genetic structures formed at an early age; they are also influenced by society and culture. The present article seeks to examine the cultural influences on the feeling of shame and in order to do so we shall adopt Nussbaum's approach. This approach maintains that in order to learn about emotion we must turn to texts that have a narrative dimension, and thereby deepen and advance our understanding of ourselves as creatures with a complex temporal history.

We shall first attempt to understand the complex interaction between the individual and society, and examine more closely the role of shame in this relationship. As mentioned above, culture has an important moral role in constructing the concept of the individual and in developing the mechanism of shame as a cultural value and as a deep structure. The methodology most fitting to examine these cultural constructs is the genealogical method, through which we shall analyze the role of shame and the phenomenon of shaming as it appears in the foundations of Western culture. This will allow us to evaluate whether shaming is an essentially new phenomenon, or rather only a new mode of expressing old patterns.

When we undertake to delve into the genealogy of someone or something, we endeavor to tell the story of its past, its origins, and its evolution up to the present moment (Rusinek 2004, p. 410). The basic assumption of the genealogical method is that the fundamental structures of any given culture are to be found deep within its roots. Genealogy may deal with the past, yet its real interest lies in understanding and criticizing present reality. In order to thoroughly understand social shaming in the present we must examine the cultural sources of this phenomenon. The term “genealogy”, in its simplest and most general sense, means the study of generations, of origins. For our purposes, we shall adopt the meaning ascribed to it in the current philosophical discourse – a type of critical methodology (Deleuze 2006, p. 2; Foucault 1977, p. 152). As a philosophical method of inquiry, genealogy is a hermeneutic strategy that documents the history of its subjects. The job of the genealogist, according to Foucault, is to rediscover ourselves by way of a correct handling of the past, through modern self-deconstruction (Foucault 1977). Therefore, accordingly, in this initial genealogy we shall examine shame from interdisciplinary perspectives by conducting an interpretative analysis of religious texts and historical documentation, all while basing ourselves on sociological and psychological research.

2. The Individual and Society

Already in the book of *Genesis*, it is written: “And the Lord God said, It is not good that the man should be alone; I will make him an help meet for him” (Genesis 2:18). Ecclesiastes too, who famously bemoaned “vanity of vanities”, emphasizes the importance of togetherness: “Two are better than one; because they have a good reward for their labour. For if they fall, the one will lift up his fellow: but woe to him that is alone when he falleth; for he hath not another to help him up” (Ecclesiastes 4:9-10). Thus, according to the Bible, one of the foundational texts of Western culture, being with others is important on the basic level of physical survival. The social group, the state, the nation, the party, etc. provide security and frameworks of belonging which give us confidence and womb-like protection; on the other hand, they also deprive us of the independence, the singularity and the richness of solitariness (Fromm 2010).

When one thinks tribally, “I” means “we”. The development of the individual as separate from the tribe has to do with the development of self-awareness. Burckhardt maintains that the individual, in the modern sense of the word, was born in the Renaissance. In Italy, in the late Middle Ages, individualism can be seen blossoming among all social classes (Arbel 2002). There are many factors that led to this sudden flourishing, even though signs of the development of personality as a self-sufficient and independent driving force can be spotted in much earlier cultures as well. The Renaissance, however, saw the arrival of individualism in its modern sense as man transitioned from a pre-individualistic state of existence to a state characterized by the full awareness of the self as a

discrete entity (Fromm 2010; Debord 1995, pp. 103-4). That being said, Shanahan finds that both individualism and humanism were renewed rather than invented in the Renaissance, since the Middle Ages was also abound with evidence of personalities being viewed as distinct (Shanahan 1992, pp. 23-4).

With the rise of the modern sense of individualism, man became freer but also lonelier. Despite the establishment of individualism as an important value in Western culture (Huntington 1997), many are still willing to risk their lives, give up their privacy, sacrifice their freedom, their independence, their proper thoughts and personal decisions, all for the sake of belonging to the herd, of escaping loneliness and experiencing the feeling of superficial identity (Fromm 1977). We agree with Raby who argues that man's purpose is not to separate himself from the consciousness of others – for much of his understanding of himself and the world is in relation to this general framework – but rather to try and become an individual with a high level of self, personal and social awareness (Raby 2009). In fact, an individual is a person that views himself as responsible for examining and formulating personally – or socially-publicly – the metaphysical, scientific, political and sociological axioms. This person's individual leanings don't necessarily align themselves with the views accepted by his social group, and he may agree with or go against the political and religious outlooks of his society (Raby 2009). Nevertheless, disobedience and resistance to the group has a history of meeting with punishment and social shaming, in Western culture at least, as we shall demonstrate later on. For centuries, kings, religious authorities, feudal lords, industry magnates and parents have insisted that obedience is a virtue, while disobedience – is a sin (Fromm 2010).

The desire to belong to a social herd also stems from our fear of loneliness, which is perceived as a psychological state of sadness and melancholy due to a lack of company. Weiss (1975) points out that loneliness is not caused by one's state of solitude, but by a life that is lacking fulfilling social relationships. Loneliness is a subjective experience that is not paramount to social isolation; rather it stems from a deficiency in the individual's social connections. Social loneliness is also not necessarily identical to psychological loneliness, and certainly not to creative solitude, or the solitude one seeks in order to examine one's self. A person can be socially isolated and lead a fulfilling and intensely creative mental life. That being said, solitude is good when it is intermittent, when this private domain exists alongside friendship ties, when it does not take over one's life, but is rather a coveted and voluntarily chosen part of it. People who have rich inner lives do not feel lonely in their solitude. Schopenhauer ignores our social need to belong and presents solitude in an entirely positive light: in his eyes, only when man is alone can he be wholly himself. Man is only free when he is alone. Schopenhauer represents the opposite extreme in our view: according to him social man is dull-witted, boorish, and spiritually sterile (Schopenhauer 1969).

Nietzsche too is an avid proponent of extensive solitude. In his view, one must be alone in order to create one's self. To lead a full inner life, one has to retire from the herd into individuality: "Would you go into isolation, my brother? Would you seek the way to yourself?" (Nietzsche 2003, p. 47). But the way to the self is anything but straightforward: "But the worst enemy you can meet will always be yourself; you lie in wait for yourself in caves and forests... You must be willing to burn in your own flame: how could you become new unless you had first become ashes?" (Nietzsche 2003, pp. 48-9).

Unlike Schopenhauer and Nietzsche, who disregard the social need to belong in claiming that we must retire from society for the purpose of creative solitude, Spinoza, with whom we agree, argues that the worthy life is one that maintains an equilibrium between the two. As long as man inhabits the solitary realm of the self while belonging in parallel to the realm of the many and remains responsible for his actions, operating out of a full awareness and leading a productive, collaborative and creative discourse with his social group, his solitude will be a tonic to him, without loss of freedom or identity (Harpaz 2013). The very state of awareness frees man from the yoke of his instincts and urges, as well as the influence of outside forces. However, in order to achieve this, man must be aware of his actions and understand the reality in which he operates.

Similar to Spinoza also Russell teaches us that a proper balance must be found between belonging and separateness, or aloneness, rather than a clear-cut decision in favor of either the one or the other (Russell 1996). He writes that human life must contain a wide space which is ruled by what is known as the “herd instinct”, but it also must delimit a narrow space where this instinct is barred from entering. This narrow space belongs to the private domain. It is not only an intellectual domain, but a physical and emotional one as well. Only through the fully led “me-life”, through the hours of aloneness and separateness, through opening up to the rich spheres of existence, through creativity and imagination, through personal pleasures of the body and of the mind – only through these can man glimpse the full scope of his personality upon its many facets, and with it the need to discover and fulfill himself.

As discussed, just as the individual needs the public domain in numerous aspects of his life, he also has need of the private domain for other

aspects. The encounter with the other is also important for one to be able to create himself as an individual. Levinas insists on this important point in the relationship between individual and society, emphasizing the importance of society for the individual's self-development (Levinas 1986). According to him, the self is defined as a subjectivity, as a subject, as an "I", precisely because it is exposed to the other (Levinas 1986). In his conception, it is impossible to create a deep bond of sharing and openness with the other unless we undertake the voyage into the depths of our own souls (Levinas and Melville 1978). The process of revealing one's self to the other is accompanied by discomfort and sometimes even pain. The other is not just another person located outside of the self, but the internalized other who resides in the hidden regions of the I-experience. The interaction created between the "I" and the "other" begins with recognizing the "I" as an individual, as the self. The general mechanism through which the self can develop is reflexive – it is the ability that people have of examining themselves through the eyes of others (Ritzer and Goodman 2003), and this is where shame comes in. The reflexivity, which is essential to the development of the individual, is sometimes accompanied by shame.

Shame is inextricably bound up with the gaze of the other. It is the discomfort created when one feels one's self transformed into an object. According to Sartre, the man who is ashamed is stripped of his humanity because he is denied the independence of being the looking subject rather than the looked-upon object (Sartre 1956, pp. 287-9), an idea which also appears in his famed play *No Exit* (Sartre 1989). The play takes place in a room which, as it turns out, is located in hell. The three characters in the play are led into the room at different points in time. The door is then locked and all three of them expect their torturer to arrive imminently –

however, no one else comes into the room. As their conversation evolves, it turns out that the differences in each of their world views and systems of values make their company insufferable to each other, it becomes hell. This revelation comes from the shame that each of them feels in his turn as he is made into the object that the other two observers. The other, as Sartre posits in the play, becomes a mirror to each of them, reflecting who he is back at him. The individual has no way of knowing who he is without this reflection. The exposure and the unrelenting gaze make this relationship into a hell: “So this is hell. I’d never have believed it” (Sartre 1989, p. 45). Hell is the gaze of the other: “each of us will act as torturer of the two others” (Sartre 1989, p. 21).

In the play, Sartre exposes the central idea of shame as a social mechanism that manifests itself only through interaction with others. Our social connections are important to our individual development and we are very much dependent on the way society sees us. Shame, then, is the fear of being exposed. For a real human connection to be established, we must reveal our real selves, the inner part of ourselves of which we are often ashamed. We are terrified by the thought that there might be something about us which, when seen or discovered by others, will make us unworthy of human bonding.

3. The History of Shame and Shaming in the West

Let us now proceed to genealogically examine the social and cultural function of shame in the West, as it is inscribed in the culture’s origins. In the classical world of ancient Greece, shame was

considered an important social guide and was therefore an appreciated emotion. Aristotle divided the attributes into virtues and vices, and listed shame as a virtuous mean (Shkolnikov and Weinrib 1998, pp. 165-7). The virtuous mean is the golden mean; as it is written on the Temple of Apollo: “Nothing too much” (Plato 1956, p. 77). The golden mean, according to Aristotle, is the rule of thumb to follow in most instances in life. Socrates, who unlike Aristotle ignores emotions and the non-rational aspect of the mind, also speaks of shame: “I’m going to keep my head wrapped up while I talk...that I may not look at you and become embarrassed” (Plato 2005, p. 443); “I therefore, because I am ashamed at the thought of this man and am afraid of Love himself, wish to wash out the brine from my ears” (Plato 2005, p. 463). For Socrates, shame is the tension between the individual and society. He covers his face so that his shame does not prevent him from participating in speech-making, and in order to preserve the image of his person in the eyes of his lover.

From classical Greek philosophy, let us now turn to examine the cultural role of shame in some of the other canonical texts, the religious texts of Western culture, the Old and New Testaments. Religion is a clear marker of culture, which reflects its thought systems and cultural values. In both Judaism and Christianity, the Bible is perceived as sacred, as absolute truth, as the product of divine revelation (Hacohen 2006, p. 23). We first learn about the power of shame, specifically as it relates to the gaze of the other, from the book of *Genesis*. The word “ashamed” appears in the story of Adam and Eve even before they’d eaten from the tree of knowledge: “And they were both naked, the man and his wife, and were not ashamed” (Genesis 2:25). After they’d eaten from the tree, however, their eyes are open: “And the eyes of them both were opened, and they knew that they were naked; and they sewed fig leaves together, and made

themselves aprons” (Genesis 3:7). With the opening of their eyes comes the awareness of nakedness, which is followed by the need to cover up and even hide: “and Adam and his wife hid themselves from the presence of the Lord God amongst the trees of the garden” (Genesis 3:8). They hide from the gaze, which is perceived as threatening, condemning, uncomprehending and unaccepting. The words for “shame” and “genitals” in biblical Hebrew are derived from the same root. Shame is implicit in the revelation of one’s sexuality in the presence of the other; the emergence of awareness following Adam and Eve eating from the tree of knowledge puts an end to the possibility of walking around naked in the Garden of Eden.

In the book of *Genesis* we also encounter the most ancient example of shaming mentioned in the Bible – the “mark of Cain”, which is part of the story of Cain and Abel, the story that recounts the first murder in human history. Abel was a shepherd, whereas Cain worked the earth. Cain made sacrifices to God and brought him an offering made up of the fruits of the earth. Following his brother’s example, Abel offered God his herd’s first-born lambs and their mothers’ milk. God accepted Abel’s offering graciously, however he rejected Cain’s sacrifice. Cain chose to deal with his disappointment and jealousy through violence, and so he murdered his brother (Genesis 4:9-10). He then felt guilt and shame and elected to hide the act of murder from God, thus his sin was twofold. God punished Cain for his sin by cursing the earth which he used to work and condemning him to a life of endless wandering (Genesis 4:11-12).

Cain, realizing that a life of rootless vagabonding will leave him exposed to great danger, turns to God with a complaint that expresses his great fear. He is scared of the animals on one hand, and of the people on

the other, in case they should decide to kill him in return for the atrocious murder he has committed. Therefore, God chooses to brand Cain with a mark that will give him protection and shelter from his enemies and quell the fear in his heart: “And the Lord said unto him, Therefore whosoever slayeth Cain, vengeance shall be taken on him sevenfold. And the Lord set a mark upon Cain, lest any finding him should kill him” (Genesis 4:15). On the other hand, the mark of Cain carries an important social, educational and moral message: it is forbidden to take the law into one’s own hands, and it is doubly forbidden to seek retribution of the eye-for-an-eye variety. The term “Mark of Cain” has since passed into colloquial use. It has come to denote a negative label, a tag that attests to some moral flaw, analogous in fact to public shaming.

The display of one individual’s deed in public, for the eyes of all to see, has the moral intent of deterring others from committing the same deed: “And the man that will do presumptuously, and will not hearken unto the priest that standeth to minister there before the Lord thy God, or unto the judge, even that man shall die: and thou shalt put away the evil from Israel. And all the people shall hear, and fear, and do no more presumptuously” (Deuteronomy 17:12-3); “many shall see it, and fear, and shall trust in the Lord” (Psalms 40:3).

There are frequent instances in which the Biblical text presents shame, in its cultural-religious role, as a component of the relationship between the individual and God, and between the nation of Israel and God. In fact, the absence of shame often denotes a moral failure: “Were they ashamed when they had committed abomination? nay, they were not at all ashamed, neither could they blush: therefore they shall fall among them that fall: at the time that I visit them they shall be cast down” (Jer-

emiah 6:15). Conversely, shame is a requirement for the act of moral repentance, as described in the dialogue God has with Ephraim: “I repented; and after that I was instructed, I smote upon my thigh: I was ashamed, yea, even confounded, because I did bear the reproach of my youth” (Jeremiah 31:19). A similar use of shame is made by Ezekiel when he is instructed by God to reproach Jerusalem with its “abominations”: “yea, be thou confounded also, and bear thy shame” (Ezekiel 16:52); “Not for your sakes do I this, saith the Lord God, be it known unto you: be ashamed and confounded for your own ways, O house of Israel” (Ezekiel 36:32).

Shame also appears as a punishment meted out to those who transgress against God: “Let them be confounded and put to shame that seek after my soul” (Psalms 35:4); “Behold, all they that were incensed against thee shall be ashamed and confounded” (Isaiah 41:11); “That thou mayest remember, and be confounded, and never open thy mouth any more because of thy shame, when I am pacified toward thee for all that thou hast done, saith the Lord God” (Ezekiel 16:63). Therefore, it is not surprising that one would wish to avoid shame: “Let my heart be sound in thy statutes; that I be not ashamed” (Psalms 119:80), and that future salvation contains a promise to no longer experience it: “But Israel shall be saved in the Lord with an everlasting salvation: ye shall not be ashamed nor confounded world without end” (Isaiah 45:17).

The Bible also contains descriptions of the physical manifestations of shame, such as bowing one’s head: “They were ashamed and confounded, and covered their heads” (Jeremiah 14:3). Shame is accompanied by the fear of shame: “Yet they shall fear, and they shall be ashamed together” (Isaiah 44:11), whereas the promise of release from shame is also

a release from fear: “Fear not; for thou shalt not be ashamed: neither be thou confounded; for thou shalt not be put to shame: for thou shalt forget the shame of thy youth” (Isaiah 54:4).

In the New Testament, shame appears, on the one hand, in its negative religious-social connotation, as an emotion that comes about from one’s failure to uphold the prescribed values and beliefs, and which one wishes to avoid: “But we have renounced the secret things of shame, not walking in craftiness nor handling the word of God deceitfully” (2 Corinthians 4:2); “my earnest expectation and my hope, that in nothing I shall be ashamed” (Philippians 1:20). On the other hand, believers are encouraged not to feel ashamed even if society may try to shame them: “And whosoever believeth on him shall not be ashamed” (Romans 9:33); “if thou shalt confess with thy mouth the Lord Jesus, and shalt believe in thine heart that God hath raised him from the dead, thou shalt be saved...For the scripture saith, Whosoever believeth on him shall not be ashamed” (Romans 10:9-11), even if there is suffering involved: “Yet if any man suffer as a Christian, let him not be ashamed” (1 Peter 4:16). In fact it is those who oppose and shame Christians who should themselves be ashamed: “Whereas they speak evil of you, as of evildoers, they may be ashamed that falsely accuse your good conversation in Christ” (1 Peter 3:16); “all his adversaries were ashamed” (Luke 13:17); “and if any man obey not our word by this epistle, note that man, and have no company with him, that he may be ashamed” (2 Thessalonians 3:14); “that he that is of the contrary part may be ashamed, having no evil thing to say of you” (Titus 2:8).

Both shame and shaming then, as attested by the Old and New Testaments, had an important religious-social function. However, reli-

religious establishments also had a significant role to play in interpreting these texts and shaping the cultural uses of shame over the ages. When worldviews are deeply entrenched in the religious experience, which we might assume, based on Jung, they have the hidden power to exert force and orient culture, while constantly changing, and be preserved in the secular experience as similar structures with new forms of expression (Jung 1916). Jung demonstrates this using the example of Catholicism, showing that despite the disappearance of certain Catholic ideologies in the period following the Middle Ages, their vitality was never extinguished and they are still present in the culture. Our modern consciousness, according to Jung, is soaked through with Christianity (Jung 1916, pp. 81-2). A similar claim is put forth by Freud; he too concludes that religion has tremendous power to control mankind's most visceral emotions (Freud 1990). Religion has constructed a comprehensive and ensnaring world view, which has withstood countless major shocks to remain firm and valid to this very day. Therefore, we shall proceed to conduct a genealogical examination of the emotion of shame and its social function in the commentary of the foundational religious texts in Western culture as well.

First, let us examine the place of shame in Jewish religious commentary. The attitude of the Jewish Sages towards shame is divided – on the one hand they said “a bashful one cannot learn” (Pirkei Avot, 2:5) and encouraged the students to be bold, not to be afraid to ask questions that may seem shameful. On the other hand they also said “The brazen—to purgatory; the bashful—to paradise” (Pirkei Avot, 5:20). Thus there is a need for a measure of shame, for when a man is utterly shameless, he may act in detrimental ways without any consideration for others or society as a whole. It is important, however, to note that they likened shaming oth-

ers or humiliating them to murder: “It is more comfortable for a person to cast himself into a fiery furnace than to humiliate another in public to avoid being cast into the furnace” (Talmud Bavli, Bava Metzia, 59a); “Rabbi Elazar of Modi’in would say: One who...humiliates his friend in public...although he may possess Torah knowledge and good deeds, he has no share in the World to Come” (Pirkei Avot, 3:11).

The discourse underlying the subject of shame in Judaism also touches upon the subject of confession. During Yom Kippur (the Day of Atonement), confession of sins does not entail shame. It is vague and general, forgoing the mention of names, times and places. The confession is made in the first person plural, without placing blame on one sinner in particular: “We are blameworthy. We have betrayed our ideals. We have denied the rights of others. We have used empty words” (Klein 2004, p. 403). The supplication for general forgiveness – “we implore thee, Lord our God and God of our ancestors, to forgive all our failings, pardon all our wrong-doings, and grant us atonement” (p. 495) – nevertheless contains a detailed list of sins, divided into categories: “For our sins committed by opening our lips,” “for our sins committed through illicit relationships,” “for our sins committed openly or secretly,” “for our sins committed through deceit and falsehood”, “for our sins committed through neglect of parents and teachers,” “for our sins committed through the desecration of religion” (pp. 497-9). The confession is not individual or personal; it is collective and pronounced out loud in first person plural and therefore does not entail the shame that is needed to feel guilt.

The personal confession, in Judaism, is whispered to one’s self, internally, without public sharing. Thus, there is some controversy over the subject of specifying the sin: “Some decree that the details of the sin must

be given...for the sake of shame...for the sinner must feel ashamed of his sins...while some opine...that there is no need to describe the sin. He can pronounce the sin in alphabetical order, even out loud, for this is not describing the sin in detail, as everyone pronounces it equally” (Zevin 1965, pp. 412-55). However, overall, Jewish confession is not intrinsically accompanied by shame as it is in Christianity.

The question of shame in the context of confession is fundamentally different in Christianity, especially in Catholicism. The sacrament of confession and atonement is supposed to afford constant moral betterment with the purpose of gradually approaching that impeccable obedience to God which characterized man’s existence before the original sin. Christian confession, from the thirteenth century onwards, had become a ritual of primary importance in the Christian world, one with long-term psychological and social repercussions. Thirteenth-century theologians were aware of the cleansing power of confession as an act that unburdens the conscience and resolves internal conflicts stemming from the confessor’s great shame and sense of guilt. The call for self-examination and the admission of failures was a positive element in itself (even though the sin was in the eyes of God and the moral code was that of austere Catholicism), however widespread misuse of this tool has led to mass anxiety, debilitating shame and excessive guilt (Horowitz 1979).

In the world of the Middle Ages, Catholicism created a cycle of judgment, guilt and punishment. Spiritual existence came to be governed by a pendulum swinging between threat and encouragement, between punishment and forgiveness, all in order to allow believers to get over the main and inescapable obstacle to confession – shame. Initially, Christian confession was not conducted in a private confession booth, but publicly

before the whole congregation, because the element of shame and the act of shaming was an essential part of the ritual (Kleinberg 1995). In the immediate sense, confession and atonement granted the sinner the right to receive communion and take part in the social life of the congregation. But the propaganda efforts that the preachers resorted to in order to encourage confession did not skim on threats of hellfire and brimstone, and thus went a long way to contribute to the air of magic and mystery that became attached to this act (Horowitz 1979). The Church authorities looked on with apprehension as, under the influence of preachers, a growing folklore developed around the practice of confession. This folklore largely did away with the psychological aspect of unburdening one's soul, and emphasized the immediate causal and quasi-mystical connection between speech and redemption – right here, right now.

With time, the Church transformed confession into a recurring private ritual, rather than a public-communal spectacle because the shame of it became too much to bear. However, the insistence on confession went a long way to instill a sense of permanent guilt in the Christian believer. As Thomas Kempis puts it: “No man is worthy of heavenly comfort unless he have diligently exercised himself in holy compunction” (Kempis 1959, p. 42). On this point we agree with Nietzsche who recognized the gravity of the situation: according to him, systems of religion and morality based on feelings of guilt and shame, such as Christianity, are the main reason behind the weakening of man's natural force and thus also the stagnation and atrophy of culture and intellectual progress (Golomb 1987, p. 130).

Nevertheless, shame can also be viewed as an indispensable emotion, in that it nudges the consciousness and evokes regret and self-awakening. Without it, there is no change, growth, forgiveness or turning over

a new leaf. The possibility of biographical rehabilitation, the re-biography so to speak, depends on whether the meta-codes dictating a person's life have a hermetic or a hermeneutic attitude towards the past; whether they allow for a reinterpretation of the personal past (Rotenberg 1997, p. 84). The great problem arises, of course, when an external, authoritative power, such as religious authority, social pressure, parents or even the super-ego overuse and abuse shame. Culture, in many instances, is something that is imposed upon a reluctant majority by a minority that has managed to take over the means of power and coercion (Freud 1994). Personal, internal shame is essential for psychological change, however, when it becomes public and degrading, it has no positive value, for it carries with it no opportunity for rehabilitation, only destruction, fear and ostracism, and has no psychological benefit.

While shame in general can be seen as imperative for change and growth, public shaming is destructive and impossible to rehabilitate – it is the mark of Cain. In many cases, shaming is motivated by dark feelings of vengeance, the desire to humiliate and do injustice. The kind of shaming that is rampant in the social media today consists of putting people on instantaneous public trials which tarnish their reputations in the eye of society without any sense of proportion to the transgression attributed to the accused or any consideration for their positive deeds and qualities. As Sartre writes in *No Exit*, “can one judge a life by a single action?” (Sartre 1982, p. 43).

Institutional and social shaming, as we've inscribed in the religious texts of the West, is perceived as punishment and has an element of deterrence – with the object of preventing this kind of behavior from the individual or within society in general in the future (Sellin 1980). There

are many instances over the course of Western history when, in the interest of deterrence, destructive, public and unbridled social shaming took place in the town square. For example, the 17th century puritans of New England had a particularly cruel system of punishment that included public shaming, as documented in one of the public records from the era: when a carpenter asked for an exorbitant price for a hanging post, he ended up hanging from the very same post that the town authorities had ordered from him (Rotenberg 1994). In 1787, Benjamin Rush, one of the founding fathers of the United States of America, wrote an incisive article demanding that public beatings, pillories and other punishments by humiliation that used to be carried out in the town square for public viewing be banned (Runes 1947). Fifty years later, public punishment ceremonies were banned in every state in the U.S.A., with the exception of Delaware.

The social sanctions of ostracism, shaming and public denunciation were thoroughly described by Jean-Jacques Rousseau, one of the most prominent thinkers of the Enlightenment, as well as one of its harshest critics. When he published his books *The Social Contract* and *Emile*, his writings were banned and Rousseau was forced to leave Paris. In *Reveries of the Solitary Walker*, Rousseau talks about the shaming and public scorn he'd experienced, as well as his subsequent loneliness: "All the time when, untroubled in my innocence, I imagined that men felt nothing but benevolence and respect towards me and opened my frank and trusting heart to my friends and brothers, the traitors were silently ensnaring me in traps forged in the depths of hell..Would it not have been better to combat my persecutors with their own weapons, adopting their principles rather than clinging to my own illusions, which I cannot defend against their onslaught?" (Rousseau 1984, pp. 56-8); "I swear to Heaven that if I could

instantly retract the lie which exonerates me and tell the truth which incriminates me without blackening myself still further by this recantation, I would do so with all my heart, but the shame of thus being caught in the act is a further obstacle to honesty and I feel genuine repentance without daring to make amends” (Rousseau 1984, p. 74).

As previously stated, we must distinguish between shame as an emotion vital to the development of a moral conscience and shaming, which is an ancient and reprehensible social act. In most social systems, shaming is triggered by an individual’s disobedience to social norms. Obedience is perceived as the highest of virtues, while disobedience is the worst of sins. The individual feels shame and fear while performing the act of disobedience. At the basis of these emotions, as we’ve seen in the Biblical text as the religious cornerstone of Western culture, lies the Christian education that interprets man’s disobedience to God as the single act that corrupted him and his seed so fundamentally that he could only be saved by divine grace (Fromm 2010).

4. Shame and Shaming in the Digital Age

In our current era, with social networks continuing to expand, giving every individual access to a pulpit from which he can express his opinions and determine the fate of a person or a company for better or for worse, the phenomenon of shaming has returned to center stage, this time in a more widespread, viral and global fashion than ever before. This phenomenon, as the genealogy shows, is nothing new. Society necessitates shame as a personal emotion based on free will and morality; how-

ever it is a great shame when society begins to shame publicly, ruthlessly and violently, in the absence of human respect and compassion, just as the fanatical preachers did in the thirteenth century Church. These Christian extremists did so in the name of God, and thereby, at least according to Nietzsche, shamed God by their actions (Nietzsche 1974).

There is no denying Nietzsche's conclusion that since, as he put it, "God is dead", our responsibility as a society is even greater. The idea of God's death, "Gott ist tot", first appears in *The Gay Science*, as spoken by the mad man: "Have you not heard of that madman who lit a lantern in the bright morning hours. ran to the market place. and cried incessantly: "I seek God! I seek God!" -As many of those who did not believe in God were standing around just then, he provoked much laughter. Has he got lost? asked one... The madman jumped into their midst and pierced them with his eyes. "Whither is God?" he cried; "I will tell you. We have killed him-you and I. All of us are his murderers... What were we doing when we unchained this earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? ... Do we not feel the breath of empty space?" (Nietzsche 1974, p. 181).

The death of God, according to Nietzsche, is not simply a shift in the scientific worldview; it is an event of dire ethical implications. He does not speak, of course, of the objective existence of God in physical reality, but of God as the foundation of morality in the soul of mankind. The death of God in the modern era, for Nietzsche, has left man without morals to guide him. This could lead to nihilism (Nietzsche 1974, p. 287), a problem that Nietzsche tried to resolve by seeking out new, deeper values than those of Christianity, which man could believe in and live by.

Killing God is described by Nietzsche as a “grand act”. Now that the religious system of morals has been lifted, the door is open to create new theories of morality that are independent of religion. Nietzsche believes that man must overcome himself. Man creates morality rather than the herd with its social norms. By his will to power, man will distance himself from social morality and rebel against it. Man must free himself from the conventions and ideals of his era, and examine the world independently, without illusion. The valueless and unbridled social herd is dangerous, as Nietzsche takes pains to describe and to warn: “Life is a fountain of delight, but where the rabble also drinks, all wells are poisoned” (Nietzsche 2003, p. 72).

A little earlier in the 19th century, John Stuart Mill also warns us against modern herd mentality and the danger of losing one’s unique identity. Mill warns us that if we think we have done a great thing in making ourselves similar to one another, we forget that it is the differences between one man and the next that attract our attention, that makes one curious regarding the other’s flaws or his preferences, or the possibility of combining the various advantages of the two to create together something better than each could be separately (Mill 1871).

Following, among other things, the blurring of the traditional lines between the public and the private spheres, which began in the course of the 20th century, the individual became increasingly preoccupied with his unique emotional world, mainly through various techniques of exposing the “self” and his relationships to others (Illouz 2008). If the subject is not defined as essentially different than the object, i.e. the other, or if he is not separate from him in a demarcated way, then his internal self will swallow the “outside”, the object, into itself. This way, the uniqueness of

the subject is abolished and the limits between the subject and the object, between the “I” and the “other”, are blurred. Such a state also transforms the definitions of intimacy and the place of shame. If shame stems from the fear of being exposed, as Sartre describes it in “No Exit”, then the blurring of the boundaries between the “I” and the “other”, also inherently disrupts the functioning of shame as a social mechanism (Sartre 1989).

Taylor gives a description of the state of things in today’s world in what we perceive to be accurate terms. In his book *The Malaise of Modernity*, Taylor presents his apprehensions of the dark side of individualism in the “me generation” and goes so far as to call it “malaise”. This same preoccupation with the “me”, according to Taylor, flattens and narrows the scope of our lives, voids them of meaning and makes the individual more apathetic towards the other and society as a whole (Taylor 1991). This kind of individual is not interested in the other. However, the “other”, by the very fact of his existence, disturbs the peace of mind of the “I”. The “other” is a constant provocation that forces an awareness of the other’s “otherness” in the equation.

The new town square and the sharing that takes place nowadays on social media must be understood as part of the overall conception of the Internet as a democratic, open and free space that enables non-hierarchical communication between the individual and society. The absolute or relative anonymity offered by the Internet, as well as the control and filtering of the ways we express ourselves in cyberspace has allegedly opened the gates to one and all in an ideally democratic fashion. On the one hand, some see this new society with its social connectivity as one that has reached a new evolutionary stage, and claim that the Internet enables us to express the altruistic aspects of our natures, as well as collaborate

better with likeminded individuals (Christakis and Fowler 2009). We, however, tend to side with others, such as Graham and Dutton, who see the current digital culture as one that encourages “clicktivism”, whereby people pay lips service to a project or a cause by clicking alone and not through real collaborative partnership (Graham and Dutton, 2014). The same goes for instances of public shaming – at times the act of shaming involves a simple click with no attention paid to the ethical repercussions of one’s actions.

In today’s world, we are caught in a kind of digital vertigo in which we lose our bearings in regards to what is appropriate or inappropriate to share, what is private and what is public, and no less importantly – what is an acceptable response to the “other” and what is not. In many ways we have regressed to the herd mentality and the herd instinct. As Kimchi puts it, online social media users tend to believe that one can fully know a person based on a narrowed down list of their basic qualities, and equally judge them based on superficial information alone, including giving consent, or at least not objecting to shaming (Kimchi 2010). As time goes on, humanity finds itself in a new social state known as “alone together”. This is a social illusion which gives the individual the impression of being connected to society, whereas in fact the connection in question is superficial and impersonal, as opposed to real, intimate, interpersonal discourse (Turkle 2011).

This inherent change has had a dramatic effect on the interpersonal and social relationships between people, causing us to move further and further away from face to face discussions and focus more and more on social ties based on digital communication. In this regard, we tend to agree with Bauman, who claims that the appearance of virtual closeness

has rendered human contact to more frequent, more superficial, more intense and briefer (Bauman 2003). The phenomenon of shaming that we see on social media is the result of a herd dictatorship that tolerates no discussion, thorough deliberation or reasonable resolution. The herd has the ability to influence us all for the worse, as Seneca described over two thousand years ago: “You ask me to say what you should consider it particularly important to avoid. My answer is this: a mass crowd. It is something to which you cannot entrust yourself yet without risk. I at any rate...never come back home with quite the same moral character I went out with; something or other becomes unsettled where I had achieved internal peace, some ... of the things I had put to flight reappears on the scene” (Seneca 1969, p. 41); “avoid,” I cry, “whatever is approved of by the mob, and things that are the gift of chance. Whenever circumstance brings some welcome thing your way, stop in suspicion and alarm...Anyone among you who wishes to lead a secure life will do his very best to steer well wide of these baited bounties” (Seneca 1969, p. 45).

5. Epilogue

In the present genealogical study of shame, we have tried to show that shame has had an important role in the individual’s relationship to society throughout the cultural history of the West. Shame has been a social and moral guide in regards to what is allowed and what was forbidden at any given period, arising in the individual out of self-judgment or conversely as a result of social-institutional judgment. The Catholic institution in particular has had a hand in the deep assimilation of shame in its association with Christian guilt. We have also seen that this cultur-

ally-dependent emotion has undergone many changes throughout the ages, especially in the uses of shaming made by the people who made the rules at any given period; there have been times throughout history when shaming has gone too far, becoming extreme and reckless.

Shame is an emotion that arises when we know the rules, when we've learned and internalized them thoughtfully, yet we go against them all the same. But what happens when the rules are not agreed upon, are not familiar or clear to us, and we do not know to give them thought? These are the situations in which the "herd" determines the rules of behavior in a wild, haphazard fashion, similar to the hypothetical situation that Nietzsche worried would arise in the period after the "killing of God" (Nietzsche 1974). Nietzsche was apprehensive not because he desired the continuation of the rule of the Church, of which he was a very harsh critic, but because he was afraid of the "herd" and that the "death of God" could lead to nihilism. Nietzsche suggested that we seek new values, deeper than the values of Christianity, that we could live by.

In the digital sphere – the new, democratic and open town square – are the rules of social morality always clear and familiar to us? Do we possess, as Socrates believed, an inner morality that denies the possibility of our doing evil out of will, awareness, or intention? In his own words: "No one desires what is evil," (Plato 1956, p. 125). I believe that most people do not wish to perpetrate deliberate injustice; however, nowadays, in the age of "clicktivism" and social media, we act more quickly than ever and do not devote enough attention or thought to the 'other' and to the rules, especially because the "other" is virtual for us. This has led to a real disruption of the sense of shame as a social guide. We do not see our shamed friend and we do not see ourselves as shaming. We participate

more easily in the act of shaming in the privacy of the computer screen. Shame as a whole is diminished because virtual proximity eliminates the stress of non-virtual contact (Bauman 2003).

Our moral concepts are formed and applied first and foremost within the context of personal relationships, out of emotional involvement and our subjective tendencies of taking an interest in others, identification, and empathy. Friendships are a very rich moral framework from which we derive our ability to act as moral beings in other, less personal relationships (Benziman 2004). We cannot attain a deep understanding of the social morality in relationships without trying to enter the shoes of the other, which is possible only through personal relationships. In the era of social networking, our relationships lack a measure of depth. On the web, we often isolate a person's singular point of praise in the professional or functional realm, which has no bearing on the moral interactions the person has with others. Conversely, the online community can criticize someone over a singular point of failure and in this case too, our moral judgment will not stem from a deep and comprehensive observation of that person.

Social networks provide a platform where one can publish personal information and receive updates about the personal lives of others. Such unrestricted sharing of personal information blurs the lines between what is public and what is private (Bazarova 2012). This does not necessarily mean that social networks lower our levels of self-awareness; however, we can claim that social media has brought about unexpected transformations to our social compass, to our perception of our own individuality, and accordingly, to the feeling of shame whose function as a social guide has been disrupted.

Let us conclude by mentioning an interesting point raised by the cultural anthropologist Richard Schweder, who claims that shame has not gone away; rather, it has been overpowered by our rising anxiety (Schweder 2003). In his view, capitalist culture treats displays of shame as a weakness, and it is possible that because of the likenesses between the physiological mechanisms of anxiety and shame, we see a drastic rise in the percentage of the population suffering from anxiety disorders. Insufficient research has been done on the subject thus far, but it is possible that the shame of displaying shame is another cultural phenomenon that deserves our attention.

References

- Arbel, B. 2002. *The Italian Renaissance: The Emergence of Secular Culture*. Hebrew. Tel Aviv: Ministry of Defense Press.
- Bauman, Z. 2003. *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity.
- Bazarova, N. N. 2012. "Public Intimacy: Disclosure Interpretation and Social Judgments on Facebook". In *Journal of Communication*, 62.
- Benedict, R. 1959. *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.
- Ben-Ze'ev, A. 1996. *The Soul*. Hebrew. Tel Aviv: Haifa University Press and Zmora Bitan.
- Benziman, Y. 2004. *Until You Take Their Place: Ethic, Impartiality and Personal Relationships*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- Burckhardt, J. 1944. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Translated by S. G. C. Middlemore. London: Phaidon Press.
- Christakis, N. A., and Fowler J. H. Fowler. 2009. *Connected: The Surprising Power of our*

- Social Networks and How They Shape Our Lives*. New-York: Little Brown and Company.
- Damasio, A. 1995. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- Darwin, C. 1872. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: Murray.
- Debord, G. 1995. *Society of the Spectacle*. Translated by D. Nicholson-Smith. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. 2006. *Nietzsche and Philosophy*. Translated by H. Tomlinson. New York: Columbia University Press.
- Edelman, G. 1992. *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. London: Allen Lane Penguin Press.
- Foucault, M. 1977. "Nietzsche, Genealogy, History". In D. F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Freud, S. 1990. "The Question of a Weltanschauung". In *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis (The Standard Edition)*. Translated by J. Strachey. New York: W.W. Norton and Company.
- Freud, S. 1994. *Civilization and its Discontents*. Translated by J. Riviere. New York: Dover Publications.
- Fromm, E. 2010. *On Disobedience: Why Freedom Means Saying "No" to Power*. New York: Harper Perennial.
- Golomb, J. 1988. *The Enticement of Power: Between Nietzsche and Freud*. Hebrew. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- Gonen, S. 2003. *Knowing Emotion*. Hebrew. Tel Aviv: Mofet Institute.
- Graham, M., and Dutton, W. H. (eds.). 2014. *Society and the Internet: How Networks of Information and Communication are Changing Our Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Hacohen, R. 2006. *Reviving the Old Testament*. Hebrew. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad.
- Harpaz, A. 2013. *The Falsity of Individualism: Spinoza Hegel and the False Image of*

Modern Man. Hebrew. Tel-Aviv: Resling.

- Horowitz, Z. 1979. "Preaching in the 13th Century as a Means of Spreading Belief in the Mystical Power of Confession". In B. Z. Kedar (ed.), *Folklore – A Collection of Essays*. Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish Historical Studies.
- Huntington, S. P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Touchstone.
- Illouz, E. 2008. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. London: Polity.
- Jung, C. G. 1916. *Psychology of the Unconscious*. Translated by B. M. Hinkle. New York: Moffat, Yard.
- Kempis, Th. A. 1959. *The Imitation of Christ*. New York: The Macmillan Company.
- Kimchi, E. 2010. *The Internet: What is New in the Emergence of Novelty?* Hebrew. Tel Aviv: Resling.
- Klein, Rabbi M. D. 2004. *Mahzor Seder Avoda*. Cincinnati: The C. J. Krehbiel Company.
- Kleinberg, A. 1995. *Christianity From Origins to Reformation*. Hebrew. Tel Aviv: On Air University, Ministry of Defense Press.
- Levinas, E. 1986. "The Trace of the Other". In M. C. Taylor (ed.), *Deconstruction in Context*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas, E., and Melville, S. 1978. "Being and the Other: On Paul Celan". In *Chicago Review* 29, No. 3.
- Mead, M. 1975. *Ruth Benedict — Leaders of Modern Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Mill, J. S. 1871. *On Liberty*. Boston, MA: James R Osgood and Company.
- Nietzsche, F. 1974. *The Gay Science*. Translated by W. Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. 2003. *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Th. Wayne. New York: Algora Publishing.
- Nussbaum, M. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge UK: Cambridge University Press.

- Nussbaum, M. 2004. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- Plato. 1956. *Protagoras and Menon*. Translated by W. K. C. Guthrie. London: Penguin Books.
- Plato. 2005. *Euthypro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press.
- Raby, L. 2009. *The Burden of Individuality: The Sources of New Ideal of Individuality in Modern Times*. Hebrew. Haifa: Pardes.
- Ritzer, G. and Goodman, D. J. Goodman. 2003. *Sociological Theory* (6th edition). Boston: McGraw Hill.
- Rottenberg, M. 1997. *Jewish Psychology and Hassidism*. Hebrew. Tel Aviv: On Air University, Ministry of Defense Press.
- Rousseau, J.-J. 1984. *Reveries of the Solitary Walker*. Translated by P. France. Harmondsworth, UK: Penguin Books.
- Runes, D. D. (ed.). 1947. *The Select Writing of Benjamin Rush*. New York: Philosophical Library.
- Rusinek, S. 2004. "Nietzsche: Between Genealogy and Criticism". In A. Tzemah (ed.), *Iyun*. Hebrew. Jerusalem: Hebrew University, Bergman Center for Philosophical Inquiry.
- Russell, B. 1996. *The Spirit of Solitude 1872–1921*. New York: Free Press.
- Sartre, J.-P. 1956. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Translated by H. Barnes. New York: Philosophical Library.
- Sartre, J.-P. 1989. *No Exit and Three Other Plays*. Translated by S. Gilbert. New York: Vintage International.
- Schopenhauer, A. 1969. *The World as Will and Representation*. Translated by E. F. J. Payne. Mineola: Dover Publications.
- Sellin, T. 1980. *The Penalty of Death*. Beverly Hills, California: Sage.
- Seneca, L. A. 1969. *Letters from a Stoic*. Edited and translated by R. Campbell. Harmondsworth: Penguin Books.

- Shanahan, D. 1992. *Toward a Genealogy of Individualism*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Shweder, R. 2003. "Toward a Deep Cultural Psychology of Shame". In *Social Research* 70, 4.
- Shkolnikov, S., and Weinrib E. 1998. *Greek Philosophy: Aristotle*. Ramat-Aviv: Open University Press.
- Taylor, Ch. 1991. *The Malaise of Modernity*. Concord: Anansi.
- Turkle, S. 2011. *Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
- Weiss, R. S. 1975. *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*. Cambridge: MIT Press.
- Zevin, Y. S. (ed.). 1965. *Encyclopedia Talmudit*. Vol 11. Hebrew. Jerusalem: Yad Harav Herzog.

Nature as Convention: A Future Moral Relationship With Humans?

Massimo Vittorio*

Università di Catania, Italy

Abstract: The paper focuses on the relationship between nature and ethics, particularly by considering nature as a convention, the result of a social agreement, which is based on the criterion of social utility. In order to analyse this relationship, my assumption takes into consideration three pathways: evolutionary ethics, with reference to Paul Rée; error theory, with reference to John Mackie; and the concept of commodification, with reference to Ralph W. Emerson. I try to connect these perspectives in order to re-define the concepts of judgment and objectivity, showing that both can be viewed as standard or criteria of evaluation according to specific context and needs. My final aim is to show that Emerson's concept of commodification corroborates the interpretation of nature in relation with the concept of social utility.

Keywords: ethics, environment, nature, utility, evolutionism.

*Email: m.vittorio@unict.it

ISSN 2533-0675

JPC © 2018

DOI: 10.17605/OSF.IO/BZWTR

journalpc.org

1. Moral existence of nature

My initial assumption in this short essay is that nature does not exist. Particularly, in moral terms. It is certainly an assumption that sounds rude and somehow hasty. Nonetheless, it would be shallow to consider it as merely catchy. I mean that nature does not exist but in specific relationships. I will try to say something about them, beginning with three pathways: 1) evolutionary ethics; 2) error theory; 3) the concept of commodification. For the first element, I will refer to Paul Rée; for the second, I will take John Mackie into consideration; for the third, I will conclude with Ralph Waldo Emerson.

It is possible to get to evolutionary ethics by several ways and one of the most significant is certainly pragmatism, particularly in John Dewey's view. I will not say much on Dewey here, but it is not possible to ignore that the whole of Dewey's philosophy pays tribute to evolutionism, that pragmatism itself is evolutionism, and that all Dewey's early works (two last decades of the nineteenth century) is an explicit inquiry around Darwinism. I like to report this passage by Dewey: "Education and morals will begin to find themselves on the same road of advance that say chemical industry and medicine have found for themselves when they too learn fully the lesson of wholehearted and unremitting attention to means and conditions [...]. In the name of the ideal we fall back to upon mere luck and chance and magic or exhortation and preaching; [...] Until the dogma of fixed unchangeable types and species [...] had been shaken in its hold upon the science of life, it was impossible that the new ideas and method should be made at home in social and moral life" (Dewey 1920, pp. 121-3).

Beyond the technically evolutionary issue concerning the fixed types, Dewey underlines the importance of material conditions. It seems that to mention material conditions, contexts, situations, means and the likes in ethics be a sort of contamination. According to several standpoints, it is quite difficult to pretend to ignore the weight that material conditions have on the final formulation of social, economic, political, and moral orders that communities set. The fact that certain peoples give more importance to specific values, or have a language that contains a sole word to refer several kinds of love – as the word ‘fago’ for the Ifaluk (Nussbaum 2004, p. 197) –, or express emotions in opposite manners (think of mourning expressed by heartrending cries by Balinese peoples, or soberly in the western countries) often has to do with material conditions: environmental, territorial, and climatic conditions (predators, enemies, resources, natural elements or disasters) in which peoples and communities settle and develop. In Fernando Pessoa’s words, this means that “life is whatever we conceive it to be. For the farmer who considers his field to be everything, the field is an empire. For a Caesar whose empire is still not enough, the empire is a field. The poor man possesses an empire, the great man a field. All that we truly possess are our own sensations; it is in them, rather than in what they sense, that we must base our life’s reality” (Pessoa 2002, p. 102).

This topic would call for a significantly longer analysis (Nussbaum’s work is some 800 pages), but my aim now is to say that it is possible to get to evolutionary ethics – besides Dewey – by Paul Rée. He cannot only be remembered for the ménage à trois with Nietzsche and the young Russian woman, Lou Salomé. Rée is impressed by the reading of Darwin’s work and intends to apply his theory to ethics, by bringing it back to the ground of facticity. As he states, “since Lamarck and Darwin have writ-

ten, moral phenomena can be traced back to natural causes just as much as physical phenomena: moral man stands no closer to the intelligible world than physical man” (Rée 1877, p. 87).

2. Moral criterion of social utility

This is my first point: evolutionary ethics and a criterion of social utility. To quickly hop to the core theme, humans, for instance, tend to appreciate truth and, by consequence, to define it as a value; this happens because humans have always preferred a true description about a source of food or the presence of a danger, for the sake of survival.

Rée’s criterion of utility, which also inspired Nietzsche, is quite simple: no innate moral sensations exist that can determine the human evaluation of the good; “the concepts of good and evil simply are conventions of humans whose foundation is a unique evaluation criterion, utility. Utility is [...] the sound basis which all the human moral constructions have originally been settled on. [...] All that humans have originally experienced as useful and convenient, not only according to themselves, but above all according to the community which they belonged to, was praised and defined good; on the contrary, all that was detrimental, was blamed and defined as evil” (Vignali 2005, p. 17).

As Rée writes, “egoistic actions that occur at the expense of others were originally condemned on account of their harmfulness; non-egoistic actions were originally praised on account of their utility. Later, the former were condemned in their own right, and the latter praised in their

own right” (Rée 1877, p. 99). Accordingly, Nietzsche states: “First of all, one calls individual actions good or bad quite irrespective of their motives but solely on account of their useful or harmful consequences. Soon, however, one forgets the origin of these designations and believes that the quality of ‘good’ and ‘evil’ is inherent in the actions themselves, irrespective of their consequences” (Nietzsche 2004, p. 39).

It is self-evident that “utility that is the basis for every moral form is not simply the utility of the single human being, but the utility of the community which the individual belongs to, that is social utility” (Vignali 2005, p. 18). Such a standpoint, which would call for a deeper examination of what ‘social utility’ means and what the limits for the self-determination of a community are, offers the chance to shift the analysis of the good to the consequences of a particular political and moral order: as Dewey reminded, we should not wonder whether idealism is better than empiricism, or whether someone’s principles are truer than someone else’s ones; on the contrary, we should wonder whether a specific moral code opens the mind, stimulates the senses and perception, fosters critical thinking, allows for personal development and so on.

The separation of utility and good has not been the result of a casual operation, but the response to an idea that we find in both Rée and Nietzsche, that is “humans are not any more conscious of the origin of their moral evaluations because it fell down to obscurity over time” (Vignali 2005, p. 18).

Rée refers to oblivion because our moral judgments, which are grounded in utility, tend to become *per se* judgments over time and by habit. In his terms, “it follows from what has just been said that the good (non-egoistic) has been praised on account of its utility, because it brings

us closer to a state of greater happiness. Nowadays, however, we do not praise the good because of its useful consequences, but it instead appears to us praiseworthy in its own right, independently of all consequences. Although it may originally have been praised on account of its utility, afterward people became accustomed to praising it and forgot that this praise was originally based on usefulness to the community” (Rée 1877, p. 98).

It is not my intention to explore the radical critique to metaphysics – it would suffice to mention Rée’s claim in §184 of his *Philosophie*, that “God and the thing-in-itself are reveries” (Rée 1903, pp. 348-349). It is clear that the issue of moral judgment implies a recovery of the distinction between primary and secondary qualities, as we find it in Locke, Hume, and Kant. I will not mention Descartes’ Sixth Meditation, nor Locke’s and Hume’s essays on the intellect, but I will refer to Richard Hare’s work, which is one of the main references in John Mackie’s theory, that I listed as my second point at the beginning. In his *Ontology in Ethics*, Hare states that the main issue in moral realism goes beyond the necessity to establish whether moral qualities exist in *rerum natura* or be part of the fabric of the world. Despite Hare states that the central topic be to try to determine the meaning of the word ‘exist’, there is an urgent issue that concerns the primary and secondary qualities; particularly, he attempts to explain that to treat the secondary qualities, e.g. the colour red (redness), as primary qualities, and the moral qualities, e.g. the wrong (wrongness), as sensitive qualities, is totally unacceptable: redness is a quality that depends upon perception and observation, though an objective claim is possible, unless of colour-blindness; while wrongness – as all moral qualities – is grounded in specific attitudes and not in perception

and observation: and these attitudes are approval and disapproval, agreement and disagreement, which all are conventions.

So, what are moral qualities? Are they qualities of primary or secondary type, or none of them? As Hare states, “the ascription of redness, for example, is governed by conventions which do not allow two people, faced with the same object in the same light in normal circumstances, to say, one of them that it is red and the other that it is not. One of them must be in breach of the conventions. He is in breach of them even if his mistake is due to colour- blindness. But the ascription of wrongness is governed by conventions which do allow you and me, confronted by the same act in normal and identical circumstances, to go on saying, one of us that it is wrong and the other that it is not wrong, if that is what we respectively think. We can reason about it in the hope that one will convince the other; but neither of us is constrained by our observation of the facts of the case and the correct use of words” (Hare 1985, p. 47).

3. Moral criteria of social agreement and disagreement

The centrality of convention refers to the concept of agreement and disagreement. As Hurley reminds (1985, p. 60), this is an important point in Wittgenstein’s argument, which calls for an evaluation of the logic antecedent with respect to the rule: Wittgenstein’s argument too, since it implies a definition of agreement, which in turn calls for an evaluation of the logical antecedent with respect to the rule: “If you measure a table with a yardstick, are you also measuring the yardstick? If you are measuring the yardstick, then you cannot be measuring

the table at the same time” (Wittgenstein 1978, III, p. 74). As it is well known, in Wittgenstein’s view, practices are the ground of every possible attribution of sense: “The words ‘right’ and ‘wrong’ are used when giving instruction in proceeding according to a rule. The word ‘right’ makes the pupil go on, the word ‘wrong’ holds him back. Now could one explain these rules to a pupil by saying instead: ‘this agrees with the rule – that not’? Well yes, if he has a concept of agreement. But what if this has yet to be formed? (The point is how he reacts to the word ‘agree’). One does not learn to obey a rule by first learning the use of the word ‘agreement.’ Rather, one learns the meaning of ‘agreement’ by learning to follow a rule” (Wittgenstein 1978, VII, p. 39).

And this leads me to my second point: Mackie’s error theory. Briefly, Mackie’s analysis is grounded in two different arguments: 1) the argument from relativity and 2) the argument from queerness. The first argument is developed according to the wide variability of beliefs and moral codes among different societies and cultural groups. Moral diversity and disagreement would demonstrate the difficulty to hold objectivity in the traditional sense. The second argument is based on the distinction between primary and secondary qualities – though not explicitly and somehow partially. According to Mackie, the assumption of the existence of objective values would require a relationship with special entities or qualities “of a very strange sort” (Mackie 1990, p. 38).

Now, these two arguments align Mackie’s view with Hare’s and Wittgenstein’s claims, and underline the importance of agreement: “Disagreement about moral codes seems to reflect people’s adherence to and participation in different ways of life... It is that people approve of monogamy because they participate in a monogamous way of life rather than

that they participate in a monogamous way of life because they approve of monogamy” (Mackie 1977, p. 36). In other terms, it is because people practise a specific lifestyle that they create and approve the related principle and not the contrary. This is what is called ‘inversion of the causal connection’. The existence of this inversion would be confirmed by the fact that generally there are not moral codes for practices that we do not experience: for instance, so far, nobody has formulated a commandment that prohibits penguins coveting a man’s wife.

The key goal of this thesis is to avoid incurring in the main error connected to objectivity, that is to transform it in a value, while it should be considered as a standard of evaluation: “The classing of wool, the grading of apples, the awarding of prizes at sheepdog trials, flower shows, skating and diving championships, and even the marking of examination papers are carried out in relation to standards of quality or merit which are peculiar to each particular subject-matter or type of contest, which may be explicitly laid down but which, even if they are nowhere explicitly stated, are fairly well understood and agreed by those who are recognized as judges or experts in each particular field. Given any sufficiently determinate standards, it will be an objective issue, a matter of truth and falsehood, how well any particular specimen measures up to those standards. Comparative judgements in particular will be capable of truth and falsehood: it will be a factual question whether this sheepdog has performed better than that one. The subjectivist about values, then, is not denying that there can be objective evaluations relative to standards, and these are as possible in the aesthetic and moral fields as in any of those just mentioned” (Mackie 1990, p. 26).

So, objectivity is guaranteed, but it is shifted from the ground of values to the field of standards of evaluation. And such standards are criteria of adequacy, whose objectivity only counts within the specific system of evaluation and related criteria. The other point connected to the error theory is linked to the so-called ‘pathetic fallacy’, an argument that usually is made derive from John Ruskin, which would imply Hume’s topic about the strong propensity of the mind to spread itself on external objects: “If a fungus, say, fills us with disgust, we may be inclined to ascribe to the fungus itself a non-natural quality of foulness” (Mackie 1990, p. 42). This fallacy can be extended to the whole of nature.

4. Nature as a phenomenon

And here we are at my final point: the critique to the anthropomorphic vision of nature (just based on the ‘pathetic fallacy’). In his last work, completed two months before dying, *The Miracle of Theism* – a vast apology of atheism – Mackie criticises a specific view of nature that is connected to some arguments for Design. Particularly, Mackie holds that the first representation of an argument of this kind is present in the *Dialogues Concerning Natural Religion*, where Hume introduces it – through Cleanthes – in order to criticise it. Cleanthes describes a view of nature as ‘machine-making machine’, a structure that is constituted by an infinite number of smaller machines, whose parts are all gauged mutually, with an accuracy that evokes a great intelligence. In one of the most beautiful philosophical pages, Hume – as Philo – expresses serious critiques against this view: rather than a machine, nature is a living organism, continuously changing, in perennial movement towards equi-

librium. Not any specific design is necessary – and the presence of many defects in nature seems to corroborate the thesis of unceasing adaptation, a kind of primordial evolutionism, rather than the idea of an imperfect and inexperienced god: matter moves to endless adjustments according to the surrounding environment. And universe does not present in its totality a necessary order, but it can be seen as a blind power, which matter has obtained all its energy from. Hume went a few steps away from describing evolutionism and the Big Bang theory.

Here is my final point, which drives me to Ralph Waldo Emerson: the idea of change that marks nature is supported by Emerson, who considered nature not as an essence, but as a phenomenon, which appears in the various forms of beauty. In the chapter of the work *Nature* dedicated to language, Emerson states that even our words are just abstractions coming from a direct reference to nature: the word ‘consider’ derives from Latin ‘con siderare’ (to observe the stars); ‘supercilious’ is from Latin ‘super cilia’ (eyebrows); ‘spirit’ comes from breath, wind. Nature is not the whole of the vegetal and animal kingdoms or the totality of the organic and inorganic worlds, nor is it a naïvely fabled view (‘pathetic fallacy’): in this sense, Emerson’s theory discloses more recent concepts of biosphere, that is the whole of the living world, including human beings, extending it to the limits of universe. Nature is simply all that surrounds us, be they trees, animals, other humans, rocks, seas, stars – the stars that would cause a much greater wonder if they appeared one night only in one thousand years, says Emerson.

It is important to avoid believing that Emerson depicts a wonderful painting of nature, which reveals its secrets to whom is ready to contemplate it: Emerson does not consider contemplation the sole pos-

sible interaction with nature; otherwise, we could end up by acting as the businessman, who possessed all the stars, while we should be like the Little Prince, who possessed a flower and three volcanoes and cared for them every day.

This is the connection among my three points: nature as convention, based on a criterion of social utility, means care for its fruition. Emerson expresses it by the concept of ‘commodification’, that is the use of a good for the sake of profit and amelioration. Nowadays, examples of commodification of nature are represented by theme parks, national or regional institutions for the environmental safeguard, hotels and resorts in particular environmental areas, ski or dive schools, foot or animal trekking activities and so on. For commodity Emerson means all those benefits that our senses owe to nature, though immediate and temporary. Nature, with its ‘ministry towards humans’, is not only a material resource to be exploited, but it is also the process and result, since we should intend it as a sort of ‘business partner’ in a cooperative action with humans, by working with them and for their sake: “The wind sows the seed; the sun evaporates the sea; the wind blows the vapor to the field; the ice, on the other side of the planet, condenses rain on this; the rain feeds the plant; the plant feeds the animal; and thus the endless circulations of the divine charity nourish man” (Emerson 1971, p. 11).

And so, back to Rée, a certain soil or climate is good insofar they are useful for the harmony between humans and nature. By adopting this criterion, to affirm that a star or a cloud is good makes no sense, because it is not possible to evaluate them on account of social utility; similarly, to affirm that a soil or a climate is good makes sense provided that they are related to a specific context: a soil is good on account of what we have to

cultivate on it, a food is good provided that it is not allergenic for whom eating it.

To conclude, according to a pragmatic-evolutionary approach, in relation to humans, nature only exists in conventional terms, according to criteria of social utility, which produce standards of evaluations – that guarantee some objectivity – whose final result is measured by the possibility of commodification.

References

- Emerson, R. W. 1971. "Nature, Addresses, and Lectures." In R.W. Emerson, *The Collected Works*, volume 1. Cambridge: Harvard University Press.
- Hare, R. M. 1985. "Ontology in Ethics." In T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*. London: Routledge and Kegan.
- Hume, D. 1826. "An Inquiry Concerning the Human Understanding (1748)". In D. Hume, *The Philosophical Works of David Hume*, volume 4. Edinburgh: Black and Tait.
- Hume, D. 1947. *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779). Indianapolis: Thomas Nelson & Sons.
- Hurley, S. L. 1985. "Objectivity and Disagreement." In T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*. London: Routledge and Kegan.
- Locke, J. 1824. "An Essay Concerning Human Understanding (1689)." In J. Locke, *The Works of John Locke in Nine Volumes*, volume 2. London: Rivington.
- Mackie, J. L. 1990. *Ethics. Inventing Right and Wrong* (1977). London: Penguin Books.
- Nussbaum, M. 2001. *Upheavels of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. 2004. *Human, All Too Human*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pessoa, F. 2002. *The Book of Disquiet*. London: Penguin Books.
- Rée, P. 1877. "The Origin of the Moral Sensations." In R. Small (ed.). *Basic Writings*, part 2. Chicago: University of Illinois Press.
- Searle, J. 2010. *Making the Social World*. New York: Oxford University Press.
- Vignali, D. 2005. "Introduzione." In P. Rée, *L'origine dei sentimenti morali*. Genova: Melangolo.
- Williams, B. 1985. "Ethics and the Fabric of the World." In T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*. London: Routledge and Kegan.
- Wittgenstein, L. 1978. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Blackwell.

Ética de la ciudad entre pobreza y riqueza

Serena Santoro*

UNINT, Italy

Abstract: Propongo una explicación sobre el concepto de ética de la ciudad respecto a la sociedad en la que vivimos. El artículo se enfoca en resaltar el contraste social y urbanístico, que se generó y sigue creciendo en Argentina de manera puntual en Buenos Aires, respecto a las villas miseria. En específico se tratan las diferencias entre la Villa 31 ,el barrio pobre, y Puerto Madero ,el barrio rico, dos realidades tan distintas como tan similares que viven codo a codo.

Keywords: ética, contraste, pobreza, riqueza, urbanización.

*Email: santoroserena19@gmail.com

ISSN 2533-0675

JPC © 2018

DOI: 10.17605/OSF.IO/XBYT7

journalpc.org

1. Introducción

La premisa subyacente en este artículo es la constatación de la presencia arraigada de la pobreza en el mundo. De hecho, aunque las sociedades modernas están en constante progreso y evolución sobre todo a nivel urbano, la dicotomía entre pobreza y riqueza está cada día mas marcada y genera un abismo muchas veces difícil de colmar. El presente trabajo se abre con un análisis del concepto de urbanismo y más adelante se enfoca en la relación de este con el “otro”, a través de la situación específica de la ciudad de Buenos Aires. El mensaje importante de Kapuscinski es que el otro es el que es diferente de nosotros principalmente por raza, nacionalidad y religión (2012); al mismo tiempo, nosotros mismos somos otros a los ojos de los que tienen una cultura diferente a la nuestra.

En específico, fue analizada la realidad urbanista y social de algunos “otros” presentes en la ciudad de Buenos Aires, o sea los llamados “villeros” que forman numerosos conjuntos habitacionales indicados como villas miseria. De hecho se dirige el análisis a la contraposición de una parte muy pobre de esta ciudad, la villa 31, respecto a una parte muy rica, o sea Puerto Madero, que en la realidad se encuentran una al lado de la otra, generando la absurda contigüidad física y no social entre ellas. Entonces no es oro todo lo que reluce, ya que lo que representaría el bien del País, Puerto Madero y el mal, la villa 31, en realidad, como lo Ying y lo Yang, se intercambian entre ellos porque es cierto que dentro del bien existe una semilla de maldad y que dentro de todo el mal existe una semilla del bien, de hecho, sin el bien no puede existir el mal y viceversa.

1.1. Nacimiento y evolución del urbanismo

Teniendo en cuenta las condiciones de vida en la que vivían las personas en el Medioevo se entiende el concepto de *urbanismo*, que destaca el arte de construir y el arte de habitar. En efecto, este periodo se caracterizaba por la peste, la contaminación del aire, la inmigración, el desempleo, las precarias condiciones higiénicas y el crecimiento demográfico. Para solucionar este problema los ingenieros de la época querían construir ciudades más limpias y vivibles. En este contexto, en el 1859, Ildefons Cerdà utilizó por primera vez la palabra urbanista con su verdadera esencia, o sea refiriéndose a aquella persona que se dedica a el urbanismo. Como él también, otros profesionales, como Frederick Law Olmsted y el barón Haussman, intentaron cambiar el concepto de la ciudad, pero siguiendo distintas perspectivas. La ciudad tenía que ser para Cerdà más igualitaria, para Olmsted más sociable y para Haussman más accesible. Sin embargo estos urbanistas no prestaron atención como iba a reaccionar la multitud de gente que empezaba a vivir en la ciudad. Todo esto fue estudiado por Simmel (Sennett 2018), que afirma que la gente no es indiferente a lo que pasa a su alrededor y actúa a través de un comportamiento blasé, o sea se pone una máscara para protegerse evitando de reaccionar impulsivamente, utilizando la cortesía y la gentileza. Durante la Segunda Guerra Mundial, Park, profesor en la Chicago School, enfocó su trabajo sobre el concepto de Comunidad afirmando que “la ciudad no es simplemente un mecanismo físico, sino una construcción artificial. Es incluida en el proceso vital de la gente que la compone, es el producto de la natura, en particular de la natura humana” (Sennett 2018). Esto quiere decir que la ciudad está formada por sus habitantes.

Uno de los documentos más importantes sobre la construcción de la ciudad es la Carta de Atenas, redactada por los miembros del Ciam (congres international d'architecture moderne) en 1933, cuyo objetivo era la creación de una ciudad funcional basada sobre distintas columnas, o sea el concepto de habitar, de trabajar, de recreo y de circulación. Ese documento por lo que se refiere a el habitar sigue las construcciones de Corbusier, es decir palacios grandes, con muchos pisos y situados uno más lejano del otro, porque se quiere adquirir más territorio posible. Por lo que se refiere al recreo es el nacimiento de lugares con finalidades definidas como las asociaciones juveniles. Hablando del trabajo se intenta reducir la distancia entre el lugar habitacional y el del trabajo sin dar importancia a la cualidad y a la tipología del mismo.

1.2 El *Otro* y el urbanismo

Durante el siglo XIX, la revolución urbana, impulsó la gente a trasladarse en la ciudad donde vivían en casas precarias y sin poseer nada. Las diferencias culturales que se enfrentan en una ciudad cargan de significado el concepto de ética de la ciudad, o sea arrojan dudas sobre las formas establecidas y sobre los estilos de vida. En esta multitud de culturas distintas se puede identificar el Otro mediante tres términos: extraño, hermano y vecino. La utilización de estos términos fue teorizada por tres filósofos: Heidegger coligó la filosofía de la existencia al rechazo de quien vive realidades diferentes; Okakura habló de la idea de la fraternidad y Lévinas explicó el problema del “próximo”. Heidegger durante su carrera reflexionó sobre el concepto del Dasein: él pensaba que la gente debía luchar para establecerse enfrentando la angustia que provoca dejar

sus propios afectos y sus lugares predilectos. Tomar conciencia de que existen individuos diferentes a nosotros, que entrar en contacto con ellos constituye una dimensión ética que civiliza el espacio urbano. Existen dos maneras para evitar los Otros: escapar de ellos o aislarlos. Para los urbanistas esto es importante porque determina no solo la exclusión de los individuos sino también la construcción de espacios que se adaptan a ellos y no a otros. La exigencia de escapar de ellos nace a través de la sensación de la presencia del Otro, que impida a un individuo de erradicarse. La exclusión del Otro se vuelve complicada cuando el individuo necesita de “él” que tanto desprecia. En una ciudad las formas de exclusiones se intensifican a través del lugar, sus espacios y de sus edificios. De hecho, estas formas de exclusiones no se pueden eliminar completamente sino solamente atenuar.

Hoy en día, la diferencia de clases sociales no se perciben a la misma manera de la diferencia de raza, de religión y de etnia. La ciudad contribuye a la fragmentación de la clases sociales, favoreciendo la formación de barrios pobres. La comunidades mistas viven mejor hasta que el Otro no aparece en primer plano. Si esto sucede el peso de esta persona es más grave y puede crear un clima de desconfianza. El miedo respecto a la presencia del Otro es un enfermedad crónica que tiene que ser controlada como por ejemplo en Santo Domingo, en un barrio pobre una simple mirada duradera puede considerarse como una instigación a la pelea, por eso quien vive ahí se mueve a través de una conciencia encarnada, o sea una vez que el individuo aprendió algo lo repite automáticamente para sobrevivir.

En cualquier lugar del mundo, como desde Delhi hasta América Latina, el conocimiento local aprendido en un barrio no prepara los

individuos a enfrentarse con la vida de las grandes ciudades. De hecho, para un inmigrante enfrentar la erradicación significa conectarse con el propio Yo interior y poder así empezar a pensar afuera de los esquemas, permitiendo la adquisición de confianza respecto a la convivencia con los demás. De hecho, así los individuos crecen desde un punto de vista ético y psicológico.

Algunos de los Otros suelen ser aislados en lugares propios situados afuera del centro de la ciudad, los llamados ghettos, donde pueden instaurar y evolucionar sus culturas. En efecto, desde estos lugares nacen, en época moderna, los denominados: barrios pobres, villas, bidonville, etcétera. En estos lugares, los individuos viven solamente con sus propios medios, utilizando algunas mínimas herramientas necesarias para sobrevivir, es decir una casa realizada con materiales de desecho, pequeños lugares de socialización. De hecho, el urbanismo tiene mucho que aprender de la gente muy pobre que está obligada a trabajar con formas incompletas de construcciones. En particular, ese término identifica aquellas construcciones que son dotadas solo de paredes, de sistema eléctrico y de sistema hidráulico que después cada propietario puede terminar siguiendo sus gustos. Cada una de estas unidades habitacionales tiene una escalera afuera así cada piso puede ser independiente. Esta tipología de construcción fue inventada por el arquitecto chileno Alejandro Aravena y utilizada por primera vez en el barrio Quinta Momoy. Sucesivamente veremos la aplicación de esta misma tipología en otro lugar del mundo, o sea las villas miseria de Buenos Aires en particular la Villa 31 que es el enfoque de mis estudios. Claramente un barrio pobre se puede mejorar también con signos simbólicos arbitrarios como diferenciar la pavimentación en algunas áreas de la calles o pintar partes desnudas de las paredes con colores brillantes. Un lugar tiene su propia connotación cada vez más

que sus habitantes se sienten identificados con él y afirman, “este es mi propio barrio!”.

2.1. La capital de Argentina: Buenos Aires, una ciudad cosmopolita

Dónde estamos? Tal vez donde el mapa termina su curso, en el punto continental más austral del planeta, donde empieza la aventura entre caudalosas cataratas, altas montañas, extensas llanuras o imponentes glaciares; donde el asombro y la imaginación se conjugan para aportar placidez y regocijo descansando los sentidos en los encantos naturales que se pueden visitar en este vasto territorio (Welcome Argentina 2018).

La República Argentina se encuentra en el cono sur de Hispanoamérica; limita al norte con Bolivia y al noreste con Brasil y Paraguay, al este con Uruguay y Océano Atlántico y al sur y oeste con Chile. Presenta también un sector antártico conocido como la Antártida Argentina. Por su extensión territorial Argentina no tiene una gran densidad demográfica. Es el país de habla hispana más grande, pero se escuchan también otros idiomas como por ejemplo el italiano, el francés, el alemán y los idiomas nativos americanos. Esto se debe a la masiva presencia de migrantes, principalmente europeos, que a lo largo del tiempo se establecieron en el País. De hecho la mayoría de estos migrantes se estableció y continua a hacerlo en la capital del País, la ciudad Autónoma de Buenos Aires desde la segunda mitad del siglo XIX. La ciudad de Buenos Aires se encuentra en la parte oriental del país y se asoma al Océano Atlántico,

nombrado en esta parte Mar Argentino, y la capital de la provincia es La Plata. Cuando hablamos de Buenos Aires no tenemos que pensar solo en la capital del País, sino también en la metrópoli Argentina, llamada Gran Buenos Aires, constituida por la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y sus 33 partidos sobre su provincia. De hecho este aglomerado no forma una unidad única administrativa. La fusión entre el estilo europeo y el sabor latinoamericano convierte la ciudad de Buenos Aires en la mayor atracción del País.

A nivel urbano la capital presenta numerosos barrios de interés históricos y arquitectónicos como San Telmo, la Recoleta, Palermo, la Boca, Puerto Madero, Monserrat y Retiro, donde se pueden ver rascacielos, esplendidos jardines, numerosas plazas y monumentos. Todo esto representa el centro neurálgico económico y social de la capital. En contra a estas bellezas se encuentran repartidas en el interior y en el conurbano bonaerense una gran cantidad de villas miseria.

2.2 Las villas miseria, una aglomeración de pobreza

En el mundo tan desarrollado en el que vivimos hoy, no se ha logrado extirpar la pobreza. La experiencia de pobreza está causada y afectada por las inflaciones, la inestabilidad cíclica, el tipo de cambio, la regulación del mercado del trabajo y la apertura comercial, todo esto sumado al hecho de que los políticos desconocen el real proceso de inclusión y exclusión. Como en todos los Países, también en Argentina son muchas las personas que viven en condiciones desagradables, pero en esta nación se ha difundido un fenómeno mucho más complejo que una

simple forma de pobreza urbana: las villas. Las villas, llamadas precisamente villas miseria o villas de emergencia, son viviendas ilegales, la mayoría de las veces autoconstruidas con materiales de deshecho como madera, chapa, cartón, bolsas de plástico y ladrillos de baja calidad, en las que habitan los llamados villeros. Se trata de personas que tienen problemas económicos importantes debido a la ausencia o precariedad de los ingresos, el que las obliga a ocupar ilegalmente tierras públicas o privadas para sobrevivir, aunque algunos son propietarios de los terrenos que ocupan. Estos pobres viven al margen de la sociedad, la mayoría de los cuales, sin energía eléctrica, sin agua corriente, sin cloacas, sin recolección de basura, es decir, sin los servicios básicos que garantizan vivir una vida, digamos, humana. Es una realidad que los encierra, como una barrera, negándoles la posibilidad de ascender socialmente y participar al progreso económico, social y cultural que caracteriza el resto del País.

En efecto en Argentina coexisten dos ciudades: una legal y otra ilegal. La primera más desarrollada y por eso situada positivamente en el centro del mundo y la segunda aislada de los beneficios del progreso. Hablamos de dos ciudades porque el número de estos asentamientos precarios es muy elevado. De hecho los primeros resultados del relevamiento que realizó el gobierno nacional junto a distintas ONG y movimientos barriales entre el agosto de 2016 y mayo de 2017, y que compone el Decreto 358/2017, afirma que, hoy en día, son “4.100 [las] villas relevadas en todo el país, donde la mayor concentración tiene lugar en la provincia de Buenos Aires (1.612) y que, si se agruparan todas en un mismo territorio, conformarían un área más grande que la ciudad de Buenos Aires. Más de la mitad de las villas (2.275) nacieron antes del 2000, mientras que 749, casi un cuarto del total, son posteriores a 2010. En tanto, de 1.340.272

personas relevadas, el 38% son niños o jóvenes de hasta 20 años, y el 3% son mayores de 65 años” (Patricio Tesei 2017).

Las villas nacieron en los años Treinta, en la cercanía del Nuevo Puerto de Retiro. Cuando los inmigrantes europeos, principalmente polacos e italianos, llegaron a Buenos Aires. Eran personas que no tenían nada porque escapaban de la guerra y del hambre en búsqueda de una nueva vida. Construyeron en este lugar porque era cercano al puesto de trabajo que ocupaban, principalmente en el puerto y en los ferrocarriles. En las primeras décadas, este aglomerado de inmigrantes fue desalojado y reubicado un montón de veces, pero siempre volvió a renacer, hacia establecerse dentro de la Villa 31 de Retiro como un distinto barrio llamado Barrio de Inmigrantes. Estos fueron los años de la gran industrialización, la que, debido a la numerosa necesidad de mano de obra, causó la emigración desde las zonas rurales hacia las zonas urbanas. Desde 1955, hablar de las villas empezó a ser objeto de las políticas públicas gracias a los primeros planes de erradicación. Un primer paso, en este sentido, se realizó durante la dictadura cuando se escribió el Plan de Emergencia que sirvió para postular el desalojo de las villas. Sucesivamente, ese plan fue ampliado y ultimado a través de la ley 17.605/67, que subrayaba la necesidad de urbanizar los villeros en lugar de las villas desde el punto de vista estructural. Para acercarse a este objetivo construyeron los llamados núcleos habitacionales transitorios (NHT), es decir, viviendas de socialización urbana donde los villeros tenían que vivir antes de recibir la asignación de los hogares permanentes. A partir de ese momento las villas generaron una resistencia muy fuerte contra las modificaciones, y hasta los años Sesenta, se acercaron a distintas organizaciones como la de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, la Comisión Municipal de Vivienda y otras. En 1973, cuando empezó el tercer gobierno peronista, el movimiento villero ya se había

conformado al proyecto nacional y popular, y fue propio en este momento que la población villera tocó el pico máximo en su crecimiento. En 1976 se actuó de manera drástica a través de desalojos compulsivos: los habitantes de las villas fueron obligados a regresar a sus lugares de origen, al que se suma el hecho de que varios pobladores y referentes desaparecieron y fueron reprimidos físicamente, no se sabe ni cómo ni por parte de quién. Al final de la dictadura, en 1983, las villas que no fueron erradicadas completamente se reconfiguraron gracias, sobre todo, a la llegada de algunos de sus antepasados y nuevos inmigrantes. A lo largo de los años Ochenta, se sucedieron numerosos planes cuyo objetivo era intentar resolver el problema de manera distinta pero sin olvidar el planteo común, o sea, radicar e integrar a los entornos villeros. Esta línea de intervención sigue siendo visible y fue fortalecida normativamente cuando, por ejemplo, a mediados de la década de los Noventa, en la Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires se incorporó el artículo 31, que pone énfasis sobre el derecho a la vivienda y a la ciudad, con particular referencia a las villas y otras situaciones de emergencia habitacional.

En una sociedad no son importantes solo los recursos económicos sino también que los integrantes puedan ampliar su capacidad de elegir sus propios caminos, aumentar su bienestar y claramente desarrollar nuevos proyectos de vida. De hecho, son muchos los factores que impiden a los villeros desarrollar la vida que más quieren. Ahora vamos a ver algunas condiciones que caracterizan la manera de vivir dentro de las villas. Los que mayormente sufren la pobreza son los niños que se encuentran indefensos y sin herramientas propias para distinguirse de su entorno social y familiar. Ver los niños pobres genera en quien los mira dos emociones contrastantes: conmoción y miedo. Conmoción cuando sufren para el hambre y miedo cuando se acercan a las drogas, a los delitos y a la men-

dicidad. La vida de adultos de estos niños, claramente, está relacionada a las condiciones en que vivieron su niñez. El apoyo que necesitarían estos niños sería el de la contención maternal, poder ir a la escuela para descargar el estrés y aprender, el afecto y el diálogo, que melancólicamente, no tienen porque las madres pobres tienen que trabajar o sufren violencias familiares y carencias propias del embarazo adolescente. Para solucionar este problema y reducir la distancia entre pobres y no pobres, Argentina, desde mediados de los años Noventa, adoptó la Asignación Universal por Hijo, que es una ayuda económica para los niños desfavorecidos y sus familias, gracias a la que las madres pueden pasar más tiempo juntos a sus hijos. Se estableció también una beca de inclusión otorgada a estudiantes entre 6 y 18 años con diversos problemas de exclusión de la escuela primaria y secundaria para que ellos terminen los estudios.

La cantidad de energía que pueden tener las mujeres está vencida por la pobreza. De hecho, las mujeres viven una situación compleja y delicada, ya que, la mayoría de las veces, están reducidas a simple amas de casa y son valoradas solo por su actividad reproductiva; todo esto les impide ingresar en el sistema educativo o en la vida laboral externa del hogar. Las madres indigentes tienen más hijos respecto a las madres de la ciudad legal, y a eso se añade el hecho de que mayor es el número de sus hijos, menor es su nivel educativo. Generalmente las madres y mujeres que no trabajan tienen una edad entre los 25 y 40 años, mientras que las que trabajan tienen empleos volátiles y con ninguna posibilidad de progreso personal, como por ejemplo en los servicios domésticos. Las mujeres adultas no solo tienen que cuidar a los niños pequeños sino también a las personas mayores, pero, muchas veces, necesitan de la ayuda de las adolescentes que por eso se ven obligadas a abandonar los estudios. Para intentar solucionar este problema la nación aprobó “el programa PRANI II, lanzado en

1997 durante nuestra gestión en la Secretaría de Desarrollo Social, y que funcionó hasta 2000, instaló Centros de Cuidado Infantil en numerosos municipios del País, con la estrategia de cuidado comunitario de niños vulnerables, en estrecho contacto con la escuela local. Asegurar a las mujeres un cuidado estable de sus hijos y otros familiares, e incrementar la contención a los niños con carencias especiales, genera una cadena virtuosa de impactos que mejora sus condiciones de negación y contratación en el mercado de trabajo, permite pensar seriamente en mejorar su formación y, por tanto, las aleja del efecto sticky floor que ya mencionamos” (Amadeo 2011, p. 135).

Un problema muy grave ligado a las mujeres pobres es el embarazo en edad adolescente, cuya causa principal es la ignorancia sobre el tema de la reproducción y de los anticonceptivos. Eso causa el abandono de los estudios por parte de estos padres jóvenes, el que influye en su propia formación de vida y la de sus niños. Entonces, se necesitarían espacios amigables donde estos padres y mujeres podrían recibir las herramientas necesarias para no repetir la historia, como escuelas, grupos de amistades, instituciones comunitarias, organismos políticos, etcétera. El desempleo es un fenómeno muy extenso en Argentina, pero otro aún más grave, hoy en día, es el trabajo en negro. Son muchos los factores que causaron este fenómeno, como la vaga rentabilidad de las empresas, el antepuesto de regularización, el despido y otros más. Nadie quiere invertir en las relaciones laborales en blanco sobre todo cuando se habla de pobres que tienen una baja credencia educativa. Los trabajadores asalariados informales reciben un salario promedio que es inferior a lo de los trabajadores asalariados formales que en proporción es mucho más alto. Las personas que trabajan en negro no tienen garantía para el futuro porque no tienen las horas de trabajo registradas y por eso no pueden aprovechar de los

seguros sobre la salud. A pesar de todo, trabajar en negro es para ellos “la peor pero la única posibilidad de lograr un ingreso” (Amadeo 2011, p. 206). A medida que sube el nivel de educación del jefe, baja el nivel de trabajadores informales. “Trabajar con los excluidos exige cambiar la cabeza, hacerla más audaz y creativa. Una población que está afuera de los circuitos de la formalidad no puede resolver sus problemas con las instituciones financieras actuales, ni con un Estado esclerótico y burocrático que no comprende la complejidad que debe afrontar. Y meno aún si se sigue suponiendo que es posible hacer política con programas que por esa misma razón están destinados al fracaso” (Amadeo 2011, p. 210).

La informalidad de este tipo de sociedad motiva la utilización del espacio para actividades ilegales como vender y comprar drogas o actividades delictivas, pero claramente no todos los villeros caen en esta trampa. El paco es la palabra iconos de lo peor de la ciudad ilegal y se refiere a una tipología de droga. Para algunos drogarse es la única manera que tienen para escapar de la condición en la que viven. No todos pueden acceder a la prevención de la misma manera, sobre todo los pobres que no tienen posibilidad alguna. Mayor son los niveles de pobreza y mayor es el consumo de cocaína y éxtasis y en particular de aquellas drogas que cuestan menos pero son peores en calidad y producen más efectos. Los estudiantes adolescentes muy pobres empiezan con el paco y con los inhalantes para llegar a utilizar drogas duras. Los que consuman el paco son nombrados paqueros, se trata de personas que no pueden parar de consumir y lo tienen que hacer inmediatamente. El paquero no solo está excluido porque se encuentra en una situación de pobreza, sino también porque, siendo adicto, es rechazado por todos los que lo rodean. En el interior de las villas hay lugares llamados cocinas, que se pueden considerar pequeñas fábricas de drogas dirigidas por grupo de familias que reciben las materias

primas de los narcotraficantes, los que, una vez obtenido el producto final, se dedican a su distribución. En una condición de desigualdad social es más probable que se difunda la criminalidad y la violencia social, que muchas veces llevan al delito. La mayoría de los crímenes son cometidos por jóvenes, que suelen hacerlo para participar de una aventura, por justa indignación o porque quieren achicar la distancia entre lo que quieren y lo que realmente poseen. Cabe destacar que dentro de las villas se puede hacer una distinción entre los más fuertes y los más débiles, donde los primeros hacen un comercio inmobiliario alquilando pequeñas viviendas, a un precio absurdo, y los segundos, que representan los inquilinos, debido a su condición social y económica, no pueden rechazar.

En las villas existen, además, códigos de vivencia, una cohesión social propia y también propios mercados destinados a la venta de ropa, comida y todo lo que sirve para la persona y la casa. El hecho de que “los lazos familiares y de solidaridad son más fuerte en las villas, incluso más que en el mundo exterior” (Ylarri 2009), permite la creación, por parte de los residentes, de una especie de auto-organización interna con normas propias que regulan muchas acciones dentro de la villa. Por ejemplo, es posible que un delito no sea juzgado sino justificado y resuelto analizando el contexto en el que se ha producido. Así se van construyendo lentamente sentimientos de pertenencias, afectos, solidaridades y confianza, durante el proceso de consolidación. La discriminación que sufren los villeros, se manifiesta en diversos ámbitos: en el trabajo, ya que los que viven en estos asentamientos precarios tienen problemas para conseguir un empleo, sobre todo porque existe el prejuicio de que los villeros tienen escasas capacidades intelectuales; en ámbito jurídico, ya que en muchos casos se les niegan los derechos y, finalmente, en la sociedad en general porque el resto de la población los mira de reojo. De hecho, “ser ‘villero’

implica no sólo tener que soportar una carencia de bienes económicos, incomodidades y peligros, sino también ser objeto de sospecha, discriminado y segregado. Inferiorizado socialmente, lucha por diferenciarse de sus vecinos pero al mismo tiempo encuentra en la “villa” los medios de supervivencia: gratuidad de los terrenos, no pago de impuestos ni de servicios, beneficios asistenciales y una tupida red de relaciones sociales informales” (Giménez y Ginóbili 2003, p. 78).

Todo eso favorece el enraizamiento de estereotipos, que lleva a la gente a atribuir a los villeros conductas relacionadas “con el mundo de la delincuencia, la vagancia, la mendicidad, la no-dignidad, o sea un conjunto de connotaciones morales. De esta manera, la pobreza es presentada como consecuencia de una causa moral o cultural, negando lo estructural y social que hay en el fenómeno” (Giménez y Ginóbili 2003, p. 77).

Estos estereotipos influyen además en la manera en que se difunden las noticias de crónica, a través de distintos medios de comunicación como los periódicos o la televisión, ya que la primera cosa que nos comunican respecto al hecho ocurrido es si eso ha pasado cerca de una peligrosa villa. Así, se deduce que la criminalidad y la inseguridad son parte propia de la villa y que el responsable es claramente un villero. Claramente, como hemos dicho al principio, se trata de un fenómeno social muy complejo, cuyo estudio, dirigido esencialmente a una solución para resolver el problema, está todavía abierto. De hecho, cabe destacar que al no encontrar una solución eficaz, resulta inevitable tolerar esta realidad, aunque totalmente ilegal. Lo peor de esta situación es que, en cada nueva crisis, hay gente que sigue siendo fuera del sistema y que no logra recuperarse. Afirmar que los pobres existen, tanto para los gobiernos como para los ciudadanos significa admitir que hay problemas y defectos en la sociedad

y en nuestra riqueza personal, por eso se opta para una solución parcial o hasta no considerarlos.

Han sido muchos los antropólogos y sociólogos, que, a lo largo de los años, intentaron desvillarizar una porción de ciudadanos villeros para recolocarlos en la ciudad legal, pero, este cambio de hábitat resultó tan traumático para ellos que decidieron regresar a sus viviendas. Eso ocurrió por dos motivos principales: el primero porque perdían sus redes de amistad y altruismo entre vecinos; el segundo porque tenían que reconstruir su propia identidad, se sentían ajenos de su esencia, tanto que consideraban sus nuevas vidas como algo de prestado. Una solución diferente, propuesta por los urbanistas, es la de mejorar la vida en la villa miseria a través del otorgamiento del título de propiedad en la que viven, porque de esta manera empezarían a aprender el valor de tener una casa, de cuidarla y también el valor de educarse, trabajar, es decir, buscar un futuro mejor. El paso siguiente es la urbanización que consiste en dotar estas zonas precarias de cloacas, calles, instalaciones eléctricas estatales, escuelas, centros de asistencia sanitaria, oficinas de empleo, parques infantiles y muchas infraestructuras más.

Las condiciones de pobreza y equidad de la ciudad están conectadas claramente con la democracia, que es un instrumento, una meta y un espacio de pluralidad y expresión para la aplicación equitativa de las capacidades de los individuos y su libertad. Las personas pobres no pueden expresar sus pensamientos y aspiraciones, porque no son escuchados y entonces se sienten alejados, por ejemplo no pueden reclamar las cosas más elementales para sus barrios y por eso se entienden solo entre ellos. La política moderna social, para evitar la denigración, tendría que poner en acto lo llamado empowerment, o sea empoderamiento, que se refiere

al proceso de potenciar “the capacity of poor people to influence the state institutions that affect their lives by strengthening their participation in political processes and local decision-making. And it means removing the barriers-political, legal, and social-that work against particular groups and building the assets of poor people to enable them to engage effectively in markets” (The World Bank 2001, p. 39).

Argentina no tendría que repetir la historia y poder respaldar fiscalmente y operativamente este avance con acciones políticas como la de planes alimentarios, leyes de educación, programas sociales, programas de adicciones, de salud sexual y reproductiva con distribución de medicamentos básicos iniciadas y frenadas dentro del mismo gobierno. Todo eso achicaría las distancias culturales y sociales entre la ciudad ilegal y la legal, ya que esta última empezaría a mirar los villeros con ojos positivos.

2.3 Villa 31 y Puerto Madero: dos caras de la misma moneda

Argentina es un país maravillosamente contradictorio, cuyas bellezas y oscuridades se pueden percibir solo recorriendo sus lugares. Personalmente, tuve la posibilidad de permanecer en la capital del País, Buenos Aires, diferentes veces pero el último viaje fue el más significativo. De hecho, por primera vez, me di cuenta de que estaba en una realidad en la que coexistía de manera palpable el contraste entre pobreza y riqueza. El ejemplo más chocante, que me hizo abrir los ojos y me indujo a investigar fue la contigüidad entre Villa 31 y Puerto Madero. La documentación que empleo, la pude conseguir después de haber engrasado en estos lugares, claramente si acceder a Puerto Madero fue fácil, en la

Villa no fue fácil por eso me acompañaron un policía y un arquitecto del gobierno de la Ciudad.

La Villa 31 está situada en un lugar estratégico ya que se encuentra cerca de la estación de Retiro, del terminal Omnibus, de las actividades comerciales, o sea, en el centro de la ciudad. Hay algunas zonas donde no se puede acceder porque se encuentra la mayor concentración de narco-trafficantes y ladrones que no quieren mejorar sus vidas y participar en el progreso. En el momento en que me encontré por primera vez delante de esta realidad, dentro de mí se mezclaban muchas emociones: sorpresa, inquietudes, tristeza y curiosidad. Me generó inquietudes y tristeza ver la peligrosidad de los aglomerados de cables eléctricos encima de nosotros y de la condición de las viviendas en que vivían. Pero al mismo tiempo me sorprendió ver que, a pesar de todo, la gente sonreía y estaba aparentemente tranquila y, consecuentemente, sentí curiosidad por el mundo paralelo que se crearon. Como hemos dicho antes, el número de los villeros sigue aumentando y eso genera cambios en la estructura y la ubicación de las viviendas. A este respecto, vi en primera persona la parte antigua, desde el punto de vista urbanístico, de la villa caracterizada por viviendas de uno, máximo dos pisos, hasta llegar a la parte moderna donde estas casitas suelen tener muchos más pisos. Eso se debe al hecho de que “sin espacio para acomodar nuevas viviendas en sus intrincados pasillos y calles de tierra, las villas de emergencia de Buenos Aires crecen sin pausa... hacia arriba. En cuestión de semanas, allí donde antes había una casita de chapa y ladrillo sin revocar, bien puede levantarse una estructura igualmente precaria pero de dos niveles, que luego serán tres o más” (Perasso 2009).

Cada una de esas unidades habitacionales, que mide 25 m² y que normalmente presenta a su interior un baño, una cocina y un cuarto, pue-

de acoger una o más familias. La expansión de esta villa llegó a ocupar el lugar debajo de la autopista, donde las viviendas no tienen ventanas, tiemblan cuando arriba pasan los camiones, se inundan cuando llueve y tienen humedad.

Hoy en día, el gobierno de la ciudad está actuando un imponente proyecto de urbanización de la Villa, cuya realización tuvo lugar gracias a la sinergia que se estableció entre los delegados de las diferentes zonas de este lugar y los representantes de la Legislatura. Pero el camino para llegar a la aprobación de este Plan de Urbanización fue bastante largo porque encontró la resistencia de algunos legisladores del PRO y del Kirchnerismo, que tenían particular interés en estas tierras. El objetivo de ese proyecto es dotarla de cloacas, sistemas eléctricos, agua corriente y establecer en el territorio una sucursal gubernamental, pero, sobre todo, incentivar la edificación a norma de ley de nuevas unidades habitacionales, con la colaboración de los villeros. En este sentido se sigue la tipología constructiva de Alejandro Aravena que se encuentra explicada en algunos párrafos antes. De hecho se establece que, cada una de esas nuevas casitas tiene que medir al menos 42 m² y presentar un salón y dos dormitorios. Los que quieren aportar esos cambios en sus viviendas tienen que anotarse en una lista y, una vez averiguado si cumplen con los requisitos, se redacta una lista de clasificación que establece quién puede aprovechar de esos beneficios, y entonces recibir los materiales necesarios para realizar los trabajos. En efecto, son los villeros mismos los que construyen sus propias casitas bajo la vigilancia de algunos arquitectos del gobierno de la ciudad que trabajan ahí y que controlan que el proyecto de edificación sea respetado. Debido a la falta de confianza en las instituciones, los villeros se encargan de los trabajos porque temen que les saquen sus cosas y los desalojen. Tienen miedo incluso de los demás habitantes de la villa por-

que saben que hay un alto nivel de criminalidad y, por eso, ponen afuera de sus habitaciones las rejas para protegerse.

El proyecto de urbanización incluye además: el desalojo de la Villa 31 Bis con la implantación en su lugar del Centro Deportivo, del Centro de Generación de Trabajo y Renta y de la Explanada-Plaza Cívica; la construcción de nuevas viviendas para los habitantes de la Villa 31 Bis; actualizar el mobiliario urbano, la señalización y el tratamiento de la basura; la regeneración urbanística, arquitectónica y paisajística del sector de la iglesia del Padre Mujica; la implementación de vegetación en todas las calles y de patios de recreo, canchas de fútbol, escuelas infantiles, librerías, etcétera.

Si un día me preguntaran como me sentía recorriendo las callejuelas de la Villa 31, les contaría que al principio de mi paseo sentía todos los ojos sobre de mí como si los que me veían iban analizando todos mis movimientos, pero después esa sensación se menguó cuando, mientras íbamos caminando, la gente empezó a saludarme normalmente, como hacía con los arquitectos, y a charlar no solo con ellos sino también conmigo. Creo que también los villeros tuvieron mi misma sensación cuando al verme se sintieron observados más como objeto de mis estudios que como personas normales con pensamientos y vidas propias. Pero, como pasa por todas las cosas, una vez acostumbrados a mi presencia no me hicieron más caso.

El confin entre la pobreza de la villa y la riqueza que la rodea está bien marcado y no presenta una transición gradual. De hecho cuando terminé el paseo al interior de la villa, me encontré inmediatamente trasla-

dada en el medio de parques, rodeada por rascacielos e inmensas bellezas, en específico me encontré en Puerto Madero.

Puerto Madero, como lo vemos hoy, es el resultado de distintas transformaciones que se sucedieron a lo largo del tiempo. El barrio nació bajo el proyecto de Eduardo Madero que, en 1884, planeó la construcción de un puerto que permitía la llegada de los barcos europeos a la ciudad, así esa zona, que un tiempo era desolada y agreste, pronto se convirtió en un lugar próspero y lujoso. Los trabajos del proyecto empezaron durante los años 1900-1905 y no se acabaron nunca porque todavía sigue enriqueciéndose. Primero se realizaron 16 docks de tres o cuatro pisos, construidos con pequeños ladrillos rojos, o sea, siguiendo el estilo arquitectónico utilitario inglés. La zona portuaria empezó a extenderse a partir del año 1910 a través de la construcción de dársenas en forma de peine. Al final de la década de los Ochenta, fueron urbanizados 170 hectáreas, que antes se habían quedado vacantes, gracias a la aprobación de la Ley de Reforma del Estado y la creación de la Corporación Antiguo Puerto Madero. Esa corporación es una sociedad anónima financiada por partes iguales por el Estado Nacional y la Municipalidad de la ciudad de Buenos Aires que hoy es el Gobierno de la Ciudad. En 1990 el Plan Estratégico Catalán para el Viejo Puerto Madero dio el comienzo al gran cambio de esa zona transformándola, como la conocemos hoy, en el área urbana más cool de América Latina. El completamiento del proyecto en tiempo récord hizo nacer grandes edificios, altísimas torres y puentes que se asoman sobre el Río de la Plata; pero la innovación más importante fue la construcción, en el año 1993, del polo gastronómico más grande de la ciudad que cuenta hoy con centenar de restaurantes de lujo. En el mismo año se construyó, por primera vez en el margen este de los diques, la capilla Nuestra Señora

de la Esperanza, que surge en un espacio que la Corporación Antiguo Puerto Madero donó a la Iglesia Católica Argentina.

Claramente en un lugar tan rico no podían faltar inversiones en hotelería, las que permitieron la realización de majestuosos hoteles, que yo misma pude ver recorriendo las calles del barrio. Los más importantes son el Hotel Madero, el Faena Hotel, el Alvear Icon Hotel, el Hilton Buenos Aires y el Sheraton Hotel. Pero, por la gana de este barrio de no parar nunca de crecer, hay algunos proyectos en marcha como el del Evergreen Hotel y de otro hotel de cinco estrellas de una cadena taiwanesa. En Puerto Madero destaca también la presencia de obras arquitectónicas de importancia cultural e histórica como el silo de la Junta Nacional de Granos, el edificio con dos torres de la ex Molinos Río de la Plata y el viejo molino El Porteño. Por lo que se refiere a los monumentos y las obras de arte, el barrio cuenta con la presencia del Paseo de las Esculturas y la Antena Monumental. A ese propósito, la empresaria multimillonaria Amalia Lacroze de Fortabat quiso realizar, en el dique cuatro, su propia sala de exposición de obras de arte. Por fin cabe decir que ya están listos dos museos, uno detrás del dique tres dedicado a las telecomunicaciones y otro dedicado a los calcos y escultura comparada, que se encuentra en una zona particular llamada: Costanera Sur. Costanera Sur es la Reserva Ecológica en cuyo territorio, que mide casi 350 hectáreas, además de encontrar parte del patrimonio arbóreo centenario de la ciudad, se puede contemplar la flora y fauna típicas del Delta y la ribera rioplatense. El barrio presenta además otras zonas verdes como los parques Mujeres Argentinas, María Eva Duarte de Perón, Micaela Bastidas y zonas como malecones peatonales y bulevares de conexión a escala humana, que se pueden recorrer caminando o en bicicleta. El espíritu feminista que caracteriza este barrio

lo vemos en los nombres de todas sus calles que llevan principalmente nombres de mujeres famosas de la historia Argentina.

Debido a su larga expansión, hoy en día, los límites de Puerto Madero son, de norte a sur, las avenidas Cecilia Grierson y Elvira Rawson de Dellepiane y, de este a oeste, por el río y la avenida Madero Huergo. A pesar de todo eso Puerto Madero presenta algunos problemas sobre todo en el transporte público y en el equipamiento educativo. En 2007, se intentó resolver el problema a través del Tranvía del Este, que recorría en forma paralela a la principal avenida del barrio, Alicia Moreau de Justo, entre las avenidas Independencia y Córdoba. Desafortunadamente ese servicio fue interrumpido en el año 2016. Puerto Madero, pensado inicialmente como un barrio destinado a la clase media, se convirtió en un barrio para sectores de altos ingresos y no solo, ya que “detrás de [su] fachada pujante [...], de sus edificios con firma de autor y de sus comercios dolarizados, se mueve un submundo de negocios turbios y extravagancias sin filtro” (Daiha 2014, pp. 9-10). De hecho el barrio garantiza no solo seguridad contra los robos, sino también privacidad a los usuarios, la mayoría de los que son políticos, sindicalistas, empresarios, celebridades y otros más, que “se cruzan con narcos y otros tráfugas de paso, en un territorio hace veinticinco años solo ocupaban las ratas” (Daiha 2014, p. 10).

Cuando durante la última década pasaron los más importantes escándalos de corrupción, las empresas mayormente nombradas estaban radicadas en esta zona, que supuestamente tiene calles con nombre de luchadores sociales. Además el barrio es famoso por sus fiestas caracterizadas por el uso de drogas, alcohol y prostitución donde participan lo más ricos del País. Puerto Madero, con sus bancos, es el centro de las más grandes operaciones de Argentina. En sus calles no pasa nada, es todo

limpio y desolado, mientras que dentro de los edificios, donde nadie puede huir o ver nada, se hacen en secreto las más importantes negociaciones. “El hábitat de un objetivo paradójico, el de jactarse de las conquistas, pero ser invisible; hacer negocios invisibles. Y que el árbol – algún edificio destellante de vidrio y metal por fuera y mármoles por dentro – tape un bosque de frutos prohibidos” (Daiha 2014, p. 16). Hablando de las negociaciones invisibles se puede afirmar que Puerto Madero es la zona del país con la mayor concentración de metros adquiridos por sociedades anónimas, eso se puede comprobar en los resúmenes de expensas donde aparecen muy pocos nombres propios. Todo está en las manos de la Corporación Antiguo Puerto Madero que no suele seguir una propia ideología política porque “cuando la caja es grande y puede compartirse con equidad, las fronteras ideológicas le ceden paso a una óptima convivencia” (Daiha 2014, p. 27).

Aunque el barrio es el más progresista y rico de la ciudad no tenemos que olvidar que se encuentra cerca de zonas peligrosas para la salud del individuo, como el polo petroquímico Dock Sud, el Riachuelo y la central termoelectrónica Costanera. La élite en el barrio se concentra en el dique 2 y extiende su encanto hacia el dique 3 y elige vivir en estos altísimos edificios para representar su posición privilegiada. Estas personas de alto rango suelen discriminar los del fondo, o sea, los que viven en el dique 1 que es una zona periférica, y también los que viven en los alrededores de Madero-Oeste. La discriminación no se ve solo de esta forma sino también en el interior de los edificios donde trabaja gente de color que, para servir a estos ricos impertinentes tienen que utilizar guantes blancos como si fuera necesario remarcar, de manera horrible, una diferencia que en realidad nunca existe. A pesar de la presencia de un número elevado de viviendas según el último censo los habitantes de Puerto Madero no

llegan a 7000 personas. Los yuppies chinos representan una nueva tipología de residentes de esta zona desde cuando colocaron la sede del banco ICBC precisamente en el Madero Office, empezaron los negocios con el gobierno argentino y construyeron numerosas tiendas al interior de este barrio. Quien no quiere comprar en estas tiendas puede hacerlo en los mini-market, que mantienen el estilo de vida yanqui, donde pueden encontrar, a todas las horas, todo lo que necesitan desde los fideos hasta el paragua.

En conclusión estamos frente a dos realidades tan distintas pero al mismo tiempo similares, ya que lo que representaría el bien del País, Puerto Madero y el mal, la Villa 31, en realidad, como lo Yin y lo Yang, se intercambian entre ellos porque es cierto que dentro del bien existe una semilla de maldad y que dentro de todo el mal existe una semilla del bien, de hecho, sin el bien no puede existir el mal y viceversa. Aunque todo eso sea verdad, ¿como puede un País tener los ojos cerrados ante una realidad que lo está matando poco a poco?

Referencias

- Amadeo, E. 2011. *País rico País pobre. La Argentina que no miramos. Una propuesta para salir de la trampa de la pobreza y la inequidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Castronovo, V. 2015. *Prospettive di popoli e scenari*, volume 3. Milano: Rizzoli.
- Cravino, M.C. 2009. *Entre el arraigo y el desalojo la Villa 31 de Retiro. Derecho a la ciudad, capital, inmobiliario y gestion urbana*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Daiha, A. 2014. *El barrio del poder. Vida secreta de Puerto Madero*, Buenos Aires: Random House Mondadori.
- Kapuscinski, R. 2012. *Encuentro con el otro*. Barcelona: Anagrama.
- Giménez, M. N., Ginóbili, M. E. 2003. “Las ‘villas de emergencia’ como espacios urbanos estigmatizados”. In *Historia Actual*. Acceso a: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=876582>.
- Lo Vuolo, R. 2009. *Distribucion y crecimiento. Una controversia persistente*. Buenos Aires: CIEPP/Mino y Davila.
- Sennett, R. 2018. *Building and Dwelling. Ethics for the City*. London: Penguin Books.
- Tesei, P. 2017. “Mapa de las villas en Argentina: juntas, son más grandes que la ciudad de Buenos Aires”. Acceso a: <https://www.infobae.com/politica/2017/05/23/mapa-de-las-villas-en-argentina-juntas-son-mas-grandes-que-la-ciudad-de-buenosaires/>.
- The World Bank. 2001. *World Development Report*. Acceso a: <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/11856>
- Welcome Argentina. 2018. *Donde estamos*. Acceso a: <https://www.welcomeargentina.com/donde/>.
- Ylari, P. 2009. “Vivir en la villa: democracia, clases sociales y narcotráfico”. In *Perfil*. Acceso a: <http://www.perfil.com/noticias/columnistas/vivir-en-la-villademocracia-clases-sociales-y-narcotrafico-1009-0056.phtml>.

Notes for Contributors

The *Journal of Philosophical Criticism* is published twice a year on the Open Journal Systems and Public Knowledge Project platforms, by Menabò Publishing House. The scope and aim of the journal are the critical and philosophical discussion of issues that the modern and contemporary society can present, in the fields of ethics, politics, economics, law, environment, art.

The *JPC* main publishing language is English, though other international languages are accepted. Contributors have to submit their papers via the journal submission system at journalpc.org and must prepare them for double-blind peer review: authors must submit both an anonymous version of the paper and a cover page with paper title, affiliation, and contact details. Responses to submissions are usually given in 4-6 weeks. Articles should not exceed 10,000 words, included abstract and references. Papers should be formatted using the Chicago Manual of Style. The journal accepts book reviews, interviews, and proposals for other sections.

The *JPC* is an Open Access journal, indexed by OJS and DOAJ. The journal has its digital repository at OSF and each issue and article published by the journal has a double Persistent Identifier (PI), DOI and ARK. The *JPC* distributes its articles under the Creative Commons license (CC BY 4.0).

In order to guarantee all these services, open access, quality content, double-blind review, typesetting, copyediting, proofreading and all the work of the Editorial Team, the *JPC* can rarely resort to an APC (article processing charge), whose payment has to be submitted once the article has been accepted for publication. The charge for the publication of an article will be communicated to the author before the review process starts. The Editorial Committee assesses each case: depending upon the length and complexity of the submission, the amount due for publishing can be significantly lower. In the future the *JPC* will allocate some funds for publishing the articles of whom has no access to grants or institutional funds. Before submitting your paper, see our Submission Policy and the journal style guide at journalpc.org or contact the editors (editor@journalpc.org). The journal website offers all information on the journal itself, the Editorial Board, and the policies.

The *JPC* makes every effort to ensure the accuracy of all information contained in its publications. However, the *JPC* and its Editorial Board disclaim all possible representations and warranties of accuracy and completeness. Any views expressed in the *JPC* are the authors' views and not the views of the *JPC*, nor Menabò's.