

Ética

Definiciones y teorías

Miguel Ángel Polo Santillán



Ética: Definiciones y teorías

Miguel Ángel Polo Santillán

Ética

Definiciones y teorías

Miguel Ángel Polo Santillán



FONDO EDITORIAL



Colección Textos Universitarios
Ética: Definiciones y teorías
Primera edición digital, marzo 2016

© Universidad de Lima
Fondo Editorial
Av. Manuel Olguín 125, Urb. Los Granados, Lima 33
Apartado postal 852, Lima 100, Perú
Teléfono: 437-6767, anexo 30131. Fax: 435-3396
fondoeditorial@ulima.edu.pe
www.ulima.edu.pe

Diseño, edición y carátula: Fondo Editorial de la Universidad de Lima

Versión ebook 2016
Digitalizado y distribuido por Saxo.com Peru S.A.C.

saxo

www.saxo.com/es
yopublico.saxo.com
Teléfono: 51-1-221-9998
Dirección: calle Dos de Mayo 534, Of. 304, Miraflores
Lima - Perú

Se prohíbe la reproducción total o parcial de este libro sin permiso expreso del Fondo Editorial.

ISBN versión electrónica: 978-9972-45-325-0

Índice

Prólogo	9
Presentación	11
1. Ética y moral	13
1.1 La complejidad de la ética	13
1.2 Ética y moral: Bosquejo de una relación	14
1.3 A modo de conclusión	25
2. La ética como filosofía moral	27
2.1 La ética es distinta de la moral	27
2.2 La ética como ciencia práctica	28
2.3 La ética como ciencia del comportamiento moral	30
2.4 La ética como búsqueda de la vida buena	32
2.5 La ética como filosofía moral	35
2.6 La ética es indistinta de la moral	38
2.7 A modo de conclusión	42
3. Principales clasificaciones éticas	45
3.1 Éticas descriptivistas y éticas no descriptivistas	46
3.2 Éticas naturalistas y éticas no naturalistas	47
3.3 Éticas cognitivistas y éticas no cognitivistas	50
3.4 Éticas subjetivistas y éticas objetivistas	51
3.5 Éticas de móviles y éticas de fines	53
3.6 Éticas de bienes y éticas de fines	54
3.7 Éticas materiales y éticas formales	55

3.8	Éticas teleológicas y éticas deontológicas	56
3.9	Éticas de intención y éticas de responsabilidad	58
3.10	Éticas sustancialistas y éticas procedimentales	59
3.11	Éticas de máximos y éticas de mínimos	60
3.12	Conclusión	61
4.	Éticas teleológicas y éticas deontológicas	63
4.1	Éticas teleológicas	63
4.2	Éticas deontológicas	66
4.3	Articulación entre máximos y mínimos	70
4.4	Valoración	72
4.5	La corrupción en perspectiva teleológica y deontológica	75
5.	Moral y diálogo en la ética del discurso	77
5.1	Ética discursiva	78
5.2	Escuchar la voz de los implicados	82
6.	Ética del reconocimiento	85
6.1	Marco general de la ética del reconocimiento	86
6.2	Tres formas de desprecio personal	87
6.3	Tres formas de reconocimiento	90
6.4	Observaciones	93
6.5	Interculturalidad y reconocimiento	95
	Bibliografía	97

Prólogo

Se ha dicho a menudo que no hay nada más práctico que una buena teoría. De ahí la enorme utilidad de obras como la que el lector tiene entre las manos: un conjunto de textos que indagan acerca de algunas cuestiones básicas de la teoría ética. En efecto, una buena teoría es la mejor herramienta de que disponemos los seres humanos para poder orientarnos en medio de la compleja realidad en la que estamos inmersos. Necesitamos saber para tomar decisiones acertadas, y las teorías bien construidas, bien expuestas y bien comprendidas son la base imprescindible para disponer de semejante saber.

Es una obviedad que sobre las cuestiones éticas existe cierta pluralidad de perspectivas, como se podrá observar a lo largo de este libro, y que esa variedad de puntos de vista puede dar la impresión de que en el terreno de la filosofía todo es controversias y desacuerdos, quedando muy lejos aún el momento en que sea posible aprovechar los avances filosóficos como un saber seguro y fiable, disponible para poder tomar las decisiones más prudentes. Sin embargo, como el lector observará a lo largo de las páginas que siguen, la filosofía moral proporciona distinciones conceptuales y reflexiones de hondo calado que no tienen fecha de caducidad. Por el contrario, la existencia de tales aportaciones permite que a las generaciones actuales y las venideras les sea más fácil la comprensión cabal de los fenómenos que preocupan a la humanidad en este ámbito, poniendo unas bases sólidas para poder orientarse en el complejo mundo de la moralidad.

La complejidad del fenómeno moral es patente mucho antes de que nos adentremos en el estudio de las controversias filosóficas: desde el mismo momento en que una persona se encuentra enfrentada a un problema en el que se ha de tomar una decisión entre varias alternativas, que a primera vista se muestran como deseables, la experiencia de la moralidad se hace presente en nuestras vidas. También se manifiesta la cuestión moral cuan-

do se dan casos de abusos, injusticias o perjuicios que alguien inflige arbitrariamente. El sentimiento de indignación ante la injusticia es, con toda seguridad, un elemento consustancial de la experiencia moral, tal como sugiere alguna de las teorías éticas que se exponen en estas páginas. De este modo, sobre la base de subrayar la importancia de algunos elementos de la experiencia moral, y de elaborar las correspondientes definiciones y distinciones conceptuales, las diversas teorías éticas consiguen aportar nueva luz sobre aspectos de la vida moral que hasta el momento tal vez no han sido suficientemente aclarados.

Hacer memoria de algunas de las teorías éticas más relevantes, exponerlas con claridad, y subrayar sus aportaciones más notables son aciertos sustantivos de los textos que contiene este libro. Una lectura detenida de estos conducirá a una mejor comprensión de las complejidades del fenómeno moral, y eventualmente les ayudarán a fijar algunas ideas básicas que les permitan tomar decisiones o juzgar comportamientos desde un punto de vista moralmente acertado. En este sentido, los textos que componen esta obra funcionan como mapas, como cartografías de un territorio en el que es fácil perderse sin la ayuda de dichos mapas. Al profundizar en las ideas que se exponen aquí, los lectores encontrarán mayor facilidad para orientarse en ese terreno neblinoso, a veces pantanoso, en el que nos movemos los seres humanos en virtud de nuestra libertad, de nuestra capacidad de elegir entre bienes, males y opciones intermedias.

En definitiva, si lo más práctico es una buena teoría, el libro que estamos prologando puede ser sumamente práctico, puesto que aclara, orienta, distingue y reflexiona con acierto sobre esa vida moral que nos constituye como seres humanos, sobre esa experiencia moral, insoslayable, que día tras día hemos de afrontar.

Emilio Martínez Navarro
Universidad de Murcia

Presentación

Las personas, en su vida cotidiana, asumen ciertas obligaciones porque estiman que una acción es mejor que otra, que vale la pena esforzarse para lograr ciertas metas, que ciertos valores son más importantes que otros, y que, por ello, debemos actuar y vivir de determinada manera. Todas las personas viven bajo esos presupuestos a los que se les ha denominado moral. Es lo que Aranguren llama la “moral vivida”, lo que hacemos como padres, profesionales, ciudadanos, negociantes, políticos, etcétera.

Sin embargo, a veces nuestras pretensiones morales, es decir, nuestras valoraciones de cómo deben ser las cosas y nuestras acciones, chocan o entran en conflicto con otras. Es ahí donde los términos ‘ética’ y ‘moral’ entran en juego, especialmente porque también son puestos en cuestión. Ofrecer un poco de claridad a este confuso mundo de los significados de ética y moral, además de clasificar las teorías éticas y ver su valor, es lo que se propone nuestro pequeño trabajo.

Socialmente usamos los términos ‘ética profesional’, ‘código de ética profesional’ o ‘comisión de ética’, pero no sabemos dar razones de por qué no llamarlas ‘moral profesional’, ‘código de moral profesional’, ‘comisión de moral’. Y a la vez eso dependerá de las definiciones que les demos a las palabras ‘ética’ y ‘moral’. Por eso, debemos dotarlas de cierto contenido, que no debería estar basado en la arbitrariedad (“que cada quien le ponga el contenido que quiera”), sino en el devenir histórico de la palabra y el uso que le dan actualmente los académicos. Así, quizá nuestro uso de ‘código de ética’ y ‘comisión de ética’ se vean como incorrectas y prefiramos las de ‘código deontológico’ o ‘comisión deontológica’, porque fundamentalmente tienen que ver con aplicaciones de normas. En términos académicos, ni los ‘códigos de ética’ ni las ‘comisiones de ética’ hacen ética.

Para señalar esos errores o ligerezas en nuestros usos se necesita conocer las fuentes de donde proceden las palabras ‘ética’ y ‘moral’. Ese es uno de los aportes que quiere ofrecer este libro, el cual consta de seis trabajos: “Ética y moral” presenta los grandes momentos epocales de los significados de ética y moral; “La ética como filosofía moral” ofrece un conjunto de definiciones contemporáneas de ética y moral; “Principales clasificaciones éticas” pretende ordenar las distintas teorías éticas, lo cual también puede orientarnos entre la multiplicidad de propuestas éticas; en “Éticas teleológicas y éticas deontológicas” se profundiza en una clasificación que considero, como otros autores, que puede ayudarnos mejor no solo a ordenar las teorías éticas sino a afrontar los diversos problemas morales contemporáneos; “Moral y diálogo en la ética del discurso” es una interpretación libre de la propuesta de Habermas. Finalmente, “Ética del reconocimiento” es una presentación de la teoría de Honneth que nos ofrece tópicos en la reflexión moral, como el valor de la indignación y el desprecio en el progreso moral.

Agradezco al doctor Emilio Martínez Navarro, de la Universidad de Murcia, por su prólogo, así como por sus valiosas observaciones y sugerencias.

El autor

1. Ética y moral

Dos términos aparecen en el debate social: la ética y la moral, aunque por lo general de modo impreciso. Ejemplo de esa imprecisión es el uso de la expresión ‘una acción ético-moral’, como si fuera una sola palabra. Por ello, es necesario, aunque nada sencillo, esclarecer estos términos, porque los eticistas, sean filósofos o no, la definen de múltiples maneras. Cada uno tiene su idea de ética, y su idea de moral.

El francés Axel Kahn dice que el mundo contemporáneo es un gran consumidor de la palabra ‘ética’, pero le repugna utilizar la palabra ‘moral’ (2006: 7). Esto puede ser por dos razones: porque la moral está asociada con costumbres o tradiciones que limitan la libertad, o porque es identificada con deberes, sean particulares o universales; por lo que más obras prefieren usar el término ‘ética’ (introducción a la ética, ética kantiana, ética ecológica, ética profesional, códigos de ética, etcétera).

Esta doble problemática —usar los términos de manera indistinta e imprecisa y rechazar el uso de la palabra ‘moral’— hace que esta cuestión no sea baladí. Además, no solo es un tema propedéutico, sino que está en juego la naturaleza misma de la ética y la forma de desarrollarla. Primero procederemos a ver la complejidad del problema, luego haremos un bosquejo histórico de la relación entre ética y moral, y terminaremos con algunas conclusiones.

1.1 La complejidad de la ética

Partimos de un hecho: existe una diversidad de definiciones de ética, dependiendo de ellas también se definirá la moral. ¿Cómo explicar este fenómeno? ¿Cómo clasificar esta multiplicidad de definiciones de ética? ¿Cómo darles unidad? Exploremos tres posibilidades de entender las distintas definiciones de ética:

- a) La diversidad se puede entender por los cambios culturales, desde las perspectivas antigua, medieval, moderna y contemporánea. Las definiciones de las últimas épocas no cancelan las anteriores. Podemos incluir en esta perspectiva los renovados planteamientos clásicos, como las propuestas nearistotélicas o neotomistas. Aquí también se encuentra la propuesta de fundar la ética en las ciencias, dado el valor de estas en la configuración del pensamiento y la praxis de la sociedad actual. Cualquiera sea la perspectiva epocal que se asuma, desde ahí se definirá la ética.
- b) Otra forma de entender y organizar esta complejidad es a partir de las necesidades o problemas de una época; por ejemplo, entenderlas como teleológicas y deontológicas. En ese sentido, la ética es identificada con las éticas teleológicas y la moral con las deontológicas. Una distinción que nos permite comprender las facetas y los problemas que están involucrados cuando hablamos de ética o moral. Si bien es cierto esta distinción también surge en una época, sin embargo, no busca tanto seguir una tradición como organizar los distintos debates y problemas.
- c) Una tercera posibilidad es dejar simplemente al uso cotidiano las palabras, es decir, hablar de manera indistinta, porque es el juego de dicho uso el que marcará las pautas de su significado. No cabe duda de que el uso es uno de los elementos que intervienen en los significados, pero no se puede ignorar la historia de las palabras, además de las doctrinas y teorías que las han definido previamente.

En lo que sigue se presenta una forma de entender y valorar las definiciones de ética y moral, atendiendo a su contexto epocal, para darnos cuenta de que sus definiciones han estado ligadas a los cambios culturales e históricos.

1.2 Ética y moral: Bosquejo de una relación

Las formas de entender la ética están muy ligadas a las maneras de entender la filosofía y a los temas centrales de cada época.¹ Así, el paradigma naturalista y racionalista de la filosofía griega marcó la forma de entender la ética, mientras que el paradigma subjetivista moderno hizo entender la ética en correspondencia con ese modelo. Mientras que el paradigma

1 Lo que llamo “paradigmas” es lo que otros autores denominan “giros” filosóficos.

lingüístico contemporáneo hace que la filosofía se entienda como una investigación sin compromiso moral alguno o como una actividad de clarificación del discurso moral.² Especifiquemos más estas formas en que se ha manifestado la ética en Occidente. Esto pretende ser un bosquejo, como tal solo presentaremos los aspectos que consideramos más relevantes de cada época. Posteriormente veremos una variedad de definiciones de ética pertenecientes a la época contemporánea. Pero empecemos por el término griego de donde deriva la palabra ética.

1.2.1 Del *êthos* a la ética

¿Por qué la etimología? Quizá la etimología no sea el camino privilegiado, pero es un camino que puede permitir acercarnos a la realidad de la cual queremos hablar. Dice el filósofo español Aranguren, autor del clásico texto *Ética*: “La etimología nos devuelve la fuerza elemental, gastada, con el largo uso, de las palabras originarias, a las que es menester regresar para recuperar su sentido auténtico, la *arkhé*, que es, como diría Zubiri, no lo arcaico por el mero hecho de serlo, sino por lo que tiene de *árquico*” (Aranguren 1965: 22).

Si bien la etimología puede acercarnos a los primeros significados de la palabra, a su “plenitud original” dice Aranguren, no hay que olvidar los significados posteriores y actuales.³ Pero ahora detengámonos en su etimología griega. ¿Qué nos dice el significado griego de donde deriva la palabra ética? Hay que distinguir un doble origen, porque la palabra ética procede de dos vocablos griegos:

- a) *Êthos* (ἦθος), con *eta*, cuyo sentido antiguo es morada, lugar donde se habita. Se usaba para referirse al lugar donde viven los animales (Aranguren 1965: 21-22). Luego se usó para referirse a los hombres, como modo de ser o forma de vida. Se puede traducir como modo de ser o estar, forma de vivir o habitar un territorio, de crearlo, de recrearlo, modo de relacionarnos con el universo y con los demás hombres. Este es el sentido que ha explorado Heidegger, quien

2 Pero cuando a este último paradigma se le une la intersubjetividad, surgen nuevas formas de asumir el compromiso.

3 Al respecto, Aranguren mismo señalaba: “Personalmente me inclino a pensar que el riesgo estaría más bien en la atención exclusiva al habla lejana (raíces griegas, germanas, sánscritas), con olvido o preterición del *étymon* actual, del habla viva” (1965: 20).

nos ha devuelto la atención hacia este *êthos*, como estancia propia de nuestro ser, en la que nos movemos, vivimos y somos, que nos transforma y podemos transformar.

Decíamos que Heidegger ha puesto la atención en *êthos* como estancia, morada, propia de nuestro ser, hasta sostener que la ética es en realidad ontología. Afirma:

De acuerdo con la significación fundamental de la palabra ἦθος, ha de decir ahora el nombre ética que ella piensa la estancia del hombre, entonces aquel pensar, el que piensa la verdad del ser como elemento originario del hombre, como el de un ec-sistente, es en sí ya la ética original. Pero este pensar es entonces primeramente ética porque él es ontología. Pues la ontología piensa sólo al ente (ὄν) en su ser (Heidegger 1970: 57).

Heidegger toma como sustento de su tesis el fragmento 119 de Heráclito, cuya traducción, según Diels, sería: “Su carácter propio es para el hombre su *daimon* (es decir, su destino)”. Sin embargo, recurriendo al significado antiguo de *êthos*, Heidegger lo traduce así: “El hombre, en la medida en que es hombre, habita en la vecindad del dios”. Maliandi comenta al respecto:

Según Heidegger, Heráclito habría querido precisamente contraponer *êthos* y *daimon*, y, a la vez, mostrar que, sin embargo, esos conceptos coinciden en el hombre. La “morada” del hombre, su esencia, aquello a lo cual pertenece, aquello que le es más propio, contiene, sin embargo, al dios, es decir, a aquello que aparentemente lo trasciende (1994: 15).

Heidegger recuerda un texto de Aristóteles donde aparece la anécdota de unos forasteros que visitan a Heráclito, quien se hallaba calentándose junto al fuego. Mientras se acercaban Heráclito les dijo: “aquí también están presentes los dioses”.

Todo esto hace decir a Heidegger que el ser se manifiesta en la morada del hombre. Así, el fragmento 119 no es un texto ético sino ontológico. O dicho con sus palabras, la verdadera ética es ontología, un pensar que afirma la morada del hombre en el ser. La verdad del ser es en el hombre lo primero y más originario.

Por su parte, Zubiri ha señalado que *êthos* tiene un significado amplio:

[...] el vocablo griego *êthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra “ética”. Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costum-

bres y, naturalmente, también lo moral. En realidad, se podría traducir por “modo o forma” de vida, en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple “manera” (Zubiri 1948: 223).

Sin embargo, también el mundo griego derivó la ética de otro término.

- b) *Éthos* (ἔθος), con épsilon, suele traducirse como hábito o costumbre. Ha sido Aristóteles quien derivó la virtud ética del *éthos*, queriendo señalar que el “modo de ser” se logra mediante el hábito. Dice: “[...] la [virtud] ética (*ethiké*) procede de la costumbre (*éthous*), como lo indica el nombre que varía ligeramente del de ‘costumbre’ (*éthous*)” (*EN*, II, 1, 1103 a 17-18).⁴

La virtud ética se constituye así en una segunda naturaleza que se logra a través del hábito, de actos que se practican a través del tiempo. Mientras el *páthos* es dado por naturaleza, la virtud ética es adquirida por el hábito (*éthos*). Dice el estagirita: “[...] así, pues, es necesario que ejercitemos nuestras actividades de una manera determinada, porque las diferencias de conducta dan lugar a hábitos distintos. La manera en que uno ha sido educado desde la niñez tiene, en estas condiciones, no poca importancia” (*EN*, II, 2, 1103 b).

Eso le permite a Aristóteles relacionar *éthos* con *héxis* (costumbre, hábito, disposición adquirida). Esta forma de entender la virtud ética ha tenido doble importancia:

- i) La forma aristotélica se constituyó en el sentido clásico de la virtud ética, entendida esta como una disposición adquirida por hábito, un modo de comportarnos que se logra como segunda naturaleza.
- ii) La forma aristotélica de entender la ética hizo que se centrara la atención en las acciones (sin ellas no es posible hábito alguno) y las cualidades del agente, pero quedó olvidada la dimensión más amplia del *éthos*: el cuidado de la estancia, la preocupación por la morada en la que vivimos y recreamos, el espacio vital que nos sostiene y hacemos.

⁴ A partir de esta cita se ha pensado que *éthos* derivaría de *éthos*, lo cual no es exacto, porque Aristóteles está haciendo referencia a las virtudes éticas, las cuales derivan del *éthos*, de la costumbre o hábito. El significado del *éthos* como morada ya no es usado en Aristóteles.

Siguiendo esta línea, Maliandi sostiene que la ética es la tematización del *ethos*:⁵

En el lenguaje filosófico general, se usa hoy *ethos* para aludir al conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, ya sea de una persona individual o de un grupo social, o étnico, etc. En este último sentido, el término es usado también por la antropología cultural y la sociología. El *ethos* es un *fenómeno* cultural (el fenómeno de la moralidad), que suele presentarse con aspectos muy diversos, pero que no puede estar ausente de ninguna cultura. Es, como se verá luego, la *facticidad normativa* que acompaña ineludiblemente a la vida humana. Cuando se quiere destacar el carácter concreto de esa facticidad, en oposición a la “moralidad” (entendida entonces como abstracta o subjetiva), se suele hablar, siguiendo en esto a Hegel, de “eticidad” (*Sittlichkeit*) (1994: 14).

Así, el *éthos* tiene una dimensión de facticidad normativa (códigos de normas, sistema de valores, concepciones sobre lo que es moral y lo que no lo es). Sobre ese *éthos* es el que reflexiona la ética.

En latín, la distinción entre *êthos* y *éthos* no es clara, porque ambos términos se traducen con el mismo término ‘mos’ (Aranguren 1965: 24). Aunque algunos autores todavía reconocen diferencias, se termina siempre con una “indiferencia lingüística”. Sin duda, esto bajo el influjo de Aristóteles. Así, ‘mos’ también es el modo de ser que se adquiere por hábito. Dice santo Tomás:

El nombre de virtud moral viene de ‘mos’ en el sentido de inclinación natural o cuasi natural a hacer algo. Y el otro significado de ‘mos’, es decir, costumbre, es afín a este, porque la costumbre en cierto modo se hace naturaleza y produce inclinación semejante a la inclinación natural (*Suma Teológica*, 1-2, q.58, a. 1).

El término latino de donde viene ‘moral’ no trajo un significado nuevo, solo fue para traducir el término griego. Por eso, hasta la época premoderna, no hubo diferencia sustancial entre ética y moral.

El *êthos* como morada o modo de ser continuó su camino por otros medios, especialmente con la dimensión de la “morada interior”, es decir, de la conciencia moral, tema que aparecerá con la ética cristiana, asunto casi no tratado por la reflexión ética griega.⁶

5 Maliandi no pone acento en el *ethos* en esta parte, lo que daría a entender que en el uso contemporáneo, *ethos* es *éthos*, costumbres y todo lo que hace referencia a ellas. De todas formas, hay un olvido del *êthos* como morada.

6 Especialmente, Heráclito (s. VI a. C.) y Sócrates (s. V a. C.) fueron quienes entendie-

¿Qué podemos aprovechar de la etimología? Para empezar, por lo menos hay dos razones de su importancia:

- a) Abre la perspectiva de volver a relacionar la ética como morada; como cuidado de la morada interior, comunitaria y natural. Esta preocupación por la morada se hace relevante en las éticas personal, social y ecológica.

Otra expresión de la importancia de la morada es la relación de la ética con la economía y la ecología, dado que etimológicamente nos estarían indicando que las tres tienen que ver con la morada, la casa, el lugar donde se habita.

Planteado desde la ecología, Guattari (1996) ha propuesto tres tipos:

- *Ecología mental*.- Implica ver y transformar nuestro ser personal (ideas, pensamientos, sentimientos, comportamientos, modos de relacionarnos, etcétera).
 - *Ecología social*.- Tiene que ver con problemas como las injusticias sociales, además de la justa organización de una sociedad.
 - *Ecología medioambiental*.- Nos exige tener en cuenta el impacto que recibe el medioambiente por parte de la acción humana, para reducir los efectos negativos.
- b) Vuelve a poner de relieve la importancia de la morada; no solo de las acciones, las costumbres y el buen comportamiento, sino también de otros factores que tendieron —poco a poco— a dejarse de lado: las condiciones sociales (económicas y políticas), el campo y las estructuras que generan las formas de vida, la dimensión psíquica de la personalidad, etcétera.

1.2.2 La forma griega de definir la ética

Según Zubiri (1948: 223), en Sócrates no encontramos que lo ético sea una meditación *sobre*, sino que consistió en vivir meditando. Reflexión y vida hallaban unidad en este pensador griego, lo que marcó un estilo de afrontar los problemas morales en el mundo antiguo.

De modo similar, Aristóteles, al distinguir el saber teórico del saber práctico, coloca a la ética como un saber práctico.⁷ Dice que no estudiamos

ron el *êthos* como “morada interior” y su relevancia para la vida ética del individuo y de la colectividad. Pero Platón y Aristóteles pusieron el acento en la comunidad política más que en la “morada interior”.

⁷ Etimológicamente no hay distinción entre ética y moral, ambas remiten a la es-

ética “[...] para saber qué es la virtud, sino para aprender a hacernos virtuosos y buenos; de otra manera, sería un estudio completamente inútil” (EN, II, 2, 1103b, 27-29). Y en las últimas páginas de la misma obra reitera: “[...] no es suficiente el saber teórico de la virtud, sino que hay que esforzarse por tenerla y servirse de ella, o de algún otro modo hacernos hombres de bien” (EN, X, 9, 1179b).

Ese es el mismo sentido que darán a la ética los pensadores postaristotélicos como los epicúreos y los estoicos, cuyo tema predominante fue el ético. En síntesis, la vivencia socrática de la ética hizo que las reflexiones éticas no pudiesen alcanzar el estatus de ciencia apodíctica. Además, por la propia naturaleza de los asuntos que trata: los actos humanos en un contexto comunitario. Tal es el carácter que le impregnó Sócrates a la ética. Hasta Séneca (siglo I d. C.) seguía diciendo: “Busquemos, por consiguiente, qué es lo mejor que ha de hacerse, y no lo que es más acostumbrado; y qué es lo que nos coloca en posesión de la felicidad eterna y no lo que agrada al vulgo, que es pésimo intérprete de la verdad” (*De la vida bienaventurada* II, 2).

Esta no distinción entre ética y moral tiene dos sentidos: a) por un lado, lo que hoy llamamos moral era en el mundo antiguo el *éthos*, el ámbito de las costumbres, los hábitos, las acciones humanas. Y la ética era incluir un valor diferencial en el *éthos*, más aún, una forma en la que el *éthos* puede alcanzar su realización. Aun haciendo la diferencia entre el *éthos* y la ética, esta última tiene un sentido práctico; es decir, que se expresa en la vida personal y comunitaria. b) Este surgimiento de la ética se debe a la inclusión del *logos* (palabra-razón-sentido) en el mundo de las acciones humanas. Compartir razones para dar sentido, ordenar y orientar las acciones y la vida humana. Por eso, la ética podría ser entendida como sabiduría práctica, como un aprendizaje racional sobre el vivir bien.⁸ Por lo general, esta será la misma línea que se seguirá en el mundo medieval. No obstan-

fera de las costumbres y los modos de vivir. Como dice Thiaw-Po-Une (2006: 46), Aristóteles nunca utilizó el término ética, salvo en los *Analíticos Segundos* (Libro I, 33, 89b 9), donde lo contrapone a la física, porque una tiene que ver con las costumbres, mientras la otra con fenómenos naturales. Este poco uso de “ética” como sustantivo se debería a la relevancia que tenía la política, por lo que hace depender la ética de la política.

8 Esa inclusión del *logos* en el *éthos* es la que hará surgir la ética como filosofía moral. En ese sentido, Cortina sostiene que: “[...] el nacimiento de la filosofía trajo consigo la conformación progresiva de un segundo nivel reflexivo acerca de los ya existentes juicios, códigos y acciones morales que ha recibido como denominaciones más comunes las de ‘filosofía moral’ o ‘ética’” (2003: 81).

te, ¿cómo aprender a vivir bien? En eso se diferenciarán las distintas doctrinas filosóficas, a pesar de compartir el mismo paradigma naturalista.

1.2.3 *La forma moderna de definir la ética*

La modernidad trae nuevos presupuestos, como el de convertir al ser humano en sujeto que funda la realidad y la praxis. No cabe duda de que Descartes traza los nuevos caminos para el mundo moderno. En primer lugar, el hombre es definido por su subjetividad, por su yo subjetivo. De ese modo, traza una línea divisoria con la naturaleza concebida como mecanismo. Será la razón subjetiva la que se encargará de conocer y actuar. Más aún, el conocimiento científico debería ser fundamento de la acción moral. Pero como es consciente de que la ciencia había avanzado poco, apuesta por una “moral provisional”, lo que indica que hay que esperar para que el conocimiento científico nos ofrezca bases sólidas de una moral definitiva.

De esta manera, la moral moderna, subjetiva o racional, había puesto de relevancia nuevos valores y temas: la individualidad, los derechos individuales, la libertad, la igualdad, la dignidad, la intimidad, la vida privada, etcétera, todo esto afirmando el yo subjetivo. Así, los nuevos fundamentos de la moral —que no sean ni religiosos ni políticos—⁹ se buscarán en la subjetividad y en la racionalidad. Hume pondrá los fundamentos en los sentimientos, especialmente en la simpatía, aunque sustentada en la costumbre. Locke quiere una moral semejante a la matemática, es decir, con carácter científico.¹⁰ Los ingleses también incluirán el placer; es decir, una fundamentación hedonista. Otros lo harán en los derechos naturales de los individuos, lo que será puente entre la moral y la política. Todo este panorama será ordenado por Kant al distinguir entre razón especulativa y razón práctica, para luego sacar de la razón práctica, la conciencia racio-

9 Recordemos que antes de Descartes, los fundamentos tradicionales de la moral estaban en crisis. Maquiavelo había cuestionado la unidad entre moral y política, en tanto que Lutero había cuestionado la unidad entre moral y religión. Los pensadores posteriores tuvieron la tarea de buscar nuevos fundamentos de la moral.

10 Decía Locke: “[...] tengo el atrevimiento de pensar que la moral es susceptible de demostración, lo mismo que las matemáticas, puesto que la esencia real precisa de los asuntos morales significados por las palabras puede ser perfectamente conocida, de manera que se puede descubrir con certidumbre la congruencia o incongruencia de las cosas mismas, que es en lo que consiste el conocimiento perfecto” (1980: 770). La modernidad buscará distintas maneras de fundar la ética en la ciencia, se echará mano de la matemática, la física y la biología, eso dependerá muchas veces de la importancia social de un tipo de ciencia.

nal, los fundamentos de la moralidad. Kant suele usar el término “moral” para referirse a la moral de los individuos racionales.

De modo general, podemos decir que la modernidad empieza poniendo en cuestión los fundamentos tradicionales de la ética, que estaban en la religión (ética medieval) y en la política (ética griega). La búsqueda de nuevos fundamentos tomará dos caminos: por un lado, encontrará los fundamentos en el sujeto mismo, intentando una fundamentación autónoma de la moral (esa será la pretensión kantiana).¹¹ Por otro lado, pretenderá sustentar la ética en una ciencia o tecnociencia, para de esa manera controlar las acciones humanas. Así, la ética sigue dependiendo de otra actividad y no puede plantearse su autonomía. Estos caminos todavía llegan hasta nuestros días.

El siglo XIX estuvo preparado para producir una crítica al subjetivismo moderno. Una forma de salir del encierro moderno del yo subjetivo y de su moral subjetivista será el planteamiento hegeliano de distinguir eticidad y moralidad. Es decir, frente a las tendencias morales que centraban la reflexión en el sujeto, Hegel revaloró la forma griega de la ética, en la que se incluye el carácter relacional de la vida humana. Así, trazó la diferencia entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*). Dice Hegel: “Moralidad y Ética, que comúnmente valen como sinónimos, son tomados aquí con un sentido esencialmente distinto” (1968: 66¹²). Esta indicación es interesante, porque supone que hasta ese entonces (siglo XIX) no había una distinción entre ética y moral, por lo que Hegel es consciente de estar produciendo una distinción valiosa. Y seguidamente añade que el kantismo hace suya la moralidad, hasta el punto de hacer imposible la ética, “más bien, hasta la aniquilan y la desdeñan, expresamente” (1968: 66). Además, sostiene que a pesar de que etimológicamente fueran sinónimas, eso no impide distinguirlas.

Hegel consideró la ética como el reino de la “voluntad objetiva” cuya sustancia abarca la familia, la sociedad civil y el Estado (1968: 65). Es el ám-

11 El kantismo es una forma de pensar la ética como disciplina autónoma, no fundada en la política, en la religión ni en la naturaleza. Sin embargo, con la crisis de la razón en el mundo contemporáneo, ¿hay un solo modo de fundamentar la autonomía de la ética? ¿Es necesario seguir pensando en la autonomía de la ética? Si antes era “sierva” de la política y de la religión, porque eran los saberes dominantes, ¿por qué no puede serlo ahora de la ciencia, que es el saber dominante? Preguntas nada fáciles de responder, que corresponden a la fundamentación de la ética y que escapan a la intención de este trabajo.

12 Todas las referencias son tomadas del parágrafo 33 de la obra *Filosofía del derecho*, donde Hegel desarrolla esta distinción.

bito de la “exigencia” que surge de la “relación y del deber-ser” (1968: 115). En tanto que la moralidad es el ámbito del derecho de la “voluntad subjetiva” (1968: 65 y 115), lo que Kant consideraba la parte más importante: la conciencia del deber, abstracto y formal. Si bien es cierto que Hegel hizo la distinción para luego realizar una conexión, sin embargo culturalmente se marcó más la diferencia que la superación dialéctica de ambos.¹³ Estas huellas hegelianas se dejan ver todavía en los intentos contemporáneos de distinguir y relacionar las éticas teleológicas y las éticas deontológicas, las éticas de máximos y las éticas de mínimos.

1.2.4 La forma contemporánea de definir la ética

En el mundo académico del siglo XX, la ética se fue diferenciando como la disciplina filosófica que estudia la moral, la realidad moral o simplemente la moralidad. Por lo que la ética se vuelve una actividad de segundo orden, el primer orden estaría dado por las vivencias morales de las personas y sobre esa moralidad reflexiona la ética. Creo que esto es una influencia de la especialización que sufre el saber humano a través del siglo XX, lo que tiene sus efectos en una nueva distinción entre ética y moral. Leamos dos definiciones en el mismo sentido: “La filosofía moral es una investigación filosófica acerca de normas o valores, acerca de ideas de justo e injusto, de bien y de mal, de lo que debe hacer y lo que no se debe hacer” (Raphael 1986: 25); “La ética es una rama de la Filosofía; es la filosofía moral o la manera filosófica de pensar en materia de moralidad, de los problemas morales y de los juicios morales” (Frankena 1965: 5).

Esto ha ido parejo a la aparición de la “metaética” cuyo objeto de estudio es el lenguaje moral, la cual se distancia de la ética normativa, que había sido el modo tradicional de hacer ética. Este modo de entender la ética ha hecho que esta se convierta en una actividad exclusivamente intelectual y académica con poca relevancia en la vida real de los pueblos. En una época en la que muchos filósofos académicos han renunciado al papel constructivo y orientador que tenía antes la filosofía, se han contentado con realizar un análisis del lenguaje moral abriendo más la separación en-

13 Como sostiene González: “[...] con la distinción moralidad-eticidad Hegel trataba de resaltar que la moralidad, entendida en los términos kantianos de ley-deber-conciencia, no agota el ámbito de la ética, porque el hombre que experimenta el deber moral en su conciencia, no es un sujeto abstracto, sino que vive en un mundo que le precede y en parte le constituye a él mismo como sujeto concreto, más o menos receptivo a unos contenidos valorativos —diríamos hoy— y unas prácticas determinadas” (2009: 22).

tre filosofía y vida humana. De ese modo el profesor de filosofía se excusó del compromiso que como ser humano tiene ante la vida humana y ante su propia vida.

Entre los autores que han realizado claramente la separación entre la moral y la ética, y con ello trazado el rumbo de las reflexiones posteriores, se encuentra George E. Moore, uno de los iniciadores de la filosofía analítica. Como muestra su definición, el filósofo de la ética no tiene que ser un moralista, no debe proponer normas ni señalar lo que es bueno o malo, sino que su asunto trata de “cuestiones más generales”. Veamos su definición:

[...] los filósofos, no los moralistas, se ocupan no en establecer reglas para distinguir aquellos modos de obrar que las más, o todas las veces, son justos, o aquellos otros que son injustos, ni siquiera en dar listas de las cosas que son buenas o malas, sino que se esfuerzan en contestar a cuestiones mucho más generales y fundamentales, como las siguientes: ¿Qué es lo que queremos decir de una acción cuando la calificamos de justa o injusta? Y ¿qué es lo que significa decir de un estado de cosas que es bueno o malo? ¿Podremos, acaso, descubrir una característica general que pertenezca en común a todas las acciones justas, prescindiendo de sus diferencias en otros aspectos? ¿Podremos, de un modo análogo, descubrir alguna característica que pertenezca en común a todas las cosas absolutamente “buenas”, y que no pertenezca a ninguna otra cosa, a no ser a aquello que sea un bien? (Moore 1958: 8).

Por su parte, Richard M. Hare, siguiendo la tradición analítica, sigue trazando la distinción entre ética y moral:

[...] la mayoría de nosotros somos moralistas; algunos, más sabios que otros. El filósofo moral es diferente, porque enfoca esos problemas con una habilidad especial... Esta es la habilidad de entender cabal y claramente las palabras que se usan para formular cuestiones morales; saber así, precisamente, qué estamos preguntando y, por tanto, qué argumentos tenemos a nuestra disposición para responder, y cuáles argumentos serán pertinentes (en Magee 1993: 160).

Sin embargo, la versión analítica de la ética ha sufrido cambios, especialmente después de la segunda mitad del siglo XX. Eso es claro en Hare, quien utilizando el análisis del lenguaje aborda problemas morales como los bioéticos. De todas maneras, lo que debe hacer el filósofo de la moral es analizar los conceptos y argumentos morales, no enfrentar los problemas morales de manera directa. La ética del corte analítico es como un instrumento que nos puede servir para enfrentar problemas morales:

B. M.: Hoy día, ¿no están muchos filósofos más jóvenes, como los marxistas y los utilitaristas de ayer, alejándose de la “mera” elucidación de conceptos, y dirigiéndose a una consideración directa de las disyuntivas morales?

R. H.: Me parece que el contraste es falso. El filósofo que cree que puede alejarse de la elucidación de conceptos, y enfrentarse a los problemas morales actuales en la vida real, es como el fontanero que precipitadamente sale a trabajar dejando sus herramientas, y olvidando todo lo que sabía de fontanería. Así, no está mejor equipado que el cliente, que repara los desperfectos.

B. M.: En otras palabras, está usted diciendo que las herramientas profesionales del filósofo son el análisis conceptual y el análisis lógico, y que si no hace un uso mayor de éstas que las demás personas, no está aportando aquello para lo que está especialmente preparado.

R. H.: Sí.

(en Magee, 1993: 161-162)

Por su parte, Berlin mantiene la diferencia con la moral, pero no deja el rol prescriptivo (aunque débil) de la ética. Para Berlin, el eticista tiene la tarea de aclarar los problemas morales, pero de ninguna manera decir lo que se debe hacer. Aclarar, aconsejar, pero no ordenar o dirigir:

No es tarea del filósofo moral, como tampoco la del novelista, guiar la vida de la gente. Su tarea es enfrentarla a los problemas; a la gama de los posibles caminos de acción; explicarle qué podrían escoger, y por qué... Cuando, de esta manera, el filósofo moral ha situado una conducta en su contexto moral [...] entonces ha realizado su labor de consejero filosófico. Su tarea no es predicar, exhortar, alabar o condenar, sino iluminar: de esta manera puede ayudar; pero entonces toca a cada individuo o grupo, a la luz (de la que nunca puede haber bastante) de lo que creen y de lo que buscan, decidir por sí mismos. El filósofo no puede hacer más que aclarar, lo más que pueda, lo que está en juego. Pero al hacerlo es ya hacer mucho (citado en Magee 1993: 36).

Así, a pesar de que en el siglo XX se acentuó la separación entre ética y moral, hoy la tendencia es a crear puentes de comunicación. Dicho en términos sociales, los filósofos de la moral son exigidos a participar en el debate moral contemporáneo, para que —con sus instrumentos teóricos— puedan aportar en los diferentes debates actuales.

1.3 A modo de conclusión

Como una síntesis podemos decir que tres grandes acontecimientos marcaron rumbos distintos en la historia del significado de la palabra ética. El

primero es el olvido del *êthos* como morada, centrándose en el *éthos* como hábito o costumbre. Este descuido de la morada (interior, social y natural) para centrarse en los actos humanos condicionó la aparición de nuevos caminos de olvidos. Hoy, rescatar la dimensión de la morada se hace necesario para responder los reclamos ecológicos.

El segundo acontecimiento es haber convertido la ética como sabiduría de vida (Sócrates) en una reflexión *sobre* la moral, llegando al punto de proclamar una neutralidad axiológica de parte de los filósofos metaéticos. El filósofo analista toma distancia del mundo moral para encerrarse en el fino análisis del lenguaje moral. En este punto, las nuevas generaciones de filósofos analíticos han visto los límites de esta actitud, especialmente en un mundo que reclama la voz de sus diferentes sectores intelectuales para enfrentar la complejidad de problemas que tenemos.

El tercer acontecimiento consiste en que la ética perdió su sustento en la política (como en Aristóteles) y en la religión (como en el cristianismo medieval), buscando desde entonces una justificación a su estatus autónomo.¹⁴ Pero ahora hay otro riesgo. Debido al valor social que tienen la ciencia y la tecnología, surgen voces que quieren reducir el discurso ético a un discurso científico o a un procedimiento tecnológico, para quienes se trata de convertir la ética en una tecnociencia más. Aunque lo razonable es pensar que en nuestro tiempo la ética no puede desconocer el conocimiento científico (como tampoco la dimensión política y religiosa) por lo que debe establecer una sana relación con la tecnociencia, pero no una reducción de la ética a ella. No se trata del simple hecho de que los filósofos pierdan uno de sus últimos bastiones que justifican su existencia. Es algo más importante que eso. Se trata de afirmar la libertad humana en contra de poderes que quieren hacer del hombre un simple objeto manipulable. Por eso, la defensa de la ética siempre implicará una mirada crítica frente a cualquier poder económico, político, religioso y tecnocientífico que pretenda eliminar esa libertad de encontrarnos con otros y construir un mundo común.

14 Si no es un saber autónomo ni queremos que esté subordinada a la tecnociencia, quizá el camino que queda es convertirla en "filosofía primera", camino asumido por Levinas.

2. La ética como filosofía moral

Buena parte de los filósofos contemporáneos han hecho una distinción entre ética y moral, definiendo a la primera como filosofía moral. Sin embargo, las razones de la distinción y los contenidos de cada una varían. Vamos a presentar y evaluar algunas de las definiciones de ética presentes en el debate contemporáneo.

2.1 La ética es distinta de la moral

Empecemos con Rubert de Ventós, quien asume esta distinción y hace tres observaciones que debemos tener en cuenta en la reflexión ética:

- Primera observación: la ética, siendo reflexión, puede aspirar a la objetividad, mientras la moral “[...] no puede realizarse sin una fe entusiasta, a menudo acrítica, en las propias intuiciones” (1986: 39).
- Segunda observación: la ética es posterior a la formulación de los códigos sociales, surge después de la moral, pero no es independiente de los códigos.
- Tercera observación: la ética se pone de manifiesto cuando hay problemas en la moral: “[...] solo aparece la reflexión filosófica de la moral —la ética— cuando se hacen problemáticos los códigos, reglas o hábitos que de un modo más o menos consciente regían la convivencia de una comunidad” (Rubert de Ventós 1986: 39-40). Ahí está señalada la tarea de la ética: afrontar los problemas que se producen en la dimensión moral.

2.2 La ética como ciencia práctica

El filósofo español Sergio Sánchez-Migallón, desde una perspectiva aristotélico-tomista, distingue el ámbito de la ética y la ética como ciencia práctica. En el primer caso se trata de explicitar el objeto material y formal,¹ es decir, preguntar por lo ético. En el segundo, por la ética como saber objetivo.

Al describir el ámbito moral, el autor empieza —como los tomistas en general— distinguiendo los “actos humanos” de los “actos del hombre”. Solo los primeros son acciones libres, por lo que pueden ser catalogadas de conductas éticas. En cuanto al segundo aspecto, las acciones libres son acciones de sujetos libres y responsables, que pueden y deben dar razón de sus acciones. En tercer lugar, están los sentimientos morales, que no pueden ser llamados propiamente acciones. Pueden incluirse los hábitos, el carácter, los deseos, la voluntad, etcétera. Esta diversidad de factores le hace decir: “Así pues, vemos que la ética posee un alcance vasto y profundo, que recorre desde las acciones ocasionales hasta el centro más estable y definitorio de la persona, pasando por todas sus manifestaciones y vivencias prácticas. Pero, ¿qué de esas vivencias las hace morales?” (Sánchez-Migallón 2008: 20).

¿Qué hace que esta diversidad de factores sea considerada como ética? Hay actos libres que no son morales, ¿qué les da su contenido ético? Eso le lleva a explicitar el objeto formal de la ética. Un primer rasgo es el carácter de lo debido y lo prohibido de nuestras acciones. Por ejemplo, socorrer a un herido es éticamente debido, mientras que humillar es éticamente prohibido o incorrecto. A su vez, ¿qué lo hace debido o prohibido, correcto o incorrecto? Su respuesta es:

[...] la adecuación o correspondencia de la acción con la realidad a la que se refiere. Las acciones son respuestas a una realidad, son intencionales, como también lo son las actitudes, deseos, sentimientos; incluso los hábitos e ideales de vida. Ninguna de estas vivencias puede definirse sin relación a un referente intencional. Y a semejanza de lo que acontece en los juicios, la adecuación o inadecuación con dicho referente las caracteriza como correctas o incorrectas (Sánchez-Migallón 2008: 21).

1 En la misma línea argumentativa, González afirma: “[...] el objeto de la ética no es otro que el obrar humano, desde un punto de vista que le es esencial, a saber, el punto de vista de lo que hace al hombre bueno o malo en absoluto, en cuanto hombre. A esto llamamos punto de vista moral. Dicho de manera escolar: el objeto material de la ética es el obrar humano; su objeto formal, la moralidad” (2009: 22).

Las acciones y las actividades mentales son intencionales. Y es con respecto a ese referente intencional que una acción puede llamarse correcta o incorrecta. Pero como los referentes intencionales también están en toda actividad humana, ¿en qué se distingue el referente intencional? ¿Cuándo un referente intencional es moral? ¿Lo constituirá la tradición, nuestras inclinaciones biológicas o la conciencia misma?

El filósofo español cree que, en primer lugar, es el grado de la exigencia lo que hace correcta una acción: “Ese carácter de fuerte o incondicionalmente debido es una de las notas por las que distinguimos lo moral de lo no moral” (Sánchez-Migallón 2008: 21). Dicho llamado a la conciencia de carácter incondicionado, inapelable e inexcusable es la característica de la necesidad moral. “Es este un dato elemental de la conciencia llamada moral” (Sánchez-Migallón 2008: 22). En segundo lugar, es lo preferible en sentido “absoluto” e “intrínseco”, por lo que pueden ser catalogadas de meritorias y buenas. De ese modo, hay dos características del campo moral: la obligatoriedad incondicional y la bondad absoluta. Aunque no hay identidad entre ambas características, tampoco están separadas, al contrario, están vinculadas a través de una interinfluencia.

Una vez visto el ámbito de la ética, pasa a justificar la ética como filosofía o ciencia práctica. Lo que significa que aspira a un saber objetivo, universal y ordenado, distinguiéndose del “conocimiento moral espontáneo” (Sánchez-Migallón 2008: 24). Y como ciencia *práctica* tiene “la esperanza de llegar a saber lo que debe hacer, de encontrar el mejor modo de vivir” (Sánchez-Migallón 2008: 24). Esto lo hace una ciencia normativa, que señala qué actos son buenos o malos, correctos o incorrectos.

Reconoce el autor que esto choca con la mentalidad moderna. Y no le falta razón, porque se puede preguntar: ¿quién tiene el saber objetivo? ¿Ya existe? ¿Es revisable? ¿No suena eso a que nosotros tenemos el saber objetivo y ustedes no? ¿No sirve esto solo para justificar nuestras opiniones morales, en desmedro de otras? Y es que expresiones como “saber último” o “auténtico saber moral objetivo” dan que pensar.

El método de esta ciencia práctica debe partir de la experiencia, la cual debe ser examinada para extraer sus notas esenciales. En términos del propio autor:

De esta manera, el método, y sobre todo el criterio fundamental, queda delineado en sus trazos principales: se trata de tomar como punto de partida los juicios (su contenido, claro está) que la experiencia moral presente como evidentes, examinarlos a través de la descripción y del contraste con otros hechos o argumentos para determinar si efectivamente son evidentes, y extraer las enseñanzas esenciales (universales y

necesarias por tanto) que en los hechos juzgados quepa intuir (Sánchez-Migallón 2008: 32).

Esta metodología pareciera no tener problemas, pero los sujetos nunca juzgan desde una objetividad descontextualizada, sino que juzgan como seres en el mundo que son, es decir, desde ciertos criterios que les permiten juzgar. Desde estos presupuestos socioculturales juzgamos, aunque a su vez podemos poner en cuestión nuestros propios presupuestos, pero no deshacernos completamente de ellos. Eso hace que nuestra objetividad lograda, en un mundo plural, deba surgir desde los encuentros dialógicos con otros, de lo contrario será simple imposición de verdades objetivas. Y es ese sentido dialógico el que no aparece en la forma de entender la ética, ni como ámbito ni como ciencia.

2.3 La ética como ciencia del comportamiento moral

Adolfo Sánchez Vázquez inicia su obra clásica distinguiendo los problemas morales, prácticos, de los problemas éticos, que son teóricos. Para resolver los problemas prácticos, “los individuos recurren a normas” (1969: 16), así como a argumentos, juicios y acciones. Un ejemplo de problema moral que señala es: “¿Debo cumplir la promesa x que hice ayer a mi amigo Y, a pesar de que hoy me doy cuenta de que su cumplimiento me producirá ciertos perjuicios?”. Luego de juzgar, razonar, se toma una decisión. Todo esto es parte de la “conducta efectiva”. Y añade una mirada histórica:

A este comportamiento práctico-moral que se da ya en las formas más primitivas de comunidad, sucede posteriormente —muchos milenios después— la reflexión sobre él... Se pasa así del plano de la práctica moral al de la teoría moral; o también, de la moral efectiva, vivida, a la moral reflexiva. Cuando se da este paso, que coincide con los albores del pensamiento filosófico, estamos ya propiamente en la esfera de los problemas teórico-morales, o éticos (Sánchez 1969: 17).

Una característica de los problemas éticos es su generalidad, como definir en qué consiste lo bueno. Así, la tarea de la ética es “investigar el contenido de lo bueno” (Sánchez 1969: 17) y no decir al individuo lo que es bueno hacer en cada caso. Asimismo, se trata de definir términos morales como la responsabilidad, la libertad, la obligación, entre otras. Esto no significa que ambas tareas estén separadas, aisladas, sino que existe una interinfluencia entre ellas.

Si bien la ética puede influenciar en la vida cotidiana, dado que a través de sus respuestas “puede justificar cierta forma de comportamiento

moral” (Sánchez 1969: 19), sin embargo, cree este filósofo que es erróneo pensar que su tarea es normativa, olvidando su “carácter propiamente teórico” (Sánchez 1969: 19). Esto lo diferencia de la visión tradicional de la ética, específicamente de la perspectiva aristotélico-tomista:

Ciertamente, muchas éticas tradicionales parten de la idea de que la misión del teórico es, en este campo, decir a los hombres lo que deben hacer, dictándoles las normas o principios a que ha de ajustarse su conducta. El ético se convierte así en una especie de legislador del comportamiento moral de los individuos o de la comunidad. Pero la tarea fundamental de la ética es la de toda teoría: o sea, explicar, esclarecer o investigar una realidad dada produciendo los conceptos correspondientes (Sánchez 1969: 19-20).

Así, si bien la ética no está al margen de la moral, tampoco se reduce a las exigencias particulares y temporales de esta. Por lo que vuelve a afirmar:

La ética es teoría, investigación o explicación de un tipo de experiencia humana, o forma de comportamiento de los hombres: el de la moral, pero considerado en su totalidad, diversidad y variedad... El valor de la ética como teoría está en lo que explica, y no en prescribir o recomendar con vistas a la acción en situaciones concretas (Sánchez 1969: 20).

Sánchez Vázquez quiere tomar una posición intermedia entre los excesos normativistas y las posturas metaéticas. Una vez dicho esto, define la ética en estos términos: “La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad. O sea, es ciencia de una forma específica de conducta humana” (1969: 22). Quiere decir esto que la ética es una ciencia de la moral, que busca descubrir sus “principios generales”.² Y añade: “En cuanto conocimiento científico, la ética ha de aspirar a la racionalidad y objetividad más plenas, y a la vez ha de proporcionar conocimientos sistemáticos, metódicos y, hasta donde sea posible, verificables” (1969: 22).

Estas afirmaciones nos llevan a hacer seis observaciones: a) La búsqueda de cientificidad de la ética es expresión de la herencia marxista del autor, que asume la misma filosofía como saber científico. b) Curiosamente, la afirmación de la ética como ciencia lo hace encontrarse con la ética tradicional de corte neoescolástico, que asume la ética de la misma manera. c) Este carácter científico de la ética compite con las otras ciencias de la

2 Sánchez Vázquez reconoce que el significado etimológico de ética y moral es el mismo, pero su “significado actual” es diferente. Su etimología solo nos remitiría a su objeto de estudio, el comportamiento moral.

moral, que el autor las asume como ciencias del comportamiento humano; sin embargo, para salvaguardar el objeto de la ética señala que es el comportamiento moral. d) Según este pensador la ética científica reúne todo lo que debe tener una ciencia: método, objeto de estudio, rigurosidad, objetividad, racionalidad, etcétera. Pero esto suena más a un proyecto y no a una actividad efectiva, dado que resulta difícil ver el trabajo de los eticistas como una actividad científica. e) Esta definición de ética todavía asume el abismo entre explicar y prescribir, entre fundamentar y aplicar. El eticista solo explica, fundamenta, teoriza, esclarece, descubre principios generales, y será tarea de otros el aplicar, prescribir, enfrentarse a los problemas morales. Es hacer ética desde las cátedras o los sillones universitarios, mientras los problemas morales no se encuentran con los problemas éticos. En todo caso, dar cuenta de los problemas morales no sería su tarea central, sino secundaria. f) Finalmente, la ética teórica o científica estaría caracterizada por su no-compromiso, aspecto que también apareció en los primeros filósofos que cultivaron la metaética.

2.4 La ética como búsqueda de la vida buena

Paul Ricoeur (2003), siguiendo las dos principales tradiciones de la ética, diferencia la ética de la moral. La ética es aquello que se estima bueno, donde los agentes aspiran a la vida buena; esto constituye la perspectiva teleológica. Mientras la moral es aquello que se impone como obligatorio, expresado en normas y deberes que presentan características de exigencia de universalidad y coerción; esto constituye la perspectiva deontológica. Esta distinción afirma las dos principales tradiciones éticas: la teleológica y la deontológica, aristotélica y kantiana. Etxeberria denomina el momento teleológico y el momento deontológico; el primero se refiere al horizonte de plenitud, a partir del cual los sujetos organizan sus vidas; el segundo, al ideal de convivencia, que trazan los mínimos aceptables para convivir como seres humanos. Según Cortina, para una ética de máximos (centrada en la felicidad) se invita, mientras que para una ética de mínimos (centrada en la justicia) se exige.³ O como Rawls ha sostenido, la perspectiva teleológica coloca como prioritario el bien sobre la justicia,

³ Estamos asumiendo que la ética de máximos corresponde a la ética teleológica, mientras la ética de mínimos corresponde a la ética deontológica. Esto tendría su antecedente en Kant, quien distinguía entre imperativos hipotéticos (ética teleológica, que persigue el bien a través de las virtudes como la prudencia) e imperativos categóricos (ética deontológica, que establece deberes morales universales).

mientras que en la perspectiva deontológica hay una prioridad de lo justo sobre lo bueno.

A partir de esta distinción, Ricoeur busca defender tres tesis: la primacía de la ética sobre la moral; la necesidad de que la ética pase por el tamiz de la moral; y recurso a la sabiduría práctica cuando la norma no puede resolver conflictos. Veamos cada una de estas tesis.

2.4.1 Primacía de la ética sobre la moral

La aspiración a la vida ética, que es lo distintivo de la ética, es entendida como “tender a la vida buena, con y para los otros, en instituciones justas” (Ricoeur 2003: 242). Estos tres momentos son separados para su tratamiento.

La tendencia a la vida buena es un asunto optativo, no un imperativo. Al final, elegimos ser felices o realizar nuestra existencia de un modo determinado. Pero esta tendencia requiere de cuidado de sí, del otro y de la institución, elementos interdependientes en la existencia humana. Apostar por nuestra realización supone una “estima de sí”, en tanto autovaloración constituye el “momento reflexivo de la praxis” que abarca la capacidad de elegir por razones y la capacidad de iniciativa.

Ricoeur entiende que esta búsqueda de nuestra realización es “con y para los otros”, con lo cual no subordina la individualidad a la comunidad sino que reconoce nuestros lazos con otros para ser nosotros mismos. También llama a este momento “solicitud”, en tanto requiero dialogar con otros para construir mi felicidad y la felicidad de los demás. El otro no es un instrumento u objeto para realizarme, sino lo que me constituye como agente. Esta mutua necesidad es denominada “reciprocidad”, que define como el momento “en que las personas se reconocen unas a otras como insustituibles”.

Entender al otro como insustituible tiene relevancia antropológica y ética: indica que nuestra identidad pasa por el encuentro con otros, es decir, para ser quien soy he requerido y requiero encontrarme con otros con los cuales voy constituyendo mi existencia y mi ser moral. Por ello son insustituibles. El filósofo francés añade: “Esta reciprocidad de los insustituibles es el secreto de la solicitud”, es decir, mi llamada o pedido al otro supone que lo requiero, que lo necesito. Aspecto que se evidencia en las relaciones familiares, la amistad y la relación maestro-discípulo.

Y el tercer componente de la aspiración a la vida ética es “en instituciones justas”. Sorprende que Ricoeur haya colocado la justicia en la ética

y no en la moral, pero esto debe entenderse como el nexo entre la ética y la moral, entre la aspiración a la plenitud y el marco normativo.⁴ Así, justicia no solo está referida a las relaciones interpersonales, sino a las instituciones entendidas como “estructuras de convivencia de una comunidad histórica”. Con ello se pone relevancia a las instituciones sociales en el logro o fracaso de la vida moral de los individuos. Las instituciones justas participan en la realización de la excelencia de la vida de las personas, pero unas instituciones injustas retrasan o impiden tal realización personal. Por lo que queda claro que “la justicia presenta rasgos éticos que no están contenidos en la solicitud”. Por ejemplo, mi reclamo puede ser justo, pero si no existen instituciones justas mi aspiración al bien se habrá truncado. Aunque reconoce el filósofo francés que el sentido de justicia no se agota con la construcción de sistemas jurídicos, ya que sin ellos seguimos teniendo ese sentido que nos permite protestar contra las injusticias. Es “a través de la queja que estamos en el campo de lo injusto y lo justo”. Este sentido de justicia como virtud ética requiere también un cultivo adecuado.

2.4.2 La necesidad para la aspiración ética de pasar por el tamiz de la norma

Esta limitación de pasar por el tamiz de las normas no significa la pérdida de autonomía, todo lo contrario, es un enriquecimiento de la ética. Sin embargo, el marco normativo es entendido en sentido kantiano, es decir, por la exigencia de universalidad. No se trata de una ley material sino formal, en tanto que no nos dice lo que debemos hacer sino “a qué criterios someter las máximas de la acción”. Y ese criterio es que la máxima sea universalizable.

Ricoeur trae todos los conceptos kantianos: autonomía, autolegislación, respeto, fin en sí mismo. Sin embargo, ¿por qué colocar este nivel normativo como tamiz de la aspiración ética? O como pregunta el autor: ¿qué añade el respeto a la solicitud? La respuesta es precisa: “es por la violencia por lo que es preciso pasar de la ética a la moral”. Las culturas y las personas pueden formularse distintas formas de alcanzar su autorrealización que podrían entrar en conflicto, por lo que se requiere de esos imperativos universales. Pero no es un simple procedimiento racional de cálculo universal, se trata de no considerar a los otros solo como medios sino como

4 La identificación de la justicia con la ética deontológica hace perder de vista que la justicia también era tema central, “virtud superior”, en la ética aristotélica.

fin en sí mismos. Universalizar la norma es universalizar el respeto por el otro que tiene tanta dignidad como uno mismo. Esto hace decir a Ricoeur que “tras el imperativo está el impulso de la solicitud”, tras las normas que exigen trato igualitario se encuentra la posibilidad de encuentro dialógico con el otro.

2.4.3 En situaciones de conflicto, sabiduría práctica

No siempre las normas dan respuesta a los conflictos humanos, ya que la existencia humana se encuentra siempre en la singularidad de las situaciones. Para ello se recurre al viejo procedimiento aristotélico de la sabiduría práctica, a la *phrónesis*. Los ejemplos de conflictos son: conflicto entre la estima de sí y la exigencia de universalización; conflicto entre la solicitud y el respeto; conflicto entre la justicia teleológica y la contractualista.

Finalmente, según lo anterior, la sabiduría práctica no es tanto un asunto personal como una *phrónesis* pública, como el debate mismo.

2.5 La ética como filosofía moral

2.5.1 Las tareas de la filosofía moral

La clásica obra de Aranguren, *Ética*, nos muestra la complejidad del trabajo ético, lo cual no expresa sino la complejidad del fenómeno moral mismo. Así, trabaja los principios etimológico, prefilosófico, genético-histórico, sociológico, antropológico y metafísico de la ética; todos ellos se convierten en dimensiones para el trabajo del filósofo moral.

Sobre los términos, Aranguren se percató de la ambigüedad de la palabra moral, porque hace referencia al comportamiento humano que puede ser calificado como moral e inmoral, pero también significa filosofía moral —o Moral, con mayúscula— que se ocupa del comportamiento humano en cuanto bueno o malo (Aranguren 1983: 23). Por esa ambigüedad es que llama a la moral “moral vivida”, mientras que a la ética la denomina “moral pensada”.⁵

5 La ética como “moral pensada” nos hace pensar, en términos hermenéuticos, que los filósofos, por más pensadores racionales que sean, no pueden realizar su tarea fuera de la moral, aunque tendrán que percatarse de este hecho para que su trabajo no sea simple extensión de los valores asumidos por su comunidad moral.

Aunque el filósofo español se opone a asumir que el objeto de la ética sean los “actos humanos”, prefiere entender dicho objeto como los “modos de vida”. Por eso afirma:

[...] la Ética o Moral, según su nombre, tanto griego como latino, debe ocuparse fundamentalmente del carácter, modo adquirido de ser o inclinación natural *ad agendum*; y puesto que este carácter o segunda naturaleza se adquiere por el hábito, también de los hábitos debe tratar la Ética (Aranguren 1965: 177).

En la línea aristotélica, actos, hábitos y carácter serían el objeto material de la ética, mientras el objeto formal serían el bien, los actos en tanto buenos o malos, en orden de los fines. Por eso señala: “Lo que singulariza la moral es la consideración de esos actos, de ese comportamiento, en cuanto *buenos o malos*” (Aranguren 1983: 24).

Si bien la ética es normativa, la ética no puede reemplazar a la moral, no inventa moral.⁶ Por lo que la tarea de la ética sería:

La tarea de la filosofía moral es diferente de la tarea de la moral. El filósofo no crea la moral: reflexiona sobre lo ya existente, la critica, depura y sistematiza, pero salvo que se trate de la problemática “moral prospectiva” —formulada para situaciones nuevas, anticipadas— no inventa. Lo que sí hace es: 1) analizar el lenguaje de la moral, 2) mostrar el carácter *moral* del hombre individual y en comunidad, y 3) revisar filosóficamente la moral históricamente creada y, en general, los problemas morales planteados en la actualidad (Aranguren 1983: 80).

Sin embargo, habría que añadir, que si bien la ética o filosofía moral no crea moral, su trabajo crítico tiene un impacto sobre la moral, saliendo de las proyecciones del propio autor. Los escritos de los filósofos morales son leídos por diferentes grupos de personas al punto de influir en sus modos de vida personales y colectivos.⁷

2.5.2 La ética como filosofía moral

Adela Cortina, siguiendo la herencia filosófica kantiana y de Aranguren, distingue dos elementos en el fenómeno moral: las normas y la felicidad. Las normas tienden a un monismo, porque quieren ser los mínimos

6 En su obra *Ética* ya sostenía: “Los profesores de ética olvidan con demasiada frecuencia que la ética no crea su objeto, sino que se limita a reflexionar sobre él” (Aranguren 1965: 76).

7 Solo pensemos en la obra de Tom Morris, *Si Aristóteles dirigiera la General Motors* (2006).

compartidos por una sociedad, como “todo hombre merece un respeto universal”, mientras que la felicidad dependerá de contextos culturales y tradicionales. Esta misma distinción permite diferenciar entre éticas teleológicas y éticas deontológicas. Las primeras buscan la felicidad a través de ciertas condiciones morales. Mientras las segundas consideran que la norma o el deber anteceden a la pregunta por la vida feliz.

El filósofo moral no debe ser confundido ni con el moralista ni con el historiador, aunque necesite de la moral vivida y de la historia de la moral. Su trabajo consiste en hacer filosofía moral. ¿Cuál es esa tarea?

El quehacer ético consiste, pues, a mi juicio, en *acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él*, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos, y, por tanto, en libertad. Semejante tarea no tiene una incidencia inmediata en la vida cotidiana pero sí ese poder esclarecedor, propio de la filosofía, que es insustituible en el camino hacia la libertad (Cortina 2003: 32).

En esa especificidad se encuentra que los seres humanos buscan actuar bien y ser felices, además se encuentran aceptando ciertas normas. Dar razón del fenómeno moral es tarea de la filosofía moral. No agrega más normas al mundo, sino que se pregunta ¿por qué debo seguir tales normas?: “En suma, el objetivo de la ética estriba en hallar, si la hay, una *razón suficiente de la forma moral*. Si tal razón debe ser expresada mediante un juicio con contenido, el contenido será ético y canónico, no moral y prescriptivo” (Cortina 2003: 63).

La tarea de la ética es, pues, dar razón de nuestras obligaciones (¿por qué debo?), es la pregunta por el fundamento de la moralidad. Especificando este trabajo de la ética, dice Cortina:

Investigar el fundamento de la moral es, como hemos dicho, tarea de la ética, que debe, por tanto, cubrir las siguientes etapas: 1. Determinar si “lo moral” es una dimensión humana irreductible a las restantes por poseer caracteres específicos. 2. Elaborar las categorías necesarias para concebir semejantes características. 3. Hacer inteligibles estas características proponiendo la “razón” de que las haya. El cumplimiento de esta tarea tiene por resultado la respuesta a la pregunta “¿es razonable que haya moral?” (2003: 81-82).

Así, la ética como segundo nivel reflexivo tiene una compleja tarea para dar razón de la moral, de fundamentarla.⁸

⁸ Una ampliación de los significados de ética y moral podemos encontrarla en el libro de Cortina y Martínez (1998).

2.6 La ética es indistinta de la moral

A quienes nos les preocupa distinguir entre ética y moral es, por lo general, porque no lo consideran un problema relevante, dado que el uso popular no hace distinción al respecto. Así, simplemente pasan a dar razones del fenómeno moral. Aquí podemos poner como ejemplos a Warnock y Savater.

2.6.1 La ética surge del altruismo

Mary Warnock, reconocida filósofa inglesa, parte de una oposición a una moral fundamentada en derechos, haciendo referencia a la perspectiva deontológica. No se preocupa por establecer una diferencia entre ética y moral. Su pregunta es: ¿qué es la moral? ¿De dónde surge? Y hace una observación importante: “Con la secularización de la sociedad, estas cuestiones son urgentes y básicas, y cualquiera que siga una guía de ética exigirá que se responda a ellas como es debido” (Warnock 2002: 117).

Los fundamentos de la moral hay que buscarlos en la naturaleza de los seres humanos. Esa será la idea rectora de su respuesta. Desde ahí sostiene que la moral “tiene que ver con la conducta de los seres humanos” (Warnock 2002: 119), no con los procesos naturales.

Pero, ¿qué hay en los seres humanos que los haga sujetos del discurso moral? Desde esta pregunta, pasa revista a las respuestas de Aristóteles, basada en la razón práctica sujeta a los fenómenos, y de Kant, quien fundamentó su respuesta en certidumbres de la razón práctica, obligaciones de nuestra conciencia racional. Warnock valora ambas perspectivas, pero también critica algunos aspectos de ellas.

Este carácter racional de la ética hace que introduzca en el debate a Hume, para dar cuenta del valor de los sentimientos en la vida moral. Esto le permite encontrar “el secreto de la ética”, que cree hallarlo en el altruismo, al cual define de la siguiente manera: “Así pues, ser altruista significa estar dispuesto a renunciar a lo que a uno le gustaría hacer, o inhibir un deseo que le gustaría llevar a cabo por el bien de otras personas” (Warnock 2002: 131).

La filósofa inglesa distingue el altruismo del amor o la benevolencia. El altruismo es un sentimiento, una empatía, que trabaja unido a la imaginación. Así:

[...] los seres humanos están vinculados unos con otros por la empatía, una comprensión imaginativa de los demás miembros de su especie basada en lo que se comparte. La imaginación humana, expresada por el lenguaje, permite pensar y hablar a las personas de cosas que no tienen delante de sus ojos (Warnock 2002: 131).

La ética, o la moral, empieza cuando “cada uno se hace cargo de las necesidades, voluntades y deseos de los demás y los convierte en su objetivo” (Warnock 2002: 132). No duda de que esto requiere de un fuerte trabajo de nuestra imaginación y simpatía, porque debe imaginar las necesidades y deseos de los demás, así como de pensar que ellos son importantes. Y afirma, distanciándose del utilitarismo, que el altruismo no se deduce del interés propio.

El altruismo y la empatía son diferentes de la beneficencia o la benevolencia universal, porque la benevolencia excesiva puede ir contra el orden legal. Por lo que señala: “Aunque por regla general es sin duda preferible, y moralmente preferible, la benevolencia a la malevolencia, me parece que es evidente que no puede constituirse en el único fundamento de un comportamiento ético” (Warnock 2002: 135).

El fundamento de la ética es el altruismo, sentimiento y acción que surgirían si entendiésemos que tenemos un destino común. Por eso, para dar a entender esto, introduce la metáfora del barco:

Lo ético surge, por tanto, cuando alguien empieza a ver que debe posponer sus deseos inmediatos a favor del bien. Y “el bien” comprende aquí tanto su propio bien como el bien de la sociedad de la que es miembro. Surge, por utilizar una metáfora, cuando las personas empiezan a ver que, primero su propia sociedad, luego los seres humanos en general viajan todos en el mismo barco, y que se trata de un barco que se hundirá si no hay cooperación entre los que están en él. Así pues, hay una voluntad de ser generosos, de compartir, de refrenar los deseos naturales cuando el cumplimiento de los mismos dañaría al resto de la carga del barco. En una situación precaria la gente debe afirmar y compartir ciertos valores o perecer. La realización de este objetivo es, a mi modo de ver, la que subyace en la raíz de lo ético; y es la que abre la posibilidad del altruismo, lo que toda persona piensa acerca de su relación con los demás (Warnock 2002: 135-136).

Así, se entremezclan la naturaleza y la condición humanas y un destino común, lo que hace surgir el altruismo, es decir, la ética. La centralidad del altruismo no le hace desconocer otros conceptos necesarios para la ética, como los ideales y las virtudes.

Sin embargo, aunque sostiene que este relato no es estático, cree que hay algo permanente que es cierta necesidad en la naturaleza humana de un “sistema ético”, por lo que afirma que “[...] la ética es la misma, porque la necesidad de un sistema ético es una necesidad fundamental de la naturaleza humana” (Warnock 2002: 137).

No es la necesidad del altruismo, sino de un sistema ético, lo cual significaría que habría una necesidad de una comprensión racional del comportamiento humano.⁹

2.6.2 La ética como estrategia de la libertad

En su *Diccionario filosófico*, Savater desarrolla una idea peculiar de ética, diferenciándola de la política. Empieza precisando los asuntos de la ética, que generalmente se identifican con deberes, normas, valores sociales, mandamientos religiosos, pautas de conducta, razones para actuar, etcétera. Y se cree que tiene poder de regenerar la corrupción política. Añade otros ejemplos de lo que se considera ética. La pretensión del autor es elaborar algunas precisiones que ayuden a comprender esta maraña.

El primer paso es establecer que los seres humanos, individual o colectivamente, optan por determinados cursos de acción, los que se justifican ante sí mismos y los demás. Sin embargo, “[...] tales justificaciones remiten en último término a un puñado de objetivos volitivos, a preferencias globales supremas que ya no pueden ser ulteriormente justificadas y que se afirman por su propia evidencia” (Savater 1997a: 139). Esto se cumple en cualquier tipo de conducta humana.

El segundo paso es interrogar si es posible reducir esa diversidad de querencias e intereses a un mínimo común denominador y si existen “áreas preferenciales realmente supremas”.

Si existen esas áreas deben estar referidas a lo que somos, a nuestra condición humana, es decir, “la explicación última de lo que queremos proviene de aquello que somos sin querer” (1997a: 141).

9 Esto abre nuevos problemas, porque habría dos necesidades fundamentales en la naturaleza humana, siguiendo los mismos argumentos de Warnock, que serían: a) la necesidad del altruismo, porque compartimos la misma condición humana de viajar en el mismo barco; b) la necesidad de un “sistema ético” que dé cuenta de la naturaleza humana. Creo que esta dificultad surge porque se basa tanto en la “naturaleza humana” como en la “condición humana” de manera indistinta, además de no precisar el lugar que tiene la razón en el altruismo.

¿Qué somos? ¿Cuál es nuestra condición humana? Somos seres naturales y sociales: “Esta condición dual, indeliberada (no hemos elegido tener sistema digestivo pero tampoco elegimos hablar), ha de darnos la clave de las dos áreas que abarcarán la nómina completa de nuestras preferencias ideales. Las denominaremos área de la *vida* y área de la *libertad*” (Savater 1997a: 141). Cada una con valores propios que se encuentran, impregnan y refuerzan mutuamente. Aunque también pueden oponerse. Preferible es entenderlas como complementarias, antes que como opuestas:

Conscientes de que son igualmente irrenunciables, procuran ofrecerse como sustitutos eficaces de lo que descartan: los valores de la vida aseguran brindar la auténtica libertad y los de la libertad dicen aspirar a la vida humanamente más legítima, a la vida mejor que la vida. Todas las sabidurías axiológicas, por su parte, han intentado conciliar y equilibrar estas demandas dispares pero complementarias sin remedio (Savater 1997a: 142).

Son estos valores de la vida y de la libertad los que sustentan las éticas y las políticas. “Ética y política no son sino estrategias para autoafirmar nuestra vida en cuanto humana, es decir, comunitaria y libre” (Savater 1997a: 141). Somos introducidos a estos valores por un grupo humano, sobre los cuales se puede reflexionar y tener un modo de ser peculiar.

Todo esto nos haría pensar que la ética es un saber especial, el saber vivir o arte de vivir (Savater 1996: 33), que nos da razones para preferir un tipo de acción a otro, ya que no todo vale por igual (1997b: 10); sin embargo, en su *Diccionario* no hace la diferencia con la moral. Escribe: “En primer lugar, el campo *ético* o *moral* (por afán de claridad, ni siquiera distinguiré ahora entre estas dos nociones, dado que el uso común rara vez acierta a diferenciarlas). Se ocupa de la administración que cada cual hace de su vida, *por su propio bien*” (1997a: 146).

Esto le sirve para distinguir entre ética (o moral), deontología¹⁰ y política. Así, el criterio para no diferenciarlas es el “uso común”, lo cual no parece tan justificado, porque anularía la labor de la ética misma, es decir, para aprender el arte de vivir bastaría con atenernos al “uso común”, cosa que de seguro no haría Savater.

¹⁰ La tendencia kantiana hubiera identificado la deontología con la moral, cosa que no hace Savater. Quizá hubiese ganado mayor precisión.

2.7 A modo de conclusión

Entonces, luego de todo este recorrido, queda claro que no existe un único uso correcto de los términos 'ética' y 'moral', que los filósofos están llamados a desentrañar. Existe una variedad de definiciones que provienen de distintas tradiciones, a veces directas o reformuladas. Y es que el fenómeno moral es una realidad sin límites precisos, por lo que querer ver su esencia solo en uno de esos componentes estrecha nuestras comprensiones. Creo que las redefiniciones serán significativas cuando tiendan a ampliar nuestros marcos de comprensión y orientar mejor la praxis humana, sostenidos por una perspectiva histórica del significado de las palabras.

Teniendo en cuenta lo dicho, ¿es conveniente usar los términos 'ética' y 'moral' de modo indistinto o hay que distinguirlas? Creo que hay mejores razones para asumirlas como diferentes, pero no separadas, sino en constante relación. Interpretaremos la ética como un tipo de saber, pero un saber práctico, no solo por su objeto de estudio, sino porque sus respuestas serán recibidas por el mundo moral y tendrá un impacto en las distintas tomas de decisiones. Aunque la asumamos como arte de aprender a vivir, como cualquier arte no surge simplemente de la libertad, sino de un mundo donde hay otros viviendo con normas, ideales, valores, creencias, comportamientos, etcétera, que ya se encuentran incorporados en la subjetividad. Esta relación, a veces tensa y problemática, a veces armónica y productiva, es la que existe entre la moral y la ética, en la que está en juego la existencia personal y colectiva de la humanidad.

Una ética que sigue teniendo como tareas las siguientes: a) desentrañar y dar razones de nuestros presupuestos morales (sean creencias, normas o valores), porque aunque no haya una sola razón o explicación, sigue sirviendo para dar sentido a nuestras prácticas personales y sociales. b) Además, nos sirve de crítica de los problemas morales, es decir, problemas que la misma experiencia moral ha producido y no logra dar respuesta, como la corrupción, el individualismo narcisista, los fundamentalismos que terminan siendo antihumanistas, la tolerancia que no sabe qué hacer con el intolerante, etcétera. Pero también crítica ante los discursos moralistas, que encubren doctrinas irracionales u ocultan proyectos sociales insostenibles. c) Proporcionar criterios éticos para nuestras decisiones personales, ciudadanas, profesionales, laborales, entre otras. Así, los profesionales suelen ser preparados para tomar decisiones de manera científica o tecnológica, pero los tiempos requieren incluir el factor ético en sus decisiones; por ejemplo, preguntarse: ¿qué finalidad moral perseguimos?, ¿el

bien propio, el bien de grupo, el bien social?, ¿qué calidad moral tienen los agentes?, ¿qué consecuencia tendrá la decisión que tomaremos?, ¿afectará los derechos de las personas?, ¿se vulnera la dignidad de alguien?, ¿qué debo tener en cuenta para que nuestros consensos sean morales? Aunque esta última tarea corresponde a la ética aplicada, aun ahí los filósofos no están exentos de participar en el debate público.

3. Principales clasificaciones éticas¹

A lo largo de la historia de la ética muchas teorías se han propuesto para comprender el fenómeno moral. En un intento por entender los distintos enfoques, Kutschera (1989),² Hare (1999),³ Cortina y Martínez (1998)⁴ y otros han clasificado las teorías éticas tratando de ordenarlas y mostrar sus “diversos modos lógicos bajo los cuales es posible reconstruir la acción moral” (Cortina y Martínez 1998: 105). Aunque estas clasificaciones no contienen todas las filosofías morales, ellas muestran las más significativas a juicio de los autores.

¿Cómo clasificar las teorías éticas? ¿Qué criterios utilizar? Un criterio didáctico es ofrecido por Cortina, quien aplica una clasificación dicotómica; con ello nos muestra que frente a una forma de acción existe otra opuesta, pero que ambas son parte de la riqueza del fenómeno moral, por lo que no es tan fácil desechar una de ellas. Sostiene la filósofa española:

Cada una de las vertientes constituye, pues, una vertiente del fenómeno total de la moralidad, que no puede ser eliminada por la vertiente contraria, sino que ambas tienen que ser superadas por un tercer ele-

-
- 1 Este artículo apareció en la revista *Escritura y Pensamiento* (año X, núm. 21. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007). Hemos realizado algunas correcciones para la presente edición.
 - 2 Kutschera trabaja las siguientes teorías: cognitivistas y no cognitivistas, naturalistas y no naturalistas, subjetivistas y objetivistas, teleológicas, deontológicas e intencionales, monistas y pluralistas.
 - 3 Hare desarrolla las siguientes teorías éticas: naturalismo, intuicionismo, emotivismo y racionalismo.
 - 4 Estos filósofos españoles desarrollan las siguientes teorías éticas: naturalismo y no naturalismo, cognitivismo y no cognitivismo, de móviles y de fines, de bienes y de fines, materiales y formales, sustancialistas y procedimentales, teleológicas y deontológicas, de intención y de responsabilidad, de máximos y de mínimos. Nuestro texto sigue básicamente esta clasificación.

mento que englobe a ambas, conservándolas y superándolas, mostrando que son momentos del tercero (Cortina y Martínez 1998: 105-106).⁵

Además, añade la filósofa española, si bien es cierto que estas teorías han surgido en un momento de la historia, eso no significa necesariamente que sean totalmente superadas por otras, sino que pueden volver a surgir en nuevos contextos y con nuevos recursos teóricos, como el renacimiento de la ética aristotélica.⁶

3.1 Éticas descriptivistas y éticas no descriptivistas

Hare sostiene que esta es la “principal división” de las teorías éticas, las otras dicotomías se reducen a ella (1999: 53).⁷ El filósofo inglés establece la diferencia entre descriptivismo y no descriptivismo sobre la base de la noción de “condiciones de verdad”. Afirma que si bien el significado no depende de las condiciones de verdad, “tienen un papel que jugar en la determinación del significado” (1999: 54).

3.1.1 Éticas descriptivistas

El término “significado” incluye tanto el “sentido” como la “referencia”. Con ello, define el descriptivismo del siguiente modo: “es la concepción según la cual el significado está *completamente* determinado por las condiciones de verdad” (Hare 1999: 54). En base a lo anterior, el descriptivismo ético “[...] es la concepción según la cual el significado de un enunciado moral está completamente determinado por sus condiciones de verdad, es decir, por las condiciones bajo las cuales sería correcto decir que es verdadero” (Hare 1999: 54).⁸

A estas condiciones se agregan las propiedades sintácticas o formales. La clara consecuencia es que los enunciados morales toman su significado de la misma forma que los enunciados factuales ordinarios.

5 También Kutschera utiliza una clasificación dicotómica. Nosotros también utilizaremos este criterio para nuestro trabajo.

6 Véase el artículo “Neoaristotelismos contemporáneos” de Carlos Thiebaut (1992).

7 De la misma opinión es Cortina (1998: 106), quien además llama a esta primera clasificación “fundamento clasificatorio”.

8 Hare sostiene que el naturalismo y el intuicionismo son manifestaciones del descriptivismo.

3.1.2 *Éticas no descriptivistas*

Hare define de manera negativa el no descriptivismo: “Los significados de los enunciados morales no están completamente determinados por la sintaxis y las condiciones de verdad” (1999: 46 y 58).⁹ Y más adelante vuelve a sostener:

Dicho de otro modo, la *differentia* crucial entre un descriptivista y un no descriptivista es esta: el descriptivista piensa que si las condiciones de verdad de un enunciado moral cambian, debe cambiar todo su significado; el no descriptivista, en cambio, no lo cree así. Este último piensa que un enunciado moral puede conservar el mismo significado evaluativo, aun cuando cambien su significado descriptivo, sus condiciones de verdad y su semántica (Hare 1999: 59).

3.1.3 *Observación*

Esta distinción se realiza especialmente dentro de las teorías metaéticas, las que muestran también una variedad de perspectivas. Esta primera distinción supone una diferencia entre el significado descriptivo y evaluativo de nuestros enunciados. ¿Qué le da el carácter moral a nuestros enunciados? No cabe duda de que ambos intervienen en nuestras perspectivas morales, ya que al estar en el mundo (con sus creencias, normas, valores, formas de vida, etcétera) tendemos a describir y valorar el mundo. Una diferencia es que en los enunciados morales hay un predominio de lo evaluativo, sin dejar de lado lo descriptivo. ¿Cómo mantiene esa relación con lo descriptivo? Unos dirán que se reduce a lo descriptivo, otros que es totalmente diferente y que lo evaluativo tiene otra fuente. Sin embargo, cuando evaluamos o valoramos, no solo manifestamos nuestra subjetividad, sino también afirmamos nuestra forma de ver el mundo.

3.2 *Éticas naturalistas y éticas no naturalistas*

¿Se puede reducir la moral a otros fenómenos? Esta pregunta puede permitirnos una segunda clasificación de las teorías éticas: las éticas naturalistas para quienes sostienen que eso es posible y las éticas no naturalistas para quienes lo niegan.

⁹ Además, considera como formas del no descriptivismo el emotivismo, el no descriptivismo racionalista y el prescriptivismo universal, de este último él es el representante más destacado.

3.2.1 *Éticas naturalistas*

Estas teorías reducen el fenómeno moral a otros fenómenos. Así, la moral no es independiente de otros factores, sean psicológicos, sociológicos, biológicos o teológicos. Como lo resume Kutschera, “N: *Todos los enunciados normativos pueden traducirse a enunciados no normativos*” (1989: 60).

Hare considera las teorías naturalistas como un tipo de las teorías descriptivistas, definiéndolas como aquellas cuyas condiciones de verdad de los enunciados morales se sustentan en propiedades naturales. Dice:

[...] el naturalismo es la concepción según la cual las condiciones de verdad de los enunciados morales tienen que consistir en la posesión por parte de las acciones, la gente, etc., de propiedades no morales —es decir, de propiedades que se pueden especificar en unos términos moralmente neutrales (Hare 1999: 91).

Desde Platón en adelante los filósofos sostuvieron que hay ciertos principios y valores que pueden ser derivados de un examen de los seres humanos, su sociedad y su lugar dentro del mundo como un todo. Esa es justamente la tarea del naturalismo o de la ética metafísica. Así, ha habido teorías éticas que identificaban el bien con el placer (Epicuro), con el deseo (Spinoza), con la felicidad como vida contemplativa (Aristóteles), que serían ejemplos de éticas naturalistas. Recientemente, Philipa Foot ha vuelto a interpretar el bien en términos naturales. En defensa de su tesis sostiene:

[...] la bondad “natural”, que según mi definición solo es atribuible a los propios seres vivos y a sus partes, características y comportamientos, es una bondad intrínseca o “autónoma”, en el sentido de que depende directamente de la relación de un individuo con la “forma de vida” que caracteriza a su especie (2002: 58).

[...] la bondad o la deficiencia natural en el dominio de las plantas y los animales depende esencialmente de la forma de vida de la especie a la que pertenece cada individuo (2002: 72).

3.2.2 *Éticas no naturalistas*

Son aquellas que no reducen el fenómeno moral a otros fenómenos. George E. Moore fue el que hizo esta clasificación entre éticas naturalistas y no naturalistas y argumentó que no se puede obtener un “debe” de un “es”, es decir, que no se puede derivar la moralidad de los hechos de la conducta humana, que no se puede pasar de los hechos naturales al deber moral. Con esto se hace una fuerte distinción entre hechos y valores. A las teorías

éticas que pasan de los hechos a los deberes, Moore dice que cometen una “falacia naturalista”. Este pensador sigue una forma de no naturalismo, denominada intuicionismo, entendida como aquella doctrina que sostiene que los enunciados morales contienen propiedades *sui generis* (Moore 1959).

3.2.3 Observación

MacIntyre sostiene que la clasificación de Moore corresponde a un modo particular de interpretar el lenguaje moral. Afirma que existen proposiciones de hechos que implican cuestiones valorativas, porque no son dos reinos distintos:

No es una verdad eterna que conclusiones valorativas morales o de otro tipo no puedan deducirse de premisas factuales [...] (MacIntyre 1987: 105).

Dentro de la tradición aristotélica, llamar a *x* bueno (y *x* puede, entre otras cosas, ser una persona o un animal, una política, un estado de cosas) es decir que es la clase de *x* que escogería cualquiera que necesitara un *x* para el propósito que se busca característicamente en los *x*. Llamar bueno a un reloj es decir que es la clase de reloj que escogería cualquiera que quisiera un reloj que midiera el tiempo con exactitud (y no para echárselo al gato, como si dijéramos). La presuposición que conlleva este uso de “bueno” es que cada tipo de sujeto que se pueda calificar apropiadamente de bueno o malo, incluidas las personas y las acciones, tiene de hecho algún propósito o función específicos dados. Llamar bueno a algo es por lo tanto también formular un juicio factual. Llamar a una acción concreta justa o correcta es decir lo que un hombre bueno haría en tal situación; tal proposición también es factual. Dentro de esta tradición, las proposiciones morales y valorativas pueden ser designadas verdaderas o falsas exactamente de la misma manera que todas las demás proposiciones factuales lo son. Pero, una vez que desaparece de la moral la noción de propósitos o funciones esencialmente humanas, comienza a aparecer implausible tratar a los juicios morales como sentencias factuales (MacIntyre 1987: 84).

Otra observación, esta vez a las éticas naturalistas, es hecha por Kutschera, quien sostiene que las éticas naturalistas corren el riesgo de transformar la ética en una ciencia empírica, de reducirla a una ciencia como la psicología o la sociología:

La capacidad de atracción del naturalismo radica, sobre todo, en que con él se evita la difícil problemática de la fundamentación de los enunciados morales. Si fuera posible traducir los enunciados normativos a

enunciados no normativos, por ejemplo, enunciados de la psicología o de la sociología, tal como lo afirma la tesis N, entonces, las fundamentaciones éticas se reducirían a fundamentaciones en cada una de estas ciencias. La idea de prestar a la ética un *estatus* científico, declarándola parte de una ciencia empírica, resulta ciertamente atractiva (Kutschera 1989: 64).

Finalmente, habría que señalar la observación hecha por el mismo Aristóteles, para quien la ética (entiéndase esta como forma de vida o como enunciados morales) no se da por naturaleza ni contra la naturaleza. Eso nos lleva a pensar que descartar el marco natural de las consideraciones éticas o reducirlas todo a ese marco son posiciones extremas e incorrectas. Por ejemplo, para tratar temas bioéticos o ecológicos, requerimos de un mínimo entendimiento de los asuntos que se tratan, pero además requerimos ir más allá de esos “fríos hechos” para comprenderlos dentro de marcos culturales de intereses, creencias y valores de los sujetos a los que se hace referencia. Ni por la naturaleza ni contra la naturaleza, lo cual nos permite no reducir la ética ni a la biología ni que sea un asunto de gusto personal.

3.3 Éticas cognitivistas y éticas no cognitivistas

¿Son los enunciados normativos oraciones enunciativas? Dependiendo de la respuesta se produce una nueva distinción entre las teorías éticas: las cognitivistas y las no cognitivistas.

3.3.1 Éticas cognitivistas

Son aquellas que sostienen que el ámbito moral forma parte del conocimiento humano, por lo que sus enunciados pueden ser verdaderos o falsos. O como dice el filósofo Kutschera: “[...] las teorías según las cuales los enunciados normativos son oraciones enunciativas se llaman *teorías cognitivistas*” (1989: 58). Höffe coloca dentro de estas éticas al naturalismo y al intuicionismo (1994: 185).

3.3.2 Éticas no cognitivistas

Consideran que el ámbito moral no es asunto de conocimiento, por lo que no puede hablarse de proposiciones verdaderas o falsas dentro de la moral. Los enunciados morales no requieren pasar por un proceso de verifi-

cación, son solo mandatos, prescripciones, deseos, etcétera. Es el caso de las éticas emotivistas y prescriptivistas.

3.3.3 Observación

Kutschera sostiene que si los enunciados normativos no son ni verdaderos ni falsos no habría una ética normativa, porque “[...] ya no tendría ningún objeto (o hecho moral) que sea expresado por algún enunciado, además porque no habría posibilidad de fundamentar los enunciados normativos” (1989: 59).

Sin embargo, la ética discursiva ha mostrado que sí es posible hablar de una ética cognitiva, aunque no contenga proposiciones verdaderas o falsas. Y, como en el caso de Apel, hasta puede hablarse de una fundamentación de la moral. Al respecto, Cortina sostiene:

Lo cognitivo no es solo cuestión de verdad o falsedad (propia del ámbito teórico), sino que también es cuestión de que sea posible argumentar racionalmente sobre la corrección de las normas (propias del ámbito práctico). De las normas morales no puede decirse que sean verdaderas o falsas, pero sí que son correctas o incorrectas (Cortina y Martínez 1998: 108).

La ética es, pues, un saber práctico, es decir, una ética cognitiva, cuya tarea sería evaluar la validez de una norma que, en términos de la ética del discurso, es “su corrección racionalmente argumentable”. Dicha validez se distingue de la vigencia de la norma, que se expresa cuando los sujetos morales se sienten vinculados.

Podemos agregar que esta división depende mucho del concepto de verdad que utilicemos, porque si empleamos un sentido fuerte de verdad (generalmente asociado al conocimiento científico) podemos calificar a las otras teorías de no cognitivistas. Si utilizamos un concepto de verdad amplio y diverso, podemos hablar de verdades en la ciencia, la ética, el arte, etcétera. Esta última perspectiva ya era asumida por Aristóteles en la filosofía griega. De lo que se trataría es de especificar en qué consiste esa verdad en cada disciplina.

3.4 Éticas subjetivistas y éticas objetivistas

Las dos formas como se manifiestan las éticas naturalistas son las éticas objetivistas y las éticas subjetivistas, porque en ambos casos se sostiene

que los juicios morales describen estados o propiedades objetivos (objetivismo) o describen cómo nos sentimos (subjetivismo).

3.4.1 *Éticas objetivistas*

Los enunciados morales son válidos porque contienen referencias a propiedades objetivas. Así, "X es bueno" significaría "X es una propiedad objetiva". El objetivismo ético sostiene que los enunciados y conceptos morales son independientes de las preferencias subjetivas, como el querer, los deseos o los sentimientos. Podemos hablar de un objetivismo naturalista como la ética estoica y de un objetivismo platónico, como la ética axiológica de Scheler y Hartmann.

3.4.2 *Éticas subjetivistas*

Los enunciados normativos son válidos por la preferencia subjetiva. "X es bueno" significa "X me agrada", "Tengo sentimiento positivo hacia X", "Deseo X" o "Apruebo X". Los enunciados morales no representan ninguna propiedad o estado de las cosas. De ese modo nada es bueno o malo fuera de nuestra subjetividad. La consecuencia clara es que nada es bueno o malo en sí mismo, aparte de la subjetividad individual. Kutschera lo define así: "*S: Todos los enunciados exclusivamente normativos pueden traducirse a enunciados sobre preferencias subjetivas*" (1989: 64).

Ejemplos de una ética subjetivista son las éticas de Hobbes, Hume, Schlick, Ayer y Sartre. Sostiene Gensler que el subjetivismo hoy día se ha desplazado hacia el emotivismo y hacia el punto de vista del observador ideal.

3.4.3 *Observación*

Las siguientes objeciones las tomamos de Gensler. Si "X es bueno" tiene el mismo significado que "Me gusta X", también sería válido "Me gusta X" entonces "X es bueno". Por ejemplo, de "Me gusta beber y herir a las personas", entonces "Beber y herir a las personas es bueno". Gensler es enfático y sostiene: "este razonamiento no es correcto: la conclusión no se sigue" (2000: 25).

El mismo autor pone dos ejemplos para mostrar las deficiencias del subjetivismo: el racismo y la educación moral. Con respecto al racismo, si se asume el subjetivismo, el nazismo estaría en la verdad al pensar que "matar a los judíos es bueno", porque simplemente les agrada eso. Por otra

parte, con respecto a la educación moral, ¿cómo educaríamos a nuestros hijos para pensar acerca de la moralidad?:

Les enseñaríamos a seguir sus sentimientos, atenerse a sus gustos y disgustos; pero no les daríamos guía sobre cómo desarrollar sentimientos sabios y responsables. Enseñaríamos a los muchachos que “Me gusta herir a las personas, por lo tanto herir a las personas es bueno” es un razonamiento correcto, Así, SB [el subjetivismo] tiene implicaciones bizarras acerca de la educación moral (Gensler 2000: 25).

3.5 Éticas de móviles y éticas de fines

Ambas éticas son expresiones naturalistas porque consideran que en la naturaleza humana encontramos la pauta de conducta, por lo que la diferencia es de perspectiva.

3.5.1 *Éticas de móviles*

Desde una indagación empírica de la conducta humana se pretende descubrir los móviles de la conducta. Se trata de evitar fundamentaciones metafísicas o trascendentales para basarse en hechos constatables.

Son ejemplos de esta ética los hedonismos y utilitarismos que parten del reconocimiento de dos elementos imprescindibles de la naturaleza humana: el placer y el dolor, y luego formulan criterios para una vida buena.

3.5.2 *Éticas de fines*

Tratando de superar el subjetivismo de los móviles de las éticas anteriores, las éticas de fines concentran su reflexión en el perfeccionamiento humano que es el bien objetivo del hombre. Como sostiene Cortina:

A partir de lo que el hombre es verdaderamente podemos extraer lo que debe ser: cuál es el fin de su naturaleza metafísicamente considerada. El acceso a la naturaleza humana no es, pues, empírico, sino que se trata de llegar a la esencia del hombre. La esencia del hombre nos muestra qué debe hacer el hombre para comportarse plenamente como hombre, sin caer en falacia naturalista alguna, porque el factum al que se accede es un factum normativo y no empírico (Cortina y Martínez 1998: 109-110).

En esta clasificación entran las éticas de Platón, Aristóteles y de los estoicos.

3.5.3 Observaciones

Cortina hace dos observaciones por cada teoría. A la ética de móviles le observa que: i) tiende al subjetivismo, que no posibilita una prescripción universal; ii) cae en la falacia naturalista al pretender sustentar sus teorías en la naturaleza humana empírica.

A la ética de fines le observa: i) al estar sustentada en metafísicas diferentes, los fines serán diferentes en su contenido; ii) corre el riesgo de caer en una “moral de excelencias” donde unos pueden ser considerados más humanos que otros.

3.6 Éticas de bienes y éticas de fines

Esta clasificación coincide con la anterior. Además, en el lenguaje kantiano, ambas son éticas materiales. En los dos casos se sostiene una idea de bien supremo, fin de las acciones y de la vida humana.

3.6.1 Éticas de bienes

Sostiene que el bien es la realización de un fin subjetivo, de un bien deseado. Como ejemplo pueden señalarse el epicureísmo y el utilitarismo, porque el bien se subordina al placer y a los intereses.

3.6.2 Éticas de fines

El bien moral es independiente del deseo del sujeto; es un fin objetivo, como en la ética eudaimonista de Aristóteles. Otra ética de fines es el estoicismo.

3.6.3 Observación

El mundo moderno cuestiona la existencia de fines inherentes a la realidad natural y humana. Eso permite al hombre moderno abrir más el campo de los fines subjetivos, en un contexto de centralidad de lo humano. Así, el hombre en Kant pasa a ser “fin en sí mismo”, único ser que tiene valor propio. Aunque estas perspectivas no sean necesariamente erradas, hoy se requiere ampliar el marco moral a los seres que no son humanos, es decir, a los seres naturales. Eso pasaría por redefinir el sentido teleológico (o quizá teleonómico) de los seres vivos, creando una nueva visión metafísica de la realidad.

3.7 Éticas materiales y éticas formales

Esta distinción fue hecha por Kant en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en *Crítica de la razón práctica*, y se identifica con otra: la ética heterónoma y la ética autónoma.

3.7.1 Éticas materiales

Son éticas cuyos enunciados tienen contenidos orientados por un bien, fin o valor determinados. La materia o el contenido son dados por la ontología, la teología, la sociología o la psicología. Por su dependencia de factores no morales estas éticas son heterónomas.

3.7.2 Éticas formales

Las éticas formales no hacen depender el valor moral de algún elemento heterónimo ni empírico sino de la forma de las normas, las cuales deben tener ciertas formas racionales para que sean consideradas morales. Para Kant, dichas formas —que deben cumplir las normas morales racionales— son la universalidad y la igualdad.

La voluntad que adopta estas perspectivas en su obrar es autónoma frente a lo dado, y al mismo tiempo es netamente racional y netamente humana, puesto que es capaz de crear nuestro propio mundo humano (moral, jurídico, político, religioso) en medio de un mundo empírico (Cortina y Martínez 1998: 112).

Y como la fuente de la ley es la voluntad del sujeto racional, también se denomina ética autónoma.

3.7.3 Observaciones

Una primera objeción es la fuerte separación de lo material y lo formal, de lo heterónimo y lo autónomo. Dicha separación tan radical era perjudicial tanto para el mundo de los deberes como para el mundo de los hechos. Para los deberes porque se hacían tan vacíos que su aplicación podría ser inhumana. Para los hechos, porque se desvalorizan moralmente los actos que solo siguen imperativos hipotéticos.

Otra objeción, formulada a modo de pregunta, es: ¿no deriva la ética kantiana, que pretende ser formal y autónoma, de una antropología, de una forma de ver al ser humano? Nosotros pensamos que sí, porque la imagen de hombre que subyace a la ética kantiana es la de un hombre

racional, como tal es sujeto racional y legislador universal. El mismo Kant califica a la humanidad, al hombre, como sagrado. Y al depender su ética de una antropología, de una visión del hombre, lo hace depender de una visión del mundo, por lo tanto de una cosmovisión.

3.8 Éticas teleológicas y éticas deontológicas

Una de las divisiones clásicas de las teorías éticas es la que se da entre éticas teleológicas y éticas deontológicas, debido a que detrás de ellas se encuentran tradiciones y filósofos de la moral muy representativos, como Aristóteles, el estoicismo y Kant.

3.8.1 Éticas teleológicas

Son aquellas que hacen referencia a un fin supremo (gr. *telos*, fin) antes de considerar lo que es el deber. Los filósofos angloparlantes generalmente identifican las éticas teleológicas con el utilitarismo, por la referencia a las consecuencias. Aunque, curiosamente, fue Bentham quien acuñó el término “deontología”. Así, Frankena define las teorías teleológicas de este modo: “La teoría de tipo teleológico dice que el criterio básico o último de la norma de lo que está moralmente bien, o mal, o es obligatorio, etc., es el valor no-moral que resulta” (1965: 20).

Donde lo no-moral es el bien o la finalidad interpretada como deseo, utilidad o consecuencia. Por su parte, Rawls también distingue entre teorías teleológicas y teorías deontológicas; las primeras centran su reflexión en torno al bien, mientras las segundas lo hacen en torno a lo justo o lo correcto:

Los dos conceptos principales de la ética son los de lo bueno y lo justo, creo que el concepto de una persona moralmente digna se deriva de ellos. La estructura de una teoría ética está entonces en gran parte determinada por el modo de definir y de conectar estas dos nociones básicas. Ahora bien, parece que el camino más fácil de relacionarlas es el que toman las teorías teleológicas: el bien es definido independientemente de lo justo, y entonces lo justo es definido como aquello que maximiza el bien... [esta] teoría nos permite juzgar la bondad de las cosas sin referirnos a lo que es justo (Rawls 1995: 36).

Dentro de estas teorías están las éticas de Aristóteles, el utilitarismo, el consecuencialismo y el vitalismo de Nietzsche.

3.8.2 *Éticas deontológicas*

Son aquellas que consideran que lo moral es el ámbito del deber (gr. *to deon*, lo obligado, el deber) el cual no tiene fundamento en algún fin superior (o bien general) ni en consideraciones empírico-pragmáticas. Comparándolas con las anteriores, Rawls dice que la teoría deontológica “[...] no especifica el bien independientemente de la justicia, o no interpreta lo justo como maximización del bien” (1995: 41).

Sabemos lo que es correcto o lo que debemos hacer antes de cualquier acción. El bien no está antes que lo correcto ni tampoco lo correcto se define en términos del bien, sino que lo correcto es anterior y no subordinado al bien. En estas éticas están las de Kant, Ross y Habermas. Dice Fried sobre las éticas deontológicas:

El entendimiento moral común, así como muchas de las tradiciones principales de la teoría moral occidental reconocen que hay algunas cosas que un hombre moral se abstiene de hacer, en todas las circunstancias [...].

Forma parte de la idea de que mentir o matar son acciones perversas, no sólo malas, que éstas son cosas que uno no debe hacer —en todas las circunstancias. En el cálculo de la importancia relativa del bien que uno puede hacer o del mayor mal que uno puede evitar no hay únicamente expresiones negativas. Así, pueden considerarse absolutas las normas que expresan juicios deontológicos —por ejemplo, no matar. Estas no dicen “En igualdad de circunstancias, evita mentir”, sino “No mientas, punto” (citado por Davis 1995: 291).

De ese modo, los requisitos para actuar correctamente son las normas, las leyes, los mandatos o reglas, no las consecuencias. ¿Cuáles son las formas que deben tener las normas para que sean consideradas morales? Esa fue una de las cuestiones que preocuparon a Kant, para de ese modo fundamentar la moral y su respuesta se hallará en los imperativos categóricos.

3.8.3 *Observación*

David Ross ha sido quien ha marcado la diferencia entre lo bueno y lo correcto, lo cual es utilizado por diferentes eticistas. Dice:

[...] debemos mantener la completa no-dependencia de la bondad moral y de la corrección entre sí. Pues que una acción sea moralmente buena depende sobre todo del motivo por el cual se realiza, y la bondad del

motivo ni garantiza ni es garantizada por la naturaleza de los resultados que el acto en realidad produce [...] un acto moralmente bueno puede ser objetivamente incorrecto, y un acto objetivamente correcto puede ser moralmente malo o indiferente (Ross 1972: 143).

Sin embargo, nuestra época plantea nuevas propuestas que buscan articular ambas perspectivas éticas, como la que trabaja Paul Ricoeur, quien plantea tres principios para articular la ética (que identifica con la tradición teleológica) y la moral (que identifica con la tradición deontológica): i) primacía de la ética sobre la moral; ii) necesidad de pasar por el tamiz de la norma; iii) sabiduría práctica cuando la norma conduce a conflictos (Ricoeur 2003: 241). Estas dos grandes orientaciones éticas volverán a aparecer en nuestra época cuando se hable de ética de máximos y ética de mínimos.

Dada la importancia de esta clasificación ética, en la sección 4 se desarrollará más ampliamente este tema.

3.9 Éticas de intención y éticas de responsabilidad

Esta distinción entre éticas de la intención (*Gesinnungsethik*) y éticas de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) fue propuesta por el sociólogo alemán Max Weber en su conferencia “Política como vocación” (1919), quien se preguntaba sobre el lugar de la ética en la política.

3.9.1 Éticas de intención

También son llamadas “éticas de la convicción”. Son aquellas que tienen en cuenta la intención, la convicción interna (lo que involucra su sentir y su forma de vida) y su correspondiente cosmovisión, sea religiosa o laica. De ello se genera un compromiso con los valores de esa creencia, así como indica lo que debe hacer y omitirse.

3.9.2 Éticas de responsabilidad

También llamadas “éticas de las consecuencias”, porque consideran los efectos previsibles de las acciones ante las cuales tienen que ser responsables; por ello, toman en cuenta los medios según el fin. Weber las considera típicas de los políticos:

Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediabilmente opuestas: puede orientarse conforme a la “ética de la convicción” o conforme a la “ética de la responsabilidad”. No es que la ética de convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción (1991: 163-164).

3.9.3 Observación

No debemos creer que son dos éticas aisladas; es decir, que la persona que sigue una ética de la convicción no debe atender a las consecuencias, tampoco creer que el político que sigue una ética de la responsabilidad deba ignorar las creencias propias y ajenas. El propio Weber dice que no se trata de que el político no tenga un compromiso con valores sustantivos, sino que no debe tomar sus decisiones políticas según sus convicciones, porque tiene que atender a la pluralidad de valores y evaluar las consecuencias de su acción.

3.10 Éticas sustancialistas y éticas procedimentales

Una de las divisiones contemporáneas de la ética que ha generado un gran debate, desde los años setenta hasta nuestros días, es aquella que la separa en éticas sustancialistas y éticas procedimentales.

3.10.1 Éticas sustancialistas

Consideran que la moral y sus normas solo tienen sentido dentro de una concepción de la vida buena que conforma comunidades de vida. Así, los bienes y las virtudes solo pueden tener una lectura moral dentro de contextos comunitarios que los contienen. Filósofos de esta tendencia son MacIntyre, Taylor y Walzer.

3.10.2 Éticas procedimentales

Son herederas de la tradición kantiana en un nuevo contexto de sociedades plurales y dentro del giro lingüístico en filosofía. Eso hace que hayan tenido que revisar algunos presupuestos del pensamiento kantiano. Entre

los filósofos de estas éticas están Apel y Habermas. “Todos ellos insisten en que la ética no tiene como tarea la recomendación de contenidos morales concretos, sino más bien el descubrimiento de los procedimientos que permitan legitimar (y deslegitimar) normas procedentes de la vida cotidiana” (Cortina y Martínez 1998: 113).

Superando la concepción monológica de la racionalidad kantiana, estas éticas entienden la racionalidad de modo dialógico. Así, los procedimientos a que hacen referencia son procedimientos de diálogo. En la ética discursiva, el procedimiento legitimador es el diálogo entre los afectados que debe darse en condiciones de simetría.

3.10.3 Observación

Como observa Etxeberria, luego de varias décadas de debate entre comunitaristas y liberales, hoy hay una mejor comprensión del valor de ambas tendencias. Por lo que aparecen pensadores que siendo procedimentales reconocen el valor de las comunidades culturales y sus tradiciones morales. Y pensadores que siendo comunitaristas también reconocen la necesidad de normas universales, aunque no interpretadas en clave liberal. Y ese camino medio todavía tiene mucho que mostrarnos.

3.11 Éticas de máximos y éticas de mínimos

Finalmente, otra división más contemporánea es la que se da entre éticas de máximos y éticas de mínimos. Estas éticas en alguna medida involucran a las teleológicas y las deontológicas, las de convicción y las de responsabilidad, entre otras.

3.11.1 Éticas de máximos

Proponen una concepción de vida buena, un ideal de realización personal o colectiva. Es la forma como se presentan hoy las éticas teleológicas, de convicción o sustancialistas. Como ejemplos podemos señalar las éticas griegas y las medievales, el utilitarismo y las éticas comunitaristas.

3.11.2 Éticas de mínimos

Al reconocer el contexto plural de las sociedades actuales, estas éticas ponen el acento en los mínimos necesarios para vivir como seres humanos. Los mínimos a los que hace referencia son deberes y derechos, por lo que

son expresiones de la ética deontológica, que da prioridad al concepto de justicia. Como ejemplos podemos indicar la ética liberal, la ética de Kant y la ética del discurso.

3.11.3 Observación

Al igual que la anterior división, también hay propuestas para articular ambas teorías. Cortina propone cuatro articulaciones: i) “No absorción por parte de uno de ellos”. ii) “Los mínimos se retroalimentan de los máximos” (Cortina) o “las éticas de máximos pueden alimentar la ética civil” (Etxeberria). iii) “Los máximos deben purificarse desde los mínimos” (Cortina) o las éticas de máximos “deben dejarse criticar e interpelar por las exigencias de la ética civil” (Etxeberria). iv) “Evitar la separación de máximos y mínimos”.

Dado que la ética de máximos se identifica con el bien y la ética de mínimos con la justicia, nos parece pertinente señalar que ambas son dimensiones imprescindibles de la vida ética. En palabras de Cortina:

Obviamente, resulta imposible diseñar un modelo y unas normas de justicia sin tener como trasfondo la idea de qué es lo que los hombres tenemos por bueno, en qué nos parece que puede consistir la felicidad [...] no nos parece, por tanto, que el ideal de vida buena de una sociedad pueda realizarse sin atender a unos mínimos de justicia (2000: 53).

Una ética de máximos que no reconsidere los marcos normativos de justicia puede justificar cualquier práctica cultural que vaya contra la dignidad de las personas. Asimismo, poner atención en ese marco de justicia imparcial sin darse cuenta de los modelos de felicidad o vida buena de las personas sería quitarle sustancia a la vida ética. Por lo que ambos aspectos se hacen necesarios para una mejor comprensión del fenómeno moral.

3.12 Conclusión

Hemos insistido en la idea de que existen posibilidades de comprensiones que superan los dualismos teóricos, sea a través de mediaciones, articulaciones, superaciones dialécticas o nuevas metafísicas. La necesidad de estas nuevas perspectivas subyace tanto en el nivel teórico como en el nivel práctico de la ética. Teóricamente, porque esta dimensión de la praxis humana requiere nuevas perspectivas para entender su complejidad y matices diversos. Prácticamente, porque existen graves problemas huma-

nos contemporáneos (como la crisis medioambiental, los conflictos entre culturas, las guerras y la pobreza, la amenaza de extinción de nuestra propia especie, etcétera) que requieren nuevas perspectivas teóricas para que las personas puedan tomar mejores decisiones ante la encrucijada actual. Así pues, no todo es lo mismo en los discursos éticos, por lo que un mapa como este puede ser orientador a la hora de pensar y tomar decisiones éticas.

4. Éticas teleológicas y éticas deontológicas

¿Cómo saber cuándo una acción es buena? ¿Cómo saber que la vida humana es moral? Un joven salva de morir en un incendio a un niño que ni siquiera conoce. ¿Por qué valoramos moralmente esa acción? ¿Y son las acciones morales las que van haciendo una vida feliz? Una persona arroja basura en la calle, ¿por qué sentimos que esa acción no es correcta? ¿Por qué pensamos que la pobreza, el asesinato político, la violación de los derechos individuales, etcétera, pueden ser catalogados de injusticias? En la historia del pensamiento occidental se han dado muchas respuestas a esas preguntas. Utilizando una de las clasificaciones más comunes, agruparemos las respuestas en dos perspectivas éticas: teleológicas y deontológicas, ambas pertenecientes a la ética normativa. En esta parte ampliaré los argumentos de cada teoría, y se verán los posibles inconvenientes de ellas cuando son separadas. Terminaremos afirmando la necesidad de tender puentes entre ambas perspectivas, porque después de todo son dos caras del fenómeno moral.

4.1 Éticas teleológicas

Las éticas teleológicas sostienen que la vida humana tiende a un bien, que es la felicidad. Estas éticas dan prioridad al bien o a la vida buena, bajo los cuales se mide lo correcto o el deber. La finalidad, el sentido, el bien de la vida humana se encuentra en una vida feliz. Desde esta perspectiva, las acciones morales van conformando una persona feliz. Dentro de esta orientación se encuentran las éticas aristotélica, cristiana y utilitarista, aunque difieren sobre el contenido de esa felicidad y los modos de obtenerla.

La ética aristotélica, llamada ética eudemonista o ética de las virtudes, parte del siguiente principio: todas las actividades humanas tienden hacia una finalidad, a un bien. Cuando investigamos estamos persiguiendo

algo; cuando decidimos hacer algo lo hacemos en función de una finalidad; cuando hacemos una estatua lo hacemos para algo, etcétera. Más concretos aún, el médico tiene la finalidad de curar y en eso consiste el bien de su actividad. El profesor tiene la finalidad de enseñar, ahí está su razón de ser. El policía tiene por función la seguridad ciudadana. Y esas actividades tienen sentido y se justifican mientras persigan sus fines propios.

Aristóteles se percató de que al existir muchas actividades hay también muchas finalidades. La finalidad (o bien) de un médico no es la misma que la de un policía ni la de un profesor. Sin embargo, ¿tendrá la vida humana como tal una finalidad, sin hacer referencia a una actividad específica? ¿Vivir como ser humano tiene una finalidad? ¿O solo la tiene mientras somos médicos, ingenieros o profesores? El filósofo griego nos dice que la vida humana tiene un sentido, es la felicidad (*eudaimonia*). Los seres humanos tienden naturalmente a la felicidad, desean ser felices, aunque dependerán de diversas condiciones para su realización.

¿Qué entiende por felicidad Aristóteles? Lo primero que debemos saber es que el concepto de felicidad ha variado mucho. Aristóteles no entiende la felicidad como tener sensaciones agradables o placenteras, sean estas meramente sensoriales, estéticas o intelectuales. La felicidad se encuentra en la actividad que hace ser al hombre lo que es, actividad que le permite desarrollar sus mejores capacidades. Y esa actividad es la actividad del alma racional. Solo vivimos plenamente como humanos cuando nuestra alma racional alcanza su excelencia o solo somos felices cuando hay desarrollo de nuestra racionalidad práctica. No basta haber nacido dentro de la especie humana ni vivir como humanos, debemos hacer que nuestra existencia alcance su perfección o excelencia (*areté*). La felicidad es, pues, una actividad virtuosa del alma racional. Esto trazó toda una dirección: la de asociar la felicidad con la razón, cosa que en el mundo moderno se pondrá en cuestión.

¿Y cómo alcanza su excelencia (virtud, *areté*) la existencia humana? ¿Cómo se hace una vida virtuosa? La virtud, dice el filósofo griego, es un modo de ser adquirido, que busca el término medio en las acciones, realizadas por el hombre prudente. Es decir, la virtud no es algo con lo cual se nace, no es innata. La virtud es un hábito que se logra deliberadamente, a través de las acciones habituales. “Una golondrina no hace verano” dice Aristóteles, porque una acción buena no basta para que una persona sea buena, por lo que se requiere toda una experiencia de vida. Pero los hábitos por sí solos no hacen virtuosos al hombre (recordemos que los vicios también son hábitos, pero malos hábitos), se requiere el ejercicio de la razón en las acciones. El hombre necesita discernir, pensar, deliberar sobre

lo que debe hacer o no, para tomar las mejores decisiones posibles y así evitar las acciones extremas. La prudencia (*phrónesis*) es, pues, un proceso racional por el cual buscamos el término medio, evitando los extremos. Los extremos son acciones que no son racionales, sino productos de las pasiones irracionales. Y buscar el justo medio en nuestras acciones no era optar por la mediocridad sino por el mejor curso de acción, pues estamos ejercitando nuestra actividad racional, que es lo que nos distingue de los animales. El justo medio en las acciones humanas no tiene medida matemática, es decir, no es exacto, porque nuestras decisiones dependerán de muchas circunstancias, las cuales son diferentes en cada caso. Así, el ejercicio de la razón prudencial dependerá de la naturaleza del problema y de las circunstancias que lo rodean. Todo esto se hace especialmente en un contexto comunitario, dado que somos seres sociales por naturaleza.

¿Y la felicidad? Esta se logra viviendo virtuosamente, es decir, no es una meta por alcanzar en el futuro, sino que se realiza en la actividad racional misma, en el vivir orientándose por la razón prudencial, lo que a su vez va generando virtudes éticas en la persona que la practica. Y es este bien último y superior —la felicidad— el que da sentido a nuestra existencia como seres individuales y sociales. Tanto es así que Aristóteles pensó que también la finalidad del Estado es la felicidad de sus ciudadanos.

¿Qué ventajas puede ofrecernos esta perspectiva? La perspectiva teleológica otorga valor a nuestras metas, especialmente a nuestra aspiración más profunda de ser feliz. Esta aspiración nos puede prevenir contra la desmoralización que nos lleva a la indiferencia y al cinismo. Este ideal nos dice que no se trata solo de vivir, sino de vivir bien, de vivir con una vida realizada o feliz. Por eso mismo, la otra ventaja de esta perspectiva es decirnos que la vida plena o feliz debe ser construida, creada, con nuestras acciones. La felicidad es un deseo natural, pero su realización depende de cada ser humano y de la sociedad. Es decir, hay la necesidad de cultivar nuestro ser para que este alcance su excelencia, para ser una buena persona. Y es que ser bueno no es algo que nace con nosotros, es algo que vamos haciendo con nuestras vidas. Finalmente, en materia de problemas humanos, no hay verdades absolutas ni tenemos todo el conocimiento completo o necesario, por lo que solo nos queda deliberar, investigar, escuchar otras ideas, pensar y tomar las mejores decisiones que nos parezcan en ese momento.

Así pues, esta perspectiva puede ofrecer una organización de la existencia de las personas y las comunidades. Que la vida tenga sentido implica saber qué queremos. Si nos encontramos en momentos de incertidumbre, lo primero es preguntarse: ¿qué quiero en esta vida? ¿Qué le da

sentido al diario vivir? ¿Qué estamos persiguiendo? Su respuesta se hace necesaria para darle cierto orden moral a la existencia. Una vez que sepamos qué queremos, debemos saber que no lo podemos obtener de cualquier manera, dado que somos seres contingentes y vivimos con otros que también son seres contingentes, finitos o vulnerables, que también desean ser felices. Tendré que buscar el mejor curso de acción atendiendo a esas circunstancias e ir construyendo con los otros un marco de creencias, normas y valores compartidos para convivir y ser felices.

Finalmente, una reflexión desde nuestra época: la felicidad es un bien deseable, pero al ser un bien superior, no puede ser tratado como cualquier finalidad, es decir, externa a nuestra vida. No es una meta como “querer dinero”, “querer una casa propia”, etcétera, lo que supone que no tenemos esas cosas. La felicidad no es una meta futura, no es un estado, sino una actividad, nos dice Aristóteles. Y esa es una indicación que sigue siendo valiosa; de lo contrario, la felicidad como meta externa a la vida actual se convierte en un proyecto de frustración.

¿Qué problemas tiene esta perspectiva ética? Uno de los problemas centrales radica en que sin presuponer una igual dignidad entre los seres humanos, esta ética se vuelve aristocrática, porque el valor de una persona dependerá de lo que ella hace con su vida, de si vive de manera racional o no. Aquellos hombres que viven racionalmente, al modo aristotélico, tendrían más valor que las personas que viven orientadas por sus pasiones o sentimientos. Tendrán que ser sometidos al poder de la razón comunitaria. Además, una vida racional y moral dependerá en gran medida del marco sociocultural, porque es ese marco el que da la medida de lo moral. Eso implicaría darle poco espacio a la libertad humana, sea para vivir en forma autónoma o creativa. Por eso, el mundo moderno acentuará la libertad como eje central de la vida humana. Por último, al ser un proyecto de felicidad que se encuentra en un marco sociocultural, ¿cómo relacionarme moralmente con otros contextos socioculturales? La respuesta de Aristóteles, como, en general, de su época, es que los demás —los bárbaros— no eran racionales, no tenían ese *logos* que posibilita hablar y ponerse de acuerdo. Solo habría que dominarlos. Sin duda, presupuesto que no asumiríamos ahora.

4.2 Éticas deontológicas

La ética deontológica, por su parte, tiene como punto de partida la prioridad de lo correcto (del deber o de lo justo) sobre el bien o la felicidad. El

criterio central con el que podemos valorar moralmente una vida humana y sus acciones es el deber. El principal representante de esta versión es Kant (s. XVIII), para quien la felicidad no puede ser el concepto central de la vida moral. La felicidad depende de muchos factores que están fuera de nuestro poder, ella está sometida a las pasiones. Finalmente, no existe un solo modelo de felicidad a seguir. Lo que primero debe buscar el hombre no es ser feliz, sino *digno* de ser feliz. Y somos dignos de ser felices cuando realizamos nuestras acciones por el deber.

Sin embargo, Kant no cree que la fuente de los deberes se encuentre en la sociedad ni en una divinidad y tampoco en la naturaleza. No está en la sociedad ni en la divinidad porque las distintas sociedades y religiones nos muestran diferentes deberes. Por su parte, la naturaleza solo responde a causas y efectos, a necesidades causales, mientras las acciones humanas están caracterizadas por la libertad. La fuente de los deberes morales se encuentra en la conciencia racional de las personas. Las personas son autónomas, es decir, tienen la capacidad de autolegislarse, de darse a sí mismas sus leyes morales para vivir. Libertad y leyes morales se requieren mutuamente; o como dice Kant, la libertad es la razón de ser de la ley moral, mientras que la ley moral es la manera de saber que somos libres: “si no hubiera libertad alguna, no podría de ningún modo encontrarse la ley moral en nosotros”. Desde esta perspectiva, no existe oposición entre voluntad libre y obligación moral. Nosotros libremente nos damos nuestras propias leyes morales.

Si cada uno crea su propio deber, ¿no quiere decir esto que habría muchas y diferentes obligaciones? No. Kant cree que las leyes morales —que los individuos libres se dan a sí mismos— son leyes universales. Y estas leyes o imperativos no pertenecen a una cultura, a una sociedad determinada, sino que son leyes que obligan a todo ser racional. Más aún, con esos imperativos podríamos valorar la moralidad de nuestras máximas o normas individuales o culturales. Los imperativos morales son criterios para saber si nuestras normas y acciones son correctas o no.

Kant distingue dos tipos de obligaciones: los imperativos hipotéticos y los imperativos categóricos. Los imperativos hipotéticos son obligaciones condicionadas por una finalidad, tienen la siguiente forma: “Si quieres X debes hacer Y”; “Si quieres estar bien de salud debes tomar tu medicina”; “Si quieres aprobar el curso debes estudiar”. Si bien estos imperativos son utilizados en la vida social, propiamente no son morales. Aquí estarían los deberes teleológicos. Los imperativos propiamente morales son los imperativos categóricos.

Los imperativos categóricos son aquellas obligaciones que realizamos simplemente porque debemos hacerlas, no porque persigamos algo a cambio. La forma que tienen sería: “¡Debes (o no debes) hacer X!”, “Debemos decir la verdad”, ¿por qué? Porque es nuestro deber. Y si alguien dice que debemos decir la verdad porque obtendrá una recompensa o beneficio, no habrá obrado correctamente, moralmente. La perspectiva kantiana no deja espacio a otras posibilidades; es decir, no hay excepción alguna. De esa manera, también en esta perspectiva las pasiones o sentimientos resultan subordinadas a los intereses de la razón, ya no prudencial sino universal.

¿Cuáles son esos imperativos categóricos a los que hace referencia Kant? En realidad, solo hay un imperativo categórico, el de universalidad, que puede tomar varias formulaciones, como el imperativo categórico de respeto. En cuanto al primero, dice Kant: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”. Quiere decir que para medir el valor moral de nuestras normas y acciones tendríamos que pensar si pueden universalizarse; en otras palabras, si todos los seres racionales también actuarían de manera semejante. Si es posible universalizar una máxima (o norma que guía un acto concreto) entonces nuestra acción es moral, pero si no es posible hacerlo nuestro acto es no moral.

El segundo imperativo, expresión del primero y tan importante para la cultura occidental, dice: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”. Con este imperativo nos obligamos a no tratar a ningún ser humano como simple medio, como objeto o cosa que puede ser utilizado según fines externos a él. Sin duda, las personas nos servimos unas a otras, somos medios para que otros tengan cosas, productos o servicios, pero el imperativo nos dice que no debemos tratarnos solo como medios, sino con respeto. Ni siquiera una persona puede tratarse a sí misma como cosa. ¿Y por qué? Porque los seres humanos tenemos dignidad, valor absoluto, mientras que las cosas sí pueden tratarse como medios, pueden intercambiarse con otras. Las cosas tienen precio, las personas dignidad, dice Kant. Con esto se quita la justificación racional y moral a la esclavitud, entre otras instituciones degradantes.

¿Qué ventajas puede ofrecernos esta perspectiva? Desde la época moderna especialmente, los filósofos fueron pensando en principios universales, formales y racionales, que permitan explicar y orientar las acciones humanas. Estas perspectivas no locales nos han permitido pensar hoy en términos de derechos humanos universales, de leyes interna-

cionales, de sentirnos como parte de una sola humanidad. Aunque no se trata de derechos o deberes eternos y absolutos en sí mismos, sino que son atribuciones que nos damos para convivir en un mundo tan diverso. Además, el otro gran valor de esta perspectiva es otorgar a todos los seres humanos dignidad, valor personal a pesar de que nuestras culturas y proyectos de vida puedan ser diferentes. En tercer lugar, el reconocimiento de una pluralidad de proyectos de vida buena requiere de unos mínimos de convivencia, es decir, que a pesar de que seamos ateos o católicos, negros o blancos, nacionales o extranjeros, requerimos de mínimos morales para vivir juntos. La ética deontológica ha terminado siendo una perspectiva que no pone su acento en los ideales de realización o plenitud, sino en los mínimos morales de convivencia, debajo de los cuales ya comenzamos a degradarnos como humanos. La perspectiva deontológica nos previene del amoralismo al que puede llevarnos un relativismo vulgar. Sin embargo, ponernos de acuerdo en cuáles sean esos mínimos es todo un reto moral necesario en nuestra época.

¿Qué problemas tiene esta perspectiva ética? Entre las críticas que se han formulado a la moral kantiana están su formalismo y rigorismo. Con el primero se cuestiona la posibilidad de tener obligaciones universales que no sean expresión de una determinada cultura. Pensar en deberes puramente formales sin sustento en una cultura histórica escondería que la propuesta kantiana es expresión de la cultura occidental. Pero esta crítica culturalista no destruye la propuesta kantiana, sino que la pone en el contexto contemporáneo del pluralismo, por lo que las obligaciones universales se hacen más históricas y sujetas a diferentes posibilidades culturales de fundamentación.

Con el rigorismo se critica que los deberes kantianos no hayan tenido en cuenta las excepciones ni los posibles conflictos de deberes. Quizá en el plano racional puedan haber coherencias entre los principios, pero cuando son confrontados con la experiencia humana siempre habrá otras fuentes de exigencia que debemos tener en cuenta. La razón pura kantiana no ha logrado ser razón práctica, es decir, que los principios no han logrado aplicarse deductivamente a la realidad, por lo que solo nos queda una razón prudencial, que no elimina los principios sino que los incluye en el proceso deliberativo. Así, los conflictos entre vida-libertad, derecho a la propiedad-bienestar social, derecho a tener sus propias creencias-espacio público, libertad-ley, etcétera, todos estos conflictos no pueden ser resueltos desde la razón abstracta, sino desde la sabiduría práctica, desde la razón prudencial.

Como decíamos, la ética kantiana ha sufrido muchas críticas por su formalismo, rigorismo y abstracción; por no reconocer el lugar de las inclinaciones, etcétera. Muchas de ellas, a su vez, han creado un gran debate académico. Sin embargo, la metodología kantiana ha vuelto a ser revalorada en el siglo XX por pensadores como John Rawls, K. O. Apel y J. Habermas. Todos ellos siguen la ética deontológica kantiana, pero pensada desde nuestras condiciones contemporáneas.

Las éticas deontológicas consideran que lo primero es establecer el marco de lo justo. Estas éticas empiezan por lo moralmente correcto y justo, luego cada uno busca su bien o felicidad dentro del marco de la moralidad. En eso están de acuerdo con Kant. Pero reconocen que los presupuestos del pensamiento kantiano como el individuo y la conciencia, ya no pueden ser sostenidos en los mismos términos hoy día, especialmente luego del giro lingüístico en filosofía.

La ética del discurso (Apel y Habermas) vuelve a la tarea kantiana de fundamentación de la moral, pero en nuevas condiciones sociales de pluralidad y sociedades democráticas. Como Kant, también ellos descartan toda norma moral heterónoma y quieren fundamentarla desde la razón autónoma. Pero dicha racionalidad no es privada, sino que contiene los imperativos de acción. Es el discurso lo que pasa a ser la nueva característica de la razón, en el cual los individuos se reconocen recíprocamente como los interlocutores válidos en él. Y es que desde Hegel, la clave no es el individuo sino la interrelación. Dicha relación no es solo instrumental sino sostenida por una racionalidad comunicativa.

Para Kant, la tarea ética era discernir cuál es la forma de una norma para que pueda ser considerada moral. Él pensó que dichas formas eran la universalidad, el fin en sí mismo y el reino de los fines. Para la ética del discurso de Habermas, no es por los *contenidos* ni las *formas* sino por los *procedimientos* que llegamos a determinar si una norma es correcta.

El legado de la ética kantiana se ha hecho presente en nuestra época, a pesar de que las tendencias posmodernas hablen de un crepúsculo del deber. Si Kant repensó y redefinió la moral heredada, también debemos discutir con Kant sobre el futuro, no tanto de su pensamiento, sino de la humanidad.

4.3 Articulación entre máximos y mínimos

Sin embargo, ambas perspectivas no son del todo excluyentes, aunque tengan puntos divergentes. Lo que hacen es mostrarnos, como lo ha señalado

Etxeberria, dos facetas del fenómeno moral: por un lado, los ideales de felicidad, de vida realizada, de plenitud, y, por otro lado, la ley moral, el deber, el sentimiento de obligación que nuestra conciencia nos manifiesta. Ser una persona moral que busca la felicidad como mejor le plazca es mirar fragmentadamente nuestra vida, porque son las obligaciones un modo de sentirnos ligados, comprometidos, con el mundo en el que vivimos. Por otra parte, ser una persona moral que solo cumple deberes, por más universales que sean, es caer en una vida sombría, porque nos olvidamos de nuestros sentimientos, aspiraciones personales y cultivo de nuestra propia persona. Por lo que la tarea es articular ambas tradiciones éticas, en la que se comprenda que —parafraseando a Kant— una vida de deberes sin felicidad es vacía y una vida feliz sin obligaciones es ciega. Con ello podemos conservar prudentemente la aspiración al bien y la crítica a la realidad y a las propias teorías.

De acuerdo con los aportes de Adela Cortina, se pueden señalar cuatro claves de articulación entre las éticas teleológicas y las éticas deontológicas, que ella denomina ética de máximos y ética de mínimos, respectivamente:

- a) “No absorción por parte de uno de ellos”. Quiere decir que hoy la vida moral de las personas y de los pueblos no puede ser interpretada como una realidad homogénea, sino con dos dimensiones interrelacionadas. La “no absorción” indica reconocer esas dos dimensiones, la teleológica y la deontológica, máximos y mínimos, cada una con derechos propios. Una donde las personas y los pueblos afirman sus propias creencias, normas y valores que les da una identidad; otra que, reconociendo el valor de la diferencia, traza un marco normativo universal para garantizar la convivencia con las personas diferentes. La “no absorción” implica que no todo en la vida humana son deberes y obligaciones universales, por más importantes que sean; así como tampoco todo puede ser felicidad y autorrealización, desconociendo los deberes para con los demás. Sin embargo, ambos son necesarios para nuestra existencia individual y colectiva.
- b) “Los mínimos se alimentan de los máximos”. Significa que por más que existan normas universales —como los derechos humanos— se requiere de la educación moral, el cultivo de las virtudes, las aspiraciones a la vida buena, los ideales de realización personal, que “alimenten” las normas universales. Algunas personas suelen quejarse de la inutilidad de los derechos humanos, pero no se percatan

de que el marco formal es vacío si las personas y los pueblos no las viven, no las encarnan, y para ello se requiere una participación del Estado y de la sociedad civil que pueda dar contenido a la formalidad de los derechos y las obligaciones. Es un error creer que solo formulando leyes se pueden resolver los problemas sociales, olvidando aspectos como la educación, la cultura, la moral social, la información y las instituciones, por ejemplo la familia, que hacen que una ley se pueda cumplir o no.

- c) “Los máximos deben purificarse desde los mínimos”. Quiere decir que tampoco vale cualquier proyecto de vida buena, felicidad o bienestar, si atenta contra los derechos básicos de las personas. Por ejemplo, ganar dinero puede ser una meta de vida de los negociantes, pero si lo hacen a costa de la salud y la vida de las personas o consumidores, entonces esa meta no se justifica moralmente. Podemos ver gente que se siente “feliz” luego de aprovecharse de sus cargos públicos para cometer actos de corrupción, robarle dinero al Estado, comerciar con drogas, etcétera, lo cual quiere decir que los proyectos de vida feliz requieren de criterios morales para ser evaluados, además de los propios criterios teleológicos. De lo contrario, todo valdría igual para ser feliz.
- d) “Evitar la separación de máximos y mínimos”. Incluirlos en nuestras reflexiones éticas, para no confundir dimensiones, así como para poder hacer propuestas más sensatas. Como hemos sostenido, en la vida moral de las personas y de los pueblos, no basta considerar solo la felicidad o solo el deber, la tarea es articularlos creativamente en las situaciones y problemas en que nos encontremos, sin renunciar ni olvidar una de ellas. Esa es la sabiduría práctica que nos hace ser prudentes, teniendo en cuenta lo universal y lo particular, los máximos y los mínimos, evitando los extremos de la indiferencia y del fundamentalismo.

4.4 Valoración

Hemos sostenido que la distinción y articulación entre éticas teleológicas y éticas deontológicas, entre máximos y mínimos, puede ayudarnos a entender los fenómenos morales actuales, así como afrontar los problemas que surgen en su interior. Veamos tres razones de su importancia:

- a) Puede ocurrir que algunas personas pierdan el sentido de lo bueno y actúen ignorando las obligaciones básicas de convivencia.

Pongamos un par de ejemplos, uno de la vida social y otro de la política. Un padre de familia que no vive con su esposa ni con sus hijos, solo viene a visitarlos algunas veces al mes, para verlos a ellos y a su pareja; sin embargo, no se preocupa por la alimentación ni la educación de sus hijos menores de edad. Supongamos, además, que la esposa lo justifica diciendo: “Yo lo quiero mucho y no deseo molestarlo, incomodarlo, porque sé que él también debe de pasarla mal”, “por lo menos viene a ver a sus hijos”. Este es un caso en el que la madre, orientada por el amor conyugal, cree que es bueno no exigir demasiado a su pareja. Y si a esto se suma su inseguridad psicológica y física, seguirá justificando la actitud del padre, no importando mucho si los hijos están malnutridos o enfermos, o que no vayan al colegio. El amor de esposa no le permite percatarse de los deberes básicos (mínimos) que tienen los padres para con sus hijos. La madre solo ve un lado del asunto, sin darse cuenta de que en la convivencia no solo surgen lazos de afectos, sino de obligaciones para con los demás, sobre todo para con los inocentes o las víctimas de nuestras acciones u omisiones.

El ejemplo político es el del gobernante que, por el supuesto bienestar general, asesina o manda asesinar a sus oponentes o a los que él cree que lo son. Deshacerse de los oponentes siempre ha sido una tentación de los gobernantes sin vocación democrática, aunque a veces guiados por su propio criterio de bien social. Una vez más, el problema es que hoy los estados han aceptado los mínimos de convivencia llamados derechos humanos que, como en este caso, protegen a los ciudadanos de sus propios gobernantes. El gobernante podrá ser una persona impaciente, arrogante o bienintencionada, pero nada le permite moralmente atentar contra los derechos básicos de los ciudadanos, como controlar sus comunicaciones, restringir las libertades de prensa y de opinión, encarcelarlos por sus opiniones, intimidarlos, etcétera.

Una vez más, hay máximos y mínimos en nuestras prácticas sociales y políticas. En resumidas cuentas, para comprender y afrontar estos casos, Cortina nos propone una “fórmula mágica” (2000: 52): a la felicidad se invita, mientras la justicia se exige. Dos facetas del mismo fenómeno moral que pueden orientarnos no solo para entender las teorías éticas, sino para afrontar los distintos problemas contemporáneos.

- b) En el plano de la ética profesional también podemos ver esa distinción y articulación. Por un lado, creemos que nuestras profesiones

son parte de nuestra realización humana, son una forma de ganarnos el sustento, pero también un medio para lograr otras expectativas personales. Asimismo, podemos creer que es una forma de ascenso social y económico. Es decir, es posible tener muchas creencias sobre las profesiones, pero por lo general también tenemos mínimos morales expresados en el código de ética. Los códigos profesionales no nos piden que seamos hombres religiosos, mostrarnos siempre amables ni dejar los malos pensamientos y sentimientos, lo que nos trazan son los mínimos morales que, a pesar de ser diferentes y tener intereses diversos, debemos respetar. Pero no bastan los mínimos morales para ser buenos y excelentes profesionales, solo nos trazan mínimos de un actuar correcto. Para serlo es necesario el cultivo de buenos hábitos de comportamiento, de buenos tratos entre colegas y con el público, tomar decisiones con criterios éticos, etcétera. Por lo anterior, pensar la ética profesional solo en términos de cumplimiento de normas del código es insuficiente.

- c) En las sociedades modernas, los criterios de bondad suponen la libertad del agente. El bien termina siendo identificado con cualquier cosa (como creencias absurdas e irracionales), por eso se requiere de dos tipos de criterios para discernir la bondad de esas creencias y acciones:
- Las propias éticas teleológicas nos dicen que no todo vale y que el bien debe estar acompañado de “medios buenos” para su correcta realización. Pueden llamarse virtudes, valores, razones, creencias, procedimientos, etcétera. Después de todo, las éticas teleológicas no defenderían la acción de un sujeto que cree que es bueno matar a las personas impunemente.
 - Pero como las éticas teleológicas ofrecen muchos mecanismos basados en presupuestos culturales, filosóficos y religiosos, las éticas deontológicas serían como un segundo filtro, sobre todo cuando es escasa la educación moral. De ese modo, no todo lo que dice la voluntad libre es bueno si no cumple con ciertos mínimos morales como la dignidad de las personas, el respeto a su integridad, que se supone son los que defienden las leyes básicas de un país. Así, el bien tiene que sustentarse en el deber, especialmente cuando nuestros criterios de bondad pueden ir contra víctimas inocentes.

4.5 La corrupción en perspectiva teleológica y deontológica

Las organizaciones sociales, al estar involucradas con bienes sociales deseables, tienen siempre la posibilidad de que alguno de sus miembros —o toda la organización— quieran tener el privilegio de usufructuar esos bienes, en lugar de sus legítimos destinatarios. La inteligencia inmoral ha creado a través de la historia múltiples formas de corrupción: la colusión, la extorsión, el soborno, el peculado, el tráfico de influencias, etcétera. Y en el Perú esto ha tenido muchos malos ejemplos: uso del dinero público para comprar conciencias de políticos y empresarios, soborno a funcionarios para ganar licitaciones estatales, compras sobrevaluadas de patrulleros, ambulancias o equipos médicos, sobornos a jueces para sacar un juicio a su favor, políticos que colocan a sus familiares en puestos de trabajo, personal de salud que roba equipos para venderlos a clínicas particulares, políticos que interceden para ganar un juicio de terceros, entre otros. En casi todos los actos de corrupción se encuentran involucrados tanto funcionarios públicos como el sector privado (empresas o ciudadanos).

Veamos un ejemplo más específico. Una empresa que había ganado una licitación para proveer de alimentos al Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (Pronaa) quiso sobornar a un funcionario de esta institución, en su filial de Tarapoto, para que deje pasar sus productos en mal estado. Estos alimentos iban a atender la necesidad de los niños pobres de la zona. Esta empresa ya tenía antecedentes de malas prácticas. Una mirada teleológica hace que nos preguntemos: ¿qué busca este tipo de personas? La función de esta empresa era proveer de alimentos a una institución pública, es decir, dar un bien social (los alimentos) a gente que lo necesita. Pero esa finalidad es suplantada por una finalidad individual (del dueño de la empresa) o institucional (para que la empresa subsista). ¿Se justifica esto éticamente? ¿Es ético aprovecharse de las necesidades de los niños por el bienestar de una empresa? Una ética aristotélica, cristiana o utilitarista no admitiría este tipo de finalidad. Hay fines éticamente superiores a otros. Y en este caso, el bien de un individuo o grupo a costa del bienestar de cientos de niños es inadmisiblemente éticamente.

Además, ¿qué calidad personal tienen estos individuos que quieren dañar a otros para conseguir sus objetivos individuales? ¿Son cualidades deseables? Obviamente no hay cualidades éticamente deseables en ellos, solo revelan su egoísmo, codicia, ambición desmedida, no importándoles los daños que van a causar y el perjuicio social que están generando. Por otra parte, el hecho de que esta empresa ya tuviese antecedentes revela que las instituciones —por lo menos en algunos de sus niveles— no ha-

bían hecho bien su trabajo. ¿Por qué permitir a una empresa, con serios antecedentes, volver a postular para una licitación del Estado? Esto revela la permisividad de la propia organización social. Y es que no se trata, desde la perspectiva teleológica, solo de valorar u orientar prácticas interpersonales (un individuo que soborna y otro que es sobornado), sino que con ello va creando una mala sociedad. Las prácticas de los funcionarios públicos y de las empresas que hacen negocios con el Estado no solo es un asunto entre dos personas, sino que corrompe el organismo social que entre sus funciones están las de atender las necesidades sociales y velar por el bien común. Los individuos buenos necesitan de sociedades buenas. ¿Cómo hacer una sociedad buena? Ese es un debate que las propias sociedades deben emprender y no solo dedicarse a sancionar a la gente corrupta. ¿Qué valores deben cultivar los ciudadanos? ¿Cómo formarlos con esos valores? ¿Qué rol tienen las instituciones privadas y públicas en el fortalecimiento de los valores sociales y en la generación de una sociedad buena? Sin esta base, la democracia solo seguirá siendo formal, pero sin sustancia alguna. Y de ese modo, seguirá abriendo espacios a la corrupción.

Desde la perspectiva deontológica se han dado buenos pasos, como un código de ética de los funcionarios públicos, así como la creación de organismos de control interno en las instituciones del Estado. Los deberes que señala la Ley del Código de Ética de la Función Pública (Ley 27815) son: neutralidad, transparencia, discreción, ejercicio adecuado del cargo, uso adecuado de los bienes del Estado y responsabilidad. ¿Cómo hacer que estos deberes formen parte de la conciencia de los funcionarios públicos? Una vez más se hace indispensable la formación moral de los funcionarios públicos, así como la valoración correcta de las personas que desean trabajar en la administración pública. Esto implica que una perspectiva teleológica debe combinarse con la perspectiva deontológica, pues los funcionarios públicos deben conocer los valores morales que sustentan sus acciones, así como generar instituciones éticamente sanas o excelentes. La ética en el Estado no debería ser solo un código colgado en la pared, sino formar parte de la estructura y la gestión. Así, la lucha contra la corrupción de funcionarios no debería ser solo un llamado a la conciencia, sino parte de la institución misma y de la vigilancia ciudadana también. Después de todo, están en juego bienes sociales, es decir, el bien común.

5. Moral y diálogo en la ética del discurso

Desde siempre, vivir en sociedad no ha sido sencillo. El encuentro con otras personas que interpretan de modo diferente la tradición o tienen distintas tradiciones, ha necesitado procedimientos o mecanismos para que los desacuerdos puedan resolverse. Antaño eran los gobernantes-jueces, los sacerdotes y los textos sagrados los que determinaban lo justo y resolvían los conflictos entre personas y grupos. Sin embargo, generalmente las sociedades premodernas tenían una tradición que las albergaba; un conjunto de creencias, ideales y valores que compartían. El gobernante-sabio, los sacerdotes y todas las autoridades dirimían los desacuerdos teniendo en cuenta ese marco tradicional; es decir, defendían ese marco.

Pero las sociedades modernas —con sus principios de libertad individual, igualdad entre las personas, organización democrática, etcétera— abren la posibilidad de sociedades plurales, donde coexistan diversas tradiciones, distintas visiones del mundo, creencias sobre lo divino, pluralidad de valores; entonces, ¿cómo enfrentar los conflictos entre personas y grupos, sin acudir a un solo marco tradicional? Muchas respuestas se han ido perfilando en toda la época moderna y contemporánea, tanto en el ámbito político como en el moral. Políticamente se ha apelado a la necesidad de un marco jurídico que garantice los derechos de las personas, por lo que abrió la posibilidad del desarrollo de los derechos humanos. ¿Y cómo asumir moralmente nuestra responsabilidad frente al otro? Aquí es donde queremos ubicar la ética del discurso.

Volvemos a decirlo. Dado que la convivencia social no es armoniosa, ¿cómo resolver los conflictos?: en la empresa, la patronal y los trabajadores enfrentados por el asunto de los reclamos laborales; por otro lado, las comunidades indígenas que protestan por la invasión de sus tierras por parte de empresas transnacionales; la protesta de la población contra la indiferencia del Estado; el incumplimiento de los acuerdos previamente asumidos; la falta de consulta a los profesionales para la elaboración de

leyes que competen a su especialidad. ¿Qué debemos tener en cuenta para estar seguros de que el diálogo entre las partes es un diálogo moral y no una simple conversación o una imposición velada?

5.1 Ética discursiva

Uno de los pensadores contemporáneos que ha desarrollado una respuesta a nuestra pregunta es Jürgen Habermas, cuya teoría es llamada ética del discurso, ética comunicativa o ética del consenso;¹ a continuación exponemos sus principales ideas.

Habermas afirma que los fundamentos tradicionales (como los religiosos) ya no sirven para solucionar los problemas en las sociedades plurales. Hoy la fuente de nuestros mandatos morales no puede ser la de una tradición específica. ¿A qué normas apelar entonces? El autor se propone una “vía de reconstrucción racional” para darle una nueva fundamentación a la moral.

Para resolver los conflictos morales (situaciones en las que las normas de convivencia son puestas en cuestión), hay que presuponer que los agentes en conflicto no quieren una solución violenta o simplemente un compromiso estratégico, una negociación, sino que buscan el entendimiento a través del diálogo, con la finalidad de lograr un genuino consenso. El uso de la violencia —asesinar al líder sindical que dirige la huelga, acallar la voz de protesta con la fuerza policial, amenazar de muerte a los dirigentes, contratar asesinos para terminar la vida de una persona que interfiere en nuestros planes, enfrentamiento armado entre pobladores, etcétera— ha sido frecuente en la creencia de que así se resolvía el desacuerdo (“muerto el perro, muerta la rabia”, reza un refrán popular). Pero el desarrollo de nuestra sensibilidad moral ha ido generando el rechazo de la violencia como recurso para resolver nuestras diferencias. Matar a otros porque tienen deseos e intereses diferentes a los nuestros resulta inhumano en nuestros días.

Tampoco basta el compromiso o la negociación para resolver moralmente nuestras diferencias. Porque además de la violencia los grupos delincuenciales se sustentan en el compromiso de sus miembros, en pactos,

1 Principalmente vamos a seguir los argumentos de Habermas presentados en el capítulo “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral” de la obra *La inclusión del otro*, contenido en la selección hecha por Carlos Gómez (2003).

por lo que la simple negociación no es necesariamente un mecanismo moral. Recordemos la película *El Padrino*, donde Don Corleone utiliza tanto la violencia como los acuerdos para realizar sus negocios. Aquí, los acuerdos o compromisos solo buscan defender sus intereses (personales o de grupo), lo que él gana, lo que puede ceder, sin preocuparse por la dignidad de la otra persona ni la justicia de los acuerdos.

Habermas cree que quienes dialogan primero deben ser conscientes de que lo que buscan es entenderse, comprenderse, cosa nada fácil. ¿Salir de mis deseos e intereses para comprender los argumentos del otro? ¿Por qué? Hacerlo ya presupone un acto que va más allá del egoísmo, porque significa abrir mi mente y darme cuenta de lo que el otro está diciendo. Habermas encuentra que esto tiene un fundamento mayor: somos seres que nos constituimos moralmente a través del lenguaje. Hablamos, en primer lugar, para entendernos, ese es el sentido primario de nuestros actos de comunicación. Hablo para que las otras personas me entiendan, para que sepan lo que necesito, siento o pienso. Y viceversa. Ese es el sentido primario y fundamental de la existencia del lenguaje: el entendimiento. Así, los actos comunicativos no son simples instrumentos o mecanismos para lograr nuestros deseos e intereses, sino que ellos nos van constituyendo como seres humanos racionales.

Si los actos de habla, es decir, los procesos comunicativos interpersonales, tienen una finalidad, también tienen una estructura normativa común, a pesar de los idiomas que hablemos. Al encontrar esos contenidos normativos habremos encontrado las posibilidades de una nueva moral basada en el lenguaje.

El pensador alemán cree que si los actos comunicativos están enraizados solo en las tradiciones, entonces no podemos avanzar hacia “[...] las relaciones de reconocimiento recíproco inclusivas e irrestrictas del universalismo igualitario” (Habermas 2003: 176), cosa necesaria porque vivimos en sociedades plurales.² Necesitamos un universalismo instalado en las estructuras propias del lenguaje y no en formas de vida particulares. Este universalismo inclusivo no puede excluir a “ningún sujeto capaz de lenguaje y acción en tanto que pueda realizar contribuciones relevantes” (Habermas 2003: 177). No puedo excluir del diálogo al otro solamente porque pertenezca a otra nación, otro grupo étnico, otro idioma, otras costumbres, otra religión, otra ideología, etcétera. ¿Por qué no hacerlo si no

2 Más adelante reitera: “El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora* y *no cosificadora del otro en su alteridad*” (Habermas 2003: 176).

poseemos nada en común? Habermas considera que hay algo en común que disponemos actualmente: la estructura formal de la acción comunicativa.

¿Cuál es esa estructura formal común? Cuando hablamos no lo hacemos de cualquier manera. No cabe duda de que procuramos respetar las reglas sintácticas y semánticas del lenguaje.³ Por ejemplo, si yo digo “Juan es una persona inteligente y eficiente” estaría contradiciéndome si afirmo “Juan no sabe organizar su trabajo, es incompetente y bruto”. Si me contradigo constantemente lo más probable es que se me considere un loco.

Sin embargo, para los asuntos morales no basta respetar esas reglas, se requieren además reglas pragmáticas, es decir, que orienten mis interrelaciones comunicativas. ¿Cuáles son? Recurriendo a Alexy, Habermas establece estas reglas de discusión:

- (3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.
- (3.2)
 - a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.
 - b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
 - c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.
- (3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso (Habermas 1991: 112-113).

El filósofo alemán reconoce que esto es una base “bastante frágil” pero constituye una “oportunidad” frente a un mundo que no encuentra criterios para resolver sus desacuerdos. Lo que nos dicen estas reglas es que en el encuentro de las partes en conflicto, si una de ellas no deja hablar a la otra ni defender sus puntos de vista (sea por la posición o la fuerza que tenga), entonces no estamos en presencia de un diálogo. El diálogo presupone que los participantes pueden expresar sus deseos o intereses; asimismo, pueden cuestionar las afirmaciones de los demás sin que la otra parte haga uso de la coacción o la violencia. Porque si amenazan la integridad física o a la familia, para defender los intereses de su grupo, entonces se pierde la calidad de diálogo que busca el entendimiento y el consenso.

3 Tomándolas de R. Alexy, Habermas pone como ejemplos las siguientes reglas: “(1.1) Ningún hablante debe contradecirse. (1.2) Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a *a* en todos los aspectos importantes. (1.3) Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos” (Habermas 1991: 110).

Así, el diálogo comunicativo se transforma en un acuerdo estratégico que usa a los demás violando su dignidad personal.

¿Son estas reglas suficientes para lograr dar razón moral del diálogo? Habermas cree que no, por lo que añade dos principios. El primer principio es conocido como el principio "D" (o del Discurso), que dice así: "[...] solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados" (Habermas 2003: 177-178). Volvamos a señalar: en los conflictos prácticos (como los morales) los desacuerdos son básicamente de normas que rigen las acciones de cada persona o grupo. Es un desacuerdo de sistemas normativos. Por ejemplo, las creencias y normas que rigen las actividades de los empleadores son distintas a las de los trabajadores, esto se pone en evidencia en los conflictos entre ambos grupos. Así, un criterio imparcial es asumir que las normas serán válidas si son asumidas por todos los interesados, por las partes en conflicto. Por eso, se supone que los acuerdos o consensos reflejan la aprobación de todos.

Mas las razones para el acuerdo deben ser epistémicas, dice Habermas (2003: 178). ¿Qué quiere decir esto? Las razones para el acuerdo no deben ser los intereses egoístas de cada cual, que impone sus criterios a los demás. La aprobación debe nacer del entendimiento, de que las partes comprendan lo que está en juego. Pedir "razones epistémicas" no es lo mismo que pedir "razones prácticas" o "instrumentales", porque las razones epistémicas presuponen la condición simétrica de todos los sujetos participantes. Sin embargo, proceder de esta forma racional no es tan fácil, porque las personas siempre ponen en juego sus creencias y sentimientos, desde los cuales valoran sus vidas. Aun así, Habermas las coloca como condición para fundamentar moralmente las normas válidas.

Y para hacer operativo el principio "D" introduce otro, el principio "U" (o de universalidad). Lo formula así:

Que una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados (Habermas 2003: 178).

Este es un principio que introduce un criterio consecuencialista. Las normas serán válidas no solo porque todos los participantes lo acepten, sino porque los interesados aceptan las consecuencias que traerán tales normas. Además, se deja notar que hasta el final las personas buscan cooperativamente los mejores argumentos, sustento de los consensos; las

consecuencias basadas en ellos deberán ser aceptadas por todos los interesados. Habría que añadir que no se trata solo de los intereses y consecuencias de las partes en juego (como sí lo sería en una acción estratégica), sino de los interesados, es decir, de aquellos que sufrirían las consecuencias o los efectos. Por ejemplo: dos bandas de delincuentes se ponen de acuerdo para robar a un banco, asumiendo las consecuencias que esto les puede traer; sin embargo, ellos no piensan en los intereses de las personas que serán afectadas, lo que hace que su procedimiento sea inmoral. Tener en cuenta las consecuencias que traerán nuestros acuerdos se convierte en un criterio moral de nuestros genuinos diálogos. Pensemos ahora en los acuerdos políticos: el gobierno llega a acuerdos con los sectores sociales que reclaman justicia, firman un acta y termina el conflicto. Sin embargo, si una de las partes (por ejemplo, el gobierno) no cumple lo pactado, quiere decir que no asume las consecuencias del acuerdo. Firmar un acuerdo sabiendo que no se podrá cumplir es un procedimiento inmoral, toda vez que utiliza a las personas como medios y no realiza la finalidad del diálogo (entendimiento y consenso).

Todas estas reglas se enmarcan dentro de una “situación ideal de habla” que permite regular, orientar y criticar nuestras prácticas sociales. En otras palabras, “la situación ideal de habla” es el marco donde los seres humanos respetan las reglas del diálogo, logran entendimiento, consenso y respetan sus acuerdos. Este ideal nos permite regular nuestras experiencias concretas de diálogo, que siempre son imperfectas, pero sin el cual no sabríamos cómo actuar moralmente.

5.2 Escuchar la voz de los implicados

Muchos grupos humanos y pueblos marginados no son tomados en cuenta para decidir sobre su futuro. Las políticas públicas son establecidas desde el Estado o desde algún poder internacional. Históricamente, si había algún conflicto entre el bienestar de la nación (prosperidad, inversiones, crecimiento económico, etcétera) y el bienestar de los grupos indígenas, estos últimos eran ignorados. Hasta para elaborar las leyes, los congresistas no llamaban a los implicados o posibles afectados por dichas leyes. Ellos y sus asesores hacían proyectos de ley —quizá escuchando algún clamor popular— sin mayor participación de los ciudadanos involucrados. Esto seguía la vieja tradición de que los políticos eran hombres cultos, sabios, que saben lo que los demás necesitan. Pero ese esquema hoy ya no se sostiene. Cada vez más, a escalas nacional e internacional, hay mayor

conciencia de que los sujetos humanos no pueden ser pasivos con respecto a las decisiones que se tomen sobre sus vidas. Se van creando distintos mecanismos de participación ciudadana, incluso se habla de “presupuesto participativo” en las municipalidades. Esto implica un reconocimiento de, por lo menos, dos cosas: primero, que los políticos no son sabios y que para reducir el margen de error necesitan consultar con aquellos a los afectarán sus decisiones. Segundo, otorgar reconocimiento social y jurídico a los ciudadanos, sujetos dignos y racionales que pueden tomar sus propias decisiones o, por lo menos, ser escuchados en sus temores o expectativas.

Uno de los reclamos más escuchados fue el que ocurrió en el conflicto de los pueblos indígenas con el Estado peruano el año 2009. El gobierno había promulgado leyes a favor del desarrollo económico de la Amazonía, pero los naturales de la zona no habían sido consultados, por lo que iniciaron sus protestas. Las leyes buscaban promover la inversión privada, pero ignorando a los ciudadanos. Los indígenas, amparados en el Acuerdo 169 de la OIT, reclamaron su derecho a ser consultados, a no ser excluidos una vez más. Y como el Congreso y el gobierno no atendieron el justo reclamo, la protesta llegó a su clímax en Bagua, donde murieron indígenas y policías. Luego se derogó el Decreto Ley 1090 y posteriormente, con un nuevo gobierno, se aprobó la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios (Ley 29785).

Si miramos desde la ética del discurso, todo este procedimiento político fue inmoral. Hoy no es suficiente tener el poder, como Presidente de la República o como congresista, para gobernar según sus propios criterios sin tener un mínimo de atención a la voz de los que se sienten excluidos y afectados con las decisiones políticas. Habermas sostiene que una norma será válida si cuenta con la aprobación de todos los afectados, si bien esto es un marco ideal, habría que tender a eso; lo que no ocurrió en el conflicto con los indígenas, que no los incluía sino que, por el contrario, los excluía de la toma de decisiones que afectarían su destino. Dicho de otra manera, solo se tomaron en cuenta determinados intereses y no los de todos los afectados. Y si el Estado había firmado el acuerdo internacional 169 de la OIT debía aceptar las consecuencias que ello implicaba. Al respecto, Habermas señala que una norma será válida siempre y cuando los que la suscriban lo hagan libremente y acepten las consecuencias de lo acordado. Y el Estado peruano firmó un acuerdo y luego quiso desconocerlo al promulgar leyes sin consultar a los pueblos indígenas. Es como si al llegar a acuerdos con las comunidades que protestan (por distintas razones), se firman documentos, se sale en la foto, para después no cumplir con lo

pactado. Eso hace que el diálogo solo sea un instrumento para silenciar las protestas, pero sin ningún valor moral; es decir, sin generar justicia.

El diálogo sigue siendo un medio de solución moral de conflictos porque implica una renuncia a la violencia. Pero no se trata solo de sentarse y escuchar, sino —como Habermas ha enseñado— que lo acordado refleje los intereses de todos los afectados; además, que genere obligaciones a las partes, las cuales deben asumir las consecuencias de lo pactado. Dos criterios necesarios para moralizar nuestros procesos de diálogo y para que sus resultados sean sentidos como justos.

6. Ética del reconocimiento

En el escenario social encontramos conflictos que son expresión de la exigencia de justicia: atención a los sectores marginados, salarios más justos, combate a las organizaciones legales o ilegales que afectan el medioambiente, exigencia de mayores recursos, etcétera. ¿Qué papel han jugado las protestas y los reclamos en el avance de los derechos y el progreso moral? Por lo pronto, el progreso moral no se ha debido a las grandes teorías éticas sino a las experiencias de sufrimiento, violencia, agresiones y humillaciones de individuos y sectores sociales, que motivaron luchas por el reconocimiento de una humanidad compartida.

Las cuestiones de identidad, de reconocimiento de los derechos de colectividades con menos ventajas (como las comunidades indígenas), de grupos minoritarios, entre otros, son vistos como problemas secundarios, como asuntos supraestructurales o marginales al desarrollo social. Nada más errado, porque los asuntos de multiculturalidad, género, identidad —que constituyen temas de falta de reconocimiento—, son los que afectan las llamadas cuestiones de justicia distributiva. Así, ¿no tiene que ver la mala distribución de la riqueza con no reconocernos positivamente entre nosotros? Es decir, ¿nuestra desigualdad económica no está sostenida sobre la inequidad cultural? ¿No quiere decir que la pobreza no es solo asunto de una mala distribución de la riqueza sino de una falta de reconocimiento del otro como ser humano con derechos?

Para aclarar este debate deseo presentar los principales argumentos de Axel Honneth, representante de la actual Escuela de Frankfurt, quien ha trabajado una propuesta ética denominada ética del reconocimiento.

6.1 Marco general de la ética del reconocimiento

La teoría del reconocimiento de Honneth¹ tiene un presupuesto ontológico, el cual entiende al ser del hombre como constituido por la intersubjetividad; es decir, que la constitución de un ser humano es producto del proceso de encuentro con otros. La intersubjetividad implica procesos sociales, por lo que en ese marco social de encuentro con el otro se produce una lucha por el reconocimiento.

Una de las tesis principales que defiende este pensador alemán, con una clara influencia hegeliana,² es que la constitución de la integridad humana depende de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo. Y basándose en Bloch toma un abordaje negativo, es decir que para entender el reconocimiento se requiere saber las formas de degradación y heridas personales, porque son esas experiencias las que han vuelto a la dignidad en una fuerza histórica: “[...] la integridad de los seres humanos, vulnerables como ellos son a la herida causada por el insulto y la falta de respeto, depende de recibir aprobación y respeto de otros” (Honneth 1995: 248). La misma dignidad humana surge por “vía indirecta”; es decir, cuando se logra determinar los modos de humillación y ofensa personales.

La importancia de la comprensión de las experiencias de negación de reconocimiento o menosprecio —como el insulto, la degradación o falta de respeto, términos que el autor utiliza para referirse “a una variedad de grados de heridas psicológicas” (Honneth 1995: 249)— radica en que hieren la subjetividad de los individuos, por lo tanto, su constitución o integridad. Retomando a G. H. Mead, sostiene que “[...] la experiencia de falta de respeto posee el riesgo de una herida, la cual puede causar el colapso de toda la identidad de la persona” (Honneth 1995: 249). De esta manera podemos apreciar la interconexión entre individuación y reconocimiento.

Así como la negación y la lucha por el reconocimiento juegan un papel esencial en la integridad de los individuos —son un “impulso moral” para el progreso moral—, también son importantes en la historia de las

-
- 1 Seguiremos las líneas trazadas por Honneth en “Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on a theory of recognition”, que es el capítulo 15 de su obra *The fragmented world of the social* (1995), el cual apareció inicialmente como artículo en una revista el año 1990; además, tendremos en cuenta la obra *La lucha por el reconocimiento*, publicada en alemán en 1992.
 - 2 Hegel trabaja este tema en la *Fenomenología del espíritu*, en el contexto de la autoconciencia: “La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (1966: 113).

estructuras normativas morales, jurídicas y políticas. Porque es contra esas heridas que los sujetos lucharán, plasmándose en sistemas normativos. Y, como se desprende, también influyen en el origen de los conflictos sociales. Honneth trabaja en torno a tres formas elementales de “falta de respeto” o “desprecio” (*disrespect*):³ humillaciones físicas, privación de derechos y marginación social, y, finalmente, ofensas al valor social de los individuos o grupos.

6.2 Tres formas de desprecio personal

A través de una fenomenología del reconocimiento, investiga la comprensión de las ofensas morales más graves, según perjudiquen algún tipo de autorrelación. Honneth llama *autorrelación* a la conciencia o sentimiento que cada persona tiene de sí misma con respecto a las capacidades y derechos que le corresponden. Las experiencias de ofensas, humillación y menosprecio lesionan nuestro autoentendimiento positivo y “pueden sacudir la identidad de la persona en su totalidad” (1997: 160). Estas tres formas de desprecio constituyen grados diferentes de profundidad de herida psíquica que puede padecer un sujeto.

6.2.1 Humillaciones físicas

El primer tipo de falta de respeto, que es un tipo extremo, se refiere a la integridad física de una persona, por medio del cual una persona es privada de la oportunidad de disponer libremente sobre su cuerpo. Esta humillación constituye “el modo elemental de una humillación personal” (Honneth 1997: 161). Por ejemplo, la tortura, la violación y todo tipo de maltrato físico. Como ejemplos más específicos podemos señalar: el abuso sexual infantil, a veces con el consentimiento de la propia familia; también los castigos físicos a los niños, los maltratos que reciben las personas que son asaltadas, la violencia contra la mujer por parte de sus esposos, entre otros.

Esto implica la destrucción o pérdida de la autoconfianza. Afirma: “El maltrato físico de un sujeto representa un tipo de irrespeto que hace durable el daño a la confianza del sujeto [...] es la pérdida de la autoconfianza y confianza en el mundo y éste afecta adversamente a toda interacción

3 Honneth entiende el desprecio de esta manera: “[...] se refiere a aquel aspecto de una conducta dañina por el que las personas son heridas en la comprensión positiva de sí mismas que han adquirido por vías intersubjetivas” (1992: 80).

práctica con otros sujetos” (Honneth 1995: 250).⁴ Esta falta de respeto produce la “muerte psicológica”, porque no se trata solo del dolor físico sino del sentir que se está expuesto e indefenso a la voluntad de otro sujeto.

6.2.2 Privación de derechos y marginación social

El segundo tipo de falta de respeto es aquel que afecta la autocomprensión normativa de una persona como poseedora de derechos, los cuales entiende como “[...] aquellas demandas individuales que una persona legítimamente puede esperar que la sociedad realice, ya que, como un miembro hecho y derecho de una comunidad, él tiene igual derecho de participar en su orden institucional” (Honneth 1995: 251). Negar esos derechos es negar las expectativas de ser reconocido como sujeto moral y valioso; es decir, excluirlo de los derechos que goza una sociedad. Por ejemplo, la explotación infantil en las minas informales, no atender los problemas de seguridad en una empresa constructora, el olvido en que se hayan las comunidades indígenas de nuestro país en cuanto a educación y salud, el uso de grupos humanos para experimentar fármacos sin atender a mínimos de justicia. En todos ellos no se reconocen los derechos de los niños, los trabajadores, las poblaciones, entre otros.

Esto ocasiona en el sujeto humillado una pérdida del autorrespeto, lo que quiere decir que es la negación de que se le reconozca como sujeto poseedor de iguales derechos que sus contrapartes. Hay, pues, una relación entre la desposesión de derechos y la pérdida del respeto de sí. “Por lo tanto, a través de la experiencia de este tipo de falta de respeto, la persona es privada de aquella forma de reconocimiento que toma la forma de respeto cognitivo para la responsabilidad moral” (Honneth 1995: 251). Esta falta de respeto produce la “muerte social”, porque al no reconocerles sus derechos no se les asume como miembros plenos de una comunidad y dejan de ser interlocutores válidos.

6.2.3 Desprecio por el valor social

El tercer tipo de falta de respeto afecta el valor social de los individuos y grupos, porque se denigran los estilos de vida colectivos e individuales, se afecta “el valor social del singular o del grupo” (Honneth 1997: 163). En

4 La pérdida de confianza, como consecuencia de esta forma de menosprecio, es reiterada luego: “[...] la consecuencia [...] es la pérdida de la confianza en sí mismo y en el mundo que se extiende hasta las capas corporales del trato práctico con otros sujetos” (Honneth 1997: 162).

este caso, la consecuencia es la pérdida de la autoestima, porque ya no se concibe como un sujeto cuyas características y capacidades le permiten valorarse. Esto se aprecia en la discriminación a la gente de la sierra o de la selva peruanas, por hablar y vestirse en forma diferente; también el estigma social de los homosexuales, a veces por actuar de manera distinta de los demás; el rechazo por tener otras creencias religiosas, etcétera; lo cual presupone que los individuos solo pueden encontrar su estima o valor social en un contexto intersubjetivo. Esta “devaluación social” impide que el individuo o las comunidades puedan alcanzar su realización, porque no son valorados por sus cualidades o capacidades.⁵ Para nombrar esta falta de respeto Honneth utiliza el término “lesiones” o “enfermedad”.

6.2.4 Del desprecio al reconocimiento

Hemos visto que Honneth utiliza metáforas físicas para referirse a estas tres faltas de respeto: la “muerte psicológica” (*psychological death*) para la primera, la “muerte social” (*social death*) para la segunda y las “lesiones” (*injury*) o “ultraje” (*kränkung*) para la última. Así tenemos que la “[...] experiencia de humillación y degradación social pone en peligro la identidad de los seres humanos al mismo grado que el sufrimiento de la enfermedad pone en peligro su bienestar físico” (Honneth 1995: 252). Esto nos da una pista para saber lo que es la “salud” o “integridad humana”: “Visto a la luz, el tratamiento preventivo de enfermedades correspondería a la garantía social de las relaciones de reconocimiento, que son capaces de proporcionar al sujeto la mayor protección posible a partir de una experiencia de falta de respeto” (Honneth 1995: 252).

Además, estas experiencias de menosprecio generan sentimientos negativos que “[...] pueden presentar la base afectiva de impulsos en los que enraíza motivacionalmente la lucha por el reconocimiento” (Honneth 1997: 165). Así, sentimientos como la vergüenza o la rabia constituyen una fuerza práctica o motivacional para esta lucha. También estos sentimientos son una vía de acceso para conocer la falta de reconocimiento social. Añade Honneth:

5 Recordemos que la “aprobación social” de las mujeres según la imagen patriarcal las limitaba a su hogar y a la reproducción. Por el hecho de ser mujer pasaba por las tres formas de desprecio mencionadas por Honneth. Al cambiar nuestras visiones de las personas, también cambian, poco a poco, nuestras relaciones mutuas. Las cosmovisiones son otros aspectos que impiden o posibilitan nuestros sentimientos y prácticas sociales.

Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimiento tales como la vergüenza o la cólera. Por ello, la experiencia de menosprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social (1997: 165-166).

6.3 Tres formas de reconocimiento

A partir de lo anterior, de lo que se trata ahora es de señalar cuáles son esos requisitos de la integridad humana, lo que lleva a pensar en relaciones de reconocimientos diferentes y alternativos a las experiencias de desprecio. A cada forma de falta de respeto corresponderían relaciones de reconocimiento intersubjetivo, infraestructura en la que los individuos pueden adquirir y preservar su integridad como seres humanos. Estas relaciones alternativas son el amor, el derecho y la solidaridad.

6.3.1 Amor

En el primer caso de reconocimiento físico, este toma la forma de “amor”, expresado en la “aprobación emocional” (*emotional approval*) y un “estímulo” (*encouragement*). Dice Honneth: “[...] por relaciones amorosas deben entenderse aquí todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos” (1997: 118). Este reconocimiento depende de la existencia física de la otra persona.⁶ Por su naturaleza, estas relaciones son restrictivas. Este tipo de relaciones emocionales produce la actitud positiva de “autoconfianza”, que es la base de las demás:

Porque esta relación de reconocimiento además le abre camino a un tipo de autorrelación, en el que los sujetos recíprocamente llegan a una confianza elemental en sí mismos, precede, tanto lógica como genéticamente, a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco; aquella fundamental seguridad emocional no sólo en la experiencia, sino también en la exteriorización de las propias necesidades y sentimientos, a la que le presta ayuda la experiencia intersubjetiva del amor, constituye

⁶ Por eso afirma: “[...] esta relación de reconocimiento está ligada a la existencia corporal del otro concreto, y los sentimientos de uno al otro proporcionan una valoración específica” (Honneth 1997: 118).

el presupuesto psíquico del desarrollo de todas las más avanzadas posiciones de autorrespeto (Honneth 1997: 131-132).

Por ejemplo, hoy somos más conscientes de que el amor hacia los hijos les otorga confianza en sí mismos, seguridad personal, además de que adoptan una actitud positiva ante el mundo. Honneth añade que este tipo de amor no se puede generalizar, valdría solo para familias, amistades o relaciones amorosas, “a esta relación de reconocimiento es inherente un particularismo moral” (1992: 85).

6.3.2 *Igualdad de derechos*

El segundo tipo de reconocimiento se expresa al vernos como sujetos portadores de derechos. El reconocimiento legal se hace fundamental para el autorrespeto, o dicho de modo negativo, “con la privación del reconocimiento, también se pierde la oportunidad del autorrespeto individual” (Honneth 1997: 148). Considerarse como igual portador de derechos trae la actitud positiva de “autorrespeto”.⁷

Este tipo de reconocimiento está caracterizado por la universalidad: “De ahí que las condiciones en las que los derechos se reconocen en sí conllevan un principio de universalidad, que se desarrolla en el curso de las luchas históricas” (Honneth 1995: 255).⁸ Esas luchas han permitido incrementar el marco legal. Este reconocimiento, a diferencia del anterior, tiene un carácter más cognitivo que emocional.⁹

7 Dice Honneth: “la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma es lo que llamamos autorrespeto” (1997: 147).

8 Honneth no olvida que los derechos universales, que presupone la dignidad y el valor en sí de los sujetos, también deben confrontarse con las situaciones concretas: “[...] en la estructura del reconocimiento jurídico no puede esquivarse la tarea de una aplicación específica a la situación [...] un derecho válido en general debe ser interpelado siempre a la luz de una descripción empírica de la situación para saber a qué círculo de sujetos humanos debe aplicarse considerando que pertenecen a la clase de personas moralmente responsables. En esta zona de elucidación aplicativa de situaciones, como veremos, está depositado, en las modernas relaciones de derecho, uno de los lugares en que puede tener lugar la lucha por el reconocimiento” (1997: 139).

9 Asumo que esto se refiere a que los derechos son primariamente objeto de conocimiento; es decir, si uno no sabe cuáles son sus derechos como ser humano, trabajador, niño, mujer, etcétera, entonces no podrá defenderlos. Y si tiene determinadas creencias, esas relaciones de discriminación o explotación podrían ser vistas como naturales.

6.3.3 *Solidaridad*

El tercer tipo de reconocimiento que puede ayudar al individuo a producir su "autoestima" tiene como "una condición la solidaridad con, y la aprobación de, los estilos de vida no convencionales" (Honneth 1995: 255). Este reconocimiento introduce el aspecto emocional de solidaridad y simpatía por otros proyectos de vida. La actitud positiva que genera es la "valoración de la propia persona" o "autoestima": "[...] dado que es respetado por sus interlocutores como una persona biográficamente individualizada, puede identificarse el sujeto sin restricciones con sus cualidades especiales y sus capacidades" (Honneth 1992: 86). Desde esta base puede pensarse en una posible realización de la persona.

6.3.4 *Integridad*

Honneth considera a estos tres modelos de reconocimiento (amor, derecho y solidaridad) como "requisitos formales" de las condiciones de interacción en los cuales los seres humanos puedan sentir seguras su "dignidad" o "integridad". "Al señalar los tres patrones de reconocimiento hemos especificado las infraestructuras morales que deben pertenecer al mundo de la vida social para que sea capaz de proteger a sus miembros" (Honneth 1995: 256).

Así pues, la "integridad" implicará esos modos de reconocimiento que promueven autoconfianza, autoestima y autorrespeto. Con la autoconfianza los sujetos conciben sus necesidades físicas como parte de su personalidad. Con el autorrespeto el sujeto se asume como poseedor de derechos y responsable. Con la autoestima, el sujeto considera que tiene capacidades buenas y valiosas. Con ellos, entendidos a partir de la dignidad humana, la moral busca defender la reciprocidad del amor, el universalismo de los derechos y el igualitarismo de la solidaridad, contra la violencia y la opresión.

Queremos terminar incluyendo algunos aspectos significativos de esta ética del reconocimiento. Es significativo que Honneth, basado en Bloch, vea una relación entre la privación económica y la represión social con los sentimientos de desprecio y falta de integridad personal. Además, es importante la sugerencia de que la moralidad puede aprender no tanto del altruismo y del respeto sino de la falta de estos: "La moralidad puede esperar un apoyo práctico dentro de la realidad social que no viene de esas fuentes de motivación positiva como el altruismo o el respeto, sino más bien de la experiencia social de falta de respeto" (Honneth 1995: 257). Las

experiencias de falta de respeto vienen a ser impulsos morales para los cambios sociales y el progreso moral. Así pues, hay un valor moral en la lucha de los sujetos contra lo que daña su autoconfianza, autoestima y autorrespeto. Es necesario que los sujetos se sientan despreciados o heridos en su dignidad para que sea motivo de esa lucha por el reconocimiento positivo.

6.4 Observaciones

Este planteamiento del filósofo alemán nos genera algunos comentarios y reflexiones personales:

- a) Nuestro modo de ser persona se constituye a partir de acciones interpersonales e intersubjetivas, pero estas no siempre se expresan positivamente sino que es un lugar de conflictos con otros. Y dentro de ese proceso conflictivo se encuentran las acciones que dañan la integridad física de los demás, no reconoce sus derechos y no respeta su estilo de vida. Ha sido una virtud de la teoría de Honneth el intento de clasificar esas acciones que menosprecian a los sujetos, con lo cual está afirmando que no todos los actos de menosprecio o humillación son iguales, sino que cada uno daña una parte significativa de nuestra constitución personal. Así, hay actos de menosprecio que al dañar nuestro cuerpo dañan nuestra autoconfianza, la confianza en los otros y en el mundo. Los actos que dañan nuestra integridad como sujetos de derecho también afectan nuestro autorrespeto. Y los actos que menosprecian nuestros modos de vida ocasionan una lesión en nuestra autoestima. El hecho de que un padre agrede físicamente a su hijo, que un esposo maltrate a su pareja, que un Estado no reconozca nuestros derechos como trabajadores o miembros de una comunidad marginada, o los actos de racismo, entre otros, afectan tanto la integridad de los sujetos e impiden una constitución sana de su identidad.
- b) Los actos de menosprecio o humillación si bien causan daños en la persona, también son fuente de luchas, por medio de las cuales los sujetos pueden exigir el reconocimiento de su integridad corporal, jurídica y social. Es, pues, significativo el hecho de ligar la identidad personal y colectiva con las luchas por el reconocimiento, teniendo en cuenta el proceso histórico en el que se desenvuelven estas luchas. Hay un potencial liberador en los sentimientos negativos que generan los actos de humillación que pueden motivar a los afecta-

dos a luchar por su integridad personal y social. Y eso constituye el motor del progreso moral de la humanidad. Por lo general, los valores y los derechos que nos atribuimos no son regalos de los que tienen el poder político o económico, sino expresiones de las exigencias y luchas de los que se sienten humillados.

- c) El amor, el derecho y la solidaridad, como expresiones de reconocimiento, son elementos constituyentes de nuestra identidad, por lo que los daños a los primeros afectan a esta última. Amor, derecho y solidaridad afirman nuestra integridad, produciendo en el sujeto autoconfianza, autorrespeto y autoestima, elementos subjetivos indispensables para nuestra propia identidad. Por ejemplo, en un clima de amor familiar, los niños pueden tener una suficiente autoconfianza y confianza en los otros. Y en caso de violaciones a la integridad física de los menores, pierde su confianza y afecta tanto a su integridad como a su identidad.
- d) Partir de la lectura de los actos de humillación y los sentimientos negativos que generan es un procedimiento interesante para una teoría ética. Las teorías éticas en general empiezan con los principios y normas, los presupuestos metafísicos de la naturaleza humana o con los análisis del lenguaje moral, pero olvidan las experiencias concretas de los seres humanos, sus conflictos reales con los demás y los sentimientos de desprecio o humillación. Es, pues, valioso empezar a leer esas experiencias humanas, tanto las negativas como las positivas, para ver su rol en nuestra constitución personal y a partir de ahí elaborar nuevas perspectivas morales.
- e) Sin embargo, a esta ética del reconocimiento le falta su articulación con la perspectiva de justicia o de distribución. Porque las exigencias de reconocimiento son a su vez causa y efecto de las injusticias y la necesidad de redistribución. Articular ambos aspectos ha sido la tarea de Nancy Fraser, quien emprendió un diálogo fructífero con el mismo Honneth.
- f) Hay que entender que estas formas de reconocimiento no funcionan separadas en la vida personal y social. Más aún, se requieren mutuamente. El reconocimiento del propio ser corporal, del valor jurídico y social se hayan estrechamente enlazados. Nuestro rechazo contemporáneo a la explotación de los niños, por ejemplo, no solo tiene una lectura a partir del abuso físico, sino que nuestro marco jurídico y nuestras valoraciones sociales lo condenan. Junto a esto quisiera señalar que Honneth nos habla de “formas de reconocimiento” (individual, jurídico, social), por lo que los contenidos

de esas formas dependerán mucho de los marcos culturales, de las creencias y valores de una sociedad. No cabe duda de que estas “formas” a veces estarán en lucha con esos marcos culturales, por lo que se abre un período no solo de lucha sino de revisión de dichos marcos. Después de todo, una cultura no se puede sostener moralmente sobre los sentimientos de desprecio y humillación que sienten las personas.

- g) Finalmente, hacemos nuestra la observación de Fernet-Betancourt, de que las teorías del reconocimiento solo apuntan al reconocimiento entre individuos y ciudadanos, presuponiendo un sujeto abstracto de derechos, pudiendo enmascarar las relaciones asimétricas de poder y dejando de lado las condiciones de vida y la justicia social que requiere el reconocimiento del otro (Fernet-Betancourt 2009: 68-72). De esa manera, para enriquecerse, la ética del reconocimiento necesita ser pensada desde una perspectiva latinoamericana, teniendo en cuenta nuestros modos de ser y experiencias particulares.

6.5 Interculturalidad y reconocimiento

Nuestro país, como todos los demás, tiene múltiples diferencias internas. Hay hombres y mujeres, ricos y pobres, grupos humanos con diferentes funciones, diversas religiones, grupos étnicos, culturales, personas con capacidades distintas, muchas formas de ver, sentir y organizar nuestras vidas, personas sanas y enfermas, niños, ancianos, etcétera. Todo esto ha sido generalizado como la relación con el otro. ¿Qué papel juega el otro en nuestras vidas personales y comunitarias? ¿Basta solo el reconocimiento de igualdad formal o necesitamos reconocer también nuestras diferencias?

En el Perú existen numerosas etnias, con sus propios idiomas, costumbres y modos de vida. La historia del Perú ha sido la historia del olvido, explotación y marginación de esos otros, por parte de los centros de poder, por lo general establecidos en la capital y las grandes ciudades de la costa. Los “blancos” establecen su dominio sobre los “indios”, “cholos”, “serranos”, “negros”, “indígenas”, “selváticos”, con lo cual el ejercicio del poder implicó una carga racista, que asume la existencia de unos seres superiores a otros. Así, hemos estado tradicionalmente marcados por una falta de reconocimiento, es decir, una experiencia de desprecio en los tres niveles señalados por Honneth: físico, jurídico y cultural. Las generaciones de derechos humanos están permitiendo superar —proceso no concluido— las vejaciones físicas. Los marcos jurídicos están ayudando a establecer

que todos los peruanos, a pesar de ser diferentes, tenemos los mismos derechos e igual dignidad. Obviamente, el derecho no cambia corazones ni hábitos, por lo que el desprecio o la falta de reconocimiento positivo requiere de otros elementos para ser superados. Generar amor y solidaridad —los otros dos reconocimientos positivos señalados por Honneth además del derecho— ya no apunta solo a los mínimos morales, sino también a los máximos, porque sin ellos no habría realización personal auténtica.

Una de las enseñanzas valiosas de esta ética del reconocimiento es estar atento a las experiencias de humillación y desprecio que otros sienten para ir pensando y haciendo un mundo mejor. Es decir, son esas experiencias negativas, no la idealidad de los valores, las que nos van impulsando a ampliar nuestra mente y nuestro corazón, lo que nosotros consideramos y sentimos como valioso. Pero esto no podrá realizarse si esta experiencia de humillación de otros no nos dice nada sobre nosotros mismos, sobre nuestras creencias, nuestros valores e intereses que crean esas condiciones de humillación de otras personas. Así, por ejemplo, la marginación en que viven nuestros compatriotas de los diferentes grupos indígenas de la selva nos habla de una sociedad centralizada no solo organizativamente sino también mentalmente y que se mira a sí misma a partir de sus propios modelos e intereses de bienestar, sin pretender acercarse a ellos ni entenderlos. Un individuo que solo piensa en la ganancia económica, a la que considera como el principal valor de su vida, atenderá poco o nada a las personas que resulten afectadas en el logro de sus intereses egoístas. Una ética intercultural, que no solo hable del otro sino con el otro y de ese modo busque un enriquecimiento humano (más que económico), quizá pueda abrir nuestra mente y nuestro corazón y nos posibilite crear con los otros diferentes un mundo mejor.

Bibliografía

- Aranguren, José Luis (1983). *Propuestas morales*. Madrid: Tecnos.
- Aranguren, José Luis (1965). *Ética*. Madrid: Revista de Occidente.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Camps, Victoria (1991). *La imaginación ética*. Barcelona: Ariel.
- Cortina, Adela (2003). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2000). *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Grupo Anaya.
- Cortina, Adela y Emilio Martínez (1998). *Ética*. Madrid: Akal.
- Cortina, Adela (1996). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- Davis, Nancy (1995). "La deontología contemporánea", en Singer, Peter. *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Etxeberria, Xavier (2002). *Temas básicos de ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Foot, Philippa (2002). *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Aachen: Verlag Mainz.
- Frankena, W. (1965). *Ética*. México: Uteha.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Gensler, Harry J. (2000). *Ethics. A Contemporary Introduction*. Londres: Routledge.
- Gómez-Heras, José (2002). "'Ética de máximos' y 'Ética de mínimos'. Una alternativa para solucionar los conflictos morales de las sociedades pluralistas", en Gómez-Heras, José (Coord.). *Dignidad de la vida y manipulación genética*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- González, Ana Marta (2009). *La ética explorada*. Pamplona: Eunsa.
- Guattari, Félix (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Habermas, J. (2003). "Ética discursiva", en Gómez, Carlos (ed.). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Habermas, J. (1991). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Hare, R. M. (2003). *Ética: Problemas e propuestas*. São Paulo: Unesp.
- Hare, Richard. M. (1999). *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*. Barcelona: Ariel.
- Hegel, G. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Hegel, G. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martín (1970). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus.
- Höffe, Otfried (ed.). (1994). *Diccionario de ética*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (1995). "Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on a theory of recognition", en *The fragmented world of the social*. Nueva York: State University of New York Press.
- Honneth, Axel (1992). "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento". *Isegoría* 5, pp. 78-92.
- Kahn, Axel (2006). "Le champ de l'éthique", en Thiaw-Po-Une, Ludivine (dir.). *Questions d'éthique contemporaine*. París: Éditions Stock.
- Kant, I. (2006). *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- Kutschera, Franz von (1989). *Fundamentos de ética*. Madrid: Cátedra.
- Locke, John (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano / 2*. Madrid: Editora Nacional.
- MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Magee, Bryan (1993). *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maliandi, Ricardo (1994). *Ética. Conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- Moore, G. E. (1959). *Principia Ethica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moore, G. E. (1958). *Ética*. México: Editora Nacional.

- Polo S., Miguel A. (2009). *Ética y razón práctica*. Lima: Visual Press Ediciones.
- Polo S., Miguel A. (2006). *Los lenguajes de la ética. Un panorama de las éticas contemporáneas*. Lima: Mantaro.
- Polo S., Miguel Ángel (2006). *Los lenguajes de la ética*. Lima: Mantaro.
- Polo S., Miguel A. (2004). *La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética*. Lima: ISDEN-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Raphael, D. D. (1986). *Filosofía moral*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (1995). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2003). "Ética y moral", en Gómez, Carlos (ed.). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Ross, David (1972). *Fundamentos de ética*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rubert de Ventós, Xavier (1986). *Moral*. Barcelona: Laia.
- Sánchez-Migallón, Sergio (2008). *Ética filosófica. Un curso introductorio*. Pamplona: Eunsa.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1969). *Ética*. México: Grijalbo.
- Savater, Fernando (1997a). *Diccionario filosófico*. Barcelona: Planeta.
- Savater, Fernando (1997b). *Invitación a la ética*. Barcelona: Anagrama.
- Savater, Fernando (1996). *Ética para Amador*. Barcelona: Ariel.
- Séneca, L. A. (1991). *De la vida bienaventurada*, en *Tratados morales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Thiaw-Po-Une, Ludivine (dir.) (2006). *Questions d'éthique contemporaine*. París: Éditions Stock.
- Thiebaut, Carlos (1992). "Neoaristotelismos contemporáneos", en Camps, V., Guariglia, O. y F. Salmerón (eds.). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta.
- Warnock, Mary (2002). *Guía ética para personas inteligentes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1991). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, Xavier (1948). *Naturaleza, Historia, Dios*. Buenos Aires: Poblet.



Ética

Definiciones y teorías

La ética, además de ser parte de la experiencia humana, también es una reflexión de esa misma vivencia. Por eso, la historia de la palabra ética no es una simple revisión de ideas antiguas, sino que describe el estado actual tanto de la disciplina filosófica como de la ética social. El estudio de sus líneas centrales nos permite, asimismo, entender su relación con la moral, término con el cual a veces se la identifica.

En este libro, que es una introducción al estudio de la ética, el autor revisa lo que a su juicio son algunas de las teorías más importantes en estos tiempos: las éticas teleológicas y deontológicas, la ética del discurso y la ética del reconocimiento. Así, la obra puede ser materia de consulta tanto por estudiantes y profesores universitarios, como por quienes buscan una mejor comprensión de los problemas personales, sociales y políticos de nuestra época.