

T r a c t a t u s

h i a e
P h i l o s o p h i a e

Ética



Adela Cortina
y Emilio Martínez

A K A L

P h i l o s o p h i a e

Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270,
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes
reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra
literaria, artística o científica fijada en cualquier
tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

1.^a Edición, 1996
2.^a Edición, 1998
3.^a Edición, 2001

© Adela Cortina y Emilio Martínez Navarro, 1996, 1998, 2001

© Ediciones Akal, S.A., 1996, 1998, 2001

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Teléf.: 806 19 96
Fax: 804 40 28

ISBN: 84-460-0674-X

Depósito legal: M-14.414-2001

Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

Ética

Adela Cortina

Emilio Martínez Navarro





1-10012023

1-10012023

170
C 200
23
1 1/2

Índice general

I. El ámbito de la filosofía práctica	9
I.1. La Ética como Filosofía moral, 9. I.1.1. La Ética es indirectamente normativa, 9. I.1.2. Los saberes prácticos, 10. I.2. El término «moral» aquí y ahora, 14. I.2.1. El término «moral» como sustantivo, 14. I.2.2. El término «moral» como adjetivo, 18. I.3. El término «moralidad», 19.	
I.4. El término «ética», 21. I.4.1. La Ética no es ni puede ser «neutral», 22. I.4.2. Funciones de la Ética, 23. I.4.3. Los métodos propios de la Ética, 23.	
I.5. El término «metaética», 27.	
II. ¿En qué consiste lo moral?	29
II.1. Diversidad de concepciones morales, 29. II.2. Distintos modos de comprender lo moral, 30. II.2.1. La moralidad como adquisición de las virtudes que conducen a la felicidad, 31. II.2.2. La moralidad del carácter individual: una capacidad para enfrentar la vida sin «desmoralización», 34. II.2.3. La moralidad del deber. Lo moral como cumplimiento de deberes hacia lo que es fin en sí mismo, 36. II.2.4. La moralidad como aptitud para la solución pacífica de los conflictos, 37. II.2.5. La moralidad como práctica solidaria de las virtudes comunitarias, 38. II.2.6. La moralidad como cumplimiento de principios universales, 39.	
II.3. Contraste entre el ámbito moral y otros ámbitos, 40. II.3.1. Moral	

y derecho, 40. II.3.2. Moral y religión, 43. II.3.3. Moral y normas de trato social, 45. II.3.4. Moral y normas de tipo técnico, 47.

III. Breve historia de la ética 51

III.1. La diversidad de las teorías éticas, 51. III.2. Éticas de la era del «ser», 53. III.2.1. Sócrates, 54. III.2.2. Platón, 55. III.2.3. Aristóteles, 58. III.2.4. Éticas del período helenístico, 62 (Epicureísmo, 62. Estoicismo, 63). III.2.5. Las éticas medievales, 65 (Agustín de Tagaste, 65. Tomás de Aquino, 67.) III.3. Éticas de la era de la «conciencia», 68. III.3.1. El sentimiento moral: Hume, 68. III.3.2. Kant, 71. III.3.3. La ética material de los valores, 76. III.3.4. El utilitarismo, 78. III.3.5. Las éticas del movimiento socialista, 80 (Socialismo utópico y anarquismo, 80. Marx y el marxismo, 81). III.4. Éticas de la era del lenguaje, 84. III.4.1. Nietzsche, 84. III.4.2. Emotivismo, 91. III.4.3. Prescriptivismo, 92. III.4.4. El formalismo dialógico: las éticas procedimentales, 93. (John Rawls: la justicia como imparcialidad, 94. La ética del discurso, 96). III.4.5. Comunitarismo, 99.

IV. Las clasificaciones éticas 105

IV.1. Clasificaciones éticas como estructuras lógicas de la acción moral, 105. IV.2. Descripción o prescripción como fundamento clasificatorio, 106. IV.3. Éticas naturalistas y no-naturalistas, 108. IV.4. Éticas cognitivistas y no-cognitivistas, 108. IV.5. Éticas de móviles y éticas de fines, 109. IV.6. Éticas de bienes y de fines. III. IV.7. Éticas materiales y éticas formales, 111. IV.8. Éticas sustancialistas y procedimentales, 113. IV.9. Éticas teleológicas y deontológicas, 115. IV.10. Éticas de la intención y éticas de la responsabilidad, 116. IV.11. Éticas de máximos y éticas de mínimos, 117.

V. Argumentación moral y fundamentación ética 121

V.1. El lenguaje moral, 121. V.1.1. Las tres dimensiones de las expresiones lingüísticas, 122. V.1.2. Los enunciados morales como prescripciones, 123. V.2. Estrategias de argumentación moral, 125. V.3. Fundamentar lo moral nos aleja del fundamentalismo, 130. V.4. Posiciones de rechazo

a la tarea de fundamentación, 132. V.4.1. El cientificismo, 132. V.4.2. El Racionalismo Crítico, 136. V.4.3. El pensamiento débil o postmoderno (neoindividualismo en una época postmoral), 137. V.4.4. El etnocentrismo ético como realidad irrebalsable, 138. V.5. Urgencia y dificultad de fundamentar racionalmente una moral universal, 141. V.5.1. Dos nociones de fundamentación, 142. V.5.2. Niveles lógicos de la noción de fundamento, 143. V.5.3. Un ejemplo de fundamentación de la moral, 145.

VI. Ética aplicada 151

VI.1. ¿En qué consiste la ética aplicada?, 151. VI.2. Tres modelos posibles, pero insuficientes, 152. VI.2.1. Casuística-1: El ideal deductivo, 152. VI.2.2. Casuística-2: Una propuesta inductiva, 153. VI.3. Más allá de la deducción y la inducción: aplicación del principio procedimental de la ética discursiva, 156. VI.4. Propuesta de un nuevo modelo de ética aplicada como hermenéutica crítica, 158. VI.4.1. El marco deontológico (El momento «kantiano»), 158. VI.4.2. Ética de las actividades sociales (El momento «aristotélico»), 160. VI.4.3. Proceso de toma de decisiones en casos concretos, 164. VI.5. Algunos ámbitos de la ética aplicada, 165. VI.5.1. Bioética, 165. VI.5.2. Gen-ética, 168. VI.5.3. Ética de la economía y de la empresa, 171. (Ética económica, 171. Ética empresarial, 173). VI.5.4. Ética ecológica, 175. VI.5.5. Ética y educación moral, 177.



I El ámbito de la filosofía práctica

1.1. LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA MORAL

Este libro trata de la Ética entendida como aquella parte de la Filosofía que se dedica a la reflexión sobre la moral. Como *parte de la Filosofía*, la Ética es un tipo de saber que intenta construirse racionalmente, utilizando para ello el rigor conceptual y los métodos de análisis y explicación propios de la Filosofía. Como *reflexión sobre las cuestiones morales*, la Ética pretende desplegar los conceptos y los argumentos que permitan comprender la dimensión moral de la persona humana en cuanto tal dimensión moral, es decir, sin reducirla a sus componentes psicológicos, sociológicos, económicos o de cualquier otro tipo (aunque, por supuesto, la Ética no ignora que tales factores condicionan de hecho el mundo moral).

Una vez desplegados los conceptos y argumentos pertinentes, se puede decir que la Ética, la Filosofía moral, habrá conseguido *dar razón* del fenómeno moral, dar cuenta *racionalmente* de la dimensión moral humana, de modo que habremos crecido en saber acerca de nosotros mismos, y, por tanto, habremos alcanzado un mayor grado de libertad. En definitiva, filosofamos para encontrar sentido a lo que somos y hacemos; y buscamos sentido para colmar nuestras ansias de libertad, dado que la falta de sentido la experimentamos como cierto tipo de esclavitud.

1.1.1. La Ética es indirectamente normativa

Desde sus orígenes entre los filósofos de la antigua Grecia, la Ética es un tipo de saber *normativo*, esto es, un saber que pretende orientar las

acciones de los seres humanos. También la moral es un saber que ofrece orientaciones para la acción, pero mientras esta última propone acciones concretas en casos concretos, la Ética –como Filosofía moral– se remonta a la reflexión sobre las distintas morales y sobre los distintos modos de justificar racionalmente la vida moral, de modo que su manera de orientar la acción es indirecta: a lo sumo puede señalar qué concepción moral es más razonable para que, a partir de ella, podamos orientar nuestros comportamientos.

Por tanto, en principio, la Filosofía moral o Ética no tiene por qué tener una incidencia inmediata en la vida cotidiana, dado que su objetivo último es el de *esclarecer reflexivamente el campo de lo moral*. Pero semejante esclarecimiento sí puede servir de modo indirecto como orientación moral para quienes pretendan obrar racionalmente en el conjunto de la vida entera.

[Por ejemplo: supongamos que alguien nos pide que elaboremos un «juicio ético» sobre el problema del paro, o sobre la guerra, o sobre el aborto, o sobre cualquier otra cuestión moral de las que están en discusión en nuestra sociedad; para empezar, tendríamos que aclarar que en realidad se nos está pidiendo un *juicio moral*, es decir, una *opinión suficientemente meditada* acerca de la bondad o malicia de las intenciones, actos y consecuencias que están implicados en cada uno de esos problemas. A continuación, deberíamos aclarar que un juicio moral se hace siempre a partir de alguna concepción moral determinada, y una vez que hayamos anunciado cuál de ellas consideramos válida, podemos proceder a formular, desde ella, el juicio moral que nos reclamaban. Para hacer un juicio moral correcto acerca de alguno de los asuntos morales cotidianos no es preciso ser experto en Filosofía moral. Basta con tener cierta habilidad de raciocinio, conocer los principios básicos de la *doctrina moral* que consideramos válida, y estar informados de los pormenores del asunto en cuestión. Sin embargo, el *juicio ético* propiamente dicho sería el que nos condujo a aceptar como válida aquella concepción moral que nos sirvió de referencia para nuestro juicio moral anterior. Ese juicio ético estará correctamente formulado si es la conclusión de una serie de argumentos filosóficos, sólidamente contruidos, que muestren buenas razones para preferir la doctrina moral escogida. En general, tal juicio ético está al alcance de los especialistas en Filosofía moral, pero a veces también puede manifestarse con cierto grado de calidad entre las personas que cultivan la afición a pensar, siempre que hayan hecho el esfuerzo de pensar los problemas «hasta el final».]

1.1.2 Los saberes prácticos

Para comprender mejor qué tipo de saber constituye la Ética hemos de recordar la distinción aristotélica entre los saberes *teóricos*, *poiéticos* y *prácticos*. Los saberes teóricos (del griego *theorein*: ver, contemplar) se ocupan de averiguar qué son las cosas, qué ocurre de hecho en el mundo y cuáles son las causas objetivas de los acontecimientos. Son saberes *descriptivos*: nos

muestran lo que hay, lo que es, lo que sucede. Las distintas ciencias de la naturaleza (Física, Química, Biología, Astronomía, etc.) son saberes teóricos en la medida en que lo que buscan es, sencillamente, mostrarnos cómo es el mundo. Aristóteles decía que los saberes teóricos versan sobre «lo que no puede ser de otra manera», es decir, lo que es así porque así lo encontramos en el mundo, no porque lo haya dispuesto nuestra voluntad: el sol calienta, los animales respiran, el agua se evapora, las plantas crecen... todo eso es así y no lo podemos cambiar a capricho nuestro; podemos tratar de impedir que una cosa concreta sea calentada por el sol utilizando para ello cualesquiera medios que tengamos a nuestro alcance, pero que el sol caliente o no caliente no depende de nuestra voluntad: pertenece al tipo de cosas que «no pueden ser de otra manera».

En cambio, los saberes poiéticos y prácticos versan, según Aristóteles, sobre «lo que puede ser de otra manera», es decir, sobre lo que podemos controlar a voluntad. Los saberes poiéticos (del griego *poiein*: hacer, fabricar, producir) son aquéllos que nos sirven de guía para la elaboración de algún producto, de alguna obra, ya sea algún artefacto útil (como construir una rueda o tejer una manta) o simplemente un objeto bello (como una escultura, una pintura o un poema). Las técnicas y las artes son saberes de ese tipo. Lo que hoy llamamos «tecnologías» son igualmente saberes que abarcan tanto la mera técnica –basada en conocimientos teóricos– como la producción artística. Los saberes poiéticos, a diferencia de los saberes teóricos, no describen lo que hay, sino que tratan de establecer normas, cánones y orientaciones sobre cómo se debe actuar para conseguir el fin deseado (es decir, una rueda o una manta bien hechas, una escultura, o pintura, o poema bellos). Los saberes poiéticos son *normativos*, pero no pretenden servir de referencia para toda nuestra vida, sino únicamente para la obtención de ciertos resultados que se supone que buscamos.

En cambio, los saberes prácticos (del griego *praxis*: quehacer, tarea, negocio), que también son *normativos*, son aquéllos que tratan de orientarnos sobre qué debemos hacer para conducir nuestra vida de un modo bueno y justo, cómo debemos actuar, qué decisión es la más correcta en cada caso concreto para que la propia vida sea buena en su conjunto. Tratan sobre lo que debe haber, sobre lo que debería ser (aunque todavía no sea), sobre lo que sería bueno que sucediera (conforme a alguna concepción del bien humano). Intentan mostrarnos cómo obrar bien, cómo conducirnos adecuadamente en el conjunto de nuestra vida.

En la clasificación aristotélica, los saberes prácticos se agrupaban bajo el rótulo de «filosofía práctica», rótulo que abarcaba no sólo la Ética (saber práctico encaminado a orientar la toma de decisiones prudentes que nos

conduzcan a conseguir una vida buena), sino también la Economía¹ (saber práctico encargado de la buena administración de los bienes de la casa y de la ciudad) y la Política (saber práctico que tiene por objeto el buen gobierno de la polis):

CLASIFICACIÓN ARISTOTÉLICA DE LOS SABERES		
teóricos (descriptivos): • ciencias de la naturaleza.	poiéticos o productivos (normativos para un fin concreto objetivado): • la técnica, • las bellas artes.	prácticos (normativos para la vida en su conjunto): Filosofía práctica, es decir, • Ética, • Economía y • Política.

Ahora bien, la clasificación aristotélica que acabamos de exponer puede ser completada con algunas consideraciones en torno al ámbito de la Filosofía práctica que, a nuestro juicio, son necesarias para entender el alcance y los límites del saber práctico:

1ª) No cabe duda de que la Ética, entendida al modo aristotélico como saber orientado al esclarecimiento de la vida buena, con la mirada puesta en la realización de la felicidad individual y comunitaria, sigue formando parte de la Filosofía práctica, aunque, como veremos, la cuestión de la felicidad ha dejado de ser el centro de la reflexión para muchas de las teorías éticas modernas, cuya preocupación se centra más bien en el concepto de justicia. Si la pregunta ética para Aristóteles era «¿qué virtudes morales hemos de practicar para lograr una vida feliz, tanto individual como comunitariamente?», en

¹ En la actualidad, muchos economistas distinguen entre la «Economía normativa» y la «Economía positiva»: mientras que la primera incluye orientaciones para la toma de decisiones sobre la base de ciertas opciones morales que la propia Economía no puede justificar, la segunda trata de limitarse a la pura y simple descripción de los hechos económicos (véase Samuelson, P. A. y Nordhaus, W. D., *Economía*, Madrid, McGraw-Hill, 1993, 14ª edición, p. 11). No cabe duda de que la llamada «Economía normativa» es en realidad un capítulo de la Ética, concretamente un asunto de «Ética aplicada», a saber, el capítulo que trata de la cuestión de qué valores han de ser fomentados con los recursos disponibles y de cómo han de disponerse las estructuras económicas para servir a los intereses generales.

la Modernidad, en cambio, la pregunta ética sería más bien esta otra: «¿qué deberes morales básicos deberían regir la vida de los hombres para que sea posible una convivencia justa, en paz y en libertad, dado el pluralismo existente en cuanto a los modos de ser feliz?».

- 2ª) La Filosofía política sigue formando parte de la Filosofía práctica por derecho propio. Sus preguntas principales se refieren a la legitimidad del poder político y a los criterios que nos pudieran orientar para el diseño de modelos de organización política cada vez «mejores» (esto es: moralmente deseables y técnicamente viables).
- 3ª) La Filosofía del Derecho se ha desarrollado enormemente en los siglos posteriores a Aristóteles, hasta el punto de que podemos considerarla como una disciplina del ámbito práctico relativamente independiente de la Ética y de la Filosofía política. Su interés primordial es la reflexión sobre las cuestiones relacionadas con las normas jurídicas: las condiciones de validez de las mismas, la posibilidad de sistematizarlas formando un código coherente, etc.
- 4ª) A las disciplinas recién mencionadas (Ética, Filosofía jurídica, Filosofía política) hoy habría que añadir, a nuestro juicio, la reflexión filosófica sobre la religión. A pesar de que todavía se sigue clasificando a la Filosofía de la Religión como una parte de la filosofía teórica o especulativa, creemos que existen buenas razones para que el fenómeno religioso sea analizado desde la perspectiva práctica en lugar de hacerlo desde la perspectiva teórica. En efecto, hubo un tiempo en que la existencia de Dios era un tema de investigación «científica»: era cuestión de averiguar si en el conjunto de lo real se encuentra «el Ser Supremo», y en caso afirmativo intentar indagar sus propiedades específicas. Sin embargo, a partir de la Modernidad, y especialmente a partir de Kant, la cuestión de la existencia de Dios ha dejado de ser una cuestión propia del ámbito «científico» para pasar a ser una cuestión de «fe racional» que se justifica a partir de argumentos exclusivamente morales. En cualquier caso, la toma de posición ante la existencia de Dios, sea para afirmarla, sea para negarla, o sea para suspender el juicio acerca de ella, se plantea hoy en día mucho más como una cuestión vinculada a lo moral, al problema de la injusticia y del sufrimiento humano, que al problema de la explicación del origen del mundo (aunque todavía hay personas empeñadas en continuar esta última línea de investigación).

ÁMBITOS DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA EN NUESTROS DÍAS

ÉTICA O FILOSOFÍA MORAL (Incluye elementos de Economía Normativa)	FILOSOFÍA POLÍTICA	FILOSOFÍA DEL DERECHO	FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN (En perspectiva ética)
---	-----------------------	--------------------------	--

1.2. EL TÉRMINO «MORAL» AQUÍ Y AHORA

El término «moral» se utiliza hoy en día de muy diversas maneras, según los contextos de que se trate. Esta multiplicidad de usos da lugar a muchos malentendidos que aquí intentaremos evitar examinando los usos más frecuentes y estableciendo las distinciones que creemos pertinentes. Para empezar, obsérvese que la palabra «moral» se utiliza unas veces como sustantivo y otras como adjetivo, y que ambos usos encierran, a su vez, distintas significaciones según los contextos.

1.2.1. El término «moral» como sustantivo

A) Se usa a veces como sustantivo («la moral», con minúscula y artículo determinado), para referirse a un conjunto de principios, preceptos, mandatos, prohibiciones, permisos, patrones de conducta, valores e ideales de vida buena que en su conjunto conforman un sistema más o menos coherente, propio de un colectivo humano concreto en una determinada época histórica. En este uso del término, la moral es un sistema de contenidos que refleja una determinada *forma de vida*. Tal modo de vida no suele coincidir totalmente con las convicciones y hábitos de todos y cada uno de los miembros de la sociedad tomados aisladamente. Por ejemplo, decir que los romanos de la época de la República eran personas laboriosas, austeras y combativas, no significa que no hubiera entre ellos algunos que no merecieran semejantes calificativos morales, y sin embargo tiene sentido mantener esa descripción general como síntesis de un modo de ser y de vivir que contrasta con el de otros pueblos y con lo que fueron los propios romanos más tarde, digamos, en el bajo imperio. La moral es, pues, en esta acepción del término, un determinado *modelo ideal de buena conducta socialmente establecido*, y como tal, puede ser estudiado por la Sociología, la Historia, la Antropología Social y demás Ciencias Sociales. Sin embargo, estas disciplinas adoptan un enfoque netamente empírico, y

por lo tanto establecen un tipo de saber que hemos llamado «teórico», mientras que la Ética pretende orientar la acción humana (aunque sea de un modo indirecto), y en consecuencia le corresponde estar entre los saberes prácticos.

B) También como sustantivo, el término «moral» puede ser usado para hacer referencia al código de conducta personal de alguien, como cuando decimos que «Fulano posee una moral muy estricta» o que «Mengano carece de moral»; hablamos entonces del código moral que guía los actos de una persona concreta a lo largo de su vida; se trata de un conjunto de convenciones y pautas de conducta que suelen conformar un sistema más o menos coherente y sirve de base para los juicios morales que cada cual hace sobre los demás y sobre sí mismo. Esos juicios, cuando se emiten en condiciones óptimas de suficiente información, serenidad, libertad, etc., son llamados a veces «juicios ponderados». Tales contenidos morales concretos, personalmente asumidos, son una síntesis de dos elementos:

- a) el patrimonio moral del grupo social al que uno pertenece, y
- b) la propia elaboración personal sobre la base de lo que uno ha heredado del grupo; tal elaboración personal está condicionada por circunstancias diversas, tales como la edad, las condiciones socioeconómicas, la biografía familiar, el temperamento, la habilidad para razonar correctamente, etc.

Aunque lo típico es que la mayor parte de los contenidos morales del código moral personal coincida con los del código moral social, no es forzoso que sea así. De hecho, los grandes reformadores morales de la humanidad, tales como Confucio, Buda, Sócrates o Jesucristo, fueron en cierta medida rebeldes al código moral vigente en su mundo social.

Tanto la moral socialmente establecida como la moral personal son realidades que corresponden a lo que Aranguren llamó «moral vivida» para contraponerlas a la «moral pensada», de la que hablaremos a continuación.

C) A menudo se usa también el término «Moral» como sustantivo, pero esta vez con mayúscula, para referirse a una «ciencia que trata del bien en general, y de las acciones humanas en orden a su bondad o malicia»². Ahora bien, esta supuesta «ciencia del bien en general», en rigor no existe. Lo que existe es una variedad de doctrinas morales («moral católica», «moral protestante», «moral comunista», «moral anarquista», etc.) y una disciplina filosófica, la Filosofía moral o Ética, que a su vez contiene

² Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, 21ª edición, p. 1.400.

una variedad de teorías éticas diferentes, e incluso contrapuestas entre sí («ética socrática», «ética aristotélica», «ética kantiana», etc). En todo caso, tanto las doctrinas morales como las teorías éticas serían modos de expresar lo que Aranguren llama «moral pensada», frente a los códigos morales personales y sociales realmente asumidos por las personas, que constituirían la «moral vivida». Hemos de insistir en la distinción entre los dos niveles lógicos que representan las doctrinas morales y las teorías éticas: mientras que las primeras tratan de sistematizar un conjunto concreto de principios, normas, preceptos y valores, las segundas constituyen un intento de dar razón de un hecho: el hecho de que los seres humanos se rigen por códigos morales, el hecho de que hay moral, hecho que nosotros en adelante vamos a denominar «el hecho de la moralidad». Esta distinción no impide que, a la hora de elaborar una determinada doctrina moral, se utilicen elementos tomados de las teorías éticas, y viceversa. En efecto, las doctrinas morales suelen construirse mediante la conjunción de elementos tomados de distintas fuentes; las más significativas de estas fuentes son:

- 1) las tradiciones ancestrales acerca de lo que está bien y de lo que está mal, transmitidas de generación en generación,
- 2) las confesiones religiosas, con su correspondiente conjunto de creencias y las interpretaciones dadas por los dirigentes religiosos a dichas creencias,
- y 3) los sistemas filosóficos (con su correspondiente Antropología filosófica, su Ética y su Filosofía social y política) de mayor éxito entre los intelectuales y la población.

Al intervenir el tercero de los ingredientes señalados, no es de extrañar que las doctrinas morales puedan a veces confundirse con las teorías éticas, pero en rigor lógico y académico debería hacerse un esfuerzo para no confundir los dos planos de reflexión: las doctrinas morales permanecen en el plano de las morales concretas (lenguaje-objeto), mientras que las teorías éticas pretenden remontar la reflexión hasta el plano filosófico (metalenguaje que tiene a las morales concretas como lenguaje-objeto).

D) Existe un uso muy hispánico de la palabra «moral» como sustantivo que nos parece extraordinariamente importante para comprender la vida moral: nos referimos a expresiones como «tener la moral muy alta», «estar alto de moral», y otras semejantes. Aquí la moral es sinónimo de «buena disposición de ánimo», «tener fuerzas, coraje o arrestos suficientes para hacer frente —con altura humana— a los retos que nos plantea la vida». Esta acepción tiene una honda significación filosófica, tal como muestran

Ortega y Aranguren¹. Desde esta perspectiva, la moral no es sólo un saber, ni un deber, sino sobre todo una *actitud* y un *carácter*, una disposición de la persona entera que abarca lo cognitivo y lo emotivo, las creencias y los sentimientos, la razón y la pasión, en definitiva, *una disposición de ánimo (individual o comunitaria) que surge del carácter que se haya forjado previamente*.

E) Cabe la posibilidad, por último, de que utilicemos el término «moral» como sustantivo en género neutro: «lo moral». De este modo nos estaremos refiriendo a una dimensión de la vida humana: la dimensión moral, es decir, esa faceta compartida por todos que consiste en la necesidad inevitable de tomar decisiones y llevar a cabo acciones de las que tenemos que responder ante nosotros mismos y ante los demás, necesidad que nos impulsa a buscar orientaciones en los valores, principios y preceptos que constituyen la moral en el sentido que hemos expuesto anteriormente (acepciones A y B).

USOS DE «MORAL» COMO SUSTANTIVO	A) Modelo de conducta socialmente establecido en una sociedad concreta («la moral vigente»).	
	B) Conjunto de convicciones morales personales («Fulano posee una moral muy rígida»).	
	C) Tratados sistemáticos sobre las cuestiones morales («Moral»):	C.1) Doctrinas morales concretas («Moral católica», etc.)
		C.2) Teorías éticas («Moral aristotélica», etc., aunque lo correcto sería más bien «ética aristotélica», etc.)
	D) Disposición de ánimo producida por el carácter y actitudes adquiridos por una persona o grupo («estar alto de moral», etc.)	
E) Dimensión de la vida humana por la cual nos vemos obligados a tomar decisiones y a dar razón de ellas («lo moral»).		

¹ J. Ortega y Gasset, «Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*», en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, IV, 1947, 72; J.L.L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 81.

1.2.2. El término «moral» como adjetivo

Hasta aquí hemos venido utilizando una serie de expresiones en las que el término «moral» aparece como adjetivo: «Filosofía moral», «código moral», «principios morales», «doctrinas morales», etc. La mayor parte de las expresiones en que aparece este adjetivo tienen relación con la Ética, pero algunas no: por ej., cuando decimos que tenemos «certeza moral» acerca de algo, normalmente queremos decir que creemos firmemente en ello, aunque no tengamos pruebas que lo pudieran confirmar o desmentir; este uso del adjetivo «moral» es, en principio, ajeno a la moralidad, y se sitúa en un ámbito meramente psicológico. Sin embargo, en las demás expresiones citadas y en otras muchas que comentaremos más adelante («virtud moral», «valores morales», etc.) hay una referencia constante a esa dimensión de la vida humana que llamamos «la moralidad». Pero, ¿en qué consiste exactamente semejante dimensión humana? ¿qué rasgos distinguen lo moral de lo jurídico o de lo religioso? Estas cuestiones serán desarrolladas en detalle más adelante. Aquí sólo vamos a apuntar brevemente dos significados muy distintos que puede adoptar el término «moral» usado como adjetivo.

En principio, y siguiendo a J. Hierro, podemos decir que el adjetivo «moral» tiene sentidos distintos:

A) «Moral» como opuesto a «inmoral». Por ej., se dice que tal o cual comportamiento ha sido inmoral, mientras que tal otro es un comportamiento realmente moral. En este sentido es usado como término valorativo, porque significa que una determinada conducta es aprobada o reprobada; aquí se está utilizando «moral» e «inmoral» como sinónimo de moralmente «correcto» e «incorrecto». Este uso presupone la existencia de algún código moral que sirve de referencia para emitir el correspondiente juicio moral. Así, por ej., se puede emitir el juicio «la venganza es inmoral» y comprender que semejante juicio presupone la adopción de algún código moral concreto para el que esta afirmación es válida, mientras que otros códigos morales —digamos los que aceptan la Ley del Talió—, no aceptarían la validez de ese juicio.

B) «Moral» como opuesto a «amoral». Por ej., la conducta de los animales es amoral, esto es, no tiene relación alguna con la moralidad, puesto que se supone que los animales no son responsables de sus actos. Menos aún los vegetales, los minerales, o los astros. En cambio, los seres humanos que han alcanzado un desarrollo completo, y en la medida en que se les pueda considerar «dueños de sus actos», tienen una conducta moral. Los términos «moral» y «amoral», así entendidos, no evalúan, sino que describen una situación: expresan que una conducta es, o no es, susceptible de calificación moral porque reúne, o no reúne, los requisitos indispensables para ser puesta en relación con las orientaciones morales

(normas, valores, consejos, etc.). La Ética tiene que dilucidar cuáles son concretamente esos requisitos o criterios que regulan el uso descriptivo del término «moralidad». Ésta es una de sus tareas principales, y de ella hablaremos en las páginas siguientes. Sin duda esta segunda acepción de «moral» como adjetivo es más básica que la primera, puesto que sólo puede ser calificado como «inmoral» o como «moral» en el primer sentido aquello que se pueda considerar como «moral» en el segundo sentido.

USOS DE «MORAL» COMO ADJETIVO	Usos ajenos a la Ética: «certeza moral», etc.	
	Usos que interesan a la Ética	A) «moral» frente a «inmoral»
		B) «moral» frente a «amoral»

1.3. EL TÉRMINO «MORALIDAD»

A) Aunque el término «moralidad» se utiliza a menudo como referente de algún código moral concreto (por ej., cuando se usan expresiones como «dudo de la moralidad de tus actos» o «Fulano es un defensor de la moralidad y las buenas costumbres»), este término también es utilizado con otros sentidos diferentes, de los cuales vamos destacar otros dos:

B) Por una parte, se distingue «moralidad» frente a otros fenómenos humanos como «legalidad», «religiosidad», etc. En muchos contextos se usa el término «moralidad» para denotar esa dimensión de la vida humana a la que más arriba nos hemos referido como «lo moral»: se trata de esa *forma común* a las diversas morales concretas que nos permite reconocerlas como tales a pesar de la heterogeneidad de sus contenidos respectivos. En este sentido, «moralidad» sería sinónimo de «vida moral» en general.

Morales ha habido muchas a lo largo de la historia, y hoy en día es evidente la existencia de una pluralidad de formas de vida y de códigos distintos coexistiendo —no siempre conviviendo— en el seno de nuestras complejas sociedades modernas. Sin embargo, pese a la diversidad de contenidos, puede rastrearse *lo moral* o la *moralidad* en una serie de rasgos comunes a las distintas propuestas morales. ¿Qué rasgos son éstos? En una primera aproximación, podemos decir lo siguiente:

- Toda moral cristaliza en *juicios morales* («esa conducta es buena», «aquella es una persona honrada», «ese reparto ha sido justo», «no debes agredir al prójimo», etc.)

- Los juicios morales correspondientes a morales distintas presentan ciertas afinidades:
 - En el aspecto *formal*, los juicios morales hacen referencia a actos libres, responsables e imputables, lo cual permite suponer en nosotros, los seres humanos, una estructura biopsicológica que hace posible y necesaria la libertad de elección y la consiguiente responsabilidad e imputabilidad: una «moral como estructura» en términos de Aranguren, también llamada «protomoral» por D. Gracia.
 - En cuanto al *contenido*, los juicios morales coinciden en referirse a lo que los seres humanos anhelan, quieren, desean, necesitan, consideran valioso o interesante. Sin embargo, es conveniente distinguir entre dos tipos de juicios según el contenido: los que se refieren a *lo justo* y los que tratan sobre *lo bueno*. Los primeros presentan un aspecto de *exigibilidad*, de *autoobligación*, de *prescriptividad universal*, etc., mientras que los segundos nos muestran una modesta *aconsejabilidad* en referencia al *conjunto de la vida humana*. Estos dos tipos de juicios no expresan necesariamente las mismas cosas en todas las épocas y sociedades, de modo que cada moral concreta difiere de las demás en cuanto al modo de entender las nociones de *lo justo* y de *lo bueno* y en el orden de prioridades que establecen en cada una.

Vemos, pues, que la moralidad es un fenómeno muy complejo, y que por ello admite diversas interpretaciones; pero no debemos perder de vista el hecho de que tal variedad de concepciones morales pone de manifiesto la

ALGUNOS USOS DEL TÉRMINO «MORALIDAD»

A) Como sinónimo de «moral» en el sentido de una concepción moral concreta («Eso es una inmoralidad» = «Eso no es moralmente correcto» [según determinado código]).

B) Como sinónimo de «lo moral»: una dimensión de la vida humana identificable entre otras y no reductible a ninguna otra (la vida moral, tal como se manifiesta en el hecho de que emitimos juicios morales, hecho que nos remite a la existencia de ciertas estructuras antropológicas y a ciertas tradiciones culturales).

C) En la contraposición filosófica de raíz hegeliana entre «moralidad» y «eticidad».

existencia de una *estructura común* de los juicios en que se expresan, y que esta estructura moral común está remitiendo a un ámbito particular de la vida humana, un ámbito distinto del jurídico, del religioso, o del de la mera cortesía social: el ámbito de la moralidad.

C) Por otra parte, se le ha conferido al término «moralidad» un sentido netamente filosófico (según una distinción acuñada por Hegel), que consiste en contraponer «moralidad» a «eticidad». Este último sentido será explicado más adelante, en relación con las clasificaciones éticas.

1.4. EL TÉRMINO «ÉTICA»

A menudo se utiliza la palabra «ética» como sinónimo de lo que anteriormente hemos llamado «la moral», es decir, ese conjunto de principios, normas, preceptos y valores que rigen la vida de los pueblos y de los individuos. La palabra «ética» procede del griego *ethos*, que significaba originariamente «morada», «lugar en donde vivimos», pero posteriormente pasó a significar «el carácter», el «modo de ser» que una persona o grupo va adquiriendo a lo largo de su vida. Por su parte, el término «moral» procede del latín «*mos, moris*», que originariamente significaba «costumbre», pero que luego pasó a significar también «carácter» o «modo de ser». De este modo, «ética» y «moral» confluyen etimológicamente en un significado casi idéntico: *todo aquello que se refiere al modo de ser o carácter* adquirido como resultado de poner en práctica unas costumbres o hábitos considerados buenos.

Dadas esas coincidencias etimológicas, no es extraño que los términos «moral» y «ética» aparezcan como intercambiables en muchos contextos cotidianos: se habla, por ej., de una «actitud ética» para referirse a una actitud «moralmente correcta» según determinado código moral; o se dice de un comportamiento que «ha sido poco ético», para significar que no se ha ajustado a los patrones habituales de la moral vigente. Este uso de los términos «ética» y «moral» como sinónimos está tan extendido en castellano que no vale la pena intentar impugnarlo. Pero conviene que seamos conscientes de que tal uso denota, en la mayoría de los contextos, lo que aquí venimos llamando «la moral», es decir, la referencia a algún código moral concreto.

No obstante lo anterior, podemos proponernos reservar —en el contexto académico en que nos movemos aquí— el término «Ética»⁴ para referir-

⁴ Adoptamos aquí la convención de escribir el término «Ética» con mayúscula cuando nos referimos a la disciplina filosófica en general, y escribirlo con minúscula cuando hablamos de alguna teoría ética en particular (ética kantiana, etc.).

nos a la Filosofía moral, y mantener el término «moral» para denotar los distintos códigos morales concretos. Esta distinción es útil, puesto que se trata de dos niveles de reflexión diferentes, dos niveles de pensamiento y lenguaje acerca de la acción moral, y por ello se hace necesario utilizar dos términos distintos si no queremos caer en confusiones. Así, llamamos «moral» a ese conjunto de principios, normas y valores que cada generación transmite a la siguiente en la confianza de que se trata de un buen legado de orientaciones sobre el modo de comportarse para llevar una vida buena y justa. Y llamamos «Ética» a esa disciplina filosófica que constituye una reflexión de segundo orden sobre los problemas morales. La pregunta básica de la moral sería entonces «¿qué debemos hacer?», mientras que la cuestión central de la Ética sería más bien «¿por qué debemos?», es decir, «¿qué argumentos avalan y sostienen el código moral que estamos aceptando como guía de conducta?»

1.4.1. La Ética no es ni puede ser «neutral»

La caracterización de la Ética como Filosofía moral nos conduce a subrayar que esta disciplina no se identifica, en principio, con ningún código moral determinado. Ahora bien, esto no significa que permanezca «neutral» ante los distintos códigos morales que hayan existido o puedan existir. No es posible semejante «neutralidad» o «asepsia axiológica», puesto que los métodos y objetivos propios de la Ética la comprometen con ciertos valores y la obligan a denunciar a algunos códigos morales como «incorrectos», o incluso como «inhumanos», al tiempo que otros pueden ser reafirmados por ella en la medida en que los encuentre «razonables», «recomendables» o incluso «excelentes».

Sin embargo, no es seguro que la investigación ética pueda llevarnos a recomendar un único código moral como racionalmente preferible. Dada la complejidad del fenómeno moral y dada la pluralidad de modelos de racionalidad y de métodos y enfoques filosóficos, el resultado ha de ser necesariamente plural y abierto. Pero ello no significa que la Ética fracase en su objetivo de orientar de modo mediato la acción de las personas. En primer lugar, porque distintas teorías éticas pueden dar como resultado unas orientaciones morales muy semejantes (la coincidencia en ciertos valores básicos que, aunque no estén del todo incorporados a la moral vigente, son justificados como válidos). En segundo lugar, porque es muy posible que los avances de la propia investigación ética lleguen a poner de manifiesto que la misión de la Filosofía moral no es la justificación racional de un único código moral propiamente dicho, sino más bien de un marco general de principios morales básicos dentro del

cual puedan legitimarse como igualmente válidos y respetables distintos códigos morales más o menos compatibles entre sí. El marco moral general señalaría las condiciones que todo código moral concreto tendría que cumplir para ser racionalmente aceptable, pero tales condiciones podrían ser cumplidas por una pluralidad de modelos de vida moral que rivalizarían entre sí, manteniéndose de este modo un pluralismo moral más o menos amplio.

1.4.2. Funciones de la Ética

A nuestro modo de ver, corresponde a la Ética una triple función: 1) *aclarar* qué es lo moral, cuáles son sus rasgos específicos; 2) *fundamentar* la moralidad, es decir, tratar de averiguar cuáles son las razones por las que tiene sentido que los seres humanos se esfuercen en vivir moralmente; y 3) *aplicar* a los distintos ámbitos de la vida social los resultados obtenidos en las dos primeras funciones, de manera que se adopte en esos ámbitos sociales una moral crítica (es decir, racionalmente fundamentada), en lugar de un código moral dogmáticamente impuesto o de la ausencia de referentes morales.

A lo largo de la historia de la Filosofía se han ofrecido distintos modelos éticos que tratan de cumplir las tres funciones anteriores: son las teorías éticas. La ética aristotélica, la utilitarista, la kantiana o la discursiva son buenos ejemplos de este tipo de teorías. Son constructos filosóficos, generalmente dotados de un alto grado de sistematización, que intentan dar cuenta del fenómeno de la moralidad en general, y de la preferibilidad de ciertos códigos morales en la medida en que éstos se ajustan a los principios de *racionalidad* que rigen en el modelo filosófico de que se trate. De la exposición de algunas de las teorías éticas más relevantes nos ocuparemos en un capítulo próximo.

1.4.3. Los métodos propios de la Ética

La palabra «método» (del griego *methodos*, camino, vía), aplicada a cualquier saber, se refiere primariamente al procedimiento que se ha de seguir para establecer las proposiciones que dicho saber considera verdaderas, o al menos, provisionalmente aceptables (a falta de otras «mejores»). Distintos métodos proporcionan «verdades» distintas que a veces incluso pueden ser contradictorias entre sí, de modo que la cuestión del método seguido para establecerlas cobra una importancia capital, si es que se quiere aclarar un determinado ámbito del saber.

[La cuestión del método no es una cuestión que sólo interese a los investigadores profesionales de las distintas disciplinas científicas y filosóficas, sino

que también se refleja en la vida cotidiana. Por ejemplo, supongamos la siguiente conversación entre Ana (A) y Bruno (B):

A: —Bruno, a tu padre le acaban de conceder el premio Nobel.

B: —¿estás segura?, ¿cómo lo sabes?

A: —He pasado toda la noche soñando que hoy ocurre.

B: —¿Y sólo con haberlo soñado ya estás segura de que es cierto? Vamos Ana, tú eres una persona razonable, y sabes que no basta con soñar algo para darlo por cierto.

A: —¿No has oído hablar de la intuición femenina? Me fío mucho de mis propias corazonadas, y esta vez tengo una muy fuerte de que hoy le conceden ese premio a tu padre.

B: —Yo no estoy en contra de que tengas todas las corazonadas que quieras, y tengo muy buena opinión de la intuición femenina, pero estarás de acuerdo conmigo en que los sueños y las corazonadas no son el método adecuado para estar seguro de lo que queremos saber.

A: —Bueno, por supuesto que hay que buscar otros métodos para confirmar que efectivamente ha ocurrido lo que esperabas, pero incluso si los otros métodos desmienten mi corazonada, seguiré a la espera de que antes o después lo que sueño se cumple; me ha pasado otras veces.

B: —Al menos has admitido que se necesitan otros métodos y que si esos otros métodos no confirman tu corazonada, aunque sea por el momento, te ves obligada a afirmar lo que se descubra mediante ellos.

A: —Sí, de acuerdo, hacen falta otros métodos para confirmar una información, así que ya puedes comprar el periódico o sintonizar la radio y verás como yo tenía razón...]

En cuestiones de Ética, como en cuestiones de Filosofía en general, es vital que el filósofo avale las afirmaciones que propone con una clara exposición del método que está utilizando para establecerlas, aunque lamentablemente abundan quienes juegan a las corazonadas y no se atienen mínimamente al rigor de los métodos razonables; estos personajes suelen acusar de dogmáticos a quienes se atienen a un método determinado; pero no podemos menos que preguntarnos si no será mucho más dogmático decir cualquier cosa que a uno se le ocurra sin atenerse a método alguno. Porque dogmatizar es inmunizar cualquier afirmación frente a la crítica racional, y eso es precisamente lo que hace quien prescinde de todo método: puesto que no reconoce las reglas de juego de los métodos razonables, sus afirmaciones son mera palabrería que aspira a ser aceptada de un modo acrítico, por simple persuasión retórica. En cambio, quien se atiene a un método determinado en sus investigaciones y expone con claridad los procedimientos utilizados para afirmar lo que afirma, no se comporta dogmáticamente, sino todo lo contrario: pone sus cartas boca arriba exponiéndose a la crítica argumentada de los demás, y posibilitando de este modo la detección de errores, inconsistencias y cualesquiera otros fallos que puedan contener sus afirmaciones. Así pues, es pre-

ciso adoptar métodos rigurosos si se quiere hablar en serio en cualquier ámbito del saber.

Ahora bien, en el ámbito filosófico existen una multiplicidad de métodos distintos, correspondientes a otras tantas maneras diferentes de entender la misión de la Filosofía y su lugar en el conjunto de las actividades humanas. Por nuestra parte, entendemos que el saber filosófico tiene como misión expresar por medio de conceptos los contenidos que otros modos de saber expresan de otras maneras: plástica e intuitivamente (el arte) o representativamente (la religión). La Filosofía tiene la misión de aclarar y justificar racionalmente las pretensiones humanas de acceder a la verdad, al bien y a la belleza. En otras palabras, la Filosofía, en última instancia, tiene que poner de manifiesto si tiene sentido, o no, que prosiga el esfuerzo humano por alcanzar algo que merezca propiamente los nombres de «verdad», de «bien» y de «belleza», cuyo significado tiene que desentrañar ella misma. Esta pretensión de aclarar las cuestiones relativas a lo verdadero, a lo bueno y a lo bello, es una pretensión de universalidad que constituye uno de los rasgos clásicos de la Filosofía frente a las «ciencias particulares»; en efecto, cada una de éstas (tanto las formales –Matemáticas–, como las naturales –Física, Biología, etc.–, como las sociales –Historia, Sociología, etc.–) constituye un ámbito muy delimitado del saber, y no puede traspasar sus límites en cuanto al objeto y método de estudio sin propasarse en sus atribuciones. En cambio, la Filosofía aspira a dar cuenta de la totalidad de lo real –lo verdadero y lo bueno– aunque sólo en el nivel de los principios.

Es verdad que esta pretensión universalista ha sido puesta en duda por algunas corrientes del pensamiento contemporáneo, concretamente por las corrientes posmodernas, que acusan a la tradición filosófica de Occidente de encarnar «el mito de la razón total», esto es, de adoptar un modelo de razón que pretende comprenderlo todo más allá de las contingencias espacio-temporales. Dichas corrientes posmodernas han calificado a la tradición universalista de «totalizante» e incluso de «totalitaria», al tiempo que abogan por un tipo de racionalidad «fragmentaria», ocupada en comprender las cosas en su contexto específico sin ánimo de formular principios que pretendan validez universal y necesaria, puesto que éstos, supuestamente, se situarían más allá de la historia⁵. Sin embargo, a pesar de tales críticas,

⁵ Cf. A. Wellmer, «Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne» en *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, 1985, pp. 48-114; G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, 1986; *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, 1986.

creemos que existen buenas razones para mantener y prolongar la concepción occidental de la Filosofía a través de una concepción que podemos llamar «Filosofía de la Modernidad Crítica», que sostiene la viabilidad de considerar que el objeto de la Filosofía es lo verdadero, lo bueno y lo bello, y por tanto, la forma lógica que corresponde a la Filosofía es la de la universalidad⁶.

Hegel observó que también el arte y la religión son formas de saber que expresan contenidos universales, pero lo hacen a través de una forma intuitiva o representativa, mientras que lo peculiar de la Filosofía es expresar los contenidos universales de un modo conceptual. La forma del saber filosófico es el *concepto*. Esta forma puede parecer algo muy débil y alejado de la vida frente a la fuerza arrolladora que puede revestir el arte (con sus metáforas) y el sentimiento religioso (con sus narraciones y ritos); sin embargo, aun concediendo que es inevitable que el concepto se encuentre más alejado de la vida que la metáfora⁷ o que la narración religiosa, también hay que notar que el concepto presenta otras ventajas: posibilita la argumentación y la crítica, evitando el riesgo de dogmatismo.

En efecto, si el dogmatismo consiste en inmunizar determinadas afirmaciones o prescripciones, haciendo depender su valor de verdad o validez, o bien de la autoridad, o bien de la presunta evidencia (arbitraria), o bien de su conexión con los sentimientos, o bien de su carácter metafórico, entonces es posible dogmatizar esas afirmaciones o prescripciones recurriendo a esos parapetos, con los cuales se pretende evitar todo esfuerzo de argumentación y toda posible crítica. Pero lo opuesto al dogma es el argumento, a pesar de las opiniones de los críticos de la racionalidad occidental, a la que acusan de totalitarismo. No hay totalitarismo en exigir argumentación seria y crítica razonada. Es totalitario, sin embargo, el dogmatismo de la mera autoridad, el de las presuntas evidencias (no las evidencias racionalmente necesarias), el de las emociones o el de las metáforas. Si se afirma que no existe una forma de saber racional intersubjetivo, argumentable, producto de una racionalidad común a todo ser humano, entonces se está afirmando que el dogmatismo no se puede superar. Pero entonces, esta misma conclusión invalida –por dogmático– todo lo que afirmen los que defienden tal cosa. Por ello afirmamos que la Filosofía trata de expresar contenidos

⁶ Cf. J. Habermas, «La filosofía como vigilante e intérprete» en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 9-30.

⁷ Sobre esto es interesante recordar lo que dice F. Nietzsche en su opúsculo titulado «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral».

universales a través de una forma que se pretende universal, es decir, pretende establecer argumentativamente unos principios universales (de carácter muy general, pero orientadores del conocimiento y de la acción) que puedan aspirar a ser comprendidos y aceptados por todos. La *comunicabilidad* constituye la raíz de la razón y, por tanto, también de la Filosofía, como muestran claramente las aportaciones de Kant y de la teoría de la acción comunicativa⁸.

Ahora bien, aunque filosofar consista en argumentar, cabe plantearse el problema de cuál sea el mejor argumento. Según Hegel, el mejor argumento sería el que pudiera dar cuenta lógicamente de un mayor número de datos. De ahí que, a la hora de investigar los métodos propios de la ética, habremos de reconocer que existen tantos como métodos filosóficos. Es decir, que deberíamos contar, por ejemplo, con el método *empírico-racional* (diseñado por Aristóteles y asumido por los filósofos medievales), los métodos *empírista* y *racionalista* (nacidos en la Edad Moderna), el método *trascendental* (creado por Kant), el método *absoluto* (de clara procedencia hegeliana), el método *dialéctico-materialista* (acuñado por Marx), el peculiar método *nietzscheano*, el método *fenomenológico* (creado por Husserl y aplicado a la ética por Scheler y Hartmann), el método del *análisis del lenguaje* (dentro del cual cabría contar con el intuicionismo de Moore, el emotivismo de Stevenson y Ayer, el prescriptivismo de Hare, o el neodescriptivismo, representado —entre otros— por Ph. Foot) y más recientemente el método *neocontractualista* (representado de modo eminente por J. Rawls).

1.5. EL TÉRMINO «METAÉTICA»

Los representantes de la filosofía analítica introdujeron a mediados del siglo XX una nueva distinción en el seno de los saberes que versan sobre la praxis moral: la distinción entre la Ética y la Metaética. El término «metaética» sería sinónimo —para estos autores— de «análisis del lenguaje moral», mientras que el término «ética» serviría para expresar lo que aquí hemos venido llamando «la moral», es decir, las concepciones morales concretas que adoptan los grupos e individuos para orientar sus comportamientos. Sin embargo, no parece acertada esta distinción porque en ella se establece una seria limitación para la Filosofía moral (que ellos llaman «metaética») al

⁸ Véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 820, B 848.

circunscribir su tarea exclusivamente al análisis de las expresiones morales —aunque ese análisis es muy útil como instrumento para la reflexión ética.

Por nuestra parte, creemos que el término «metaética» debería ampliar su ámbito temático. Siguiendo las sugerencias de A.M. Pieper y otros, proponemos entender por «metaética» un metalenguaje ocupado en dilucidar los problemas tanto lingüísticos como epistemológicos de la ética. La metaética sería un modo de reflexión y de lenguaje, centrado sobre el modo de reflexión y lenguaje éticos, cuya cientificidad, suficiencia, caracteres formales, situación epistemológica, etc. debería tratar de discernir. La reducción al análisis del lenguaje ético desvirtúa las funciones que podría cumplir una auténtica metaética⁹.

En la Filosofía Analítica	☞ Términos	En nuestra propuesta
Toda la Filosofía moral entendida como análisis del lenguaje moral	«Metaética»	Filosofía moral
Concepciones morales de la vida cotidiana	«Ética»	
		«Moral»

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, en *Obras completas*, vol. II, Trotta, Madrid, 1994.
 CORTINA, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.
 GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1988.
 HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
 HIERRO, J., *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Tecnos, Madrid, 1970.
 HORTAL, A., *Ética. vol.I. Los autores y sus circunstancias*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994.
 MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1976.
 PIEPER, A. M., *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Crítica, Barcelona, 1990.
 SAVATER, F., *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1982.

⁹ Cfr., por ej., A.M. Pieper, *Ética y Moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 69-72.

II

¿En qué consiste lo moral?

II. I. DIVERSIDAD DE CONCEPCIONES MORALES

En el capítulo anterior llamábamos «concepción moral», en general, a cualquier sistema más o menos coherente de valores, principios, normas, preceptos, actitudes, etc. que sirve de orientación para la vida de una persona o grupo. Todos adoptamos una determinada concepción moral, y con ella «funcionamos»: con ella juzgamos lo que hacen los demás y lo que hacemos nosotros mismos, por ella nos sentimos a veces orgullosos de nuestro comportamiento y otras veces también pesarosos y culpables. A lo largo de la vida, las personas pueden adoptar, o bien una sola o bien una sucesión de concepciones morales personales; si no nos satisface la que teníamos hasta ahora en algún aspecto, podemos apropiarnos de alguna otra en todo o en parte; y esto tantas veces como lo creamos conveniente. Salvo que hayamos nacido en el seno de una tribu aislada del resto del mundo, podemos conocer otras tradiciones morales ajenas a la que nos haya legado la propia familia, y a partir de ahí podemos comparar, de modo que la concepción heredada puede verse modificada e incluso abandonada por completo. Porque en realidad no existe una única tradición moral desde la cual edificar la propia concepción del bien y del mal, sino una multiplicidad de tradiciones que se entrecruzan y se renuevan continuamente a lo largo del tiempo y del espacio.

Ahora bien, todas las concepciones morales –cada una de ellas– contienen algunos elementos (mandatos, prohibiciones, permisos, pautas de conducta) que pueden entrar en contradicción –al menos en aparente contradicción– con los de otras concepciones morales diferentes. Algunos pueblos han permitido la antropofagia, mientras que otros la prohíben tajantemente;

otros han practicado sacrificios humanos, muchos han permitido la esclavitud, y en nuestros días, por seguir poniendo ejemplos, hay gran disparidad en el modo de entender el papel de la mujer en la sociedad y en otras muchas cuestiones morales. Sin embargo, cada tradición, cada concepción moral, pretende que su modo de entender la vida humana es el modo más adecuado de hacerlo: su particular manera de orientar a las personas se presenta como el mejor camino para ser plenamente humanos. En este punto es donde surge la gran pregunta: ¿Es posible que toda concepción moral sea igualmente válida?, ¿Es indiferente adoptar una u otra, en caso de poder elegir?, ¿Existen criterios racionales para escoger, entre distintas concepciones morales, aquella que pudiéramos considerar como «la mejor», la más adecuada para servir de orientación a lo largo de toda la vida?

Para responder a esas preguntas sin caer en una simplificación estéril hemos de ir paso a paso: en primer lugar, abordaremos la compleja cuestión de en qué consiste la moralidad, es decir, qué rasgos específicos comporta la dimensión moral frente a otras dimensiones de la vida humana; para ello habremos de recorrer algunas de las principales reflexiones filosóficas que se han elaborado hasta la fecha. En segundo lugar, dichas reflexiones, junto con las que ya hemos expuesto en el capítulo anterior, nos llevan una y otra vez a una importante distinción conceptual entre la *forma* y el *contenido* de las concepciones morales, de modo que afirmaremos que la universalidad de lo moral pertenece a la forma, mientras que los contenidos están sujetos a variaciones en el espacio y en el tiempo, sin que esto suponga que todas las morales posean la misma validez, puesto que no todas encarnan la forma moral con el mismo grado de adecuación. En tercer lugar, habremos de examinar los criterios racionales que cada filosofía propone para discernir cuáles de las propuestas morales encarna mejor la forma moral, y de este modo estaremos en condiciones de señalar algunos rasgos que debe reunir una concepción moral que aspire a la consideración de razonable, pero sobre todo estaremos en condiciones de mostrar la carencia de validez de muchas concepciones morales que a menudo pretenden presentarse como racionales y deseables.

En el presente capítulo sólo abordaremos el primero de los pasos que hemos apuntado: trataremos de responder a la pregunta ¿En qué consiste la moralidad? Las restantes cuestiones serán abordadas en los capítulos posteriores.

II.2. DISTINTOS MODOS DE COMPRENDER LO MORAL

Determinar en qué consiste *lo moral* o la moralidad (no esta o aquella doctrina moral, sino el fenómeno moral en general) constituye el primer

problema de la Ética y, a nuestro juicio, tal vez la tarea más compleja. A lo largo de la historia de la filosofía han ido surgiendo diferentes concepciones de la moralidad, fruto de enfoques filosóficos distintos. Cuando la filosofía antigua y medieval centraban sus reflexiones en la noción de *ser*, la moralidad era entendida como una *dimensión del ser humano*, la dimensión moral del hombre. En la Edad Moderna, la filosofía dejó de centrarse en el *ser* para adoptar la *conciencia* como concepto nuclear, de modo que la moralidad se entendió como una *forma peculiar de conciencia*: la conciencia moral como conciencia del deber. Por último, cuando en el siglo XX se consolida el llamado «giro lingüístico» en filosofía, la moralidad será contemplada como un fenómeno que se manifiesta primariamente en la existencia de un *lenguaje moral* formado por expresiones tales como «justo», «injusto», «mentira», «lealtad», etc. Tales expresiones son comprensibles para todos los hablantes, de modo que la moralidad se considera como un fenómeno universal que merece ser estudiado.

Los diversos enfoques éticos han proporcionado algunas conclusiones sobre la naturaleza de la moralidad, de tal modo que podemos decir que «lo moral» se ha entendido y se entiende como un fenómeno que comporta algunos, o varios, o todos los rasgos siguientes:

a) La moralidad es el ámbito de la realización de la vida buena, de la vida feliz, tanto si la felicidad es entendida como placer (hedonismo) como si se entiende como autorrealización (eudemonismo).

b) La moralidad es el ajustamiento a normas específicamente humanas.

c) La moralidad es la aptitud para la solución pacífica de conflictos, sea en grupos reducidos, o bien en grandes colectivos como son el país donde uno vive o el ámbito del planeta entero,

d) La moralidad es la asunción de las virtudes propias de la comunidad a la que uno pertenece, así como la aptitud para ser solidario con los miembros de tal comunidad (comunitarismo).

e) La moralidad es la asunción de unos principios universales que nos permiten evaluar críticamente las concepciones morales ajenas y también la de la propia comunidad.

Veamos ahora, siquiera sea brevemente, cuáles son las principales consideraciones que se han aducido para concebir la moralidad de tales modos.

II.2.1. La moralidad como adquisición de las virtudes que conducen a la felicidad

Entre los filósofos de la antigua Grecia lo moral se concibe como búsqueda de la felicidad o vida buena. Ser moral era sinónimo de aplicar el intelecto a la tarea de descubrir y escoger en cada momento los medios más

oportunos para alcanzar una vida plena, feliz, globalmente satisfactoria. En este sentido, la base para conducirse moralmente es una correcta *deliberación*, es decir, un uso adecuado de la racionalidad, entendida aquí como *racionalidad prudencial*. Esta facultad nos permite discurrir sobre los medios y estrategias que conducen a ese fin al que todos tendemos inevitablemente: el fin de alcanzar el máximo de felicidad en el conjunto de nuestra vida. Aristóteles distingue claramente entre esa racionalidad moral que utilizamos para conducir prudentemente nuestra vida hacia la felicidad, y ese otro tipo de *racionalidad técnica*, que también poseemos, y que delibera sobre los medios más adecuados para alcanzar ciertos fines, pero en este caso se trata de fines puntuales y no se tiene en cuenta el marco global de la propia vida¹.

[La distinción aristotélica entre la *razón prudencial* (verdadera *razón moral* según Aristóteles, aunque no lo será para Kant, como veremos) y la mera *razón técnica* tiene todavía un enorme valor para entender algunas cuestiones morales. Por ejemplo, supongamos que me planteo la elección de mi futura profesión u oficio con la mirada puesta en mi propia felicidad; la razón prudencial me lleva a pensar que me conviene escoger con mucho cuidado, teniendo en cuenta que es una elección que seguramente va a condicionar el resto de mi vida; por eso, tal reflexión me llevará a plantearme ciertas preguntas ante cada una de las profesiones posibles: ¿Me gusta lo suficiente como para dedicarme a ella durante decenios?, ¿Poseo las cualidades necesarias para llegar a ser un buen profesional en ese ramo?, ¿Tiene esa profesión una suficiente remuneración económica y un mínimo de reconocimiento social? ¿Se trata de una profesión en la que los riesgos físicos y psicológicos están suficientemente compensados por los bienes directos e indirectos que produce el ejercicio de la misma?, ¿Es una profesión que aporta algo positivo a la comunidad en la que vivo o que más bien le produce perjuicio?, ¿Hasta qué punto el ejercicio de esa profesión es compatible con el compromiso con los ideales morales, políticos y religiosos en los que creo? Se supone que una sabia decisión en este caso, una decisión moralmente acertada en el sentido *prudencial*, sería aquella que armonizase al máximo las respuestas a preguntas como éstas, de modo que la profesión finalmente escogida compaginase mis gustos, mis aspiraciones económicas, mis expectativas de éxito social, mis ideales políticos y religiosos, etc. El acierto es una cuestión de cómo encajar una serie de elementos distintos de tal modo que formen un todo coherente y satisfactorio a largo plazo. Es una cuestión de cálculo sensato de las posibilidades y los deseos propios.

En cambio, ante un problema puntual como puede ser el de conseguir aprobar cierto examen de acceso para estudiar la profesión elegida, lo que se pone en marcha es la *razón técnica*: ¿Cómo hago –aquí y ahora– para asegurar el éxito en ese examen?, ¿Me pongo a estudiar sistemáticamente o mejor busco un buen enchufe?, ¿Me estudio toda la materia o selecciono unos cuantos temas que según se dice son los fundamentales?, ¿Formo un equipo de estudio con otros compañeros que también van a presentarse a ese examen, o será

¹ Véase *Ética a Nicómaco*, VI, 4-5.

mejor que me prepare en solitario?, ¿Dispongo de todo el material necesario para prepararme o he de buscar más? Nótese que las cuestiones técnicas llevan consigo —inevitablemente— aspectos morales, como ocurre en este caso: la cuestión de cómo superar el examen nos hace ver que es posible una «solución honrada» y una «solución tramposa», una opción «individualista» y otra más «comunitaria», etc. Sin embargo, este cruce de ambos tipos de cuestiones pone de manifiesto la distinción entre ellos: porque es evidente que uno puede tener en cuenta las consideraciones morales a la hora de diseñar la mejor solución técnica de un problema concreto, o bien optar por no tenerlas en cuenta; tanto en un caso como en otro es posible que se tenga éxito en la solución del problema, pero las consecuencias para la armonía de la propia vida no serán las mismas; si la solución técnica ha sido «moral» (prudente en el sentido aristotélico), el individuo se sentirá probablemente más satisfecho que si ha aplicado una solución técnica «inmoral», puesto que, al menos a largo plazo, las soluciones moralmente acertadas proporcionan mayor felicidad que las moralmente erróneas.]

Sin embargo, ya entre los griegos hubo discrepancias sobre el modo de interpretar la felicidad. Por un lado, los *hedonistas* entienden la felicidad como placer, como satisfacción de los sentidos y ausencia de dolor. La escuela de Epicuro es representativa de este tipo de planteamiento. Por su parte, los *eudaimonistas* —fundamentalmente Aristóteles y sus seguidores— entienden que la felicidad no se identifica con el placer, aunque admiten que éste es un elemento imprescindible de la felicidad como un todo, pero añaden que lo esencial para ser feliz es realizar la actividad que es propia de cada tipo de seres. En el caso de Aristóteles, la actividad que, a su juicio, nos hace más felices, es la de entender el mundo y maravillarnos de todo cuanto contiene; las actividades que se refieren al pensamiento y al conocimiento serían las más propias del hombre: estudiar, reflexionar, averiguar las verdaderas respuestas a nuestras preguntas, satisfacer nuestra curiosidad, salir de dudas, etc. Otras escuelas filosóficas, especialmente tras la expansión del cristianismo en los primeros siglos de nuestra era, entendieron la felicidad como ejercicio de otras actividades no necesariamente intelectuales (aunque sin despreciar éstas), como por ej. todos aquéllos que, como San Agustín, afirmaron que el amor es una actividad superior al conocimiento².

En los tiempos modernos todavía persiste la corriente *hedonista*, representada especialmente por el utilitarismo. En efecto, muchos filósofos utilitaristas continúan identificando la felicidad con el placer, y el placer a su vez es entendido como sensación agradable, como satisfacción sensible. Frente a ellos, otras escuelas contemporáneas insisten en afirmar que, si bien la felicidad es algo a lo que todos los hombres aspiran, no es

² Véase, por ejemplo, *La ciudad de Dios*, libro XI,

cierto que esa aspiración consista en experimentar sensaciones placenteras. Sin renunciar necesariamente al placer, lo que en realidad mueve a los seres humanos es la búsqueda de la felicidad entendida como «autorrealización». Esta *autorrealización* es entendida de distintos modos por los teóricos no-hedonistas, pero todos ellos comparten el rasgo común de afirmar que el fin de la vida humana no es la obtención de placer, sino alcanzar otras metas que no siempre proporcionan una satisfacción sensible, y que sin embargo los humanos consideran como parte de su propia felicidad.

Para los hedonistas, la razón moral no puede ser otra cosa que *razón calculadora*, puesto que se trata de calcular los placeres y dolores con el fin de obtener el mayor saldo posible de placer con el mínimo de dolor. En cambio, los eudaimonistas pueden seguir concibiendo la razón moral como *razón prudencial*, puesto que su tarea es la ponderación de los distintos elementos a tener en cuenta en cada situación con el objetivo de alcanzar el mayor bien posible en el conjunto de la vida, entendido ese bien como el logro de la plena autorrealización.

Obsérvese, no obstante, que tanto hedonistas como eudaimonistas comparten el rasgo común que nos interesa en este momento: entienden la moralidad como búsqueda de la felicidad y, consecuentemente, conciben la razón moral como una facultad que nos ayuda a encontrar los medios más adecuados para alcanzar un fin que ya está fijado de antemano por la naturaleza.

II.2.2. La moralidad del carácter individual: una capacidad para enfrentar la vida sin «desmoralización»

Entre las éticas que entienden la felicidad como *autorrealización* merece destacarse una tradición hispánica que comenzó con la obra de Ortega y Gasset y que ha sido continuada por Aranguren. Esta ética insiste en la *formación del carácter individual*, de tal modo que el desarrollo personal permita a cada cual enfrentar los retos de la vida con un estado de ánimo robusto y potente: se trata de tener la moral alta, lo contrario a sentirse desmoralizado¹. Esta visión de lo moral toma como referencia el significado deportivo de «estar en forma»: el individuo alto de moral es el que sigue un entrenamiento, el que a lo largo de su vida va ejercitándose para poder res-

¹ J.L.L. Aranguren, *Ética*; íd., «La situación de los valores éticos» en Varios, *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Madrid, Instituto Fe y Secularidad y Fundación Friedrich Ebert, 1985, pp. 13-20.

ponder con coraje a los desafíos que la vida nos presenta a cada instante. Para ello es preciso tener claras las metas que uno desea alcanzar a lo largo de la vida y poseer un cierto grado de confianza en la propia capacidad para alcanzar dichas metas. Dicho de otro modo: para estar «en buena forma moral» es imprescindible contar con algún proyecto vital de *autorrealización* y con una buena dosis de *autoestima*⁴. En este sentido, ésta es una ética que no sólo valora el altruismo como valor moral, sino también la necesaria atención a esa razonable confianza en uno mismo y en el valor de los propios proyectos que resulta imprescindible para llevarlos adelante con altura humana.

Esta explicación de lo moral centrada en la formación o construcción del carácter tiene por referente en primer lugar al individuo, que es primariamente el agente de la moralidad. Pero es aplicable también a las sociedades, porque una sociedad puede estar alta de moral o desmoralizada, puede tener arrestos para enfrentar con altura humana los retos vitales o carecer prácticamente de ellos, puede tener proyectos de autorrealización y alta autoestima colectiva o puede estar «en baja forma moral». Ahora bien, la moral alta o la desmoralización sociales no se perciben en unos cuantos casos aislados, sino en un *talante general* que no siempre es fácil de percibir y de analizar.

[Los lectores recordarán una expresión que ha tenido cierta popularidad: «tienes más moral que el Alcoyano». Con ella suele expresarse que el interlocutor «está alto de moral» en el sentido que estamos comentando. Por lo que sabemos, dicha expresión tiene su origen en una leyenda local. Cuentan que en cierta ocasión jugaba el Alcoyano Fútbol Club un partido en el que estaba perdiendo por una amplia goleada, pero los ánimos del equipo eran tan altos que, llegando ya al final del tiempo reglamentario normal, los de Alcoy pidieron una prórroga para conseguir, al menos, el empate.]

Para completar un poco más esta visión de lo moral, recordemos aquel texto de Ortega, que también recoge Aranguren en su *Ética*:

«Me irrita este vocablo, 'moral'. Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la

⁴ La *autoestima* es un valor moral cuya importancia ha sido subrayada en los últimos tiempos por multitud de teóricos y desde distintos puntos de vista. Así, por ejemplo, J. Rawls sitúa la autoestima entre los llamados «bienes primarios», esto es, aquellos bienes que cualquier persona necesita y desea para poder llevar adelante cualquier proyecto que se proponga.

Por otra parte, desde el campo educativo hace ya tiempo que se alzan voces que insisten en la necesidad de potenciar la autoestima, no sólo porque es necesaria para el adecuado desarrollo individual, sino también para poder fomentar el altruismo, dado que difícilmente estimaremos a los otros si no desarrollamos un mínimo de autoestima.

vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio juicio y eficacia vital. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino»⁵

II.2.3. La moralidad del deber. Lo moral como cumplimiento de deberes hacia lo que es fin en sí mismo

Junto con las visiones de la moralidad que someramente acabamos de describir, se ha ido gestando a través de los siglos otra perspectiva de lo moral no menos influyente que las anteriores. Se trata de aquellos sistemas éticos que colocan la noción de «deber» en un lugar central de su discurso, relegando a un segundo plano la cuestión de la felicidad.

Ya en la Antigüedad, los estoicos situaron el concepto de «ley natural» como centro de la experiencia moral; entendían que la moralidad consiste básicamente en un ajustamiento de la propia intención y de la propia conducta a los dictados universales de la razón, concebida por ellos como una igual capacidad que la naturaleza ha proporcionado a todos los hombres para que alcancemos el objetivo que ella misma tiene previsto para nosotros.

En la ética medieval se produce un progresivo refuerzo de esa categoría de «ley natural», de tal modo que va cobrando cada vez mayor relevancia una nueva visión de la moralidad –centrada en la noción de deber–, que tiene su más acabada expresión en la reflexión kantiana. Frente a las concepciones anteriores, la moralidad del deber explica que, efectivamente, los hombres tienden por naturaleza a la felicidad, pero que ésta es una dimensión en la que se asemejan a los restantes seres naturales: la felicidad es un fin natural, no puesto por el hombre. Sin embargo, una adecuada explicación del fenómeno de la moralidad, a juicio de Kant, tendría que superar ese «naturalismo», porque es necesario justificar de algún modo el hecho de que nuestra búsqueda individual de la felicidad encuentra siempre un límite en el respeto que nuestra razón nos obliga a practicar con cualquier ser humano, incluso con uno mismo. Es preciso explicar por qué los preceptos morales que orientan nuestras vidas no autorizan a dañar a los seres humanos aun cuando estuviéramos seguros de que tales daños nos acarrea-

⁵ J. Ortega y Gasset, «Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*», en *Obras completas*, vol. IV, p. 72; J.L.L. Aranguren, *Ética*, p. 81.

rían una mayor felicidad. La respuesta la encuentra Kant en que la existencia misma de la moralidad permite suponer que los humanos somos seres que estamos situados más allá de la ley del precio. Si el hombre es aquel ser que tiene dignidad y no precio, ello se debe a que es capaz de sustraerse al orden natural, es autolegisador, autónomo. Lo cual implica que su mayor grandeza reside en actuar según la ley que se impone a sí mismo. El ámbito moral es aquí el de la realización de la autonomía humana, la realización de la humanidad. La grandeza del hombre no consiste en ser capaz de ciencia, como pensaba el aristotelismo, sino en ser capaz de vida moral, es decir, en ser capaz de conducirse de tal modo que uno se haga digno de ser feliz, aunque no llegue a serlo en esta vida; porque el sentido de la existencia humana ya no sería el de alcanzar la felicidad (aunque cada cual tratará de alcanzarla conforme a su propia noción de la misma), sino el de la conservación y promoción de lo absolutamente valioso: la vida de todas y cada una de las personas.

II.2.4. La moralidad como aptitud para la solución pacífica de los conflictos

Esta nueva forma de entender lo moral se abre paso en los países democráticos de Occidente a partir de las reflexiones de G.H. Mead en las primeras décadas del siglo XX. Se caracteriza, en principio, por concebir la moralidad como una cuestión en la que ha de primar la reflexión acerca del ámbito social, frente a los enfoques que centran la moralidad en lo individual; la moralidad es un problema que pertenece más a la filosofía política que a cualquier otra disciplina filosófica.

Este enfoque no carece de importantes precedentes. Ya en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* señala Kant como motor utópico de la acción moral el «reino de los fines». Por una parte, porque en él cada persona será considerada como un fin en sí misma y, por tanto, la organización económica, política y social deberá girar en torno a cada ser humano. Pero además, en este reino se hallarán armoniosamente conjugados los fines que todos y cada uno se proponen lograr a lo largo de su vida. Ahora bien, ¿cómo armonizar los fines subjetivos? Las teorías del contrato social ofrecen una solución a través de la idea del pacto social, que recibe su expresión acabada en la «voluntad general» de Rousseau: cada uno renuncia a parte de su voluntad individual para ingresar en la general. Sin embargo, el marxismo nos recuerda posteriormente que los intereses de los distintos grupos sociales son antagonísticos, de modo que el motor de la historia es el conflicto. A pesar de esta conflictividad inevitable, G. H. Mead apunta la necesidad de la categoría de *reconocimiento recíproco* (que ya Hegel había

señalado), como una categoría central para la comprensión del fenómeno moral. El conjunto de todas estas propuestas, unido al llamado «giro pragmático» (*pragmatic turn*) configura una nueva concepción de la moralidad.

La novedad consistiría en situar el ámbito moral preferentemente en el de la solución de conflictos de acción, sea a nivel individual, sea a nivel colectivo. Tal solución exige la realización de los hombres como tales, y precisamente a través de su racionalidad. Pero una racionalidad que no se muestra ya en el hecho de que los hombres se den a sí mismos leyes propias, sino en la disponibilidad para decidir las, para justificarlas a través del diálogo.

II.2.5. La moralidad como práctica solidaria de las virtudes comunitarias

En estos últimos años del siglo XX ha cobrado cierto prestigio la corriente filosófica *comunitarista*, que propone entender la moralidad como una cuestión de identificación de cada individuo con su propia comunidad concreta, aquella en la que nace y en la que se educa hasta llegar a convertirse en adulto. Esta corriente nace como reacción frente al individualismo moderno, un individualismo insolidario y consumista que ha convertido a las sociedades modernas en gigantescos agregados de personas aisladas (*atomismo*) y alienadas por una cultura de masas (*incomunicación, dictadura de las modas, superficialidad, frivolidad, etc.*). Para combatir estas lacras, los comunitaristas empiezan por subrayar el papel moral irrenunciable que siempre ha correspondido a la comunidad en la formación de las personas: un ser humano sólo llega a madurar como tal cuando *se identifica* con una comunidad concreta (una familia, una vecindad, un colectivo profesional, una ciudad, una nación), porque sólo puede adquirir su personalidad por la *pertenencia* a ella, y sólo si desarrolla aquellas virtudes que la comunidad exige, virtudes que constituyen la visión que la comunidad tiene respecto a las *excelencias* humanas. La moralidad no se entiende aquí como una cuestión de deberes y derechos, sino más bien como tarea de toda una comunidad esforzándose por desarrollar unas excelencias en todos sus miembros para alcanzar solidariamente una vida plena de sentido.

Es indudable que esta visión de la moralidad contiene elementos que son imprescindibles para una adecuada descripción del fenómeno moral. No les falta razón a los comunitaristas cuando insisten en que toda persona necesita una comunidad concreta en la que se socialice y adquiera unos valores. También aciertan al pensar que las comunidades poseen su propia concepción de las virtudes y de las normas e instituciones que las configuran, puesto que cada comunidad es heredera de un conjunto de tradiciones cuyo entrecruzamiento constituye su propia identidad. Es cierto que los individuos han de enraizar en ese *humus* de las tradiciones por medio de

alguna comunidad concreta, pues de lo contrario quedan desarraigados y despersonalizados, convirtiéndose en hombres-masa.

Sin embargo, hemos de apuntar que la moralidad no puede limitarse a la *solidaridad grupal* a la que apuntan las éticas comunitaristas, sino que es preciso dar cuenta de una *solidaridad universalista* que está presente en una multitud de manifestaciones del fenómeno moral. Además de la moralidad de la comunidad concreta, en algunos casos es preciso remitirse a una moralidad de la *comunidad universal*, puesto que hay problemas morales que sólo pueden ser enfrentados si las personas son capaces de ponerse en el lugar de cualquier otro, incluyendo también a las generaciones futuras.

II.2.6. La moralidad como cumplimiento de principios universales

También en los últimos años, y en franca polémica con las posiciones comunitaristas, ha ido surgiendo una perspectiva de análisis del fenómeno

MODOS DE ENTENDER LA MORALIDAD		
PRINCIPALES MODOS	CONCEPTOS CENTRALES	TEORÍAS ÉTICAS
Lo moral como búsqueda de la vida buena	Felicidad como autorrealización	Aristóteles, Tomás de Aquino, Zubiri, Personalismo
	Felicidad como placer (Hedonistas)	Epicuro, Utilitarismo
Lo moral como cumplimiento del deber	Deber, justicia	Estoicismo, Kant,
Lo moral como aptitud para la solución pacífica de los conflictos	Reconocimiento recíproco, justicia, no-violencia	Éticas dialógicas: Apel, Habermas, Rawls, etc.
Lo moral como ajustamiento a la tradición de la propia comunidad	Virtud, comunidad, tradición	Corriente ética comunitarista
Lo moral como desarrollo que culmina en principios universalistas	Desarrollo moral, justicia, procedimientos	Kohlberg, Rawls, Habermas, Apel,

moral que distingue tres niveles de desarrollo de la conciencia moral en los seres humanos. Se trata de las teorías elaboradas por L. Kohlberg sobre la base de anteriores investigaciones llevadas a cabo por J. Piaget. Como veremos más adelante, el segundo nivel en la teoría de Kohlberg es el nivel convencional, en el que la moralidad se manifiesta en la tendencia del individuo a identificarse con su propia comunidad, de modo que identifica las normas morales correctas con las que se consideran vigentes en ella. En cambio, en el nivel postconvencional, la persona es capaz de distinguir las normas comunitarias, convencionalmente establecidas, de los principios universalistas de justicia, principios que le permiten sopesar el grado de moralidad de las normas de cualquier comunidad, incluida la suya.

Las éticas que asumen los descubrimientos de Kohlberg (éticas que podemos llamar «universalistas») intentan dar razón de la existencia de ese nivel postconvencional de la conciencia moral, y por ello se niegan a reducir la moralidad a la mera constatación de lo que se considera bueno y correcto en las distintas tradiciones de las comunidades concretas.

II.3. CONTRASTE ENTRE EL ÁMBITO MORAL Y OTROS ÁMBITOS

En los apartados anteriores hemos podido apreciar hasta qué punto la moralidad es un fenómeno tan sumamente complejo que permite ser descrito desde distintos puntos de vista, cada uno de los cuales pone el énfasis en alguno de los rasgos propios de lo moral. Uno de esos rasgos que todos los enfoques éticos reconocen, aunque no todos le conceden el mismo valor, es lo que podemos llamar la *normatividad*, es decir, el hecho de que todas las concepciones morales exponen ciertos preceptos, normas y principios como *obligatorios* para todo el conjunto de sujetos morales. Esta *dimensión prescriptiva* de la moralidad se corresponde con la intención orientadora que posee toda moral concreta. Pero el hecho de que la moral se manifieste —no sólo, pero también— como un *código de normas*, como un conjunto de prescripciones, provoca en muchas personas una cierta confusión entre las normas morales y otros tipos de normas (jurídicas, religiosas, sociales, técnicas, etc.) que a menudo presentan los mismos contenidos. No estará de más, por tanto, hacer unas breves consideraciones sobre las diferencias —y semejanzas— que, a nuestro juicio, existen entre los distintos ámbitos normativos.

II.3.1. Moral y derecho

El término «derecho» admite una gran variedad de significados en cuyo análisis no podemos entrar aquí, pero sin duda uno de tales signifi-

cados es el que se refiere al derecho positivo, es decir, a ese *código de normas destinadas a orientar las acciones de los ciudadanos, que emana de las autoridades políticas y que cuenta con el respaldo coactivo de la fuerza física del estado para hacerlas cumplir*. Las normas del derecho positivo establecen el ámbito de la legalidad, esto es, el marco de mandatos, prohibiciones y permisos que han de regir obligatoriamente los actos de los ciudadanos en el territorio de un determinado estado, so pena de cargar con las consecuencias desagradables que el propio estado tenga previsto imponer a los infractores. Esta descripción del derecho positivo nos permite apreciar algunas semejanzas entre las normas jurídicas o legales y las morales:

a) El aspecto prescriptivo: en ambos casos se trata de enunciados que indican que ciertos actos son obligatorios para las personas.

b) Referencia a actos voluntarios, lo que implica responsabilidad e imputabilidad.

c) En muchos casos el contenido de ambos tipos de prescripciones es el mismo («prohibición de matar», «prohibición de robar», «obligación de auxiliar al prójimo que pide socorro», etc.), aunque esta coincidencia de contenidos no es total ni tiene por qué serlo: existen contenidos morales que no forman parte del derecho positivo, y viceversa, existen o pueden existir contenidos jurídicos que no tienen carácter moral.

Sin embargo, también es posible señalar algunas diferencias notables entre ambos tipos de normas:

a) Las normas morales connotan un tipo de obligación «interna», una auto-obligación que uno reconoce en conciencia, es decir, como contenido normativo que alguien se impone a sí mismo, con independencia de cuál sea el origen fáctico de la norma.

[Es indiferente que hayamos aprendido la norma moral en la familia, en la escuela o en la calle; también es indiferente que la norma en cuestión pertenezca a una tradición religiosa, o a una tradición laica. Lo importante es que uno acepta la norma voluntariamente y la considera como una obligación, hasta el punto de que, si en adelante uno cede a la tentación de vulnerarla, aparecerá un sentimiento de autorreproche o remordimiento.]

En cambio, las normas jurídicas sólo pueden imponer un tipo de obligación «externa»: no precisan que el sujeto las acepte de buen grado para que su cumplimiento sea exigible (aunque el funcionamiento estable del estado aconseja que la mayor parte de las normas jurídicas se acepten voluntariamente). En rigor, una norma jurídica obliga a todo miembro de la sociedad en tanto que ciudadano que vive bajo la jurisdicción de un estado, y que por ello está sometido al ordenamiento legal promulgado por las instituciones políticas de dicho estado.

En este punto se aprecia una posible fuente de conflictos: algunos contenidos morales que alguien reconoce en conciencia pueden estar en contradicción con lo que ordena el estado en un momento determinado. De este modo puede surgir la llamada «objeción de conciencia» de la persona frente a las normas legales correspondientes.

b) Las normas morales se presentan ante la propia conciencia como «instancia última» de obligación (en esto, como veremos, se asemejan a las normas religiosas). Esto significa que el sujeto considera a su propia conciencia como tribunal último de apelación ante el cual se tiene que dar cuenta del cumplimiento o incumplimiento de la norma moral. La propia persona (su conciencia) es a la vez quien promulga el mandato moral, el destinatario de dicho mandato y el tribunal ante el que responde. En cambio, los mandatos legales no se manifiestan como instancia última de referencia para la conciencia del sujeto: el ciudadano sabe que tales mandatos son promulgados por los organismos legislativos del estado, que obligan a todos los miembros de la comunidad política, y que en caso de incumplimiento habrá de responder ante los tribunales de justicia; pero, con todo, en los casos de conflicto entre las normas jurídicas vigentes y la propia conciencia, puede —y algunos casos debe— hacer prevalecer su criterio moral sobre los imperativos legales, porque la conciencia sólo reconoce a los contenidos morales por ella misma aceptados como la instancia última vinculante.

c) Por último, las prescripciones morales exhiben un carácter de universalizabilidad que no que poseen las jurídicas. En rigor, estas últimas sólo exigen su cumplimiento al conjunto de ciudadanos a quienes afecta el ordenamiento jurídico de un estado determinado, mientras que los preceptos morales contienen una pretensión de universalidad que se extiende a toda persona en cuanto tal. Decir que las prescripciones morales son universalizables significa que su contenido se considera exigible a todo ser humano que se encuentre en la situación en la que la norma es aplicable. Esta diferencia en el alcance de las normas también puede ser una fuente de conflictos entre la conciencia moral de las personas y los mandatos legales que les afectan en tanto que ciudadanos de un estado determinado.

[Por ejemplo, si una persona afirma la convicción moral de que se debe preservar el equilibrio ecológico para tener un medio ambiente sano, esta afirmación implica que ella cree que *todos* debemos reconocer este deber moral. Aunque un determinado gobierno permita en su territorio las actividades contaminantes, este deber moral de preservar el patrimonio natural debería obligar en conciencia a todos, a pesar de que sea más rentable económicamente contaminar que no hacerlo. La universalidad con que se expresan las convicciones morales como ésta debería ser argumento suficiente, en una eventual toma de decisiones, para inclinar la balanza del lado moral frente a las pretensiones economicistas de una rápida rentabilidad.

Otro ejemplo: Aunque el gobierno de la Alemania nazi condenase legalmente a muerte a millones de personas por pertenecer a determinadas razas y credos, la acción fue claramente inmoral, dado que la conciencia moral alcanzada por la humanidad en su conjunto no puede por menos que considerar inhumano semejante modo de actuar. Esta conciencia moral no es ningún fanatismo: es la firme convicción, defendida incluso al precio de perder la vida, de todos aquellos que se enfrentaron ayer a los nazis, y que hoy se siguen enfrentando a cualquier tipo de discriminación racista, xenófoba o sectaria.]

NORMAS MORALES / NORMAS JURÍDICAS		
Semejanzas	Diferencias	
	MORAL	DERECHO
<ul style="list-style-type: none"> — Prescriptividad — Orientan actos libres, responsables e imputables — Multitud de contenidos comunes 	<ul style="list-style-type: none"> — Auto-obligación (obligatoriedad interna) — Instancia última (incondicionalidad) — Universalizabilidad: se considera que obligan a todo humano en tanto que humano 	<ul style="list-style-type: none"> — Obligatoriedad externa (bajo coacción física) — No es instancia última para orientar la acción — Universalidad parcial: obliga a todo ciudadano en tanto que sometido al ordenamiento jurídico del estado en el que vive

II.3.2. Moral y religión

Cualquier credo religioso implica una determinada concepción moral, puesto que las creencias en general –no sólo las religiosas, sino también las concepciones del mundo explícitamente ateas–, contienen necesariamente consideraciones valorativas sobre determinados aspectos de la vida, consideraciones que a su vez permiten formular principios, normas y preceptos para orientar la acción. Las religiones de gran tradición histórica, como el cristianismo, el islam, o el budismo, disponen de doctrinas morales muy elaboradas, en las que se detallan fines, ideales, virtudes, normas, etc. De este modo, el creyente de una determinada religión recibe –personalizándola, aceptándola en conciencia como suya propia– la concepción moral del grupo religioso al que pertenece, y con ella asimila también un determinado código de normas que para él tendrá la doble condición de código religioso (prescripciones que proceden de la divinidad a través de la revelación y del magisterio de los jerarcas) y de código moral (prescripciones

para regir la acción que se pueden considerar racionalmente exigibles a toda persona en cuanto tal). Pero en este punto hemos de advertir que, aunque muchos creyentes no sean conscientes de la doble dimensión (religiosa y moral) que posee el código por el rigen su conducta, de hecho hay una diferencia entre la auto-obligación que corresponde a la aceptación de las reglas en tanto que religiosas (auto-obligación que desaparece si el creyente abandona esa religión concreta o toda religión) y la auto-obligación que se basa en la mera racionalidad de la prescripción (autoobligación que no desaparece aunque el creyente abandone la religión, puesto que las reglas que se pueden considerar racionalmente exigibles no extraen su obligatoriedad de la creencia en una autoridad divina, sino de la propia conciencia humana).

Por otra parte, una religión no es sólo un código moral, sino algo más: es un determinado modo de comprender la trascendencia y de relacionarse con ella. En este sentido, algunas de las prescripciones que pertenecen al código moral religioso poseen, en realidad, un carácter estrictamente religioso, y por tanto no pueden considerarse como prescripciones morales propiamente dichas, aun cuando el creyente se pueda sentir obligado del mismo modo por unas que por otras (para él constituyen una instancia última de conducta tanto unas como otras). Por ejemplo, cuando una religión ordena a sus seguidores que participen en determinados ritos, o que se dirijan a la divinidad con determinadas oraciones, está estableciendo prescripciones estrictamente religiosas, puesto que tales exigencias no son racionalmente exigibles a toda persona en cuanto tal.

Por último, recordemos que no toda concepción moral hace referencia a creencias religiosas, ni tiene el deber de hacerlo. Es verdad que, durante siglos, las cuestiones morales solían estar a cargo de las religiones, y que sus respectivos jefes han oficiado y ofician de moralistas para orientar las acciones de sus seguidores e intentar influir también en los que no lo son. Pero, en rigor, los preceptos de una moral religiosa sólo son vinculantes para los creyentes de la religión en cuestión. Por tanto, una moral común exigible a todos, creyentes y no creyentes, no puede ser una moral confesional, ni tampoco beligerantemente laicista (esto es, opuesta a la libre existencia de las morales de inspiración religiosa), sino que tiene que ser simplemente laica⁶, esto es, independiente de las creencias religiosas pero

⁶ Sobre la distinción entre laicidad y laicismo véase A. Cortina y J. García-Roca, «Laicismo, ética y religión en el debate socialista español» en *Euroizquierda y cristianismo*, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1991, pp. 165-184; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, cap. 12.

no contrapuesta a ellas. De este modo, las distintas morales que están presentes en una sociedad pluralista pueden sostener –cada una desde sus propias creencias– una moral cívica de principios comúnmente compartidos (igual respeto y consideración para todos, garantía de derechos y libertades básicos por todos) que permita el clima apropiado para que las distintas concepciones morales de carácter general y comprensivo (tanto religiosas como laicas que diseñan proyectos de vida plena) puedan invitar a las gentes a compartir sus respectivos ideales mediante los argumentos y testimonios que estimen pertinentes⁷.

II.3.3. Moral y normas de trato social

Las costumbres (en latín *mores*, antecedente del término «moral») son una parte insoslayable de la identidad de un pueblo en cada momento de su historia, pero no todo lo que pertenece a la costumbre tiene relevancia moral en sentido estricto. Los usos y reglas que rigen para sentarse a la mesa son un buen ejemplo. La observancia de tales reglas puede ser decisiva para quien pretenda alcanzar algún grado de aceptación social, pero el quebrantamiento de alguna de ellas no alcanza generalmente el rango de infracción moral, salvo que la intención y el contexto indiquen otra cosa. Y lo mismo podría decirse con respecto a los modos de vestir, de peinarse, de saludar, etc.: aunque, en principio, son asuntos ajenos a toda concepción moral, pueden revestir cierta «carga moral» en determinadas circunstancias.

Naturalmente, un buen número de contenidos morales («no agredir al prójimo», «respetar los bienes ajenos», etc.) suelen ser al mismo tiempo reglas del trato social, puesto que las normas morales cumplen en todas las sociedades una determinada función de control social que permite una convivencia más o menos pacífica y estable. Sin embargo, podemos detectar algunas diferencias entre las normas morales y las que sólo son de trato social. Por una parte, se puede considerar que las normas meramente sociales presentan un tipo de obligatoriedad externa, bajo cierta coacción psicológica que todo grupo ejerce sobre sus miembros, y no constituyen la instancia última de referencia para el agente moral, mientras que las normas propiamente morales –insistamos en ello– nos obligan en conciencia (obligatoriedad interna) y funcionan como instancia última de juicio para la propia conducta.

⁷ Sobre las relaciones entre las morales comprensivas y la necesaria moral común en las sociedades pluralistas véase Rawls, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, especialmente la Conferencia IV, «La idea de un consenso entrecruzado», pp. 165-205.

Por otra parte, tampoco es la misma la «autoridad» ante quien se responde en caso de infracción: en el caso de las normas morales es la propia conciencia el tribunal último que nos pide cuentas de nuestros actos, mientras que las infracciones a las reglas de trato social son juzgadas por la sociedad que circunda al infractor (compañeros, vecinos, parientes, y, en general, quienes conozcan el caso). En consecuencia, tampoco es igual el tipo de sanción que de hecho se le impone a los infractores de unas u otras normas: generalmente la sociedad circundante reacciona de un modo más virulento cuando se infringen normas morales que cuando se trata de normas de trato social, aunque de hecho a veces puede ocurrir que una multitud aplaude «el arrojó» de un ladrón que huyó del país con un dinero de la empresa en la que trabajaba, mientras que, al mismo tiempo, se escandalizan del inusual horario de regreso a casa de los jóvenes vecinos.

Algo parecido podría decirse con respecto a muchas costumbres individuales. Es obvio que carece de relevancia moral el hecho de que alguien tenga por costumbre levantarse de la cama con el pie izquierdo, o con el derecho, o con ambos a la vez. Otra cuestión es que pueda darse alguna extraña circunstancia en la que el modo de levantarse de la cama pudiera desencadenar algún perjuicio para los demás o para uno mismo; en tal caso, ese tipo de conducta puede acoger cierta carga moral que sólo el análisis detallado del caso podría poner de manifiesto.

NORMAS MORALES/ NORMAS DE TRATO SOCIAL		
Semejanzas	Diferencias	
	Reglas morales	Reglas de trato social
<ul style="list-style-type: none"> — Prescriptividad — Orientan actos libres, responsables e imputables — Multitud de contenidos comunes 	<ul style="list-style-type: none"> — Obligatoriedad interna — Instancia última (incondicionalidad) — Se responde ante la propia conciencia — La sanción al infractor es impuesta, ante todo, por su propia conciencia en forma de autoreproche 	<ul style="list-style-type: none"> — Obligatoriedad externa (bajo presión grupal) — No son instancia última para el agente — Se responde ante el grupo social circundante — La sanción al infractor es impuesta por el grupo social circundante

II.3.4. Moral y normas de tipo técnico

Las normas de tipo técnico –como los demás tipos de normas que venimos comentando– también cumplen la función de orientar nuestras acciones para alcanzar determinados fines. Sin embargo, tal como veíamos al exponer los tipos de saber práctico según Aristóteles, moral y técnica se diferencian en cuanto a los fines de las respectivas acciones, ya que el fin de la técnica es la producción de bienes útiles o bellos, mientras que el fin de la moral es la acción buena por sí misma. Una cosa es actuar eficazmente con respecto a un fin deseado –sea bueno o malo–, y otra muy distinta es actuar moralmente bien.

En efecto, las normas técnicas tienen por meta generar un bien particular, mientras que las reglas morales apuntan a la consecución del mayor bien práctico que sea posible para un ser humano⁸. La observancia de las prescripciones técnicas da lugar a personas hábiles, conocedoras de los medios adecuados para alcanzar eficazmente ciertos fines, pero no garantiza que tales personas sean al mismo tiempo buenas en el sentido moral. Igualmente hábiles en el manejo de los venenos pueden ser el envenenador y el médico, pero el primero sería un eficaz asesino, mientras que el segundo pone su técnica al servicio de un fin bueno, como es la salud del enfermo. Así, pues, las normas técnicas también orientan la conducta de las personas, pero en un sentido diferente al de las normas morales: mientras que las primeras orientan sobre los medios más adecuados para realizar todo tipo de fines sin ocuparse de la bondad o malicia de los mismos, ni del fin último que se pueda conseguir a través de fines parciales, las segundas apuntan directamente a la licitud o ilicitud moral de los diferentes fines que pueden ser perseguidos, así como al bien supremo y al fin último, pero nada nos dicen sobre las habilidades que haya poner en juego para la consecución de tales fines.

En la terminología kantiana, las prescripciones técnicas se expresan por medio de imperativos hipotéticos, es decir, aquellos que tienen la forma «Si quieres X, entonces debes hacer Y». En efecto, las normas de tipo técnico sólo obligan de algún modo a quien pretenda conseguir un determinado fin concreto: por ejemplo, supongamos que leemos en un folleto de instrucciones de uso de un nuevo coche la norma siguiente: «Deberá Ud. cambiar el aceite lubricante del motor cada cinco mil kilómetros». Es obvio que esta norma sólo obliga al usuario en la medida en que tenga interés en mantener el vehículo en buen estado de funcionamiento. Sólo le obliga si

⁸ Véase *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1.140a, 24-27.

a la norma técnica citada se le añade una condición implícita: «Si Ud. quiere que el coche funcione sin problemas, entonces deberá cambiar el aceite...» En cambio, las normas de carácter moral no se expresan, a juicio de Kant, mediante imperativos hipotéticos, sino por medio de imperativos categóricos. Por ejemplo, la norma que afirma que «Debes cumplir tus promesas» no lleva implícito ningún tipo de condición, sino que expresa una orientación de la conducta que debería seguirse aunque el resultado no constituya un fin deseado por el agente moral; porque la norma moral expresa lo que cualquier agente debería hacer para comportarse como un ser humano, como alguien que toma en serio su propia racionalidad y por lo tanto no desea caer en la contradicción de incumplir aquello que dijo que iba a cumplir. Desde el punto de vista de Kant, los imperativos morales expresan los límites que la propia racionalidad humana se autoimpone para no caer en contradicción consigo misma, y de ahí que exista una diferencia entre las normas simplemente técnicas, que sólo obligan «hipotéticamente», y las normas morales, que obligan a todo ser racional con carácter categórico, puesto que la única condición que cabe pensar como implícita en ellas sería: «Si quieres comportarte como un ser verdaderamente racional, entonces debes...» Pero semejante condición tiene un carácter tan general que ya no sería adecuada para hablar de las normas morales como imperativos hipotéticos.

NORMAS MORALES/NORMAS TÉCNICAS		
Semejanzas	Diferencias	
	MORALES	TÉCNICAS
<ul style="list-style-type: none"> — Prescriptividad — Orientan actos libres, responsables e imputables 	<ul style="list-style-type: none"> — Apuntan a los fines últimos de la acción (bondad) — No proporcionan habilidades concretas — Carácter categórico (según Kant) 	<ul style="list-style-type: none"> — Apuntan a los fines inmediatos de la acción (eficacia) — Proporcionan habilidades concretas — Carácter hipotético (según Kant)

TIPO DE NORMAS	FUENTE DE LAS NORMAS	CARACTERES DE LA OBLIGACIÓN	DESTINATARIOS DE LAS NORMAS	TRIBUNAL ÚLTIMO ANTE EL QUE RESPONDES
Legales o jurídicas	El Estado (gobernantes, jueces, etc.)	—Externa, —Violentamente coactiva,	Todos los que defina el sistema legal como ciudadanos o como sometidos a la jurisdicción estatal	El Estado
Sociales o de trato social, cortesía o urbanidad	Tradiciones, costumbres, hábitos heredados	—Externa, —Moderadamente coactiva,	Todos los miembros de la sociedad en cuestión	La sociedad circundante (vecinos, compañeros, clientes, etc.)
Morales	A partir de diversas fuentes, un código determinado de principios, normas y valores, personalmente asumido	—Interna, en conciencia, —No coactiva, —Ultimidad (Referencia última para orientar la propia conducta)	Cada persona se considera a sí misma destinataria de las normas que reconoce en conciencia	La propia conciencia personal
Religiosas	La fe de la persona en que determinadas enseñanzas son de origen divino	—Interna, en conciencia, —No coactiva, —Ultimidad	Los creyentes	La divinidad correspondiente

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, *Obras completas*, vol. II, Trotta, Madrid, 1988.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Ed. bilingüe de María Araujo y Julián Marfás, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- , *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.
- DÍAZ, C., *El sujeto ético*, Narcea, Madrid, 1983.
- , *Eudaimonía: la felicidad como utopía necesaria*, Ed. Encuentro, Madrid, 1987.
- DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1980, (2ª ed.).
- GUISÁN, E., *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1995.
- HELLER, A., *Ética general*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- MARINA, J. A., *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- MEAD, G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1972.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.
- SAVATER, F., *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988.
- THIEBAUT, C., «Neoaristotelismos contemporáneos» en CAMPS, V., y otros (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992.

III

Breve historia de la ética

III.1. LA DIVERSIDAD DE LAS TEORÍAS ÉTICAS

En el capítulo primero distinguíamos entre las doctrinas morales y las teorías éticas. Apuntábamos que las doctrinas morales son sistematizaciones de algún conjunto de valores, principios y normas concretos, como es el caso de la moral católica, o la protestante, o la moral laicista que implantaron los regímenes inspirados en el marxismo-leninismo. Tales «sistemas morales» o «doctrinas morales» no son propiamente teorías filosóficas, al menos en el sentido técnico de la palabra «Filosofía», aunque a veces pueden ser expuestos por los correspondientes moralistas haciendo uso de las herramientas de la Filosofía para conseguir cierta coherencia lógica y expositiva.

Las teorías éticas, a diferencia de las morales concretas, no buscan de modo inmediato contestar a preguntas como «¿qué debemos hacer?» o «¿de qué modo debería organizarse una buena sociedad?», sino más bien a estas otras: «¿por qué hay moral?», «¿qué razones –si las hay– justifican que sigamos utilizando alguna concepción moral concreta para orientar nuestras vidas?», «¿qué razones –si las hay– avalan la elección de una determinada concepción moral frente a otras concepciones rivales?». Las doctrinas morales se ofrecen como orientación inmediata para la vida moral de las personas, mientras que las teorías éticas pretenden más bien dar cuenta del fenómeno de la moralidad en general. Como puede suponerse, la respuesta ofrecida por los filósofos a estas cuestiones dista mucho de ser unánime. Cada teoría ética ofrece una determinada visión del fenómeno de la moralidad y lo analiza desde una perspectiva diferente. Todas ellas están cons-truidas prácticamente con los mismos conceptos, porque no es posible

hablar de moral prescindiendo de valores, bienes, deberes, conciencia, felicidad, fines de la conducta, libertad, virtudes, etc. La diferencia que observamos entre las diversas teorías éticas no viene, por tanto, de los conceptos que manejan, sino del modo como los ordenan en cuanto a su prioridad y de los métodos filosóficos que emplean.

Así pues, un acercamiento a las distintas teorías éticas resulta extremadamente útil para entender el fenómeno de la moralidad. Sin embargo, dado que, al menos en Occidente, empiezan a elaborarse desde el siglo V a. J.C., con Sócrates, o incluso antes (con los llamados «presocráticos»), no parece posible exponerlas todas. Nos limitaremos aquí a una sucinta exposición de algunas de las que han tenido y están teniendo mayor relevancia histórica. Las hemos agrupado en tres conjuntos que corresponden a tres grandes fases de la historia de la filosofía.

En la primera fase —que abarca la antigüedad clásica y el medioevo— agrupamos las éticas que tuvieron como base última de sustentación la pregunta por «el ser», esto es, por la verdadera realidad de las cosas, incluyendo las cosas humanas, como la moralidad. En una segunda fase —que abarca el período que habitualmente se conoce como «la filosofía moderna», esto es, desde Descartes hasta principios del siglo XX— colocamos las éticas que nacieron al hilo de la reflexión en torno a la noción de «conciencia» como nuevo punto de partida filosófico. Y por último, agrupamos en una tercera fase a las éticas que se han hecho eco del «giro lingüístico» propio de la filosofía contemporánea, es decir, aquéllas que toman como punto de arranque filosófico la existencia del lenguaje y de la argumentación como fenómenos que muestran una exigencia de sentido. No hemos seguido un orden cronológico estricto, puesto que, al fin y al cabo, los tres enfoques que acabamos de mencionar se superponen entre sí a medida que van surgiendo en la historia, pero pensamos que puede resultar útil una agrupación semejante para comprender algunos elementos importantes de las teorías expuestas.

Pero antes de comenzar con la exposición de las diferentes teorías, hagamos una breve reflexión sobre el contexto cultural en el que surgieron. La filosofía occidental —como toda nuestra cultura de Occidente en general— nació sin duda entre los antiguos griegos, pero inmediatamente se sumó a la herencia griega el elemento latino, merced a la asimilación que de lo griego hicieron los romanos, añadiendo a aquel legado su propia aportación. Posteriormente, con la expansión del cristianismo, el componente grecolatino de nuestra cultura se enriqueció con el aporte oriental de la sabiduría hebrea —condensada en el Antiguo Testamento—, y con el propio aporte cristiano recogido en el Nuevo Testamento. De este modo, la cultu-

ra occidental se ha ido configurando –como casi todas las culturas– como una cultura mestiza, en la que conviven –no siempre en armonía– elementos de muy distinta procedencia. Este hecho no debería perderse de vista a la hora de comprender las tensiones que recorren la historia de la filosofía en general, y la de la Ética en particular. Pero, lejos de considerar semejante mestizaje como un defecto, y tales tensiones como obstáculos, afirmamos más bien lo contrario: el mestizaje es fecundo y las tensiones son condiciones de posibilidad de desarrollo.

En efecto, aunque la historia de la Ética recoja una diversidad de teorías, a menudo contrapuestas, ello no debe llevarnos a la ingénuo conclusión de que cualquiera de ellas puede ser válida para nosotros –los seres humanos de finales del siglo XX y principios del XXI–, ni tampoco a la desesperanzada inferencia de que ninguna de ellas puede aportar nada a la resolución de nuestros problemas. Por el contrario, lo que muestra la sucesión histórica de las teorías es la enorme fecundidad de un invento griego –la Ética– que ha sabido adaptarse a los problemas de cada época elaborando nuevos conceptos y diseñando nuevas soluciones. La cuestión que debería ocupar a los éticos de hoy es la de perfilar nuevas teorías éticas que podamos considerar *a la altura de nuestro tiempo*. Y para ello puede ser útil, indudablemente, el conocimiento de las principales éticas del pasado.

III.2. ÉTICAS DE LA ERA DEL «SER»

Los primeros filósofos de la antigua Grecia se preguntaron ante todo por el ser de las cosas, por su «verdadera realidad» o su «auténtica naturaleza», dado que muchas veces «las apariencias engañan». Así, algunos de ellos no tardaron en preguntarse en qué consistía la verdadera *virtud* del hombre y la verdadera noción de *lo bueno*. Antes de la aparición de la filosofía, los griegos compartían en gran medida las concepciones de lo bueno y de la virtud que se muestran en los poemas homéricos: lo bueno era toda acción que beneficia a la propia comunidad, la virtud (*areté*) era toda capacidad plenamente desarrollada –toda «excelencia»– que permite a quien la posee destacar en algo sobre los demás. Esta mentalidad se completaba con el ideal de «ser el mejor» (*aristós*) en el sentido de prestar los mejores servicios a la comunidad a la que uno pertenece. De este modo, la moral vivida por los griegos de los tiempos prefilosóficos ya contenía algunos conceptos (como «bien», «virtud» y «comunidad») que serían luego piezas básicas de las primeras teorías éticas.

III.2.1. Sócrates

A excepción de unos pocos fragmentos de Heráclito y Jenófanes, las primeras reflexiones filosóficas sobre cuestiones morales las encontramos entre los sofistas y Sócrates (siglo V a.C.). Con respecto a *los sofistas*, es sabido que se tenían a sí mismos por maestros de la virtud, concretamente la «virtud política» o excelencia en la gestión de los asuntos públicos. Pero al mismo tiempo sus doctrinas filosóficas defendían –al parecer– posiciones individualistas y relativistas que conducían de hecho al escepticismo con respecto a la propia noción de la virtud política. Alardeaban de saber cómo educar a los jóvenes para que llegasen a ser «buenos ciudadanos» y al mismo tiempo negaban la posibilidad de alcanzar criterios seguros para saber en qué consiste la buena ciudadanía.

Frente a ellos, Sócrates representa en la historia de la filosofía el intento de establecer criterios racionales para distinguir la verdadera virtud de la mera apariencia de virtud. Lo que le preocupa es la cuestión de cuál es la excelencia propia del ser humano y, en consecuencia, de qué modo debiéramos conducir nuestras vidas. Los sofistas identificaban la excelencia humana con el éxito político, y a su vez el éxito político –en un sistema democrático asambleario como el ateniense– dependía en gran medida del dominio de la elocuencia, del dominio del arte de convencer por medio de artificios retóricos. En cambio Sócrates apuesta por la búsqueda continua de la verdad a través del diálogo y la reflexión. No valora el dominio de la retórica, sino que desea hacer su «modesta» aportación a la comunidad a través de la ironía y de las preguntas críticas (por ello le llamaban «el tábano de Atenas»).

Aunque no dejó escrita ninguna obra, los testimonios de varios escritores de la época nos han permitido reconstruir algunas de las principales aportaciones que generalmente se le atribuyen:

1) La excelencia humana se muestra ante todo en la *actitud de búsqueda del verdadero bien*, puesto que sólo quien llega a conocer dicho bien puede ponerlo en práctica. En consecuencia, el primer paso para alcanzar la perfección moral es el *abandono de actitudes dogmáticas y escépticas* –que son producto de la pereza–, y la consiguiente *adopción de una actitud crítica que sólo se deja convencer por el mejor argumento*:

«Poco importa que tú pienses de esta o de la otra manera, puesto que yo sólo examino la cosa misma; y resultará igualmente que seremos examinados el uno y el otro; yo preguntando y tú respondiendo»

Platón (*Protágoras*, 333 c).

2) Dado que la verdad sobre el bien humano es una meta que continuamente hemos de estar persiguiendo, cabe preguntarse si acaso no será ilu-

sorio creer que la alcanzamos en cada momento. La respuesta de Sócrates es que *la verdad habita en el fondo de nosotros mismos*, y que podemos llegar a ella mediante *la introspección y el diálogo*. Se cuenta que, en su juventud, nuestro autor adoptó como lema de su vida la inscripción que figuraba en la fachada del templo de Apolo en Delfos: «Conócete a tí mismo». De este modo, el autoconocimiento fue para él la vía idónea para penetrar en los misterios de todas las cosas, incluidas las cuestiones morales. Pero en este proceso de «alumbramiento de la verdad» nos podemos ayudar mucho unos a otros, de un modo semejante a como algunas personas ayudan a las parturientas a dar a luz. Este símil sirvió de base para que Sócrates llamase «*mayéutica*» —esto es, arte de ayudar a parir— a su propio método de diálogo encaminado a la búsqueda de la verdad.

3) A pesar de que toda verdad encontrada mediante el método mayéutico es provisional, revisable, nunca fijada dogmáticamente, constituye no obstante un hallazgo cuya validez sobrepasa las fronteras de la propia comunidad en la que se vive. Se trata de verdades encontradas por unos pocos estudiosos, pero que pueden valer universalmente, como orientación para todos los hombres, y que en un momento dado pueden servir como instancia crítica frente a las normas de la propia comunidad. Aristóteles relata que Sócrates

«trataba sólo de cuestiones morales, y en ellas buscaba lo universal y tenía puesto su pensamiento ante todo en la definición.»

(*Metafísica*, I, 6, 987)

4) El objetivo último de la búsqueda de la verdad no es la mera satisfacción de la curiosidad, sino la asimilación de los conocimientos necesarios para obrar bien, y de este modo poder alcanzar la excelencia humana, o lo que es lo mismo: la sabiduría, o también: la felicidad o vida buena. Hasta tal punto creía Sócrates que estos conceptos están ligados entre sí, que al parecer sostuvo que nadie que conozca *realmente* el verdadero bien puede obrar mal. Esta doctrina se llama «*intelectualismo moral*». Consiste en afirmar que quien obra mal es en realidad un ignorante, puesto que si conociera el bien se sentiría inevitablemente impulsado a obrar bien. De ahí la importancia de la educación de los ciudadanos como tarea ética primordial, puesto que sólo si contamos con ciudadanos verdaderamente sabios podemos esperar que serán buenos ciudadanos.

III.2.2. Platón

En diversos pasajes de los *Diálogos* platónicos podemos encontrar extensas reflexiones sobre la mayor parte de los conceptos morales, pero siempre bajo la influencia de un planteamiento heredado del maestro

Sócrates: la verdadera moral ha de ser un conocimiento que ha de presidir al mismo tiempo la vida del individuo y la de la comunidad, la del ciudadano y la de la *polis*; es un conocimiento que nos orienta para alcanzar la felicidad, pero el primer elemento de ese conocimiento ya nos informa de que los seres humanos sólo podemos ser felices en el seno de una comunidad bien organizada. En consecuencia, lo bueno y lo justo para el individuo no puede ser algo distinto de lo que se descubra como bueno y justo para el bien común, para lograr o mantener una ciudad feliz.

Para alcanzar esa ciudad feliz en la que todos y cada uno puedan gozar de su propia felicidad, Platón propone un modelo ideal, una *utopía*, un diseño perfecto elaborado por la razón y la imaginación, destinado a servir de punto de referencia a todos aquéllos que pretendan reformar las costumbres y las instituciones con el objetivo de mejorar la vida humana individual y social. Este diseño utópico, que Platón expone en *La República*, es al mismo tiempo una representación ampliada del alma humana. Quiere exponer en primer lugar su visión de la justicia en la gran pantalla del Estado, para comprender mejor lo que ocurre en el alma humana; ambas realidades, como señala Jaeger¹, «*tienen la misma esencia y la misma estructura*».

Platón sostiene una concepción orgánica del Estado. Es decir, entiende que está conformado por diversos estamentos que cumplen una determinada función dentro del organismo social. Tales estamentos son: 1º) *Los gobernantes*, que tienen la función de administrar, vigilar y organizar la ciudad con el fin de que ésta alcance el bien que le es propio. 2º) *Los guardianes o defensores*, que tienen la misión de defender la ciudad. Y 3º) *Los productores* (campesinos y artesanos), que desarrollan las actividades económicas.

Cada uno de estos estamentos se ha de caracterizar por una *virtud* específica, por una aptitud y disposición que les permitirá realizar su tarea adecuadamente: a) los gobernantes por la *prudencia* entendida como la sabiduría que se aplica para alcanzar el bien general de la ciudad; b) los guardianes o defensores el *valor*, como firmeza en la defensa de la ciudad y en el cumplimiento de las órdenes de los gobernantes; c) los productores, la *moderación* o *templanza* como autocontrol y armonía en el sometimiento voluntario a la autoridad de los gobernantes para que se realice un desarrollo ordenado de la producción económica².

¹ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F.C.E., 1978, p. 599 y ss.

² Esta virtud de la moderación no es exclusiva del tercer estamento, por el contrario debe estar presente en los tres grupos, pero tiene una significación especial para el de los productores, puesto que ellos están llamados especialmente a obedecer a los otros. (*República*, 430d-432a).

Por otra parte, también son tres las especies o dimensiones que distingue Platón en el alma humana¹: a) **Racional**, que es el elemento superior y más excelso, dotado de realidad autónoma y de vida propia; es el componente inteligente, con el que el hombre conoce, y que se caracteriza por su capacidad de razonamiento. b) **Irascible**, la sede de la decisión y del coraje, fenómenos donde predomina nuestra voluntad; se fundamenta en una fuerza interior que ponemos en acción (o dejamos de hacerlo) cuando se produce un conflicto entre la razón y los deseos instintivos. c) **Apetito**, también llamada «parte concupiscible». Con ella nos referimos a los deseos, pasiones e instintos.

La virtud propia del alma racional es la **sabiduría o prudencia**. Esta sería entendida como un saber que se aplica para alcanzar el bien general del individuo, y que, por lo tanto, permite la regulación de todas las acciones del hombre. La parte irascible del alma debe superar el dolor y el sufrimiento, y sacrificar los placeres cuando sea necesario para cumplir con lo que señala la razón; le corresponde, por tanto, la virtud de la **fortaleza o valor**, entendida como perseverancia y firmeza para seguir los mandatos de la razón. Y por último, el apetito (parte concupiscible) tiene como virtud propia la **moderación o templanza**: la capacidad de adecuarse al orden impuesto por la razón.

La virtud de la **justicia** no tiene asignado un lugar determinado en la ciudad, como no lo tiene tampoco en las partes o especies del alma; por el contrario, se presenta como virtud que acoge y armoniza a todo el conjunto de la ciudad y todos los elementos que conforman al individuo: consiste en la armonía y perfecta coordinación con que cada estamento o cada parte del alma cumple y realiza la función especial que le corresponde, desarrollándola según su virtud específica. Pero el alma juega el papel determinante, pues la esencia y la raíz de la justicia hemos de buscarla en el interior del hombre :

«¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado».

(*República*, 435d-e)

¹ «Con una parte decimos que el hombre aprende, con otra se apasiona; en cuanto a la tercera, a causa de su multiplicidad de aspectos, no hemos hallado un nombre peculiar que aplicarle, sino que la hemos designado por lo que predomina en ella con mayor fuerza, en efecto, la parte «apetitiva», en razón de la intensidad de los deseos concernientes a la comida, a la bebida, al sexo y cuantos otros los acompañan.» (*República*, 580e-d).

ALMA	JUSTICIA =	CIUDAD
Parte Racional	Prudencia	Los Gobernantes
Parte Irascible	+ Valor	Los Guardianes
Parte Concupiscible	+ Moderación	Los Productores

Quizá lo que más llama la atención de la teoría ética de Platón sea su insistencia en la noción de un bien absoluto y objetivo –el Bien con mayúsculas– que en su calidad de Idea Suprema en el mundo de las Ideas, constituye la razón última de todo cuanto existe y de toda posibilidad de conocimiento. En efecto, en *La República*, Platón explica de varias maneras distintas (particularmente en la analogía del sol con el Bien y en el mito de la caverna) que el Bien es una realidad en sí mismo, algo distinto y separado de las cosas buenas: justamente aquello por lo cual son buenas las cosas buenas y justamente aquello que empapa de inteligibilidad toda realidad permitiendo que sea cognoscible para nosotros.

Platón sostiene que sólo aquéllos que tengan la capacidad y la constancia adecuadas llegarán a encontrarse de lleno con el Bien en sí, de modo que esta experiencia –que narra en términos de un encuentro místico con lo sobrenatural– les proporcionará un tipo de conocimiento superior, una ciencia del Bien que capacita a quien la posee para gobernar con rectitud y justicia los asuntos de la polis. Este tipo de personas serían los gobernantes-filósofos, y su estatura moral no puede por menos que ser la más alta, dado que el conocimiento del Bien les impulsará irresistiblemente a obrar bien: el intelectualismo moral socrático está presente todavía en la ética expuesta en *La República*. En cuanto a las demás personas, que por falta de capacidades naturales no lleguen a la contemplación de la Idea de Bien, encontrarán el tipo de felicidad que les corresponde con arreglo a las capacidades que tengan, siempre y cuando, por supuesto, desempeñen cabalmente las virtudes propias de su función social.

III.2.3. Aristóteles

Aristóteles fue el primer filósofo que elaboró tratados sistemáticos de Ética. El más influyente de estos tratados, la *Ética a Nicómaco*, sigue siendo reconocido como una de las obras cumbre de la filosofía moral. Allí plantea nuestro autor la cuestión que, desde su punto de vista, constituye la clave de toda investigación ética: ¿Cuál es el fin último de todas las acti-

vidades humanas? Suponiendo que «toda arte y toda investigación, toda acción y elección parecen tender a algún bien» (*Et. Nic.*, I, 1, 1094 a), inmediatamente nos damos cuenta de que tales bienes se subordinan unos a otros, de modo tal que cabe pensar en la posible existencia de algún fin que todos deseamos por sí mismo, quedando los demás como medios para alcanzarlo. Ese fin —a su juicio— no puede ser otro que la *eudaimonía*, la vida buena, la vida feliz.

Ahora bien, el concepto de felicidad ha sido siempre extremadamente vago: para unos consiste en acumular dinero, para otros se trata de ganar fama y honores, etc. Aristóteles no cree que todas esas maneras posibles de concebir la vida buena puedan ser simultáneamente correctas, de modo que se dispone a investigar en qué consiste la verdadera felicidad. Para empezar, la vida feliz tendrá que ser un tipo de bien «perfecto», esto es, un bien que persigamos por sí mismo, y no como medio para otra cosa; por tanto, el afán de riquezas y de honores no puede ser la verdadera felicidad, puesto que tales cosas se desean siempre como medios para alcanzar la felicidad, y no constituyen la felicidad misma.

En segundo lugar, el auténtico fin último de la vida humana tendría que ser «autosuficiente», es decir, lo bastante deseable por sí mismo como para que, quien lo posea, ya no desee nada más, aunque, por supuesto, eso no excluye el disfrute de otros bienes.

Por último, el bien supremo del hombre deberá consistir en algún tipo de actividad que le sea peculiar, siempre que dicha actividad pueda realizarse de un modo excelente. El bien para cada clase de seres consiste en cumplir adecuadamente su función propia, y en ésto, como en tantas otras cosas, Aristóteles considera que el hombre no es una excepción entre los seres naturales. Ahora bien, la actividad que vamos buscando como clave del bien último del hombre ha de ser una actividad que permita ser desempeñada continuamente, pues de lo contrario difícilmente podría tratarse de la más representativa de una clase de seres.

En su indagación sobre cuál podría ser la función más propia del ser humano Aristóteles nos recuerda que todos tenemos una misión que cumplir en la propia comunidad, y que nuestro deber moral no es otro que desempeñar bien nuestro papel en ella, para lo cual es preciso que cada uno adquiera las virtudes correspondientes a sus funciones sociales. Pero a continuación se pregunta si además de las funciones propias del trabajador, del amigo, de la madre o del artista no habrá también una *función propia del ser humano como tal*, porque en ese caso estaríamos en camino para descubrir cuál es la actividad que puede colmar nuestras ansias de felicidad. La respuesta que ofrece Aristóteles es bien conocida: la felicidad más perfecta

para el ser humano reside en el *ejercicio de la inteligencia teórica*, esto es, en la contemplación o comprensión de los conocimientos. En efecto, se trata de una actividad gozosa que no se desea más que por sí misma, cuya satisfacción se encuentra en la propia realización de la actividad, y que además puede llevarse a cabo continuamente.

[A primera vista puede parecernos extraño que alguien diga que la felicidad consiste en la actividad teórica. Pero tengamos en cuenta que, en griego el verbo *theorein*, del que procede nuestro término «teoría», significaba «ver», «observar», «contemplar»; por eso, quien elabora una teoría, o simplemente la comprende, consigue una «visión» de las cosas que supera y resulta preferible al estado de ignorancia en que vivía anteriormente. La actividad teórica consiste, en última instancia, en saber, en entender; cualquiera que haya estado intrigado por algo y que por fin un día descubre una explicación satisfactoria de lo que ocurría, experimenta esa satisfacción maravillosa que a veces representamos gráficamente como una lucecita que se enciende en nuestro interior: ¡por fin lo entiendo!; ¡todo encaja! Aristóteles era consciente de que la complejidad de la realidad es tan enorme, y nuestra limitación a la hora de conocer es tan profunda, que la actividad teórica nunca tendrá fin para los seres humanos. Por otra parte, la experiencia del asombro, de maravillarse ante los fenómenos circundantes y ante nuestro propio ser, supone uno de los mayores alicientes de nuestra vida, al tiempo que nos proporciona un gozo continuo. Para Aristóteles, éste es el fin último de nuestra vida, el más capaz de satisfacer nuestras expectativas de felicidad.]

Ahora bien, Aristóteles reconoce que el ideal de una vida contemplativa continua sólo es posible para los dioses:

«el hombre contemplativo, por ser hombre, tendrá necesidad del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud del cuerpo, del alimento y de los demás cuidados».

(*Ét. Nic.*, X, 8, 1178 b).

A renglón seguido nuestro autor admite que no es ése el único camino para alcanzar la felicidad, sino que también se puede acceder a ella mediante *el ejercicio del entendimiento práctico*, que consiste en dominar las pasiones y conseguir una relación amable y satisfactoria con el mundo natural y social en el que estamos integrados. En esta tarea nos ayudarán las virtudes, que Aristóteles clasifica del siguiente modo (este listado no es exhaustivo):

La principal virtud dianoética es *la prudencia*, que constituye la verdadera «sabiduría práctica»: ella nos permite deliberar correctamente, mostrándonos lo más conveniente en cada momento para nuestra vida (no lo más conveniente a corto plazo, sino lo más conveniente para una vida buena en su totalidad). La prudencia nos facilita el discernimiento en la toma de decisiones, guiándonos hacia el logro de un equilibrio entre el exceso y el defecto, y es la guía de las restantes virtudes: la fortaleza o coraje

Virtudes dianoéticas o intelectuales	Propias del intelecto teórico: Inteligencia (nous) Ciencia (episteme) Sabiduría (sofía)
	Propias del intelecto práctico: Prudencia (frónesis) Arte o técnica (tekne) Discreción (gnome) Perspicacia (sínesis) Buen consejo (euboulía)
Virtudes éticas o del carácter	Propias del autodomínio: Fortaleza o Coraje (andreía) Templanza o Moderación (sofrosine) Pudor (aidos)
	Propias de las relaciones humanas: Justicia (dikaiosine) Generosidad o Liberalidad (eleutheriotes) Amabilidad (filía) Veracidad (aletheía) Buen humor (eutrapelia) Afabilidad o Dulzura (praotes) Magnificencia (megaloprepeia) Magnanimidad (megalofijía)

será, por ejemplo, el término medio entre la cobardía y la temeridad; ser generoso será un término medio entre el derroche y la mezquindad, etc. Pero el término medio no es una opción por la mediocridad, sino por la perfección: por ejemplo, una escultura perfecta sería aquella a la no le sobra ni le falta nada; de modo similar, la posesión de una virtud cualquiera significa que en ese aspecto de nuestro comportamiento no hay mejora posible, sino que hemos alcanzado el hábito más elevado.

Una persona virtuosa será, casi con seguridad, una persona feliz, pero necesita para ello vivir en una sociedad regida por buenas leyes. Porque el **logos**, esa capacidad que nos hace posible la vida contemplativa y la toma de decisiones prudentes, también nos capacita para la vida social. Por eso

la ética no puede desvincularse de la política: el más alto bien individual, la felicidad, sólo es posible en una *polis* dotada de leyes justas.

En síntesis, la ética aristotélica afirma que hay moral porque los seres humanos buscan inevitablemente la felicidad, la dicha, y para alcanzar plenamente este objetivo necesitan de las orientaciones morales. Pero además, nos proporciona criterios racionales para averiguar qué tipo de comportamientos, qué virtudes, en una palabra qué tipo de *carácter moral* es el adecuado para tal fin. De este modo, entendió la vida moral como un modo de «autorrealización» y por ello decimos que la ética aristotélica pertenece al grupo de éticas *eudemonistas*, porque así se aprecia mejor la diferencia con otras éticas que veremos a continuación, que también postulan la felicidad como fin de la vida humana, pero que entienden ésta como placer (*hedoné*), y a las que, por eso, se las denomina «*hedonistas*». El placer se suele entender como una satisfacción de carácter sensible, en tanto que la autorrealización puede comportar acciones que no siempre son placenteras.

III.2.4. Éticas del período helenístico

Durante el período helenístico, los griegos viven momentos de desconcierto político y moral por la aparición de los grandes imperios (primero el de Alejandro Magno y posteriormente el Imperio Romano), que traen consigo un alejamiento de los ciudadanos respecto a los centros del poder político, con la consiguiente pérdida de interés del individuo por los asuntos de la polis, dado que ésta ha perdido el protagonismo del que gozaba en los siglos anteriores. Ante el desconcierto reinante, el estoicismo y el epicureísmo —las dos escuelas filosóficas más importantes de dicho período—, reconducen la investigación ética a la pregunta por la felicidad de los individuos, y ambas están de acuerdo en afirmar, siguiendo la tradición griega, que felicidad y sabiduría se identifican. Destruída la confianza en la polis, «sabio» será ahora «aquel que vive de acuerdo con la naturaleza». Pero estoicos y epicúreos discrepan en cuanto a la manera de entender el concepto de naturaleza, y en consecuencia tampoco están de acuerdo en cuanto al ideal de hombre sabio.

Epicureísmo

El epicureísmo es una ética hedonista, esto es, una explicación de la moral en términos de búsqueda de la felicidad entendida como placer, como satisfacción de carácter sensible. No se trata de la primera ética hedonista de la historia, puesto que ya entre los sofistas hubo algunos partidarios de estos planteamientos, y entre los discípulos de Sócrates hubo también una corriente, la de «los cirenaicos», que defendió que el bien

humano se identifica con el placer, particularmente con el placer sensual e inmediato. Sin embargo, como ya hemos visto, ese hedonismo incipiente fue agudamente criticado por Platón y Aristóteles, de modo que hubo que esperar a las propuestas de Epicuro para disponer de un modelo de hedonismo filosóficamente más maduro.

Epicuro de Samos (341-270) sostiene que, si lo que mueve nuestra conducta es la búsqueda del placer, será sabio quien sea capaz de calcular correctamente qué actividades nos proporcionan mayor placer y menor dolor, es decir, quien consiga conducir su vida calculando la intensidad y duración de los placeres, disfrutando de los que tienen menos consecuencias dolorosas y repartiéndolos con medida a lo largo de la existencia. Dos son, por tanto, las condiciones que hacen posible la verdadera sabiduría y la auténtica felicidad: el placer y el entendimiento calculador. Este último nos permite distinguir varias clases de placeres, correspondientes a distintos tipos de deseo:

«Parte de nuestros deseos son naturales, y otra parte son vanos deseos; entre los naturales, unos son necesarios y otros no; y entre los necesarios, unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo y otros para la vida misma. Conociendo bien estas clases de deseos es posible referir toda elección a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque en ello consiste la vida feliz. Pues actuamos siempre para no sufrir dolor ni pesar, y una vez que lo hemos conseguido ya no necesitamos de nada más. [...] Por ello, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos —como creen algunos que ignoran, no están de acuerdo, o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbado en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes [...] dan la felicidad, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección o rechazo y extirpa las falsas opiniones de las que procede la gran perturbación que se apodera del alma»

(*Carta a Meneceo*)

Como puede apreciarse, Epicuro se distancia de un cierto «hedonismo ingenuo» para proponer como ideal de felicidad el goce moderado y sosegado de los placeres naturales, vinculados a las verdaderas necesidades del cuerpo y del alma.

Estoicismo

Bajo esta denominación se agrupan las doctrinas filosóficas de un amplio conjunto de autores griegos y romanos que vivieron entre los siglos III a.J.C. y II d.J.C. Zenón de Citio —el fundador de esta corriente— abrió una escuela en Atenas en el 306 a.J.C., y a partir de ella se fue extendiendo y consolidando una filosofía que contó con figuras tan influyentes como Posidonio, Séneca, Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Su influencia histórica posterior ha sido enorme, tanto en las éticas modernas y contem-

poráneas como en las posiciones morales que muchas personas adoptan en la vida cotidiana.

Los estoicos creyeron necesario indagar en qué consiste el orden del universo para determinar cuál debía ser el comportamiento correcto de los seres humanos. Para ello se sirvieron del pensamiento de un autor muy anterior en el tiempo: Heráclito de Éfeso (siglo VI a V a. de J.C.). Para Heráclito, todo ser y todo acontecer ha de tener su fundamento en alguna razón, y dado que la serie de las razones no puede ser infinita –los griegos en general tuvieron «horror vacui», es decir, incapacidad para aceptar una sucesión infinita de causas como explicación de cualquier fenómeno–, ha de haber una Razón primera, común, que será al mismo tiempo la Ley que rige el Universo.

Los estoicos hacen suya esta concepción cosmológica y sostienen que, dado que tal Razón Cósmica es la Ley Universal, todo está sometido a ella: es «el destino», «el hado», una racionalidad misteriosa que se impone sobre la voluntad de los dioses y de los hombres haciendo que todo suceda fatalmente «tal como tenía que suceder». Esta Razón Cósmica, este «Logos», es providente, es decir, cuida de todo cuanto existe. Que el hombre crea en el destino no es, por tanto –desde la perspectiva estoica– una superstición, sino la consecuencia obligada de la investigación científica.

Tal cosmovisión debería haber tenido como consecuencia lógica la resignación del hombre frente a lo irremediable, como sucedía en las tragedias griegas; en ellas, los personajes obran como si fueran dueños de sí mismos y tuviesen la capacidad de evitar lo que el destino ha fijado para ellos, pero al final se imponen inexorablemente las determinaciones del oráculo –de la Razón Común o Ley Universal–, y los que han tratado de actuar en contra del orden eterno han de pagar su culpa por intentarlo. La libertad, en este contexto, no es otra cosa que el conocimiento y la aceptación de la necesidad que rige al Universo.

A pesar de lo que acabamos de exponer sobre las implicaciones fatalistas del planteamiento estoico, los miembros de esta escuela se dedicaron, paradójicamente, a la enseñanza y a la guía moral, instruyendo a sus discípulos acerca de cómo se debe obrar. De este modo mostraron que, en la práctica, sostenían cierto grado de confianza en la libertad humana.

La propuesta ética de los estoicos puede formularse así: el sabio ideal es aquel que, conociendo que toda felicidad exterior depende del destino, intenta asegurarse la paz interior, consiguiendo la insensibilidad ante el sufrimiento y ante las opiniones de los demás. La *imperturbabilidad* es, por tanto, el único camino que nos conduce a la felicidad. Con ello se empieza a distinguir entre dos mundos o ámbitos: el de la *libertad interior*, que

depende de nosotros, y el del mundo exterior, que queda fuera de nuestras posibilidades de acción y modificación.

El sabio estoico es el que consigue asegurarse los bienes internos y despreciar los externos, logrando ser, en palabras de Séneca, «artífice de la propia vida». Aparece ya aquí, aunque todavía de un modo muy rudimentario, la concepción de la libertad como **autonomía**, que veremos desarrollarse posteriormente a través de San Agustín, y más adelante, y sobre todo, con Kant.

III.2.5. Las éticas medievales

Como señalábamos al comienzo de este capítulo, la difusión del cristianismo en la Europa de finales del Imperio Romano y comienzos de la Edad Media supuso la incorporación progresiva de muchos elementos culturales procedentes de la Biblia hebrea y de los primeros escritos cristianos, aunque estos últimos fueron elaborados en su mayor parte en griego y latín y contienen de hecho gran cantidad de elementos propios de la mentalidad grecolatina. Al mismo tiempo, muchos de los puntos de referencia culturales del mundo grecolatino fueron abandonados para ser sustituidos por contenidos elaborados a partir de la matriz judeocristiana. Por ejemplo, la educación moral de los niños ya no podía seguir proponiendo como modelos a imitar a los héroes de la tradición grecolatina, sino que éstos debían ser sustituidos por los personajes de la «Historia Sagrada» y por las vidas de Jesús y de los santos. Sin embargo, las antiguas narraciones no fueron condenadas al olvido, y de hecho cualquier persona culta de la nueva era cristiana conocería los relatos de ambas tradiciones, si bien otorgando la primacía moral a los relatos judeocristianos.

Semejante mestizaje llevado a cabo en el terreno de la moral vivida tuvo también su correlato en el de la moral pensada, en el ámbito de la Ética. En efecto, ya desde los primeros esfuerzos intelectuales de los cristianos por poner en orden las creencias y las orientaciones morales, se va elaborando una síntesis nueva que recoge conceptos y argumentos procedentes de los filósofos grecolatinos y de la herencia judeocristiana, pero la primera de las grandes aportaciones de esta nueva síntesis es sin duda la obra enciclopédica de Agustín de Tagaste, San Agustín.

Agustín de Tagaste

La obra de San Agustín pertenece cronológicamente a la época romana, pero su contenido inaugura en gran medida los temas y diseña los conceptos que van a presidir la discusión filosófica y teológica durante gran parte de la Edad Media.

La ética de San Agustín no aparece sistemáticamente expuesta en ninguna de sus obras, pero podemos aventurarnos a reconstruirla del siguiente modo: los grandes filósofos griegos estaban en lo cierto respecto a que la moral es un conjunto de orientaciones cuya función es ayudar a los seres humanos a lograr *la vida feliz*, pero no supieron encontrar la clave de la felicidad humana; esta felicidad sólo puede encontrarse —a juicio de Agustín— en el *encuentro amoroso con el Dios-Padre* que Jesucristo anunció en su Evangelio. Porque la felicidad no es principalmente una cuestión de conocer, ni siquiera de conocer la Idea de Bien —como quería Platón reservando esta experiencia para unos pocos elegidos del destino—, sino que es más bien una cuestión de amar, de gozar la relación amorosa con otra Persona que *nos ha creado libres* y que nos invita a aceptar su amistad desde el respeto exquisito a que libremente podamos rechazar su ofrecimiento.

Hay moral —diría tal vez San Agustín— porque necesitamos encontrar el camino de regreso a nuestra casa original, *la Ciudad de Dios*, de la que nos hemos extraviado momentáneamente por ceder a ciertas *tentaciones egoístas*. Pero Dios, en su infinita bondad, ha tomado la iniciativa de enviarnos una ayuda decisiva: la *sabiduría* hecha carne en su propio Hijo Jesucristo y la asistencia permanente de su *gracia* (de su don gratuito) para tonificar nuestra débil voluntad. Así pues, los verdaderos contenidos de la moral no pueden ser otros que los que se contienen en las enseñanzas que de palabra y obra nos legó Jesucristo, enseñanzas que podrían condensarse en un solo mandamiento: «amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo». El seguimiento de esta moral es el único camino de la felicidad verdadera, pero es un camino abierto a cualquier ser humano, y no sólo a los más capacitados intelectualmente.

Nos encontramos, pues, ante una ética que introduce elementos de una concreta fe religiosa en el núcleo mismo de sus argumentos; ¿es congruente seguir llamando «ética» a este constructo? ¿o debería prescindirse de toda alusión a creencias religiosas en un sistema de filosofía moral? En este punto hemos de remitirnos a la distinción entre «éticas de máximos» y «éticas de mínimos» que hemos apuntado en otros capítulos de este libro. Conforme a dicha distinción, las éticas religiosas son realmente éticas, siempre que ofrezcan su correspondiente explicación de la moral, pero son éticas «de máximos», puesto que contienen elementos de invitación a la felicidad que no pueden razonablemente imponerse a todo ser racional. Pero desde la adopción de muchas de estas éticas de máximos es posible coincidir con otras éticas en ciertos contenidos (unos «mínimos» comunes) que permitirían una convivencia armoniosa de personas adscritas a tales éticas diferentes.

Tomás de Aquino

Los escritos de Aristóteles permanecieron extraviados para la cultura occidental durante varios siglos, hasta que los musulmanes de la corte de Bagdad tuvieron noticia de ellos y ordenaron traducirlos al árabe en el siglo IX. A partir de ese momento se difundieron por todo el mundo árabe provocando reacciones de admiración y de repulsa, según los casos. Entre los primeros admiradores medievales de la obra aristotélica es obligado citar a tres grandes autores: el musulmán Averroes, el judío Maimónides y el cristiano Santo Tomás de Aquino. Cada uno de ellos elaboró una teoría ética que representa el intento de hacer compatibles las principales aportaciones del estagirita con las creencias religiosas y morales del Corán, de la Biblia judía y de la Biblia cristiana, respectivamente. Comentaremos brevemente la síntesis llevada a cabo por Tomás de Aquino, dada la enorme influencia que ha ejercido en el pensamiento ético posterior.

Tomás de Aquino continúa la tradición de las éticas eudemonistas al considerar la felicidad como fin último de la actividad humana: hay moral porque todos queremos ser felices. También continúa la tradición de las éticas teológicas iniciada por San Agustín, puesto que acepta la pretensión de éste de que sólo en Dios puede hallarse la verdadera meta que andamos buscando:

«El objeto de la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De lo cual se sigue que nada puede aquietar la voluntad del hombre si no es el bien universal, que no se encuentra en ningún bien creado sino solamente en Dios.»

(*Summa theologiae*, I-II, q. 2, art. 8)

La felicidad perfecta para el hombre no es posible, por tanto, en esta vida, sino en otra vida futura y definitiva. Mientras llega ese momento, la clase de felicidad que más se parece a aquella —según Sto. Tomás— es la que proporciona la contemplación de la verdad. Pero Dios no es sólo la fuente en la que el ser humano saciará su sed más radical, sino que es también el «supremo monarca del universo», puesto que Él ha establecido la *ley eterna* y dentro de ella ha fijado los contenidos generales de la verdadera moral como *ley natural*:

«Como todas las cosas están sometidas a la Providencia divina y son reguladas y medidas por la ley eterna, es manifiesto que todas participan de la ley eterna de alguna manera, en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos o fines. La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin, como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno de lo malo —tal es el fin de la ley natural—, no fuese otra cosa que la

impresión de la luz divina. Es, pues, evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional.»

(*Summa theologiae*, I-II, q. 91, art. 2)

Esta «ley natural» contiene un primer principio imperativo que deriva de la noción misma de bien: «Ha de hacerse el bien y evitarse el mal». Pero ¿en qué consiste en concreto ese bien que ha de hacerse? La respuesta la hallamos en las *inclinaciones naturales*, puesto que todo aquello que la naturaleza ha puesto en nosotros procede en última instancia de la ley divina. En consecuencia, la ley natural nos ordena cosas tales como conservar la propia vida, satisfacer las necesidades corporales y atender a las inclinaciones sociales e intelectuales. Santo Tomás cree que todo ser humano comprende fácilmente estos preceptos básicos, puesto que se hallan en nosotros «naturalmente inculcados» (*Sum. theol.*, I, q. 79, art. 12) en forma de una suerte de intuición o «hábito que contiene los preceptos de la ley natural» que recibe el nombre de *sindéresis* (*Sum. theol.*, I-II, q. 94). La aplicación de tales preceptos a las circunstancias concretas de cada acción es lo que constituye la *conciencia*, que para Santo Tomás es la clave de la vida moral cotidiana, puesto que la aplicación de los principios a las diversas situaciones no puede ser mecánica, sino creativa y razonable: al fin y al cabo, nuestra semejanza con Dios también se manifiesta en la creatividad.

III.3. ÉTICAS DE LA ERA DE LA «CONCIENCIA»

A partir de los siglos XVI y XVII la filosofía moral entra en una nueva etapa: con la revolución científica, los contactos con grupos culturales muy alejados de Europa, las llamadas «guerras de religión», la invención de la imprenta, etc., las cosmovisiones tradicionales se desmoronan, y se hace patente la necesidad de elaborar nuevas concepciones que permitan orientarse en los diversos ámbitos de la vida. En este contexto de honda crisis cultural, la filosofía moderna empezó su andadura renunciando al antiguo punto de partida en la pregunta por el ser de las cosas, para arrancar ahora de la pregunta por los contenidos de la conciencia humana. Naturalmente, el punto de vista tradicional se siguió cultivando por parte de muchos autores, pero el nuevo punto de vista se fue abriendo paso con creciente éxito dando lugar a grandes figuras de la historia de la filosofía, algunas de las cuales mencionaremos a continuación.

III.3.1. El sentimiento moral: Hume

Conviene recordar que Hume trató de refutar el pensamiento racionalista, al que acusaba de dogmático por mantener una concepción de la

razón excesivamente idealizada y una culpable ignorancia con respecto a todo lo relacionado con las pasiones humanas.

Como es sabido, Hume considera a la razón o entendimiento como una facultad exclusivamente cognoscitiva, cuyo ámbito de aplicación termina donde deja de plantearse la cuestión de la verdad o falsedad de los juicios, los cuales a su vez sólo pueden referirse, en última instancia, al ámbito de la experiencia sensible. Sin embargo, el ámbito de la moralidad es –a su juicio–, un ámbito ajeno a la experiencia sensible. Ésta nos muestra «hechos», pero la moralidad no es cuestión de hechos, sino de sentimientos subjetivos de agrado o desagrado que aparecen en nosotros al tiempo que experimentamos los hechos objetivos.

En consecuencia, Hume considera que el papel de la razón en el terreno moral concierne únicamente al conocimiento de lo dado y a la posibilidad de juzgar la adecuación de los medios con vistas a conseguir algún fin, pero es insuficiente para producir efectos prácticos e incapaz de juzgar la bondad o maldad de las acciones:

«Parece evidente que la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto afecte a alguna pasión o afección. *Las relaciones abstractas* de ideas son objeto de curiosidad, no de una volición. Y *las cuestiones de hecho*, como no son ni buenas ni malas, ni provocan deseo ni aversión, son totalmente indiferentes, y ya sean conocidas o desconocidas, ya aprehendidas errónea o correctamente, no pueden ser consideradas como motivos para la acción.»

(*Tratado de la Naturaleza Humana*, 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1977, pág. 617)

Las funciones morales las encomienda Hume a otras facultades no menos importantes que la razón, como son *las pasiones y el sentimiento*.

Al actuar sobre la voluntad, las pasiones o deseos son –a juicio de Hume– las fuentes directas e inmediatas de las acciones; el error de los racionalistas, y del común de los mortales, al considerar que nuestra conducta se rige por la razón, arranca de la creencia errónea de que sólo nos mueven las pasiones cuando sufrimos un arrebato emocional, mientras que la suavidad o apacibilidad emocional se atribuyen, sin más, a la razón. No tenemos en cuenta, cuando así pensamos, que también existen *pasiones apacibles*, cuya acción sobre la voluntad confundimos con la racionalidad.

Ocurre, además, que nuestras pasiones y acciones no representan las cosas de una determinada manera, es decir, no son *cuestiones de hecho* ni representan *relaciones entre ideas*, sino que simplemente se dan, existen, son ejecutadas o sentidas. Por tanto, no guardan relación con la razón por

lo que hace a su verdad o falsedad. No es, pues, la razón la facultad encargada de establecer los juicios morales.

Pero no es sólo a los racionalistas a quienes Hume está criticando desde su concepción ética. También dirige sus afilados dardos contra las teorías éticas de base teológica o religiosa, en concreto contra la obra *Whole Duty of Man*, probablemente escrita por Allestree. A propósito de ella, y del filósofo racionalista Wollaston, Hume denuncia lo que pasará a la historia como *la falacia naturalista*, que consiste en extraer juicios morales a partir de juicios fácticos, o, lo que es lo mismo, en concluir un *debe* a partir de un *es*:

«En todos los sistemas de moralidad que he encontrado hasta ahora siempre he observado que el autor procede por algún tiempo según la forma ordinaria de razonar y establece la existencia de Dios o hace observaciones sobre los asuntos humanos. Pero de repente me sorprende al ver que en lugar de *es* y *no es*, las cópulas usuales de las proposiciones, no doy con ninguna proposición que no esté conectada con un *debes* o *no debes*.»

(*Tratado de la naturaleza humana*, III, 1,1)

A pesar de esta denuncia, Hume no aclara si el paso de juicios de hecho a juicios de deber moral es necesariamente incorrecto, o si tal incorrección se da sólo en determinados casos, pero lo cierto es que él mismo realiza el tránsito del *ser* al *deber ser* en su filosofía moral, lo que le vale la adjetivación de «notablemente incoherente» por parte de MacIntyre.⁴

Para Hume, como ya hemos comentado, nuestras acciones se producen en virtud de las pasiones, que surgen en nosotros de modo inexplicable, y están orientadas a la consecución de fines no propuestos por la razón, sino por el sentimiento. La bondad o maldad de tales acciones depende del sentimiento de agrado o desagrado que provocan en nosotros, y el papel que la razón desempeña en ellas no pasa de ser el de proporcionarnos conocimiento de la situación y sobre la adecuación o no de los medios para conseguir los fines propuestos por el deseo. Por eso afirma:

«La razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones, y no puede aspirar a ninguna otra función que la de servir y obedecerlas.»

(*Tratado...*, II, 3, 3)

Y en otro momento,

«Tener conciencia de la virtud no es más que *sentir* una particular satisfacción ante la contemplación de una persona. El sentimiento mismo constituye nuestra alabanza o admiración.»

(*Tratado...*, III, 1, 2)

A juicio de Hume, los fundamentos de nuestras normas morales y de nuestros juicios valorativos son *la utilidad* y *la simpatía*. Respetamos las

⁴ A. MacIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1981, pág. 170.

normas morales —que supone como *dadas* y cuyo origen, por tanto, no explica— porque, de no hacerlo así, se seguirían mayores perjuicios que los que, en algunos casos, ocasiona la obediencia a las mismas. En esto consiste su utilidad.

En cuanto a la *simpatía*, se trata de un sentimiento por el cual las acciones de otros resuenan en nosotros provocando la misma aprobación o censura que han causado en los afectados por ellas, lo cual nos lleva a reaccionar ante situaciones que no nos afectan directamente. Ella está en el origen de una virtud que Hume considera artificial, la virtud de la justicia.

III.3.2. Kant

En la conclusión de su *Crítica de la razón práctica* escribió Kant lo siguiente:

«Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.*»

Y en efecto, todo el enorme esfuerzo de reflexión que llevó a cabo en su obra filosófica tuvo siempre el objetivo de estudiar *por separado* dos ámbitos que ya había distinguido Aristóteles siglos atrás: el ámbito *teórico*, correspondiente a *lo que ocurre de hecho en el universo conforme a su propia dinámica*, y el ámbito de *lo práctico*, correspondiente a lo que *lo que puede ocurrir por obra de la voluntad libre de los seres humanos*. En ambos terrenos es posible —a juicio de Kant— que la razón humana salga de la ignorancia y la superstición si desde la filosofía se toman medidas para disciplinar la reflexión sin dejarse llevar por arrebatos ingenuos e irresponsables.

En el ámbito práctico, el punto de partida para la reflexión es *un hecho de razón*: el hecho de que todos los humanos tenemos conciencia de ciertos mandatos que experimentamos como incondicionados, esto es, como *imperativos categóricos*; todos somos conscientes del deber de cumplir algún conjunto de reglas, por más que no siempre nos acompañen las ganas de cumplirlas; las *inclinaciones naturales*, como todos sabemos por propia experiencia, pueden ser tanto un buen aliado como un obstáculo, según los casos, para cumplir aquello que la razón nos presenta como un deber. En esto consiste el «giro copernicano» de Kant en el ámbito práctico: el punto de partida de la Ética no es el bien que apetecemos como criaturas naturales, sino el deber que reconocemos interiormente como criaturas racionales; porque el deber no es deducible del bien (en esto tendría razón Hume al rechazar la deducción de un «debe» a partir de un «es»), sino que el bien propio y específico de la moral no consiste en otra cosa que en el cumplimiento del deber.

Los imperativos categóricos son aquellos que mandan hacer algo incondicionalmente: «cumple tus promesas», «dí la verdad», «socorre a quien esté en peligro», etc. Tales imperativos no son órdenes cuarteleros que nos ordenen hacer algo «porque sí», sino que están al servicio de la preservación y promoción de aquello que percibimos como un valor absoluto: las personas, incluyendo la de uno mismo. A diferencia de los imperativos hipotéticos —que tienen la forma «si quieres Y, entonces debes hacer X»—, los categóricos mandan realizar una acción de modo universal e incondicionado y su forma lógica responde al esquema «¡Debes —o «no debes»— hacer X!». La razón que justifica estos mandatos es la propia humanidad del sujeto al que obligan, es decir, debemos o no debemos hacer algo porque es propio de los seres humanos hacerlo o no. Actuar de acuerdo con las orientaciones que ellos establecen pero sólo por miedo al qué dirán o por no ser castigados supone «rebajar la humanidad de nuestra persona» y obrar de modo meramente «legal», pero no moral, puesto que la verdadera moralidad supone un verdadero respeto a los valores que están implícitos en la obediencia a los imperativos categóricos. Naturalmente, actuar en contra de tales imperativos es totalmente inmoral aunque pueda conducirnos al placer o a la felicidad, puesto que las conductas que ellos recomiendan o prohíben son las que la razón considera propias o impropias de seres humanos. Pero, ¿cómo puede la razón ayudarnos a descubrir cuáles son los verdaderos imperativos categóricos y así distinguirlos de los que meramente lo parecen?

Kant advierte que los imperativos morales se hallan ya presentes en la vida cotidiana, no son un invento de los filósofos. La misión de la Ética es descubrir los rasgos formales que dichos imperativos han de poseer para que percibamos en ellos la *forma de la razón* y que, por tanto, son *normas morales*. Para descubrir dichos rasgos formales Kant propone un procedimiento que expone a través de lo que él denomina «las formulaciones del imperativo categórico». De acuerdo con ese procedimiento, cada vez que queramos saber si una máxima⁵ puede considerarse «ley

⁵ Las «máximas» son, para Kant, los pensamientos que guían nuestra conducta. Quizá se pueda captar mejor en qué consisten si meditamos sobre el siguiente ejemplo, que no es de Kant. Supongamos que puedo apropiarme de algo que no es mío y tengo la absoluta seguridad de que no seré descubierto; si decido quedármelo, estaría comportándome de acuerdo con una máxima que puede expresarse más o menos así: «apropiarte de todo lo que puedas, siempre que no haya peligro»; en cambio, si decido no quedármelo, la máxima que me guiaría puede ser esta otra: «no te apropiés de lo ajeno aunque no haya peligro, no es honesto hacerlo». Lo que Kant nos sugiere es que pongamos a prueba las máximas que podrían regir nuestro obrar, de modo que podamos aclarar cuáles son acordes con la ley moral y cuáles no. Desde su punto de vista —obviamente— sólo la segunda máxima pasaría el test de moralidad.

moral», habremos de preguntarnos si reúne los siguientes rasgos, propios de la razón:

- 1) **Universalidad**: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». Será ley moral aquélla que comprendo que todos deberíamos cumplir.
- 2) Referirse a seres que son **finés en sí mismos**: «Obra de tal modo que trates la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio». Será ley moral la que obligue a respetar a los seres que tienen un **valor absoluto** (son valiosos en sí y no para otra cosa) y que son, por tanto, fines en sí mismos, y no simples medios. Los únicos seres que podemos considerar que son fines en sí –a juicio de Kant– son los seres racionales, dado que sólo ellos muestran –como veremos más adelante– la dignidad de seres libres.
- 3) Valer como norma para una **legislación universal en un reino de los fines**: «Obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines». Para que una máxima sea ley moral, es preciso que pueda estar vigente como ley en un reino futuro en que todos los seres racionales llegaran realmente a tratarse entre sí como fines y nunca sólo como medios.

Al obedecer imperativos morales, no sólo muestra uno el respeto que le merecen los demás, sino también el respeto y la estima por uno mismo. La clave de los mandatos morales auténticos (frente a los que sólo tienen la apariencia, pero en el fondo no son tales) es que pueden ser pensados **como si fueran leyes universalmente cumplidas sin que ello implique ninguna incoherencia**. Al obedecer tales mandatos, nos estamos obedeciendo a nosotros mismos, puesto que no se trata de mandatos impuestos desde fuera, sino reconocidos en conciencia por uno mismo. Esta **libertad como autonomía**, esta capacidad de que cada uno pueda llegar a conducirse por las normas que su propia conciencia reconoce como universales, es la razón por la cual reconocemos a los seres humanos un valor absoluto que no reconocemos a las demás cosas que hay en el mundo, y por eso las personas no tienen precio, sino **dignidad**. La libertad como posibilidad de decidir por uno mismo es, para Kant, la cualidad humana más sorprendente. En virtud de ella, el ser humano ya no puede ser considerado como una cosa más, como un objeto intercambiable por otros objetos, sino que ha de ser considerado el protagonista de su propia vida, de modo que se le ha de considerar como **alguien**, no como algo, como un fin, y no como un medio, como una persona, y no como un objeto.

Ahora bien, Kant vive en un momento histórico en el que la física newtoniana parece demostrar que en el mundo físico no hay lugar para la libertad: en el universo todo funciona de un modo mecánico, conforme a leyes eternas que rigen inexorablemente todos los fenómenos, incluidos los que afectan a la vida humana. ¿Cómo podemos, entonces, estar seguros de que realmente poseemos esa cualidad tan sorprendente que llamamos libertad? —se pregunta Kant.

La respuesta es que la afirmación de la libertad es **un postulado de la razón**, una suposición que no procede de la ciencia pero es perfectamente compatible con lo que ella nos enseña. A demostrar esta compatibilidad dedica Kant su influyente *Crítica de la razón pura*. Hemos de suponer que realmente somos capaces de decidir por nosotros mismos, siguiendo las directrices de nuestra propia razón, a pesar de las presiones que ejercen sobre nosotros los instintos biológicos, las fuerzas sociales y los condicionamientos de todo tipo. Ha de ser posible que cada persona pueda ejercer su propia soberanía racional sobre sus propios actos, pues de lo contrario no serían necesarias las convicciones morales, dado que ni siquiera podríamos intentar seguirlas. Pero si nos pensamos como seres que tenemos cierta capacidad de decisión, entonces es lógico que necesitemos guiarnos por algunas normas y criterios para actuar, y por eso los adoptemos. La existencia de orientaciones morales nos conduce al conocimiento de la libertad, mientras que la existencia de la libertad es la razón de ser de las propias orientaciones morales.

En coherencia con el planteamiento que llevamos expuesto, Kant afirma que el bien propio de la moral consiste en llegar a tener **una buena voluntad**, es decir, una disposición permanente a conducir la propia vida obedeciendo imperativos categóricos, dado que son los únicos que nos aseguran una verdadera libertad frente a los propios miedos, a los instintos y a cualquier otro factor ajeno a la propia autodeterminación por la razón.

[Se comprenderá mejor lo que significa el concepto de buena voluntad si nos percatamos de que las personas podemos ser muy útiles y muy competentes profesionalmente, pero al mismo tiempo ser malos moralmente. Cuando obramos movidos por el interés, el beneficio propio, la vanidad, etc., no estamos obedeciendo los imperativos de la razón práctica, sino cediendo terreno al instinto; en cambio, se puede ser buena persona e ignorante, incompetente, poco educado, etc., puesto que la bondad moral no radica en la competencia profesional, ni en el título académico, ni, en general, en las características que se suelen considerar útiles, sino sólo en la buena voluntad de quien obra con respeto a la dignidad de las personas. Naturalmente, esto no significa que alguien que descuida voluntariamente su formación cultural y técnica o sus modales deba ser considerado como buena persona, puesto que tal descuido iría en contra del imperativo racional de acrecentar el respeto a sí mismo y a los demás.]

«Buena voluntad» es, por tanto, la de quien desea cumplir con el deber moral por respeto a su propio compromiso con la dignidad de las personas. Ha sido muy rechazada la célebre expresión kantiana de que hay que seguir «el deber por el deber»; pero esto significa, a nuestro juicio, que «lo moral es obrar de acuerdo con los dictados de mi propia conciencia, puesto que se trata de respetar mi decisión de proteger la dignidad humana».

El **bien moral**, por tanto, no reside –a juicio de Kant– en la felicidad, como habían afirmado la mayoría de las éticas tradicionales, sino en conducirse con autonomía, en construir correctamente la propia vida. Pero el bien moral *no es* para Kant el **bien supremo**: éste último sólo puede entenderse como *la unión entre el bien moral* –haber llegado a formarse una buena voluntad– *y la felicidad a la que aspiramos por naturaleza*. Pero la razón humana no puede ofrecernos ninguna garantía de que alguna vez podamos alcanzar ese bien supremo; en este punto, lo único que puede hacer la razón es remitirnos a la fe religiosa:

«De esta manera, conduce la ley moral por el concepto de supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la **religión**, esto es, **al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña**, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien [...] más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo todopoderosa, y, por consiguiente, mediante una concordancia con esa voluntad».

(*Critica de la razón práctica*, libro 2º, cap. II, apartado V.)

La razón no conduce necesariamente a la incredulidad religiosa –siempre muy dogmática, según dice Kant en el prólogo de 1787 a la **Critica de la razón pura**–, pero tampoco a una demostración científica de la existencia de Dios. A lo que realmente conduce es a afirmar la necesidad de estar abiertos a la esperanza de que Dios exista, esto es, a afirmar la existencia de Dios como otro **postulado de la razón**, y no como una certeza absoluta. La solución de Kant equivale a decir que no es posible demostrar racionalmente que hay un ser omnipotente que puede garantizar la felicidad a quienes se hagan dignos de ella, pero que la razón no se opone en lo más mínimo a esta posibilidad, sino que, por el contrario, la exige como una más de las condiciones que proporcionan coherencia a la moralidad en su conjunto. Porque si Dios existe, podrá hacerse realidad el bien supremo de que las personas buenas alcancen la felicidad que merecen, aunque para ello sea necesario un tercer postulado de la razón: la **inmortalidad del alma**. Pero mientras llega la otra vida, ya en ésta es posible ir transformando la vida individual y social en orden a que todos seamos cada vez mejores personas; para ello Kant afirma la necesidad de constituir en la historia una «comu-

nidad ética», o lo que es lo mismo, una sociedad justa. De este modo, la ética kantiana apunta en última instancia a una progresiva reforma política que ha de llevar a nuestro mundo a la superación del peor de los males —la guerra— con la justa instauración de una «paz perpetua» para todos los pueblos de la Tierra.

III.3.3. La ética material de los valores

Abordamos a continuación una teoría ética de principios del siglo XX para destacar el contraste que ésta —la ética material de los valores iniciada por Max Scheler— supone frente a la ética kantiana. En efecto, en su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Scheler se propone superar lo que considera erróneo del planteamiento kantiano mediante una teoría alternativa que aprovecha las virtualidades del método fenomenológico, iniciado poco antes que él por Edmund Husserl.

Kant ha incurrido en el mismo error que los filósofos empiristas, error que consiste, según M. Scheler, en afirmar la existencia de sólo dos tipos de facultades en el ser humano, a saber: **la razón**, que nos proporciona *a priori* sólo formas en los ámbitos teórico y práctico y que, por ello, alcanza universalidad e incondicionalidad; y **la sensibilidad**, que es capaz de conocimientos particulares y condicionados, esto es, de contenidos, pero siempre *a posteriori*. Tales supuestos forzaron a Kant a apoyarse en la razón, puesto que lo moral demanda universalidad e incondicionalidad, esto es, apriorismo.

Max Scheler afirmará que, además de la razón y la sensibilidad, el espíritu humano está dotado de una «intuición emocional», que realiza actos que no son dependientes del pensamiento puro racional ni de la sensibilidad subjetiva, pero que alcanzan el estatuto de conocimiento *a priori*. Por tanto, puede abandonarse la identificación de lo *a priori* con la racionalidad y de lo material con la sensibilidad, pues preferir, odiar, estimar, amar, etc., no son actos sensibles ni racionales, sino emocionales, que nos procuran *a priori* contenidos materiales no sensibles.

No parece demasiado adecuado a la naturaleza de los valores preguntar **qué son**, pues los valores **no son**, sino que valen o pretenden valer. Al afirmar que **no son**, no quiere decirse que sean ficciones inventadas por los seres humanos, sino que no pueden ser entendidos como *cosas* o *maneras de ser de las cosas*. Tampoco es correcto identificar los valores con lo agradable, ni con lo deseable o deseado, ni con lo útil⁶; con respecto a lo primero, algo

⁶ Vid. J. Ortega y Gasset, «Introducción a una estimativa», 1 y 2, *Obras completas*, VI, Madrid, Revista de Occidente, 1947, pp. 315-335.

VALORES POSITIVOS Y NEGATIVOS		
Útiles		Capaz-Incapaz, Caro-Barato, Abundante-Escaso, etc.
Vitales		Sano-Enfermo, Selecto-Vulgar, Enérgico-Inerte, Fuerte-Débil, etc.
Espirituales	Intelectuales	Conocimiento-Error, Exacto-Aproximado, Evidente-Probable, etc.
	Morales	Bueno-Malo, Bondadoso-Malvado, Justo-Injusto, Escrupuloso-Relajado, Leal-Desleal, etc.
	Estéticos	Bello-Feo, Gracioso-Tosco, Elegante-Inelegante, Armonioso-Inarmónico, etc.
Religiosos		Santo o sagrado-Profano, Divino-Demoníaco, Supremo-Derivado, Milagroso-Mecánico, etc.

Grandes clases que forman los valores, atendiendo a su materia
(J. Ortega y Gasset, ob. cit., p. 334).

nos agrada porque se nos presenta como valioso, y no al revés. En cuanto a su identificación con lo deseado o con lo deseable, o con ambos a un tiempo, es también incorrecta, pues el deseo es un acto sentimental y apetitivo variable en su intensidad, mientras que lo valioso es reconocido siempre como tal, sin oscilaciones en lo que hace a esta cualidad. En lo relativo a su identificación con lo útil, ha de decirse que es igualmente errónea, pues, si bien hay valores *útiles*, éstos son una *clase*, pero no agotan el término y, desde luego, no es a ellos a los que nos referimos en el ámbito de la ética.

Los valores son cualidades dotadas de contenido, independientes tanto de nuestros estados de ánimo subjetivos como de las cosas; éstas son denominadas «bienes» precisamente por ser portadoras de tales cualidades, las cuales precisan de un sujeto dotado de intuición emocional que las capte; no es, pues, el sujeto el que crea el valor presente en un objeto, ni el valor depende del objeto que lo sustenta.

En torno a los valores girarán los restantes elementos de la teoría ética: el bien y el deber. Vamos a ver ahora cómo se configuran.

En la teoría scheleriana se afirma una ciencia pura de los valores, una Axiología pura, que se sustenta en tres principios: 1) Todos los valores son negativos o positivos. 2) Valor y deber están relacionados, pues la captación de un valor no realizado se acompaña del deber de realizarlo. 3) Nuestra preferencia por un valor antes que por otro se debe a que los valores son captados por nuestra intuición emocional ya jerarquizados. La voluntad de realizar un valor moral superior en vez de uno inferior constituye el bien moral, y su contrario es el mal. No existen, por tanto, valores específicamente morales.

Este modelo ético ha sido seguido y ampliado por pensadores como Nicolai Hartmann, Hans Reiner, Dietrich von Hildebrand y José Ortega y Gasset, que denominó «estimativa» a la intuición emocional e incluyó los valores morales en la jerarquía objetiva, a diferencia de Scheler (véase cuadro adjunto).

III.3.4. El utilitarismo

El utilitarismo constituye una forma renovada del hedonismo clásico, pero ahora aparece en el mundo moderno de la mano de autores anglosajones y adopta un carácter social del que aquél carecía. El utilitarismo puede considerarse hedonista porque afirma que lo que mueve a los hombres a obrar es la búsqueda del placer, pero considera que todos tenemos unos sentimientos sociales, entre los que destaca el de la simpatía, que nos llevan a caer en la cuenta de que los demás también desean alcanzar el mencionado placer. El fin de la moral es, por tanto, alcanzar la máxima felicidad, es decir, el mayor placer para el mayor número de seres vivos. Por

tanto, ante cualquier elección, obrará correctamente desde el punto de vista moral quien opte por la acción que proporcione «la mayor felicidad para el mayor número».

Este principio de la moralidad es, al mismo tiempo, el criterio para decidir racionalmente. En su aplicación a la vida en sociedad, este principio ha estado y sigue estando en el origen del desarrollo de la economía del bienestar y de gran cantidad de mejoras sociales.

Fue un importante tratadista del Derecho Penal, Cesare Beccaria, quien en su libro *Sobre los delitos y las penas* (1764), formuló por vez primera vez el principio de «la máxima felicidad posible para el mayor número posible de personas», pero se considera clásicos del utilitarismo fundamentalmente a Jeremy Bentham (1748-1832), John S. Mill (1806-1876) y Henry Sidgwick (1838-1900). En el siglo XX ha seguido formando parte del pensamiento ético en pensadores como Urmson, Smart, Brandt, Lyons, y en las llamadas «teorías económicas de la democracia».

Jeremy Bentham expuso una «aritmética de los placeres», que se apoya en dos principios: 1) El placer puede ser medido, porque todos los placeres son cualitativamente iguales. Teniendo en cuenta criterios de intensidad, duración, proximidad y seguridad, se podrá calcular la mayor cantidad de placer. 2) Distintas personas pueden comparar sus placeres entre sí para lograr un máximo total de placer.

Frente a él, J.S. Mill rechaza estos principios y sostiene que los placeres no se diferencian cuantitativa sino cualitativamente, de manera que hay placeres inferiores y superiores. Sólo las personas que han experimentado placeres de ambos tipos están legitimadas para proceder a su clasificación, y estas personas *siempre muestran su preferencia por los placeres intelectuales y morales*. De lo que concluye Mill que «es mejor ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho». A su juicio, es evidente que los seres humanos necesitan de más variedad y calidad de bienes para ser felices que el resto de los animales.

La forma en que Mill concibe el utilitarismo ha sido calificada de «idealista», puesto que sobrevalora los sentimientos sociales como fuente de placer hasta el punto de asegurar que, en las desgraciadas condiciones de nuestro mundo, la ética utilitarista puede convencer a una persona de la obligación moral de renunciar a su felicidad individual en favor de la felicidad común.

En las últimas décadas ha tenido éxito entre los cultivadores del utilitarismo una importante distinción entre dos versiones de esta filosofía moral: 1) El **Utilitarismo del acto**, que demanda juzgar la moralidad de las acciones caso por caso, atendiendo a las consecuencias previsibles de cada alternativa. 2) El **Utilitarismo de la regla**, que recomienda más bien ajustar nuestras acciones a las reglas habituales, ya consideradas morales por la

probada utilidad general de sus consecuencias. Ahorramos así energías y aprovechamos la experiencia vivida.

III.3.5. Las Éticas del movimiento socialista

Entendemos aquí por «socialismo» toda una tradición de pensamiento político que fundamenta sus propuestas de reforma en la prioridad que sus autores otorgan a la realización de ciertos valores morales, particularmente a la justicia social. De este modo, es posible hablar de «éticas socialistas» en la medida en que las teorías políticas de esta tradición suelen llevar aparejados unos supuestos éticos muy concretos.

Aunque las teorías socialistas nacen propiamente en el siglo XIX, al tiempo que se desarrollaba la lucha del movimiento obrero por salir de la miseria, lo cierto es que dichas teorías cuentan con importantes precedentes a lo largo de toda la historia de nuestra cultura. En este sentido habría que citar, entre otras aportaciones, a los autores de *utopías*, esto es, descripciones de sociedades imaginarias (de ahí el nombre, que procede del griego *u-topos*: lo que no está en ningún lugar) en las que se ha organizado la vida social y económica de modo muy distinto a como de hecho ocurre en las sociedades existentes. El Renacimiento es la época de mayor florecimiento de estos relatos utópicos que luego habrían de tener una notable influencia en el pensamiento ético y político posterior: T. Moro, F. Bacon, y T. Campanella son algunos de los principales exponentes de esta corriente.

Sin embargo, a pesar de la importancia histórica que concedemos a los precedentes del pensamiento socialista, no nos es posible detenernos aquí en ellos. Pero parece necesario aludir, al menos, a las éticas propiamente socialistas.

Socialismo utópico y anarquismo

A comienzos del siglo XIX, los fundadores del llamado *socialismo utópico* (Saint-Simon, Owen y Fourier, entre otros) denuncian la penosa experiencia de abuso a la que se ve sometida la clase obrera en los países en los que se lleva a cabo la revolución industrial. En consecuencia, estos autores apelan a la conciencia moral de todas las personas implicadas y proponen reformas profundas en cuanto a la manera de organizar la economía, la política y la educación. Entienden que una sociedad próspera y justa ha de aprovechar los avances de la técnica moderna al mismo tiempo que elimina las desigualdades económicas que permiten que unos pocos vivan en la opulencia a costa de que la mayoría viva en la miseria. Insisten en la necesidad de abolir, o al menos restringir radicalmente, la propiedad privada de los medios de producción. Pero no creen que una rebelión violenta de los trabajadores sea el camino para alcanzar esa nueva sociedad, sino que apelan al diálogo, al testimonio

moral dado por experiencias de comunidades justas que ellos mismos promovieron (cooperativas, fábricas-modelo, «falansterios» de Fourier, etc.) y sobre todo a la necesidad de una educación cuidadosa que inculcase a las nuevas generaciones las virtudes necesarias para la solidaridad y la armonía social.

En la segunda mitad del XIX y principios del XX se sitúan los clásicos del socialismo libertario o *anarquismo* (Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Abad de Santillán, etc.). Para ellos la reflexión ética es, ante todo, una propuesta de realización de la justicia. Pero ésta sólo será el resultado de un cambio en profundidad de las personas y de las estructuras sociales, con especial atención a la abolición del estado. Afirman que la sociedad justa ha de desterrar para siempre todo tipo de *opresión* (sometimiento a un gobierno y unos poderes que impiden a los humanos ser dueños de sus propias vidas) y de *explotación* (apropiación injusta por parte del capitalista de los beneficios producidos por el trabajador). Identifican la justicia con un modelo de sociedad *solidario, autogestionario y federalista*, que sólo podrá hacerse realidad mediante la lucha organizada de los trabajadores llevada a cabo por los propios trabajadores.

En síntesis no parece descabellado afirmar que tanto el socialismo utópico como el anarquismo suponen una cierta radicalización de los ideales morales de la Ilustración (libertad, igualdad, solidaridad), que a su vez hunden sus raíces en las propuestas morales de la tradición judeo-cristiana. Desde este punto de vista, pueden interpretarse las diferentes versiones de este tipo de Ética como otros tantos intentos de búsqueda de las mediaciones políticas y económicas necesarias para realizar aquellos valores morales con toda la extensión y profundidad que sea posible.

Marx y el marxismo

Uno de los más fervientes críticos del marxismo, el austríaco K. Popper, afirmaba lo siguiente:

«Pero si bien *El capital* es principalmente, en realidad, un tratado de ética social, estas ideas éticas nunca se presentan como tales. Sólo se las expresa indirectamente, pero no por ello con menos fuerza, pues los pasos intermedios resultan evidentes. A mi juicio, Marx evitó formular una teoría moral explícita porque aborrecía los sermones. (...) Para él, los principios de humanidad y decencia eran cosa que no podía ponerse en tela de juicio y debían darse por sentados (...). Atacó a los moralistas porque vio en ellos a los defensores serviles de un orden social cuya inmoralidad sentía intensamente»⁷

En efecto, podemos decir que Marx no intentó hacer una ética y, sin embargo, el mejor legado de la filosofía marxista tal vez consista precisa-

⁷ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 370.

mente en constituir una provocación moral en pro de la justicia y de la construcción de una utopía en la que todos los seres humanos lleguen a sentirse libres de dominación. El saber marxista no pretende ser sabiduría moral, sino ciencia de la historia que excluye toda suerte de juicios de valor. No hay en ella, pues, separación entre *lo que es* (objeto de la ciencia) y *lo que debe ser* (objeto de la moral): las leyes o tendencias de la historia, descubiertas por la ciencia marxista, muestran que la utopía se va a realizar gracias al desarrollo de las fuerzas productivas y a las contradicciones internas del sistema capitalista. ¿Por qué hablamos, pues, de una ética marxista?

Tras los intentos neokantianos de conjugar la ciencia marxista con la Ética kantiana⁸, intentos que siempre fueron repudiados por los marxistas clásicos, a mediados del siglo XX se forjan los fundamentos escolásticos de una Ética que trata de dar cuenta de la realidad moral confiriéndole un status que no es el de la mera ideología.

Aun cuando no existe acuerdo entre los marxistas en relación con el problema del origen de la moral, la versión más aceptada lo sitúa en un cambio histórico objetivo y subjetivo a la vez. Los primeros estadios de la sociedad viven una moral gregaria, a la que corresponde totalmente un punto ínfimo de libertad, porque el hombre, obligado a depender casi totalmente de la naturaleza, se encuentra casi completamente determinado por ella. Un cambio objetivo —el desarrollo de las fuerzas productivas y el nacimiento de la división del trabajo— abre el valor y significado del hombre como individuo: el hombre ya no necesita del grupo para sobrevivir físicamente (al menos, no tanto como antes) y, por tanto, aparece la posibilidad de un cierto grado de independencia individual. Este cambio en el lugar objetivo del individuo produce, a la vez, un cambio subjetivo, un cambio en su conciencia. Aparece el sentimiento de individualidad, la capacidad de aproximarse a la realidad analítico-críticamente y de valorar. Esta nueva situación comporta una nueva necesidad social: conciliar la conducta del individuo con los intereses del todo social, como necesidad de superar la contradicción entre los intereses del individuo y los del todo. Una respuesta a esta necesidad social es la moral que, nacida en una época determinada, sólo puede desaparecer cuando también desaparezcan las contradicciones entre personalidad y sociedad. ¿Significa esto que la moral es pura ideología, llamada a desaparecer en la sociedad comunista, en el reino de la libertad, cuando los intereses del individuo se identifiquen con los del género?

⁸ Véase la recopilación del socialismo neokantiano de V. Zapatero, *Socialismo y ética: textos para un debate*, Madrid, 1980. Para la presencia del socialismo neokantiano en el pensamiento de Ortega, véase F. Salmerón, «El socialismo del joven Ortega» en *Varios*, José Ortega y Gasset, México, 1984, pp. 111-193.

La respuesta que a esta pregunta darían los teóricos del marxismo en la actualidad no sería, a nuestro juicio, mayoritariamente positiva. Por el contrario, según la respuesta mayoritaria, junto a la moral de las clases dominantes, que definen los intereses de clase, es posible rastrear una «moral humana común», una moral que defiende los intereses de la especie humana y que está representada por la moral de los trabajadores a lo largo de la historia: la moral comunista. Para conocer su contenido no es primariamente necesaria la especulación teórica, porque la verdad se busca y realiza en la praxis, la revela aquella clase que lucha por el socialismo. Ella defiende los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, pero despojándolos de deformaciones, porque los intereses de esta clase coinciden con los de la humanidad.

La ética del marxismo coincide, pues, con las restantes éticas dominantes en nuestro momento histórico en ser normativa, en buscar la satisfacción de los intereses sociales, en identificar los intereses morales con los intereses objetivos y éstos, a su vez, con los intersubjetivos. Pero también esta concepción ética se encuentra con dificultades. Por una parte, con todas las dificultades que acosan al materialismo histórico (de qué ciencia se trata, si el factor económico explica suficientemente como determinante la estática y la dinámica social; si es posible hoy en día analizar la realidad social en virtud de dos clases, cómo discernir cuál es el sujeto de la revolución, hasta qué punto son teorías económicas aceptables las del valor-trabajo y la plusvalía, etc.) y, por otra, con las específicas del punto de vista moral. De entre los problemas podemos entresacar dos que tal vez han ocasionado a los éticos del marxismo más quebraderos de cabeza que ningún otro: el problema de la libertad y el del acceso a la verdad moral.

Estas dos cuestiones, estrechamente unidas entre sí, no reciben el mismo tratamiento por parte de todos los éticos marxistas. Una interpretación mecanicista del materialismo histórico conduciría a afirmar que la conciencia (factor subjetivo) se encuentra determinada por el lugar ocupado involuntariamente en el proceso productivo (factor objetivo), en cuyo caso la verdad moral —cuáles son los intereses del género humano y no de una clase— tiene que venir determinada por la clase trabajadora a cuantos descubran que el proceso histórico sigue los pasos descubiertos por la ciencia marxista. Para una concepción no mecanicista del marxismo, la conciencia no sería sólo reflejo de la realidad material, pero son los expertos de la ciencia marxista quienes deberían desvelar cuáles son los intereses objetivos, en tanto no hayamos llegado a la fase en que decidirán los productores libremente asociados.

Atendiendo a la primera interpretación, la clase trabajadora decide cuáles son los intereses objetivos, pero queda anulada la libertad como posibilidad

de optar; en el segundo caso, es posible optar a favor de la necesidad histórica, pero son los expertos quienes determinan los intereses intersubjetivos. El hecho de que un grupo determine lo que desea la especie, suele suponer un riesgo de dogmatismo, en el que los regímenes comunistas parece que suelen caer. Ésta es una de las múltiples razones por las que surgieron reacciones diversas frente a la ética marxista-leninista dentro del mismo marxismo: la ética del marxismo humanista se encuentra representada por filósofos de gran talla, los «revisionistas» han proliferado y la neomarxista escuela de Francfort representa uno de los actuales pilares éticos del occidente europeo.

III.4. ÉTICAS DE LA ERA DEL LENGUAJE

III.4.1. Nietzsche

- *El método genealógico aplicado a los conceptos morales*

El enfoque nietzscheano del estudio de la moral es histórico y psicológico, y desde ese punto de vista aborda también una crítica del lenguaje moral, que tiene como base la historia de los conceptos morales. El problema fundamental que ha de resolver el filósofo consiste en el «problema del valor», en la determinación de la «jerarquía de los valores»⁹, en dilucidar lo que vale una moral y para qué es valioso lo que así se califica.

A tal efecto desarrolla Nietzsche una «historia natural de la moral» alejada de las fundamentaciones de la moral, para las cuales la moral se considera como algo dado; las éticas tradicionales serían tan sólo una forma docta de la **creencia** en la moral dominante, que impide concebir ésta como problema. Sin embargo, Nietzsche cree que su propio enfoque permitiría tener una visión más amplia de los «hechos morales» y de los auténticos problemas de la moral, que sólo surgen cuando se pueden comparar «muchas morales»¹⁰.

En *Más allá del bien y del mal*, encontramos la distinción entre tres períodos de la historia humana, a los que denomina «premoral», «moral» y «extramoral», dependiendo de si el valor de las acciones deriva de sus consecuencias, de la procedencia (la intención), o de lo no-intencionado. Para «los inmoralistas» —como Nietzsche gusta llamarse a sí mismo y a quienes compartan con él su visión crítica— es esto último lo que decide el valor de una acción, ya que para él las intenciones son un prejuicio que tiene que ser superado en la «autosuperación de la moral»¹¹.

⁹ *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1978 (3ª ed.), p. 62.

¹⁰ *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid (4ª ed.), p. 114.

¹¹ *Ibid.* p. 58.

El problema básico es, pues, para Nietzsche, el del valor y las transvaloraciones. La genealogía es el intento de interpretar (desenmascarar) las ilusiones, los engaños, lo que se ofrece como verdadero. El método de la sospecha es un camino hermenéutico, que relativiza toda pretensión de carácter absoluto de los valores, indagando la diferenciación del valor desde su origen. Porque no hay valores en sí, sino que es menester descubrir las fuentes de donde brotan los valores.

¿Cuál es el valor de la moral? ¿Cómo decidir acerca del valor de la moral?

La unión de genealogía y etimología nos ayuda a penetrar hasta el origen de las estimaciones morales, que brotan de una forma de ser, de una forma de vida, de un tipo de hombre.

Pues en sí misma ninguna moral tiene valor, y propiamente lo moral nace de lo inmoral (o extramoral): de la voluntad de poder. Por consiguiente, la moral es un caso de la inmoralidad. Y aquí radica el sentido fundamental del ataque nietzscheano a la moral, dirigido contra las pretensiones de universalidad e incondicionalidad, ya que la hermenéutica genealógica descubre su particularidad y condicionalidad. El hecho de la multiplicidad de las morales despoja a cada una de ellas de su presunta validez universal, porque cada moral constituye sólo una posibilidad histórica y particular, que ha llegado a ser. Por otra parte, el juicio moral queda todavía más radicalmente rechazado, porque es imposible desvelar y defender su verdad, como pone de manifiesto el estudio del origen de las valoraciones.

La moral de Europa es en definitiva la socrática y judeocristiana, que es una moral de esclavos, alimentada por un instinto de rebaño, de pobres, sufrientes, mediocres, frente a los independientes, excepcionales. Los mediocres pueden ser señores mediante esta moral. Su fuente es, pues, el resentimiento, la sed de venganza del pueblo sacerdotal judío.

Con anterioridad existía sólo lo bueno (*gut*) y lo malo (*schlecht*); pero el resentimiento introduce una transvaloración, distinguiendo lo bueno (*gut*) y lo malvado (*böse*). Esta transvaloración conduce a llamar malvado al que antes era bueno: al poderoso, al violento, al pletórico de energía, al lleno de vida; y a llamar bueno al que era malo: al hombre bajo, simple, indigente y enfermo.

El heredero de esta transvaloración es el cristianismo, en el que continúa la rebelión de los esclavos en la moral. Por eso el cristianismo es la religión del odio contra los nobles, poderosos y veraces; la victoria de los plebeyos. Aquí la genealogía se revela como una psicología del cristianismo, situando su nacimiento en el resentimiento, en la rebelión contra el dominio de los valores nobles.

La consecuencia de esta sustitución de la moral primitiva por la moral de los esclavos es que el animal que hay en el hombre, su instinto brutal de

poder y crueldad, sigue actuando, pero, al sentirse inhibido, lleva a cabo su venganza volviéndose contra el yo, generando la «mala conciencia»¹². De ahí que la conciencia no sea la voz de Dios, sino el instinto de crueldad, que late y actúa desde el transfondo vital en la cultura. La mala conciencia viene de la culpa (*Schuld*), que no guarda relación con la responsabilidad moral, sino que es una deuda (*Schuld*), una relación entre acreedor y deudor. El hombre, atrapado en la sociedad, no puede desahogar sus instintos y los descarga hacia adentro, conformando la interioridad. La mala conciencia es «la dolencia más grande», «el sufrimiento del hombre por el hombre»¹³.

• *Ruptura con la teleología*

Nietzsche se aleja de todos los modelos anteriores de filosofía práctica en la medida en que se opone a toda interpretación teleológica de la actividad práctica humana.

En primer lugar, Nietzsche disuelve el fenómeno de la intencionalidad práctica en procesos fisiológico-químicos, aunque no negó la realidad de las acciones humanas, encontrando su última base en la estructura instintiva. «No existen fenómenos morales –afirmará explícitamente– sino sólo una interpretación moral de los fenómenos»¹⁴.

Pero, en segundo lugar, Nietzsche rechaza la fe en la libertad de la voluntad, pues todo lo que se atribuye a la libertad de la voluntad en realidad es decidido por los instintos naturales. «La voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo además un *afecto*». «Lo que se llama 'libertad de la voluntad' es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer»¹⁵.

En tercer lugar, Nietzsche negó la teleología¹⁶. La praxis humana está impregnada de un misterio impenetrable. En el ámbito práctico nada puede ser conocido realmente. Nunca somos señores de nuestras acciones, porque el obrar no depende de fines, ni los motivos o las intenciones deciden sobre el valor. El fin no es la causa de la acción porque el dominio del concepto de fin

¹² *Ibid.*, p. 58.

¹³ *Ibid.*, p. 95.

¹⁴ *Más allá del bien y del mal*, p. 99.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39. Contra la doctrina de la libertad de la voluntad, cfr. «La libertad de la voluntad y el aislamiento de los facta», *Menschliches, Allzumenschliches* (= MA), II, «Der Wanderer und sein Schatten», Aph. 11 (*F. Nietzsche Werke in drei Bänden* (Hg. K. Schlechta), Bd. I, pp. 878-879).

¹⁶ N 1881/82: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrg. von G. Colli y M. Montinari, Berlin-Nueva York, 1967 ss. (= KGW), V 2, 11 (37), pp. 352 y 353; *Fröhliche Wissenschaft* (=FW) 335. Cfr. M. Djuric, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin, 1985.

ha conducido necesariamente a la catástrofe nihilista. Como dice en afirmación rotunda: «Tuve que negar la moral, para imponer mi voluntad moral»¹⁷.

Desde esta perspectiva es posible considerar a Nietzsche como un filósofo de la libertad, aunque él mismo critique la «libertad inteligible». La necesidad domina el mundo, pero la única salida posible no es el determinismo sino el fatalismo: el destino en el sentido de la condicionalidad fatal. La voluntad humana es una potencia independiente, aunque entrelazada en una cadena de causas, y por ello el poder del destino no es un enemigo de la libertad humana, no hace peligrar la acción humana creativa. Ante lo necesario, el hombre creativo se comporta heroicamente, porque participa valientemente en la creación de su propio destino.

Estas reflexiones nos conducen al núcleo de la aportación nietzscheana: al pensamiento abismal del Eterno Retorno de lo mismo. Este pensamiento es la suprema expresión de la «fatalidad de todo lo que fue y será»¹⁸.

Aunque el pensamiento del Eterno Retorno tiene carácter existencial-ontológico, su significado práctico no debe ser infravalorado. El mismo Nietzsche subraya el carácter práctico de este pensamiento al aludir a él por primera vez¹⁹, y autores como Heidegger o Kaufmann abundan en ello. Para Kaufmann —entre otros— el Eterno Retorno puede entenderse como una forma de principio práctico, entendido como principio supremo de la obligatoriedad de los valores para la voluntad. En esta medida sería el principio práctico supremo²⁰.

Ahora bien, la peculiaridad de este pensamiento del Eterno Retorno radica en que no hay ningún principio último al que esté ligada la voluntad humana, sino que el principio determinante surge de la rotación del tiempo. El Eterno Retorno sustituye aquellos tres valores supremos que habían fijado la valencia de los valores: el concepto de fin último, el concepto de unidad absoluta y el de verdad absoluta. En su lugar se introducen el grado de poder, la constelación de poder y una peculiar obligatoriedad desde la perspectiva del Eterno Retorno.

Las dificultades de interpretación del Eterno Retorno son grandes. Según G. Deleuze, tiene carácter selectivo porque proporciona una ley para la autonomía de la voluntad, desgajada de toda moral (lo que quiero debo quererlo de tal modo que también quiera su eterno retorno), y porque no

¹⁷ N 1182/83-84: KGW VII 1, 9 ((43)), p. 371.

¹⁸ *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, 1984 (7ª ed.), p.69.

¹⁹ FW 341. Sobre el carácter de la actitud práctica de Nietzsche véase M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen, 1961, I, p. 273.

²⁰ W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Physicologist, Antichrist*, Princeton, 1950, pp. 322-325.

es tan sólo el pensamiento selectivo, sino también el ser selectivo. Sólo vuelve la afirmación, lo que puede ser afirmado, la alegría. La negación se expulsa. El Eterno Retorno es la Repetición que selecciona y salva.

Con ello el pasado cobra carácter de futuro, si aquello que fue no ha pasado de modo irreparable, sino que vuelve siempre de nuevo. El hombre es entonces un participante en el juego de la causalidad y de la necesidad, porque cada momento es decisivo para la eternidad, de modo que al hombre corresponde amar lo necesario: *amor fati*.

Y aquí surge con toda claridad el carácter bicéfalo de la «moral» nietzscheana. Porque, por una parte, el hombre creador en la fatalidad es la viva encarnación de la autonomía moral, penetrado del sentimiento de obligación y responsabilidad, como fruto del desarrollo moral del género humano. Pero este mismo hombre se ha sacudido las cargas morales porque está por encima de la moral; se rebela contra todos los cánones absolutos de valor para mostrar a la humanidad otro camino de perfección.

Al concepto metafísico de praxis opone Nietzsche el «acto creativo», que hace referencia al juego; a una actividad humana que no se deja regir por fines, metas y objetivos racionales sino que carece de meta y fin. Esta referencia al juego concierne a la intención fundamental de la actitud humana práctica respecto al mundo y la vida: disolver la moral en la estética, configurar la vida en nombre de la libertad individual, desenmascando los modelos abstractos universales.

La concepción del hombre y el mundo es, pues, estética —no ética— porque el juego no es ni praxis ni poiesis, ya que carece de estructura teleológica. Ni siquiera es fin en sí mismo, porque no tiene sentido hablar en él de finalidad. Está más allá de la teleología, más allá de las cadenas metafísicas. Proporciona una justificación estética y no moral del mundo y la vida.

El impulso artístico, que permite al hombre ser señor y libre, y por el cual se ofrece el hombre al juego del crear, es el último paso en la transformación del espíritu, si recordamos las tres famosas configuraciones (el camello, el león y el niño), las tres posibilidades esenciales de la existencia humana. La significación de cada una de ellas es clara: el camello representa el «tú debes» de la moral, la tradición y la religión; el león significa el «yo quiero», la voluntad de vivir en libertad; mientras que el niño representa el «yo soy», el disfrute de la propia existencia, el deseo de lo que es.

- *Rehabilitación de la ética individual, la libertad y la justicia*

Nietzsche propone la voluntad de poder como principio de interpretación del mundo y por ello todas las morales se reducen a voluntad de poder.

Desde ella es posible establecer una gradación según la cantidad en la elevación del sentimiento de poder. Por decirlo en palabras de Nietzsche:

«¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre»

«¿Qué es malo? Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada»²¹.

No interesa, pues, la virtud sino el vigor, la *virtù* al estilo renacentista. Según H. Krämer, para entender este concepto de poder en conexión con la tradición, se nos presenta el concepto de «autarquía». «Autarquía» significa la coincidencia entre el querer y el poder, por una parte, el tener y el ser, por la otra. Por tanto, significa la posibilidad suprema de autorrealización.

Pero en la medida en que Nietzsche sitúa el poder más allá de todos los fines individuales, su propuesta es formal y a la vez fundada ontológicamente. Con lo cual podría tomarse como mediador entre una ética prekantiana y los esfuerzos del siglo XX por llegar a una ética no deontológica. Desde una espontaneidad ateleológica se llegaría a una cierta ética teleológica, porque de lo contrario no tiene sentido hablar de responsabilidad del hombre superior ni de cualquier tipo de obligatoriedad supraindividual. Ahora bien, el concepto de poder —entendido como facultad, como capacidad— sustituye al concepto de fin en el ámbito práctico. Es el concepto nuclear de la filosofía práctica en su conjunto, que une la ética individual con la ética social y la filosofía política.

La justicia recibe en este contexto una caracterización nueva. La libertad del individuo se convierte en el centro, uniéndose el hecho de que no haya verdad última con el presupuesto de la libertad. El individuo aparece como algo absoluto²², con valor infinito, incalculable desde los juicios morales y ontológicos. La libertad tiene derecho a afirmarse frente a todas las exigencias morales. Y en este punto se constituirá la justicia.

La justicia consistirá en dar a cada uno lo suyo, poniendo cada cosa a la mejor luz. Esta justicia es la voluntad de poder en la medida en que supera la idea moral de deber, es decir, el querer sobreponerse a otra individualidad con pretensión universal. Se trata ahora de la voluntad que sólo quiere la individualidad, tanto la propia como la de los otros, y que deja ser a sí mismo y a los otros, frente al deber ser dirigido desde representaciones universales. Por consiguiente, el concepto nietzscheano de la justicia es el de «justicia absolutoria»: el reconocimiento de otra individualidad como

²¹ *El anticristo*, Alianza, Madrid, 1974, p. 28.

²² KGW VII 1, 705.

nuevo o espíritu absoluto²³. La justicia no es, pues, algo que debe ser, sino que ella misma es lo absoluto, que sirve de base a todo lo demás. Es, pues, un rasgo premetafísico.

Por otra parte, Nietzsche pretende superar la ontología moral, incrustada en la gramática de nuestro lenguaje. El auténtico reconocimiento de las personas ha de producirse sin recurrir a un concepto universal englobante, como todavía ocurre en Kant, porque lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal. En el nuevo lenguaje de la justicia se supera la contraposición entre bueno y malo, se supera el punto de vista normativo moral, porque el amor no establece estas diferencias. La justicia y el amor no entienden de distinciones morales.

Según Nietzsche, sólo una actitud afirmadora del ser en la justicia y el amor podrán superar al «Dios moral», cuyo crepúsculo anuncia y testimonia el acontecimiento del nihilismo. Aquí comenzaría una nueva ética, diferente de la moral. La justicia y las virtudes no estarían marcadas por normas morales de deber, sino que consistirían en el reconocimiento de los otros en su ser individual, sin concepto ni canon. Porque comete una injusticia el que subsume a otros bajo su propio canon; sin embargo, cuando dos hombres se reconocen mutuamente en su individualidad, comienza la verdad.

Es éste un nuevo contexto ético, sin fundamentación ética, sino a lo sumo justificación estética de la vida; sin normas, sin fin, sino más allá del deber y emplazada en el poder, la injusticia recibe un nuevo contenido. La injusticia no consiste en contravenir normas de justicia, sino en juzgar. Y esto es válido incluso cuando el individuo se juzga a sí mismo.

Por eso el filósofo tiene que decir, como Cristo: «¡no juzguéis!». La última diferencia entre los filósofos y los restantes hombres sería que los primeros quieren ser justos mientras que los otros quieren ser jueces²⁴.

III.4.2. Emotivismo.

Desde finales del siglo XIX asistimos a un cambio en el punto de mira de la reflexión filosófica: el llamado giro «lingüístico», por hacer del lenguaje su principal centro de interés.

El primer pensador que se hace eco de este giro en el terreno de la ética es G.E. Moore, que, en su obra *Principia Ethica* (1.903), afronta la tarea de esclarecer las cuestiones fundamentales de la ética analizando el lenguaje

²³ J. Simon, «Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche», M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Über F. Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt, 1985. pp. 63-97.

²⁴ KGW IV 3, 32.

moral, cuestiones todas ellas que se centran en la gran confusión en torno al significado del término «bueno». Moore emprendió a esta tarea afirmando que lo bueno sólo puede ser captado mediante la intuición, dado que es una noción indefinible por ser simple y, por tanto, no puede resolverse en otras más simples que ella. Al negar la posibilidad de que el término «bueno» pueda ser definido, negó también el que pueda ser conocido por demostración, lo que le valió la calificación de «intuicionista».

Tal posición tiene su parte de verdad, pero presenta, en principio, dos dificultades: no explica el hecho de la argumentación moral, que se sigue dando a pesar de todo intuicionismo ético; tampoco explica la razón por la que los términos morales nos mueven a obrar. Y aquí entró en escena el *emotivismo* del presente siglo, como respuesta a las dificultades mencionadas por parte de la filosofía analítica.

Sostenido por A.J. Ayer y Ch.L. Stevenson, el emotivismo afirma que los «enunciados» morales sólo son aparentes enunciados, pues la presencia de un término moral en una proposición no añade ningún significado comprobable, sino que es expresión de la aprobación o desaprobación de quien la formula. Estos pseudoenunciados, por tanto, tienen doble función: *expresan* emociones subjetivas o sentimientos e *influyen* en los interlocutores pretendiendo que adopten nuestra actitud. En opinión de Stevenson, los juicios morales no intentan describir situaciones, sino provocar actitudes.

Si rechazamos, por ejemplo, el consumo de drogas, y afirmamos «el consumo de drogas es moralmente indefendible», no hacemos más que manifestar nuestro sentimiento de rechazo, y pretendemos influir en quienes nos escuchan para que también lo rechacen.

El emotivismo está muy extendido en la actualidad; sin embargo, se observan en él dos insuficiencias graves: es incapaz de justificar el significado de algunos términos morales y el hecho de la argumentación en materia ética, deficiencia esta última que comparte con el intuicionismo.

Por lo que hace a la primera insuficiencia señalada, cuando afirmamos «x es justo», el predicado «justo» no manifiesta una emoción subjetiva, ni relativa al grupo, sino que expresa la exigencia de que *todo ser humano* lo considere así. En cuanto a la segunda, y por seguir con el ejemplo anterior, al argumentar por qué tenemos algo por justo, no sólo tratamos de que los demás lo tengan también, sino que creemos tener razones suficientes para convencer a cualquier interlocutor racional. Argumentar para tomar autónomamente una decisión medida no es lo mismo que tratar de provocar psicológicamente en otros una actitud, como sucede en el caso de la propaganda; con ella no se pretende dialogar con el interlocutor porque se sospecha que pueda aportar razones que merezcan la pena, sino ganarlo para

nuestra causa mediante técnicas psicológicas, es decir, no nos interesa *en sí mismo*, sino como medio para alcanzar nuestros fines.

Si el lenguaje moral escapara por entero de criterios intersubjetivos, no podríamos mantener más que diálogos estratégicos, dirigidos a usar a los interlocutores como medios y no a considerarlos como fines en sí mismos; la comunicación no sería posible, sino sólo la manipulación. Sin embargo, muchos de nuestros juicios morales pretenden universalidad intersubjetiva, y su utilización para manipular constituye una desnaturalización de los mismos.

III.4.3. Prescriptivismo

Iniciado por R.M. Hare en su obra *El lenguaje de la moral* (1952), el prescriptivismo sostiene, frente al emotivismo, que algunos términos del ámbito moral tienen la pretensión de validez universal, afirmación, entre otras, que lo hace heredero de la ética kantiana.

El lenguaje moral es, para Hare, un lenguaje valorativo, del que interesa saber, no tanto lo que con él se consigue, sino qué *hacemos* cuando lo usamos, dada la diferencia ya mencionada de éste con respecto a la propaganda.

La primera característica del lenguaje valorativo es que *prescribe* la conducta, la orienta aconsejando o mandando, pero siempre apoyándose en razones, que, en principio, se originan en las características del asunto que se juzga y que pueden ser expresadas mediante lenguaje descriptivo. Para explicar por qué algo es bueno es preciso describir las características que lo hacen apreciable y que sintonizan con el paradigma que de ello se tiene, de modo que se presente como recomendable. Este rasgo de los enunciados valorativos, de poder ser conectados con descriptivos, se denomina *super-veniencia*, y para realizar tal conexión es necesario saber cuáles son los criterios de los interlocutores en orden a considerar algo como bueno.

Además, los enunciados morales poseen otro rasgo, que los diferencia de otros enunciados valorativos, y que consiste en que son *universalizables*, lo que significa dos cosas, a saber:

1) Si de algo se predica «bueno», tal predicado ha de atribuirse a todo aquello que tenga sus mismas características, simplemente por consistencia lógica.

2) La razón que justifica la obligación que alguien tiene de hacer algo por considerarlo bueno es razón que fundamenta, también, dicha obligación, al menos en sus aspectos relevantes, para todas las personas que se hallen en circunstancias parecidas, lo que nos lleva ya a la universalización del mandato.

De lo dicho se desprende que, del mismo modo que la inconsistencia es una falta lógica, la parcialidad es un defecto moral, por lo cual todo juicio moral supondrá el reconocimiento del principio de imparcialidad. Así expresa Hare una convicción sustentada por gran número de éticos universalistas:

la imparcialidad es la perspectiva debida al enunciar juicios morales, pues enunciar los deberes desde el punto de vista individual nos sitúa fuera de la objetividad y nos coloca en la inmoralidad, ya que el «punto de vista moral» y el logro de la objetividad coinciden en la imparcialidad. Por tanto, en los juicios morales aparecen términos dotados de la capacidad de exigir universalmente, como es el caso de «justo» y «bueno», si bien lo hacen de manera distinta, pues el primero exige lo que debe hacerse en cada caso desde el punto de vista de la imparcialidad, mientras que el segundo se refiere a diversas formas de vida, que pueden ser buenas, pero no exigibles universalmente; de aquí se deduce que universalmente exigible sólo es lo justo.

III.4.4. El formalismo dialógico: las éticas procedimentales

Sócrates inició en Occidente un modo de proceder en el ámbito práctico que ha perdurado a lo largo de toda la historia de la Ética y que se expresa en la actualidad, entre otros movimientos, en el formalismo dialógico o procedimental.

Continuadores del pensamiento kantiano, los procedimentalistas sostienen que la tarea de la ética no es otra que la dimensión universalizable del fenómeno moral, dimensión que coincide con las normas acerca de lo que es justo, y no de lo que es bueno. Estamos, pues, ante un modelo ético deontológico, como veremos después al ocuparnos de las clasificaciones éticas.

A diferencia de Kant, los procedimentalistas piensan que la comprobación de la corrección de las normas por una persona es insuficiente, y proponen que dicha comprobación sea llevada a cabo por todos los afectados por la norma en cuestión siguiendo procedimientos racionales. La cuestión que se plantea inmediatamente es acerca de tales procedimientos, y dos han sido las respuestas principales:

1) La «justicia como imparcialidad», propuesta por J. Rawls, desde la que se intenta fijar los principios morales básicos mediante un razonamiento desarrollado en una situación ideal de negociación denominada «posición original».

2) La ética del discurso de K.O. Apel y J. Habermas, que propone, como procedimiento para indagar la corrección moral de las normas, preguntarse si tal norma sería aceptable para todos los afectados por ella, situados en una posible «situación ideal de habla».

A continuación vamos a exponer, en grandes líneas, ambas propuestas.

John Rawls: la justicia como imparcialidad

En su famosa obra de 1971 (*Teoría de la justicia*) este pensador norteamericano propone entender los principios morales básicos como si fuesen

producto de un hipotético acuerdo unánime entre personas iguales, racionales y libres que se hallasen en una situación muy especial: una situación en la que no pudieran dejarse llevar por intereses particulares y al mismo tiempo dispusieran de toda la información de carácter general que fuese indispensable para adoptar principios de justicia adaptados a las peculiares condiciones que reviste la vida humana. Esa situación imaginaria es llamada por Rawls «la posición original» y es concebida por él como una forma gráfica, dramatizada, de expresar un razonamiento cuyas premisas últimas son las convicciones básicas que todos compartimos acerca de las condiciones ideales que debería satisfacer una negociación cuya finalidad fuese pactar unos principios morales fundamentales para regir la convivencia y la cooperación mutua en una sociedad moderna. Tales convicciones básicas (los llamados por Rawls «juicios ponderados en equilibrio reflexivo»²⁵) conforman una especie de «sentido común» en cuestiones morales (rechazo de todo tipo de discriminación en razón de sexo, raza, ideología, etc., igualdad ante la ley, rechazo de los abusos y de la violencia injustificada, etc.) que Rawls considera sólido y fiable, aunque siempre revisable.

Conforme a lo expuesto, en la elección de los principios de la justicia en la posición original nadie debería —por ej.— aprovecharse de su fuerza física, o de su ingenio, o de su dinero, o de cualquier otra ventaja natural o social para conseguir que los principios que se adopten pudieran favorecer a determinados individuos a costa de los demás. Para que los intereses particulares de los «negociadores» no distorsionen la situación de negociación alejándola del ideal de imparcialidad, Rawls propone que imaginemos a estas personas como si estuviesen afectadas por un «velo de ignorancia» que les impide conocer sus propias características naturales y sociales: desconocen cuál será su estado físico, su sexo, su grado de inteligencia y cultura, los rasgos psicológicos que van a tener, el tipo de familia que les va a tocar en suerte, las creencias que van a mantener, el proyecto de vida que se van a trazar, etc.

[Esta condición expresa uno de los juicios ponderados de los que hablábamos antes: la convicción de que no sería justo que se diera un trato especial a los portadores de determinadas características naturales o sociales. Imaginemos que vamos a inventar un nuevo deporte llamado «fútbol» y que los encargados de redactar las reglas de juego fuesen personas que cediesen a la tentación de la

²⁵ La noción de «equilibrio reflexivo» significa que los juicios ponderados son aquéllos que mejor expresan nuestro sentido de la justicia por tratarse de juicios que emitimos en las condiciones más favorables posibles, y que a partir de ellos obtenemos unos principios de justicia cuyas implicaciones, en algún caso nos pueden llevar a revisar de nuevo nuestros iniciales juicios ponderados, iniciando así una serie de revisiones recíprocas entre juicios y principios que culmina en algún tipo de equilibrio.

parcialidad desde el conocimiento de sus propias características y habilidades, de modo que algunos proponen que si un jugador mide más de uno noventa, sus goles valdrán dos puntos, y en cambio sólo valdrán un punto para los que midan menos; hay quien exige que los equipos sólo puedan estar formados por personas que posean algún título nobiliario; otros piden que los goles marcados por equipos de gran presupuesto deben valer tres veces más que los marcados por equipos de economía modesta, otros podrían pedir que no se permita jugar a personas de cierta raza en los partidos oficiales, etc., etc. Parece bastante evidente que este cúmulo de despropósitos ya no resulta aceptable para personas de una época como la nuestra, puesto que el nivel de conciencia moral alcanzado nos orienta hacia el rechazo racional de tales exigencias como contrarias a nuestro sentido de la imparcialidad.]

Junto al «velo de la ignorancia», Rawls estipula que a las partes contratantes en la situación originaria no les es posible dominarse o coaccionarse unos a otros, y que al mismo tiempo conocen perfectamente las condiciones generales en las que se desenvuelve la vida humana (moderada escasez de bienes, que se da la cooperación, pero también la competición entre las personas, etc.) y disponen también de amplios conocimientos generales sobre economía, sociología, psicología, etc.

Rawls considera que, dadas todas esas estipulaciones, las partes contratantes acordarán la adopción de estos dos principios de justicia:

«(a) Toda persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales, que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y en este esquema las libertades políticas iguales, y sólo ellas, han de tener garantizado su valor equitativo.

(b) Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: primera, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y segunda, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.»

Political Liberalism, pp. 5-6

El primer principio (*principio de iguales libertades*) ha de tener prioridad sobre el segundo, y la primera parte del segundo (*principio de justa igualdad de oportunidades*) ha de tener prioridad sobre la segunda parte (*principio de diferencia*), en el sentido de que no sería moralmente correcto suprimir ni recortar las garantías expresadas por (a) para fomentar (b), ni suprimir ni recortar la primera parte de (b) para fomentar la segunda parte. Esta norma de prioridad se expresa diciendo que los principios se hallan colocados en un *orden léxico*. Pero, ¿por qué acordarían precisamente estos principios, y precisamente en ese orden de prioridad? Porque, al tratarse de una situación de incertidumbre —debida al velo de ignorancia— los contratantes se comportan racionalmente si se aseguran de que, sea cual sea su fortuna en la obtención de dones naturales y de posiciones

sociales, podrán disfrutar de determinados *bienes primarios* (las libertades y derechos básicos, las oportunidades iguales para todos, y los recursos económicos y culturales indispensables para conservar la propia autoestima) para poder llevar a cabo, siquiera sea mínimamente, cualesquiera proyectos de vida que quieran trazarse.

En síntesis, la ética rawlsiana concibe los contenidos morales que habitualmente aceptamos en las modernas sociedades pluralistas y democráticas como las conclusiones de un procedimiento dialógico entre personas concebidas como seres racionales y autónomos al modo kantiano.

La ética del discurso

Nacida en la década de 1970, propone esta ética encarnar en la sociedad los valores de libertad, justicia y solidaridad a través del diálogo, como único procedimiento capaz de respetar la individualidad de las personas y, a la vez, su innegable dimensión solidaria, porque en un diálogo hemos de contar con personas, pero también con la relación que entre ellas existe y que, para ser humana, debe ser justa. Este diálogo nos permitirá poner en cuestión las normas vigentes en una sociedad y distinguir cuáles son moralmente válidas, porque creemos realmente que humanizan.

Obviamente, no cualquier forma de diálogo nos llevará a distinguir lo socialmente vigente de lo moralmente válido, por eso la ética discursiva intentará presentar el procedimiento dialógico adecuado para alcanzar esa meta, y mostrar cómo debería funcionar en los distintos ámbitos de la vida social. Por eso ordena su tarea en dos partes: una dedicada a la fundamentación (al descubrimiento del principio ético) y otra, a la aplicación del mismo a la vida cotidiana.

Parte A: fundamentación del principio ético.

Si para Kant el punto de partida de la ética era el hecho de la conciencia del deber, ahora partimos también de un hecho: las personas argumentamos sobre normas y nos interesamos por averiguar cuáles son moralmente correctas. Argumentamos sobre la insumisión y la desobediencia civil, sobre la distribución de la riqueza, sobre la violencia y sobre un largo etcétera que tiene repercusiones morales, y en esa argumentación podemos adoptar dos actitudes distintas: 1) la de discutir por discutir, sin ningún deseo de averiguar si podemos llegar a entendernos, 2) la de tomar el diálogo en serio, porque nos preocupa el problema y queremos saber si podemos entendernos. La primera actitud convierte el diálogo en un absurdo, la segunda hace que el diálogo tenga sentido, como una búsqueda cooperativa de la justicia y la corrección.

Si Kant intentaba desentrañar los presupuestos que hacen racional la conciencia del imperativo, la ética discursiva se esfuerza en descubrir los presupuestos que hacen racional la argumentación, los que hacen de ella una actividad con sentido, y en su búsqueda llega a conclusiones como las siguientes: cualquiera que pretende argumentar en serio sobre normas tiene que presuponer:

1) Que todos los seres capaces de comunicarse son interlocutores válidos –es decir, personas– y que, por tanto, cuando se dialoga sobre normas que les afectan, sus intereses deben ser tenidos en cuenta y defendidos, a poder ser, por ellos mismos. Excluir *a priori* del diálogo a cualquier afectado por la norma desvirtúa el presunto diálogo y lo convierte en una pantomima.

Por eso las cumbres internacionales o las conversaciones locales, en las que no participan todos los afectados ni se tienen en cuenta sus intereses, no son sino pantomimas.

2) Que no cualquier diálogo nos permite descubrir si una norma es correcta, sino sólo el que se atenga a unas reglas determinadas, que permiten celebrarlo en condiciones de simetría entre los interlocutores. A este diálogo llamamos «discurso».

Las reglas del discurso son fundamentalmente las siguientes:

- «Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en el discurso.»
- «Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación.»
- «Cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación.»
- «Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades.»
- «No puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso.»

(J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 112 y 113)

3) Ahora bien, para comprobar, tras el discurso, si la norma es correcta, habrá de atenerse a dos principios:

- El principio de universalización, que es una reformulación dialógica del imperativo kantiano de la universalidad, y dice así:

«Una norma será válida cuando todos los afectados por ella puedan aceptar libremente las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían, previsiblemente, de su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada uno.»

- El principio de la ética del discurso, según el cual:

«Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico»

(J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 116 y 117)

Por lo tanto, la norma sólo se declarará correcta si todos los afectados por ella están de acuerdo en darle su consentimiento, porque satisface, no los intereses de un grupo o de un individuo, sino intereses universalizables. Con lo cual el acuerdo o consenso al que lleguemos diferirá totalmente de los pactos estratégicos, de las negociaciones. Porque en una negociación los interlocutores se instrumentalizan recíprocamente para alcanzar cada uno sus metas individuales, mientras que en un diálogo se aprecian recíprocamente como interlocutores igualmente facultados, y tratan de llegar a un acuerdo que satisfaga intereses universalizables.

Por tanto, la meta de la negociación es el pacto de intereses particulares; la meta del diálogo, la satisfacción de intereses universalizables, y por eso la racionalidad de los pactos es racionalidad instrumental, mientras que la racionalidad presente en los diálogos es comunicativa.

Parte B: Ética aplicada.

Naturalmente, el discurso que acabamos de describir es un discurso ideal, bastante distinto de los diálogos reales, que suelen darse en condiciones de asimetría y coacción, y en los que los participantes no buscan satisfacer intereses universalizables, sino individuales y grupales. Sin embargo, cualquiera que argumenta en serio sobre la corrección de normas morales presupone que ese discurso ideal es posible y necesario, y por eso la situación ideal de habla a la que nos hemos referido es una idea regulativa, es decir, una meta para nuestros diálogos reales y un criterio para criticarlos cuando no se ajustan al ideal.

Urge, pues, tomar en serio en las distintas esferas de la vida social la idea de que todas las personas son interlocutores válidos, que han de ser tenidas en cuenta en las decisiones que les afectan, de modo que puedan participar en ellas tras un diálogo celebrado en las condiciones más próximas posible a la simetría, y que serán decisiones moralmente correctas, no las que se tomen por mayoría, sino aquéllas en que todos y cada uno de los afectados están dispuestos a dar su consentimiento, porque satisfacen intereses universalizables.

Una aplicación semejante da lugar a la llamada «ética aplicada», que hoy en día cubre, al menos, los siguientes ámbitos: bioética o ética médica, ética de la empresa, ética económica, ética de la información, genÉtica, ética de la ciencia y la tecnología, ética ecológica, ética de la política y ética de las profesiones.

III.4.5. Comunitarismo

Desde principios de los años ochenta se ha extendido el uso del término «comunitarismo» entre los estudiosos de la Ética, especialmente en el

ámbito anglosajón. Ciertos filósofos de la moral y de la política como A. MacIntyre, Ch. Taylor, M. Sandel, M. Walzer o B. Barber son a menudo calificados como comunitaristas por parte de otros estudiosos, sin que ellos mismos hayan aceptado explícitamente una calificación semejante. Son autores muy distintos en muchos aspectos, pero se puede encontrar en ellos cierto «aire de familia» en cuanto que todos ellos han elaborado críticas al individualismo contemporáneo y han insistido en el valor de los vínculos comunitarios como fuente de la identidad personal. Estamos, por consiguiente, ante una denominación genérica que abarca en su seno a autores muy heterogéneos, tanto en lo que se refiere a las fuentes de inspiración –en unos casos es Aristóteles, en otros es Hegel–, como en lo referente a las propuestas políticas de transformación de la sociedad –unos son conservadores, otros reformistas, otros radicales, etc.

En principio, el comunitarismo ético contemporáneo constituye una réplica al liberalismo, o al menos a ciertas variantes del mismo que producen efectos considerados como indeseables: individualismo insolidario, desarraigo afectivo, devaluación de los lazos interpersonales, pérdida de identidad cultural, etc. Allen Buchanan²⁶ ha resumido las críticas comunitaristas al pensamiento liberal en cinco puntos: 1) Los liberales devalúan, descuidan, y socavan los compromisos con la propia comunidad, siendo así que la comunidad es un ingrediente irremplazable en la vida buena de los seres humanos. 2) El liberalismo minusvalora la vida política, puesto que contempla la asociación política como un bien puramente instrumental, y por ello ignora la importancia fundamental de la participación plena en la comunidad política para la vida buena de las personas. 3) El pensamiento liberal no da cuenta de la importancia de ciertas obligaciones y compromisos –aquellos que no son elegidos o contraídos explícitamente por un contrato o por una promesa– tales como las obligaciones familiares y las de apoyo a la propia comunidad o país. 4) El liberalismo presupone una concepción defectuosa de la persona, porque no es capaz de reconocer que el sujeto humano está «instalado» en los compromisos y en los valores comunitarios, que le constituyen parcialmente a él mismo, y que no son objeto de elección alguna. 5) La filosofía política liberal exalta erróneamente la virtud de la justicia como «la primera virtud de las instituciones sociales» y no se da cuenta de que, en el mejor de los casos, la justicia es una virtud reparadora, sólo necesaria en circunstancias en las que ha hecho quiebra la virtud más elevada de la comunidad.

²⁶ A. Buchanan, «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism», *Ethics*, 99, 4, pp. 852-882.

Estas críticas que los comunitaristas han venido haciendo a las teorías liberales han sido atendidas en gran medida por los más relevantes teóricos del liberalismo de los últimos años, como J. Rawls, R. Dworkin, R. Rorty y J. Raz, entre otros. De hecho, la evolución interna del pensamiento de algunos de ellos –particularmente del de Rawls, a quien se considera generalmente como el paradigma del nuevo liberalismo ético– se puede interpretar como un intento de asumir las críticas comunitaristas rectificando algunos puntos de sus propuestas anteriores. No obstante, como han señalado Mulhall y Swift, un análisis detallado de los textos comunitaristas muestra que la mayor parte de las ideas que se rechazan en ellos también serían rechazadas por la mayor parte de los liberales.

Michael Walzer considera que los argumentos críticos que esgrimen los autores considerados comunitaristas –ya hemos dicho que a él mismo se le clasifica a menudo como tal– frente al liberalismo contemporáneo son, en realidad, argumentos recurrentes, que no dejan de ponerse de moda periódicamente (bajo una u otra denominación) para expresar el descontento que aparece en las sociedades liberales cuando se alcanza en ellas cierto grado de desarraigo de las personas respecto a las comunidades familiares y locales. El comunitarismo no sería otra cosa que un rasgo intermitente del propio liberalismo, una señal de alarma que se dispara de tarde en tarde para corregir ciertas consecuencias indeseables que aparecen inevitablemente en la larga marcha de la humanidad en pos de un mundo menos alienante.

Los comunitaristas –continúa Walzer– tienen parte de razón cuando exponen los dos principales argumentos que poseen en contra del liberalismo. El primero defiende que la teoría política liberal representa exactamente la práctica social liberal, es decir, consagra en la teoría un modelo asocial de sociedad, una sociedad en la que viven individuos radicalmente aislados, egoístas racionales, hombres y mujeres protegidos y divididos por sus derechos inalienables que buscan asegurar su propio egoísmo. En esta línea, las críticas del joven Marx a la ideología burguesa son una temprana aparición de las críticas comunitaristas. Este argumento es repetido con diversas variantes por todos los comunitarismos contemporáneos.

El segundo argumento, paradójicamente, mantiene que la teoría liberal desfigura la vida real. El mundo no es ni puede ser como los liberales dicen que es: hombres y mujeres desligados de todo tipo de los lazos sociales, literalmente sin compromisos, cada cual el solo y único inventor de su propia vida, sin criterios ni patrones comunes para guiar la invención. No hay tales figuras míticas: cada uno nace de unos padres; y luego tiene amigos, parientes, vecinos, compañeros de trabajo, correligionarios y conciudadanos; todos esos vínculos, de hecho, más bien no se eligen, sino que se transmiten y se

heredan; en consecuencia, los individuos reales son seres comunitarios, que nada tienen que ver con la imagen que el liberalismo nos trasmite de ellos.

Ambos argumentos son mutuamente inconsistentes, pero –a juicio de Walzer–, cada uno de ellos es parcialmente correcto. El primero es verdad en buena medida en sociedades como las occidentales, en donde los individuos están continuamente separándose unos de otros, moviéndose en una o en varias de las *cuatro movibilidades* siguientes: 1) La movilidad geográfica (nos mudamos con tanta frecuencia que la comunidad de lugar se hace más difícil, el desarraigo más fácil). 2) La movilidad social (por ejemplo, la mayoría de los hijos no están en la misma situación social que tuvieron los padres, con todo lo que ello implica de pérdida de costumbres, normas y modos de vida). 3) movilidad matrimonial (altísimas tasas de separaciones, divorcios y nuevas nupcias, con sus consecuencias de deterioro de la comunidad familiar). Y 4) movilidad política (continuos cambios en el seguimiento a líderes, a partidos y a ideologías políticas, con el consiguiente riesgo de inestabilidad institucional). Además, los efectos atomizadores de esas cuatro movibilidades serían potenciados por otros factores, como el avance de los conocimientos y el desarrollo tecnológico.

El liberalismo, visto de la forma más simple, sería el respaldo teórico y la justificación de todo ese continuo movimiento. En la visión liberal, las cuatro movibilidades representan la consagración de la libertad, y la búsqueda de la felicidad (privada o personal). Concebido de este modo, el liberalismo es un credo genuinamente popular. Cualquier esfuerzo por cortar la movilidad en las cuatro áreas descritas requeriría una represión masiva y severa por parte del poder estatal.

Sin embargo, esta popularidad tiene otra cara de maldad y descontento que se expresa de modo articulado periódicamente, y el comunitarismo es, visto del modo más simple, esa intermitente articulación de los sentimientos de protesta que se generan al cobrar conciencia del desarraigo. Refleja un sentimiento de pérdida de los vínculos comunales, y esa pérdida es real. Las personas no siempre dejan su vecindario o su pueblo natal de un modo voluntario y feliz. Moverse puede ser una aventura personal en nuestras mitologías culturales al uso, pero a menudo es un trauma en la vida real.

El segundo argumento (en su versión más simple: que todos nosotros somos realmente, en última instancia, criaturas comunitarias) le parece a Walzer verdadero, pero de incierta significación: los vínculos de lugar, de clase social o de estatus, de familia, e incluso las simpatías políticas, sobreviven en cierta medida a las cuatro movibilidades. Además, parece claro que esas movibilidades no nos apartan tanto unos de otros como para que ya no podamos hablarnos y entendernos. Con frecuencia estamos en desacuerdo,

pero discrepamos de maneras mutuamente comprensibles. Estamos, es cierto, situados en una tradición, pero la crítica comunitarista tiende a olvidar que se trata de una *tradición liberal*, que utiliza un vocabulario de derechos individuales –asociación voluntaria, pluralismo, tolerancia, separación, privacidad, libertad de expresión, oportunidades abiertas a los talentos, etc.– que ya consideramos ineludible. ¿Hasta qué punto, entonces, tiene sentido argumentar que el liberalismo nos impide contraer o mantener los vínculos que nos mantienen unidos?

La respuesta de Walzer es que sí tiene sentido, porque el liberalismo es una doctrina extraña, que parece socavarse a sí misma continuamente, que desprecia sus propias tradiciones, y que produce en cada generación renovadas esperanzas de una libertad absoluta, tanto en la sociedad como en la historia. Gran parte de la teoría política liberal, desde Locke hasta Rawls, es un esfuerzo para fijar y estabilizar la doctrina y así poner fin a la interminabilidad de la liberación liberal. Existe cierto ideal liberal de un sujeto eternamente transgresor, y en la medida en que triunfa ese ideal, lo comunitario retrocede. Porque, si el comunitarismo es la antítesis de algo, es la antítesis de la transgresión. Y el yo transgresor es antitético incluso de la comunidad liberal que ha creado y patrocina. El liberalismo es una doctrina autosubversiva; por esa razón requiere de veras la periódica corrección comunitarista.

Para Walzer, la corrección comunitarista del liberalismo no puede hacer otra cosa –dado su escaso carácter de alternativa global a los valores liberales– que un reforzamiento selectivo de esos mismos valores: dado que ningún modelo de comunidad preliberal o antiliberal posee el atractivo suficiente como para aspirar a sustituir a ese mundo de individuos portadores de derechos, que se asocian voluntariamente, que se expresan libremente, etc., sería buena cosa que el correctivo comunitarista nos enseñara a todos a vernos a nosotros mismos como seres sociales, como productos históricos de los valores liberales y como constituidos en parte por esos mismos valores.

La polémica entre comunitaristas y liberales muestra la necesidad de alejarse de ciertos extremismos si se desea hacer justicia a la realidad de las personas y a los proyectos de liberación que éstas mantienen. Un extremo rechazable estaría constituido por ciertas versiones del liberalismo que presentan una visión de la persona como un ser concebible al margen de todo tipo de compromisos con la comunidad que le rodea, como si fuese posible conformar una identidad personal sin la solidaridad continuada de quienes nos ayudan a crecer desde la más tierna infancia, proporcionándonos todo el bagaje material y cultural que se necesita para alcanzar una vida humana que merezca ese nombre.

El otro extremo igualmente detestable lo constituyen dos tipos de colectivismo. Por una parte, aquellas posiciones etnocéntricas que confunden el hecho de que toda persona crezca en una determinada comunidad concreta (familia, etnia, nación, clase social, etc.) con el imperativo de servir incondicionalmente los intereses de tal comunidad so pena de perder todo tipo de identidad personal. Por otra parte, aquellas otras posiciones colectivistas que consagran una determinada visión excluyente del mundo social y político como única alternativa al denostado «individualismo burgués». Tanto unos como otros simplifican excesivamente las cosas, ignorando aspectos fundamentales de la vida humana. Porque, si bien es cierto, por un lado, que contraemos una deuda de gratitud con las comunidades en las que nacemos, también es cierto que esa deuda no debería hipotecarnos hasta el punto de no poder elegir racionalmente otros modos de identificación personal que podamos llegar a considerar más adecuados. Y aunque también es cierto —por otro lado— que el concepto liberal de persona puede, en algunos casos, dar lugar a cierto tipo de individualismo insolidario, no parece que un colectivismo totalitario sea mejor remedio que esa enfermedad.

En síntesis, podemos decir que el comunitarismo contemporáneo nos ayuda, en general, a reflexionar sobre los riesgos que lleva consigo la aceptación acrítica de la visión liberal de la vida humana, pero que no pretende una total impugnación de la misma, salvo en aquellos autores cuya propuesta alternativa cae en el extremo opuesto de propugnar una aceptación acrítica de las propias comunidades en las que se nace.

BIBLIOGRAFÍA

- San AGUSTÍN, *Obras*, ed. bilingüe latín-castellano, 22 vols., B.A.C., Madrid.
- APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, (ed. a cargo de A. Cortina, J. Conill y J. Chamorro), Taurus, Madrid, 1985.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, (ed. a cargo de Julián Marías y María Araujo) Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
- AYER, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- CAMPS, V. (Ed.), *Historia de la Ética*, tres vols., Crítica, Barcelona, 1988.
- CAMPS, V/GUARIGLIA, O/SALMERÓN, F. (Eds.): *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- CORTINA, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.
- , *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- , *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- CUBELLS, F., *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega*, Anales del Seminario, Valencia, 1967.
- DÍAZ, C., *De la razón dialógica a la razón profética*, Ed. Madre Tierra, Móstoles, 1991.
- EPICURO, *Ética* (ed. a cargo de C. García Gual y E. Acosta), Barral, Barcelona, 1972.

- FERRER, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, DM/PPU, Murcia/Barcelona, 1992.
- GARCÍA MORIYÓN, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, Cincel, Madrid, 1985.
- HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del Derecho*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana* (Ed. a cargo de Félix Duque), 2 vols., Editora Nacional, Madrid, 1977 (reimp. Tecnos, Madrid, 1988).
- , *De la moral y otros escritos* (ed. a cargo de Dalmacio Negro), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (ed. de Luis Martínez de Velasco), Espasa Calpe, Madrid, 1995.
- , *Crítica de la razón práctica* (ed. de Manuel García Morente), Sígueme, Salamanca, 1996.
- , *Metafísica de las costumbres* (ed. de Adela Cortina y Jesús Conill), Tecnos, Madrid, 1989.
- KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995.
- MACINTYRE, A., *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona, 1986.
- , *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1981.
- MILL, J.S., *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1981.
- , *El Utilitarismo* (ed. a cargo de Esperanza Guisán), Alianza, Madrid, 1984.
- MONTOYA, J./CONILL, J., *Aristóteles, sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid, 1985.
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, J., «Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?», en *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, pp. 315-335.
- PLATÓN, *Diálogos* (ed. de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual), 5 vols., Gredos, Madrid, 1985-1992.
- SCHOLER, M., *Ética*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1941.
- THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1992.
- SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I-II^a, B.A.C., Madrid.
- ZAPATERO, V. (Ed.), *Socialismo y ética: textos para un debate*, Debate/Pluma, Madrid/Bogotá, 1980.

IV

Las clasificaciones éticas

IV. 1. CLASIFICACIONES ÉTICAS COMO ESTRUCTURAS LÓGICAS DE LA ACCIÓN MORAL

A lo largo de los capítulos anteriores hemos podido observar que existe una pluralidad de teorías éticas, cada una de las cuales describe y explica el fenómeno de la moralidad atendiendo a diferentes aspectos que tienden a ser destacados, frente a otros aspectos que, consiguientemente, quedan postergados. Esta variedad de enfoques tiene su origen, por una parte, en la diversidad de los métodos filosóficos empleados, como también hemos comentado en el capítulo segundo. Pero además, por otra parte, se puede observar que algunas de las teorías estudiadas han sido elaboradas por contraposición con otras teorías anteriores. De estas confrontaciones han ido surgiendo un buen número de clasificaciones que constituyen –a nuestro juicio– una excelente ayuda para entender la forma del fenómeno de la moralidad.

Una interesante aproximación a estas clasificaciones ha sido llevada a cabo por Kutschera¹. Ésta y otras aportaciones en este campo han puesto de relieve que las clasificaciones éticas son realmente expresivas de los diversos modos lógicos bajo los cuales es posible reconstruir la acción moral. Y ello porque cada una de tales configuraciones éticas destaca un aspecto del fenómeno moral que no puede ser olvidado por su oponente sin caer en unilateralismo. Cada una de las vertientes constituye, pues, una vertiente del fenómeno total de la moralidad, que no puede ser eliminada por la

¹ Kutschera, F.: *Grundlagen der Ethik*, Berlin, 1982 (trad. esp.: *Fundamentos de ética*, Madrid, Cátedra, 1989).

vertiente contraria, sino que ambas tienen que ser superadas por un tercer elemento que englobe a ambas, conservándolas y superándolas, mostrando que son momentos del tercero.

A pesar de que estas clasificaciones tienen su nacimiento en determinados momentos de la historia, y a pesar de que en ocasiones resulta un poco forzado intentar aplicarlas a algún momento anterior o posterior para enjuiciarlo desde ellas, también es verdad que su significado permanece de tal modo que algunos de los tipos de éticas del pasado, como por ejemplo, las éticas de bienes, vuelven a resurgir en nuestro momento, cuando sólo parecían tener un sentido pleno en su confrontación con las éticas de fines o con las éticas de valores.

Recurrir a estas clasificaciones es, a nuestro modo de ver, un procedimiento óptimo para aproximarse a la lógica de la acción moral, en la medida en que todas ellas son necesarias para reconstruirla. Ninguna de las alternativas es desechable, por cuanto destaca elementos imprescindibles para la comprensión de la acción moral, pero tampoco ninguna de ellas resulta plenamente satisfactoria, en virtud de su unilateralidad.

Si quisiéramos recoger todas las clasificaciones que se han ido produciendo a lo largo de la historia de la filosofía moral, habríamos de referirnos a las éticas descriptivas y normativas, de móviles y de fines, de bienes y de fines, materiales y formales, autónomas y heterónomas, de bienes y de valores, deontológicas y teleológicas, de la intención y de la responsabilidad, cognitivistas y no cognitivistas, naturalistas y no naturalistas, individualistas y universalistas, monológicas y dialógicas, de máximos y de mínimos. Con ello, sin embargo, no habríamos cubierto todo el campo, a buen seguro. Por eso vamos a limitarnos a comentar algunas de estas clasificaciones.

IV.2. DESCRIPCIÓN O PRESCRIPCIÓN COMO FUNDAMENTO CLASIFICATORIO

Durante algunas décadas recientes ha estado muy extendida la disyunción entre éticas normativas y éticas descriptivas. Algunos filósofos morales han descrito el modo como la gente se comporta de hecho en asuntos morales, mientras que otros habrían argumentado sobre el modo en que la gente debe comportarse. El primer enfoque correspondería a una ética descriptiva, mientras que el segundo sería propio de una ética normativa².

² Cfr. J. Muguerza, prólogo a M. Warnock, *Ética contemporánea*, Labor, Barcelona, 1968, p. 7.

En este mismo sentido distinguía J. Hierro entre: (a) la ética descriptiva, que considera lo moral como un fenómeno a describir y explicar; (b) la ética normativa, que considera lo moral como un contenido a recomendar. Dentro de la ética descriptiva todavía cabría distinguir entre la psicología moral, que describe y explica las situaciones morales, e incluso puede intentar predecir las decisiones que diferentes tipos de individuos tomarán en diferentes ocasiones, y la sociología, la antropología y la historia de la moral. En este segundo caso se trata de describir y explicar los códigos morales y su evolución en relación con otros fenómenos culturales y sociales¹.

Quienes admitían esta distinción pensaron que la ética normativa no era, en realidad, competencia del filósofo moral, sino del moralista, puesto que, en definitiva, identificaban a la ética normativa con un código moral concreto. En consecuencia, durante algún tiempo creyeron los éticos que la única ética posible sería la indagación de la lógica de los argumentos morales y el análisis del lenguaje moral. Se trataría de una disciplina no normativa, pero tampoco se reduciría a las ciencias empíricas. En su aspecto formal, la lógica del lenguaje moral constituiría un desarrollo de la lógica deóntica que, sugerida por Leibniz, cuenta entre sus pioneros a von Wright. En su aspecto «informal» la ética se constituiría en análisis del lenguaje moral.

Sin embargo, este afán de reducir la ética normativa a la moral cotidiana ha sido superado en años recientes, y las éticas más relevantes de nuestro momento se profesan normativas sin ningún empacho. Su tarea principal es justificar la existencia de lo moral, sea psicológicamente (como el utilitarismo), metafísicamente (como el aristotelismo) o trascendentalmente (como el kantismo). En unos casos se trata de una ética más directamente normativa, como el utilitarismo, mientras que en otros casos se encuentra más alejada de la prescripción directa, como las éticas que ofrecen un criterio o un procedimiento para enjuiciar la moralidad de normas ya existentes sin añadir nuevas normas. Pero también estas últimas son normativas desde el momento en que ofrecen tal criterio o procedimiento. Por tanto, ya no tiene mucho sentido seguir manteniendo la disyunción entre éticas normativas y descriptivas, puesto que toda ética es normativa, aunque de modo mediato, a diferencia de la moral cotidiana, que es normativa de modo inmediato. Las cuestiones de la lógica y el lenguaje de lo moral pueden ser consideradas como una parte más de la Ética, pero no se han de considerar como la Ética toda.

¹ J. Hierro, voz «ética» en Quintanilla, M.A. y otros, *Diccionario de Filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 145.

IV.3. ÉTICAS NATURALISTAS Y NO-NATURALISTAS

Esta clasificación fue propuesta por G.E. Moore en su afán por mostrar que lo moral no puede ser identificado con ninguno de los fenómenos naturales que afectan a la vida humana. En consecuencia, las éticas que reducen lo moral a lo placentero, o a lo que desean las personas, o a lo que proporciona felicidad, etc. serían consideradas como naturalistas, mientras que aquellas otras que tienen lo moral como un ámbito autónomo y, por tanto, irreductible a otros fenómenos, serían éticas no-naturalistas.

IV.4. ÉTICAS COGNITIVISTAS Y NO-COGNITIVISTAS

En ocasiones se ha dicho que el criterio de distinción entre estos dos tipos de éticas reside en la posición que se tenga respecto a la posibilidad de considerar a los enunciados morales como susceptibles de verdad o falsedad⁴. Desde este punto de vista, las éticas cognitivistas serían aquellas que conciben el ámbito moral como un ámbito más del conocimiento humano, cuyos enunciados pueden ser verdaderos o falsos. En cambio, las éticas no-cognitivistas serían las que niegan que se pueda hablar de verdad o falsedad en este terreno y, en consecuencia, las que conciben la moralidad como algo ajeno al conocimiento.

Sin embargo, es preciso corregir este criterio en nuestros días, puesto que se han puesto de relieve algunas matizaciones importantes por parte de las éticas que hoy se inspiran en Kant (particularmente la ética discursiva de Apel y Habermas). Estas éticas se consideran a sí mismas como cognitivistas, a pesar de que no aceptan que se pueda considerar a los enunciados morales como verdaderos o falsos. Lo cognitivo no es sólo 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 (propia del ámbito práctico). De las normas no puede decirse que sean verdaderas o falsas, pero sí que son correctas o incorrectas. En este sentido, las éticas kantianas distinguen entre la validez de una norma (su corrección racionalmente argumentable) y la vigencia de la misma (su consideración como vinculante o no para los sujetos morales), y dado que estas cuestiones pueden considerarse como parte del «saber práctico», se puede afirmar que estas éticas son cognitivistas.

⁴Cfr. F. von Kutschera, *op. cit.*, pp.58-59.

IV.5. ÉTICAS DE MÓVILES Y ÉTICAS DE FINES

Tanto las llamadas «éticas de móviles» como las llamadas «éticas de fines» coinciden en considerar la naturaleza humana como pauta de la conducta, pero acceden a tal naturaleza desde diferentes métodos y la entienden, por tanto, de modo diverso.

La ética de móviles realiza una investigación empírica de las causas de las acciones. Pretende descubrir cuáles son los móviles que determinan fácticamente la conducta humana. El bien o fin moral consistirá en satisfacer estas aspiraciones fácticas, que una investigación psicológica puede descubrir. Este tipo de éticas suele surgir de un afán empirista de recurrir como fundamento de lo moral a hechos constatables, huyendo de las justificaciones metafísicas o trascendentales. Este afán empirista se refleja en ocasiones en una pretensión científica de dotar a la moral de bases desentrañables por las ciencias, hasta el punto de poder acceder a la cuantificación en el terreno de la Ética.

La pauta de la conducta es la naturaleza humana, pero entendiendo por «naturaleza humana» el comportamiento humano empíricamente accesible.

Dentro de las éticas de móviles cabría considerar como paradigmáticas al epicureísmo, a una parte de la sofística, y a las distintas versiones del hedonismo, muy especialmente la versión utilitarista⁵. Los problemas que estas éticas plantean se resumen fundamentalmente en la dificultad que para una fundamentación de lo moral supone el subjetivismo de los móviles. Si es cierto que lo moral, en la etapa del desarrollo de la conciencia moral en que nos encontramos, no puede prescindir del carácter universalista de sus prescripciones, el subjetivismo de los móviles no es base suficiente para una prescripción universal; pero, por otra parte, la fundamentación en hechos se encuentra siempre con el problema de la falacia naturalista, del que nos hemos ocupado en otro lugar de este libro⁶.

Las éticas de fines intentan superar tales dificultades, consciente o inconscientemente, y para ello no tratan de investigar sólo qué mueve de hecho al hombre a obrar, sino sobre todo en qué consisten el perfeccionamiento y la plenitud humanas, porque en ello radica el bien de todo hombre.

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

⁵ C. García Gual/E. Acosta, *Epicuro. Ética*, Barcelona, 1974.

⁶ Vid. capítulo 3, a propósito de la ética de Hume.

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.

El fin o bien propuesto por este tipo de éticas no será, por tanto, un fin o bien subjetivo, sino objetivo, independiente del deseo fáctico de cada sujeto, porque la ética no se basa aquí en la psicología, sino en la naturaleza humana, considerada metafísicamente. Puesto que éste es propiamente el tema de una antropología filosófica, puede decirse que en las éticas de fines la ética constituye la vertiente axiológica de la antropología.

En las éticas de fines podríamos incluir, obviamente, a Platón, Aristóteles y los estoicos, en lo que al mundo antiguo se refiere, y a las corrientes posteriores que han restaurado este tipo de éticas. Sus grandes ventajas radican en poder pretender objetividad para el concepto de bien y fin que proponen y en eludir la falacia naturalista, en el sentido de no buscar como fundamento de lo moral un factum empírico, sino ya normativo. Ahora bien, las dificultades se presentan al considerar las distintas interpretaciones metafísicas de lo que el hombre es. La ventaja de no-naturalismo, proporcionada por el hallarse más allá de la experiencia, que es lo propio del hecho metafísico, tiene el inconveniente de las dificultades para encontrar un criterio para el acuerdo. La diversidad de antropologías filosóficas, sin posibilidad –al menos aparente– de acuerdo, sigue siendo un escollo para las éticas de fines.

Por otra parte, en el momento en que destacamos una característica o función como «propia del hombre» nos enfrentamos al problema de su desigual desarrollo entre los hombres. ¿Significa esto que quienes gozan de tal cualidad en mayor grado pueden considerarse «más hombres»?

A pesar de las protestas aristotélicas de que no hay diferencia de grado en cuanto a las características esenciales, las éticas de fines corren el riesgo de caer en una «moral de las excelencias», es decir, en una visión discriminatoria de las personas según la cual sólo es persona quien consigue desarrollar ciertas capacidades. En este sentido, incluso la ética de Nietzsche se puede considerar como una «ética de fines», a pesar de su radical repudio de la teleología, puesto que sí destaca una cualidad humana –la capacidad creadora– cuyo cultivo puede llevar incluso al superhombre. La ética aristotélica y la nietzscheana coincidirían, en este sentido, en su carácter «perfeccionista»⁷.

Por otra parte, aunque las éticas kantianas se pretenden formales y, por tanto, no expresivas de una naturaleza humana cuyo contenido conviene

⁷ Cfr. J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, F.C.E., México, 1979, p. 44.

desentrañar, no es menos cierto que la realización de la libertad constituye el fin del hombre nouménico, con lo cual la ética de Kant se convertiría en una ética de fines en el sentido expuesto. La convicción de que la ética constituye la vertiente axiológica de la antropología filosófica nos parece más difícil de evitar de lo que los nietzscheanismos y procedimentalismos quieren dar a entender.

IV.6. ÉTICAS DE BIENES Y DE FINES

Prácticamente coincidente con la clasificación que acabamos de exponer, se ha propuesto la distinción entre éticas de bienes y éticas de fines. Las primeras considerarían que el bien moral consiste en la realización de un fin subjetivo, es decir, en la obtención de un bien deseado. Algunas de estas éticas otorgan prioridad a los bienes sensibles en su conjunto, mientras que otras valoran sólo algunos de ellos, como resultado de la selección practicada desde algún criterio. En cambio, para las éticas de fines el bien moral reside en el cumplimiento de un objetivo independiente del deseo del sujeto. Tal objetivo puede consistir en la perfección del individuo o en la perfección progresiva de la sociedad.

IV.7. ÉTICAS MATERIALES Y ÉTICAS FORMALES

En lo que a la distinción entre éticas materiales y formales se refiere, la clasificación procede de Kant⁸. Las éticas materiales afirmarían que el criterio de moralidad para enjuiciar cuándo nos hallamos ante acciones o normas morales puede explicitarse mediante enunciados con contenido, puesto que estas éticas suponen que hay un bien, un fin o un valor determinados a la base de la moral; ya se trate de un bien ontológico, teológico, psicológico o sociológico, lo primero que una ética de este tipo debe emprender es la tarea de descubrir el bien, fin o valor supremo, definiéndolos en su contenido. A partir de ello es posible extraer criterios de moralidad con contenido.

Por tanto, las éticas materiales se ven obligadas a estar subordinadas a disciplinas distintas de la propia ética. Aquello que constituye el *fundamento de lo moral* se concreta por medio de la ontología, la teología, la sociología o la psicología empírica del sujeto, pero no a partir de la moralidad

⁸ I. Kant, *Grundlegung*, IV, pp. 441-445; *Kr.pr.V.*, V, pp. 40 ss.

misma. Esta es la razón del rechazo kantiano a todo fundamento de la voluntad que no sea la ley moral misma, como expresión de «lo moral» en el hombre: ésta es, a nuestro juicio, la causa de la revolución kantiana en materia moral, y no tanto el deseo de evitar el problema de la variabilidad en los contenidos morales. Las éticas materiales son heterónomas, mientras que la propuesta kantiana apuesta por la autonomía de la voluntad y, en consecuencia, por una ética autónoma con respecto a otras disciplinas. Pero esta autonomía sólo puede lograrse si la ética abandona su carácter material y adopta una perspectiva formal.

Las éticas formales no hacen, pues, depender el bien moral de un contenido, sino de la forma de unos mandatos. Aquellas normas que revistan una determinada forma son las que deben ser realizadas porque tienen la forma de la razón. En el caso de Kant, la forma racional de las normas se descubre cuando adoptamos la perspectiva de la igualdad (en un mundo de personas empíricamente desiguales) y de la universalidad (en un mundo de individuos dotados de preferencias subjetivas). 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 del mundo empírico.

La contraposición entre éticas materiales y ética formal, arduamente trabajada por Kant en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica*, recibe hoy un nuevo empuje con los estudios de Piaget y Kohlberg acerca del desarrollo del juicio moral⁹. Reviviendo el formalismo kantiano, Piaget y Kohlberg se ocupan del desarrollo de las estructuras morales, que es lo permanente en los distintos individuos y culturas. El universalismo vendría avalado desde las estructuras, y no desde los contenidos.

Es más, desde la posición de Kohlberg las éticas materiales pertenecerían a una etapa temprana en el desarrollo de la conciencia moral. Aplicada a la evolución filogenética de la conciencia moral, Habermas considerará esta etapa como superada por el estadio formal-procedimental en que nos encontramos¹⁰.

Frente a esta posición, el «materialismo» vuelve por sus fueros. Los actuales partidarios de éticas materiales opinan que, tanto el formalismo monológico de Kant y de Hare, como el procedimentalismo dialógico de Kohlberg, Apel, Habermas o Rawls, nacen de un afán radical de liberarse

⁹ J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Fontanella, Barcelona, 1974; L. Kohlberg, *Essays on Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, S. Francisco, 1981; vol. II: *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco, 1984.

¹⁰ J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

de toda sujeción a la naturaleza y los bienes o fines que ella pueda comportar, pero, a la postre, este abandono radical no comporta sino el fracaso de la Ilustración, que nos ha arrojado en manos del emotivismo irracional¹¹.

La contraposición entre éticas materiales y formales es equivalente a la contemporánea oposición entre éticas sustanciales y procedimentales de la que nos ocupamos a continuación.

IV.8. ÉTICAS SUSTANCIALISTAS Y PROCEDIMENTALES

Las éticas procedimentales se consideran, en líneas generales, como herederas del formalismo kantiano, pero sustituyen algunas de las piezas más vulnerables de éste —como la insistencia en la conciencia individual— por nuevos elementos teóricos que pudieran salvar los principales escollos a los que tuvo que enfrentarse históricamente la ética de Kant. En las filas procedimentalistas encontramos éticos tan relevantes como L. Kohlberg, K.O. Apel y J. 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.

El procedimiento buscado ha de expresar la racionalidad práctica en el sentido kantiano, es decir, el punto de vista de una voluntad racional como *lo que todos podrían querer*. Esto significa que aquello que la razón proponga como moralmente obligatorio no puede identificarse sin más con lo que de hecho deseamos o lo que subjetivamente nos conviene, sino más bien con lo que cualquier persona desearía si adoptase la perspectiva de igualdad y universalidad a que hemos aludido anteriormente. Porque adoptar el punto de vista moral es, desde esta perspectiva, ponerse en el lugar de cualquier otro, querer lo que cualquier otro podría querer, defender intereses universalizables.

Ahora bien, una limitación importante del formalismo kantiano era la concepción monológica de la racionalidad, de modo que sus continuadores procedimentalistas optan por entender la racionalidad en un sentido dialógico. En consecuencia, los procedimientos que estas éticas describen son, de un modo u otro, procesos de diálogo: a) En la ética de Rawls, el diálogo se lleva a cabo de un modo idealizado en una hipotética posición original en la que personas morales representativas acuerdan por unanimidad los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad; b) En la teoría de Kohlberg, la madurez moral se alcanza en el momento en que la persona es

¹¹ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, caps. 1-6.

capaz de interiorizar la asunción ideal de rol, para lo cual es preciso el conocimiento de los intereses de cada cual a través del diálogo; c) En la ética discursiva, lo que constituye el procedimiento legitimador es el diálogo entre los afectados por las normas, llevado a cabo en condiciones de simetría.

Por su parte, las éticas sustancialistas¹² afirman que es imposible hablar de la corrección de normas si no es sobre el trasfondo de alguna concepción compartida de la vida buena. Frente a los procedimentalistas, los éticos sustancialistas –tanto neoaristotélicos como neohegelianos– coinciden en concebir lo moral como un ámbito en el que lo principal no es el discurso sobre las normas justas, sino el de los fines, los bienes y las virtudes comunitariamente vividos en un contexto vital concreto.

Los sustancialistas acusan al procedimentalismo de incurrir en una abstracción ingenua, al menos en la medida en que confían en que los procedimientos sean capaces de crear lazos de cohesión social equivalentes a los que en otros tiempos creaba la religión o la tradición. En efecto, el universalismo moral al que conducen las éticas procedimentales es considerado por los sustancialistas como un universalismo abstracto y vacío, puesto que a la postre no consigue alumbrar sujetos ilustrados, emancipados, libres de comunidad y de tradición, sino más bien seres anónimos y anómicos, desarraigados de todo ambiente moral, y por tanto, faltos de esperanza y de sentido para sus vidas.

Es preciso reconocer, con las éticas sustancialistas, que las personas vivimos necesariamente implantadas en comunidades y tradiciones concretas. Hasta tal punto es esto cierto, que el propio universalismo moderno, defendido por las éticas procedimentales, es también una tradición más, o un conjunto de tradiciones. Sin embargo, aun reconociendo que el procedimentalismo está –y debe reconocer que está– enraizado en tradiciones, lo cierto es que lo que da sentido a esas tradiciones es precisamente su pretensión de universalidad.

¹² En términos generales, las éticas sustancialistas son las que defienden los miembros del movimiento filosófico «comunitarista». Las críticas comunitaristas al universalismo moral se dirigen de lleno a quienes sientan las bases de tal universalismo, esto es, a los éticos procedimentales. En este sentido, la contraposición entre éticas universalistas y comunitaristas puede considerarse como prácticamente equivalente a la que enfrenta a procedimentalistas y sustancialistas. Sobre el comunitarismo puede verse, entre otros, los siguientes trabajos: C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, y «Neoaristotelismos contemporáneos», en V. Camps y otros (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992; A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990; E. Martínez Navarro, «La polémica de Rawls con los comunitaristas», *Sistema*, n.º 107 (1992), pp. 55-72; Mulhall, S. y Swift, Adam: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996; A. Castiñeira, *Comunitat i nació*, Barcelona, Proa, 1995.

IV.9. ÉTICAS TELEOLÓGICAS Y DEONTOLÓGICAS

La distinción entre éticas deontológicas y teleológicas, como es bien sabido, no resulta unívoca. En principio, y siguiendo a Broad, se entendería por teoría teleológica aquella para la que la corrección o incorrección de las acciones está siempre determinada por su tendencia a producir ciertas consecuencias que son intrínsecamente buenas o malas, mientras que la teoría deontológica consideraría que una acción será siempre correcta o incorrecta en tales circunstancias, fueran cuales fueran las consecuencias¹³.

El fundamento de la distinción sería, pues, la atención a las consecuencias. Una teoría fundamentada teleológicamente sería utilitarista; deontológicamente, intuicionista. M. Scheler, Prichard o Ross se insertarían dentro de este segundo grupo.

Sin embargo, no parece que esta distinción resulte ya muy útil en una época en la que ninguna teoría ética prescinde de las consecuencias a la hora de calificar una acción. Por ello W.K. Frankena propone una matización de la distinción, que Rawls recoge y que nos parece más adecuada para el análisis en nuestro momento¹⁴.

Serían éticas teleológicas las que se ocupan en discernir qué es el bien no-moral antes de determinar el deber, y consideran como moralmente buena la maximización del bien no moral; mientras que serían éticas deontológicas las que marcan el ámbito del deber antes de ocuparse del bien, y sólo consideran bueno lo adecuado al deber. Las ventajas del primer tipo de éticas consistirían en permitir un enraizamiento de la acción moral en la naturaleza del hombre, dándole un sentido desde ella; el inconveniente más claro es el conflicto entre los bienes que los distintos individuos se proponen y que difícilmente puede llevar a una conciliación. Las éticas deontológicas, por su parte, salvan la contradicción de propuestas individuales de bien, pero desligan lo moral del concepto de vida buena, sea individual o política.

Esta disputa entre teleologismo y deontologismo, ligada a la disputa entre formalismo y sustancialismo es tal vez hoy la que con mayor crudeza se plantea, aunque los intentos de mediación no se han hecho esperar¹⁵.

¹³ C.D. Broad, *Critical Essays in Moral Philosophy*, London, pp. 206 ss; J. Mosterín, *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid, 1978, pp. 34-39.

¹⁴ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, pp. 42 a 45; 48 y 49.

¹⁵ Véanse las contribuciones recopiladas en W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

IV.10. ÉTICAS DE LA INTENCIÓN Y ÉTICAS DE LA RESPONSABILIDAD

La distinción entre éticas de la intención y éticas de la responsabilidad tiene su origen en el trabajo de M. Weber «Política como vocación». En esta conferencia, pronunciada en 1919, se pregunta Weber por el perfil que debe adoptar el hombre que tenga vocación política, y reconoce que

«con esto entramos ya en el terreno de la ética, pues es a ésta a la que corresponde determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la historia»¹⁶.

El político, según Weber, debe gozar de tres cualidades: pasión, responsabilidad y mesura. Precisamente por ello, a la hora de elegir una actitud moral, tiene que tener en cuenta su obligación de responsabilidad.

Ante el político se presentan dos posibles actitudes: la de la ética absoluta, incondicionada, y la de la ética de la responsabilidad. Para la primera importa la convicción interna, la pureza de intención, la corrección de la religión o la cosmovisión por la que se rige. El ético de la responsabilidad, por su parte, atiende a los efectos de las acciones, por los que asume la responsabilidad. El concepto de responsabilidad comprende las consecuencias no previsibles.

Ambas éticas descansan en máximas diferentes, pero complementarias para el hombre «auténtico», que no adopta una postura abstracta. En realidad ya Kant había esbozado ambas actitudes en *La Paz perpetua*.

El ético de la convicción o la intención funda su acción sobre la convicción del racionalismo cósmico-ético, mientras que el ético de la responsabilidad se apoya en la justificación de los medios por el fin.

El principal defecto de la ética de la intención es el mal no querido como consecuencia de la acción bienintencionada, mientras que el de la ética de la responsabilidad es el mal aceptado como medio para un fin bueno. Sin embargo, mal y bien se encuentran en reciprocidad dinámica. Esta es la razón por la que Weber propone, en último término, una postura de complementación¹⁷.

¹⁶ M. Weber, «Política como vocación», en *El Político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967, p. 153. Vid. también K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, pp. 424; 427 y 428. Para la «tesis de la dualidad» entre moral profesional y moral ordinaria, atribuible a Weber, vid. E. Garzón, «Acerca de la tesis de la separación entre ética y política», en *Sistema*, n.º 76 (1987), pp. 116 y 117.

¹⁷ Véase A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 187-207.

IV.1.1. ÉTICAS DE MÁXIMOS Y ÉTICAS DE MÍNIMOS

Un buen número de autores considera hoy en día que conviene distinguir entre *lo justo* y *lo bueno* dentro del fenómeno moral en su totalidad, sin olvidarnos de que «distinguir» dos aspectos de un fenómeno para comprenderlo mejor no significa suponer que en la realidad se dan separados. Resulta imposible sin duda averiguar qué es justo si no tenemos ya unos ideales de vida buena, y es de igual modo imposible diseñar un ideal de felicidad sin contar con elementos de justicia. Sin embargo, lo justo y lo bueno pueden y deben distinguirse en el siguiente sentido.

Cuando tenemos algo por justo no estamos pretendiendo sólo expresar un sentimiento (emotivismo), ni informando de que lo aprobamos (subjetivismo), ni tampoco exigiendo que sólo lo tenga por justo nuestro propio grupo (relativismo), sino que estamos pretendiendo que lo tenga por justo cualquier ser racional que se sitúe en condiciones de imparcialidad; es decir, estamos pretendiendo que debe tenerlo por justo cualquier ser racional que no se deje llevar por sus intereses individuales o grupales, sino por intereses universalizables, porque creemos tener razones suficientes para convencer a otras personas de que la propuesta satisface tales intereses.

[Si decimos, por ej., que es injusta la actual distribución de la riqueza, en virtud de la cual gran parte de la humanidad muere de hambre, no intentamos solamente expresar una opinión, sino afirmar que debería cambiar tal distribución y que pensaría igual que nosotros cualquier ser racional, que deseara satisfacer intereses universalizables].

La justicia se refiere, por tanto, a lo que es *exigible* en el fenómeno moral, y además exigible a cualquier ser racional que quiera pensar moralmente. Con lo cual nos encontramos con que es moralmente justo lo que satisface intereses universalizables. ¿Cómo podríamos averiguar cuáles son esos intereses? Celebrando un diálogo entre todos los afectados en condiciones de simetría, como propone la ética discursiva.

Sin embargo, cuando tenemos algo por bueno, por «felicitante», no podemos exigir que cualquier ser racional lo tenga por bueno, porque ésta sí que es una opción subjetiva. En este sentido es en el que hoy en día ha hecho fortuna la distinción entre éticas de mínimos y éticas de máximos, entre «éticas de la justicia» y «éticas de la felicidad».

Las éticas de la justicia o éticas de mínimos se ocupan únicamente de la dimensión universalizable del fenómeno moral, es decir, de aquellos deberes de justicia que son exigibles a cualquier ser racional y que, en definitiva, sólo componen unas exigencias mínimas. Las éticas de la felicidad, por el contrario, intentan ofrecer ideales de vida buena, en los

que el conjunto de bienes de que los hombres podemos gozar se presentan jerarquizadamente como para producir la mayor felicidad posible. Son, por tanto, éticas de máximos, que aconsejan seguir su modelo, nos invitan a tomarlo como orientación de la conducta, pero no pueden exigir que se siga, porque la felicidad es cosa de consejo e invitación, no de exigencia.

Con la distinción entre estos dos tipos de ética es posible intentar responder a la pregunta de si hay un criterio universalmente intersubjetivo para tomar decisiones morales a la hora de elegir entre las posibilidades que se nos presentan, porque las formas de vida de distintas culturas o grupos sociales, sus ideales de felicidad, son sin duda modelos desde los que justificamos nuestras elecciones, pero lo que no podemos exigir es que cualquier ser racional adopte los mismos ideales, sino proponerlos, invitar a vivir según ellos, aconsejarlos, si es que a nosotros nos hacen felices. Por el contrario, los criterios de justicia son universalmente intersubjetivos y, por tanto, exigibles. La universalizabilidad del fenómeno moral pertenece, pues, a la dimensión de justicia, más que a la de felicidad.

En estas afirmaciones estarían de acuerdo, entre otros, autores como J. Rawls, K.O. Apel, J. Habermas y L. Kohlberg.

Reconocer esta doble faceta de la moralidad es la única forma de dar razón de dos fenómenos al menos:

a) El hecho innegable de que haya contenidos morales diversos y de que a la vez ciertos juicios morales exijan universalidad.

b) El hecho del *pluralismo* existente en las sociedades democráticas, que no es *politeísmo axiológico*. Si hubiera *politeísmo axiológico*, los miembros de tales sociedades no tendrían nada en común moralmente y no podrían construir nada juntos; sin embargo, el pluralismo consiste en compartir unos mínimos de justicia, desde los que se conviene en potenciar que cada quien viva según su modelo de felicidad y pueda invitar a otros a vivir según él (nunca imponerlo).

La articulación de mínimos y máximos, por otra parte, hace posible, entre otras cosas:

a) Construir una *ética cívica democrática*, que consiste en los mínimos que los ciudadanos comparten, alimentados por los máximos que profesan.

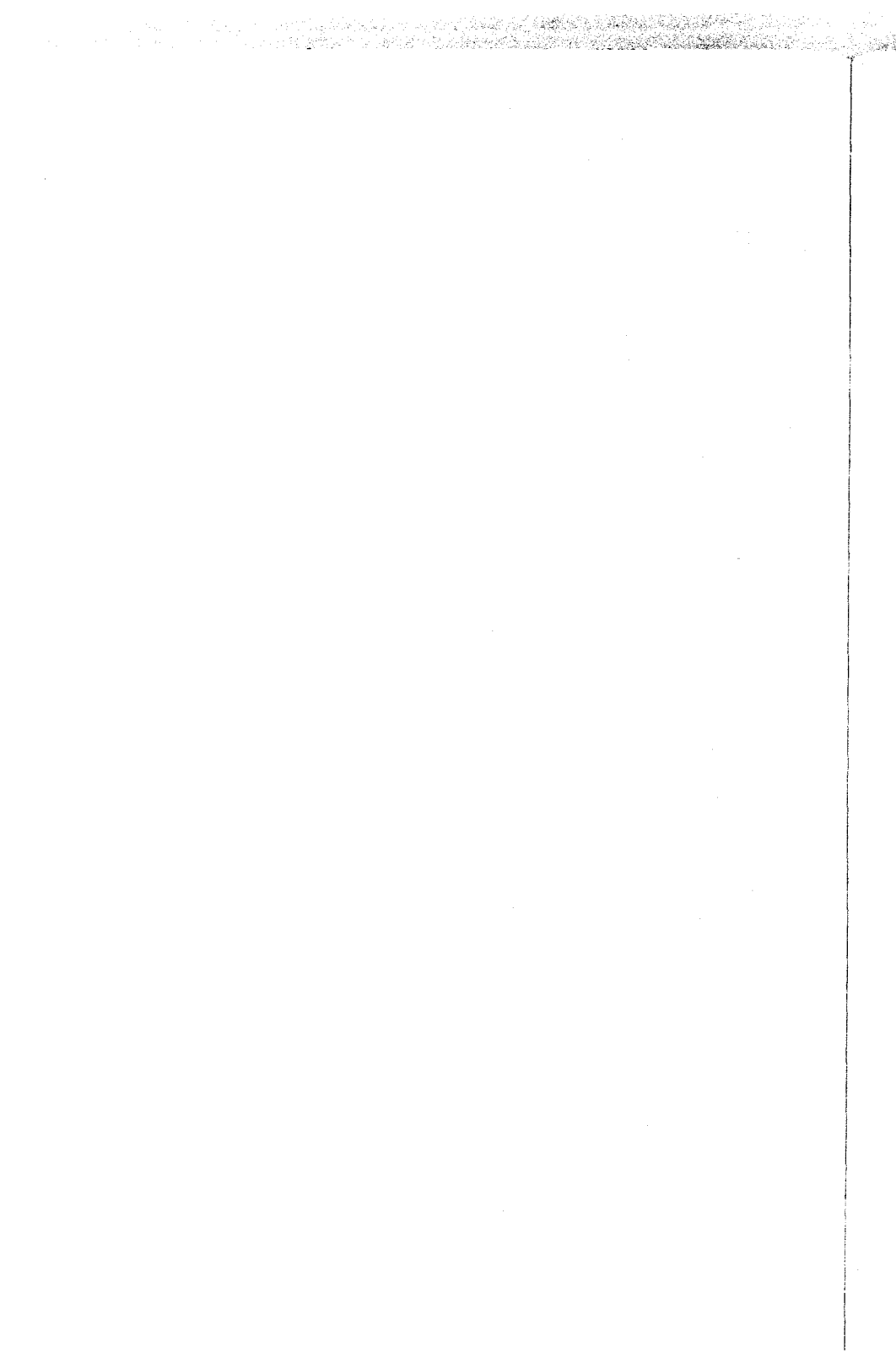
b) Aplicar esos mínimos a los distintos ámbitos de la vida social (medicina, empresa, ciencia y tecnología, educación, política, ecología), de modo que se encuentre alta de moral, en buena forma. Ésta es la tarea, como veremos, de la *ética aplicada*.

c) Construir una *ética universal*, un «Nuevo Orden Ético Internacional», desde aquellas exigencias de justicia que son inapelables, entre las que se

cuenta el deber de respetar los modelos de felicidad de los distintos grupos y culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, H., *Ética y metaética*, Teorema, Valencia, 1978.
CORTINA, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
ETXEBERRIA, X., *Ética básica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1995.
GUISÁN, E., *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1995.
HÖFFE, O. (Ed.), *Diccionario de Ética*, Crítica, Barcelona, 1994.
KUTSCHERA, F. von, *Fundamentos de ética*, Cátedra, Madrid, 1989.
MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, F.C.E., Madrid, 1991.
RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979.



V

Argumentación moral y fundamentación ética

V.1. EL LENGUAJE MORAL

En nuestra vida cotidiana emitimos continuamente juicios morales, por ej.: «Esta situación es injusta», «Pedro es honrado», «El terrorismo es moralmente inaceptable», etc.; Sin embargo, ante semejantes expresiones cabe preguntarse qué expresan en realidad: ¿Forman parte del lenguaje emocional, por medio del cual comunicamos nuestros sentimientos? ¿Son parte del lenguaje religioso, mediante el cual exponemos nuestras creencias más o menos indemostrables? ¿Acaso pueden considerarse expresiones que hablan de hechos, y por lo tanto podrían agruparse en torno al lenguaje factual de las ciencias empíricas? La cuestión es hasta qué punto las expresiones que llamamos morales constituyen un tipo específico de discurso, distinto de otros discursos humanos, y para aclararla tendríamos que señalar aquellos rasgos que diferencian al discurso moral frente a los demás tipos de discurso. Esta cuestión viene preocupando a los filósofos desde antiguo, aunque se manifiesta mucho más nítidamente a partir del llamado «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea.

En efecto, desde principios del siglo XX se observa un progresivo desplazamiento en cuanto al punto de partida de la reflexión filosófica: ya no es el ser, ni la conciencia, sino el hecho lingüístico, esto es, el hecho de que emitimos mensajes que forman parte del lenguaje. Tanto el neopositivismo lógico como la filosofía analítica hicieron posible este cambio en el punto de partida al insistir en la necesidad de aclarar los significados de las expresiones que tradicionalmente forman parte de la filosofía, ya que, de este modo, se podrían descubrir muchas de las incongruencias e incorrecciones

que —a su juicio— constituyen la base de casi todos los sistemas filosóficos tradicionales. Sin embargo, a pesar de que la intención manifiesta de muchos de los miembros de las dos corrientes citadas era la de «disolver los problemas filosóficos» mostrando que, en realidad, no eran más que «pseudoproblemas», los resultados de las investigaciones emprendidas no han borrado las cuestiones filosóficas, sino que más bien han contribuido a enfocarlas de una manera distinta, y sin duda han ayudado a plantear mejor la mayoría de las cuestiones, aunque por sí solos no las resuelven.

V.1.1. Las tres dimensiones de las expresiones lingüísticas

Ante todo es preciso distinguir en toda expresión lingüística tres dimensiones distintas: la sintáctica, la semántica y la pragmática.

La dimensión sintáctica se refiere a la relación que hay entre una expresión y las demás expresiones dentro del mismo sistema lingüístico. Existen reglas sintácticas (a menudo llamadas también «reglas gramaticales») que establecen cómo ha de construirse una expresión para que pueda considerarse aceptable dentro de una determinada lengua o código lingüístico; por ej., las reglas sintácticas declaran incorrecta en castellano la expresión «una justo exige reivindicación ellas», y en cambio nada tienen que objetar a esta otra: «ellas exigen una reivindicación justa». La construcción sintáctica correcta es una condición indispensable para una comunicación fluida entre los hablantes, de modo que cualquier expresión que pretenda tener sentido intersubjetivamente deberá atenerse a las reglas sintácticas del código lingüístico que se esté utilizando.

La dimensión semántica pone de manifiesto que en todo lenguaje natural se establecen ciertas relaciones entre los signos (palabras) y los significados a que se refieren tales signos. Los significados previamente establecidos funcionan también a modo de reglas para la construcción de frases con sentido; por ej., la frase «este robo amarillo llueve» es sintácticamente correcta, pero semánticamente no parece adecuada, al menos en su sentido literal (no metafórico), puesto que el término «robo» en castellano carece de un significado que sea compatible con tener color y con formar parte de la lluvia. En general, salvo que se esté utilizando alguna licencia poética que los interlocutores conozcan, la observancia de las reglas semánticas es necesaria para una comunicación efectiva entre quienes comparten una determinada lengua.

Por último, la dimensión pragmática hace referencia a la relación entre las expresiones lingüísticas y los usuarios de las mismas. Una misma expresión puede ser utilizada de muy distinto modo (y en consecuencia adoptar un significado distinto) según la entonación del hablante, según el contexto o

situación en que se emite, según el rol social de quien la emite, etc. Desde este punto de vista, también podemos hablar de ciertas «reglas pragmáticas» que rigen la significación de las expresiones lingüísticas; por ej., si nos preguntamos qué significa en castellano la expresión «aquí se va a repartir leña», nos vemos obligados a decir que eso depende de quién lo diga, en qué tono y en qué situación, puesto que la misma frase significa algo muy distinto si se profiere en tono de amenaza o en tono meramente informativo, etc. Además, en cada lengua existen ciertas implicaciones pragmáticas de las expresiones utilizadas; así, supongamos que estamos hablando acerca de un futbolista que pertenece a la etnia gitana y decimos de él, entre otras cosas, que «es una honra para su raza»; en principio cabe entender que estaríamos implicando pragmáticamente la racista afirmación de que «el resto de los gitanos no valen gran cosa»¹.

En consecuencia, el significado preciso de una expresión cualquiera no puede conocerse hasta que se dispone de la necesaria información sobre la dimensión pragmática de la misma. Y más aún: sólo un análisis que tenga en cuenta la totalidad de las reglas que rigen sobre el empleo de una expresión puede arrojar luz sobre dicha expresión; un análisis semejante mostraría la gramática lógica de la expresión en cuestión. Por tanto, a la hora de analizar las expresiones que llamamos «morales» habremos de tener en cuenta la gramática lógica de las mismas, y a partir de ahí dilucidar hasta qué punto está justificado que sigamos manteniendo una denominación especial para las mismas, esto es, en qué medida existen rasgos distintivos de las expresiones morales frente a otros tipos de expresiones.

V.1.2. Los enunciados morales como prescripciones

La tarea de análisis lógico del lenguaje moral que han llevado a cabo relevantes especialistas (particularmente los seguidores del Wittgenstein de las *Investigaciones*), nos permite esbozar los rasgos propios del discurso moral.

Los juicios morales pueden considerarse, en general, como prescripciones, esto es, como expresiones destinadas a servir de guía para la conducta propia y como patrón o medida del valor o disvalor de la conducta ajena. Ante todo, los juicios morales se refieren a actos libres y, por tanto, responsables e imputables, y en esto coinciden con las prescripciones jurídicas, sociales y religiosas. Pero lo moral aparece también como una instancia

¹ Este ejemplo está basado en las consideraciones sobre la implicación pragmática expuestas por T. Miranda Alonso, *El juego de la argumentación*, Madrid, De la Torre, 1994, pp. 29ss. Véase también, E. Bustos, *Pragmática del español*, Madrid, UNED, 1986.

última de la conducta, de igual modo que lo religioso. Por otra parte, en contraposición a los imperativos dogmáticos (del tipo «debes hacer esto porque sí, porque se te ordena»), las prescripciones morales presentan un carácter de **razonabilidad**, es decir, se expresan como conteniendo de modo implícito las razones que avalan sus mandatos (por ej., «no debes mentir» es una prescripción que lleva aparejado el argumento de que sin ella no sería posible confiar en la comunicación mutua).

Ahora bien, las características específicas de las prescripciones morales serían, a nuestro juicio, las siguientes:

a) la **autoobligación** que consiste en el hecho de que las normas morales no pueden cumplirse sólo externamente, sino en conciencia. Pero también ciertas normas religiosas quedan desvirtuadas si no se aceptan en conciencia sino exteriormente. Lo que caracteriza a la autoobligación moral frente a la religiosa no es tanto la admisión en conciencia de la prescripción, sino el hecho de que surja del hombre mismo y a él obligue, sin emanar de una autoridad distinta de la propia conciencia humana.

b) Por otra parte, quien se siente sujeto a este tipo de obligación llamada moral, la extendería a todo hombre, característica a la que se denomina habitualmente **universalizabilidad** de los juicios morales. Frente a las prescripciones jurídicas y sociales, aplicables a un grupo humano; y frente a las religiosas, que sólo pueden exigirse en conciencia a la comunidad de los creyentes, los imperativos morales se presentan como extensibles a todo ser humano, bajo su faz de proposiciones sintéticas *a priori*.

c) En tercer lugar, las prescripciones morales se presentan con carácter incondicionado. Este carácter de **incondicionalidad** de los imperativos morales ha sido cuestionado en nuestro tiempo por parte de algunos especialistas. Afirmarlo parece conducir a una *ética de la intención*, frente a la *ética de la responsabilidad*². Sin embargo, pese a que es preciso decantarse por una ética de la responsabilidad, puesto que no podemos desentendernos de las consecuencias de las acciones, consideramos que es necesario mantener el carácter incondicionado de los imperativos morales, al menos como ideal regulativo. Porque la reducción de todo imperativo a los condicionados podría comportar a la larga la muerte de lo moral. El análisis de las excepciones es siempre interesante y necesario, pero la eliminación del carácter incondicionado nos parece desaconsejable.

Una nueva característica consistiría en la **prohibición de deducir enunciados prescriptivos a partir de enunciados fácticos**. Pero también esta afir-

² A esta distinción, propuesta por Max Weber, nos hemos referido en el capítulo cuatro.

mación debe ser precisada: como veremos en este mismo capítulo, los juicios de deber moral no pueden derivarse de constataciones empíricas, porque de los hechos empíricos no puede surgir obligación alguna. Pero tal vez sí que tengan que ser justificados sobre la base de «juicios de hecho no empíricos». Si hemos admitido la razonabilidad como una nota de la moralidad, nos vemos obligados a defender un modo de razonar no meramente deductivo, que se apoye en enunciados sobre hechos canónicos, o bien en buenas razones. La cuestión de qué tipo de razones pueden contar como «buenas» en una argumentación moral es lo que nos va a ocupar en el apartado siguiente.

V.2. ESTRATEGIAS DE ARGUMENTACIÓN MORAL

Como acabamos de decir, uno de los rasgos más característicos del fenómeno moral es el hecho de que argumentamos ante los demás y ante nosotros mismos para justificar o para criticar acciones, actitudes o juicios morales, tanto propios como ajenos. Por medio de la argumentación tratamos de poner de relieve que tales acciones, actitudes o juicios tienen sentido si realmente se apoyan en razones que consideramos adecuadas, o bien, por el contrario, carecen de sentido por no tener una base en tales razones. De ahí que la argumentación moral consista, en primera instancia, en la exposición de las razones que se consideran pertinentes para avalar o descalificar alguna acción, actitud o juicio moral.

Annemarie Pieper¹ ha distinguido seis tipos de estrategias argumentativas destinadas a mostrar las «buenas razones» que normalmente se aceptan como tales en la vida cotidiana, aunque ella misma explica que algunas de esas estrategias no son válidas. Comentaremos a continuación dichas estrategias desde nuestro propio punto de vista.

a) *Referencia a un hecho*, como ocurre cuando a la pregunta de por qué hemos ayudado a alguien respondemos que «es nuestro amigo», o «había pedido ayuda» o algo parecido. En tales casos se está dando por supuesta la existencia de alguna norma moral compartida que indica el deber moral de ayudar a los amigos, o a las personas que solicitan ayuda, etc. De este modo, la referencia al hecho aducido es, en realidad, una referencia a la norma que se supone correcta por parte de uno mismo y por las personas a quienes dirigimos el argumento. Por tanto, la alusión a hechos sólo puede considerarse como un argumento válido cuando la norma subyacente sea realmente correcta –y no un mero prejuicio.

¹ A. Pieper, *Ética y moral*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 143-151.

Ahora bien, la comprobación de la corrección de la norma supone un nuevo paso en el proceso argumentativo: el intento de mostrar que la norma en cuestión satisface determinados requisitos por los cuales se la puede considerar como moralmente válida. En este punto es en el que intervienen las distintas teorías éticas: unas dirán que la norma es correcta porque forma parte de la práctica de una virtud determinada (aristotelismo), otras aducirán que suele promover el mayor bien para el mayor número (utilitarismo), otras afirmarán que defiende intereses universalizables (kantismo), etc. Puede ocurrir que adoptemos una teoría ética en particular para justificar la norma en cuestión, o tal vez podamos justificarla desde varias de esas teorías a la vez. Pero también puede ocurrir que una norma aparezca como justificable por una teoría ética y como injustificable por otra u otras. En tal caso nos veríamos obligados, en última instancia, a justificar la elección de la teoría ética utilizada. Este nuevo paso en el proceso argumentativo correspondería a lo que aquí entendemos por argumentación ética propiamente dicha.

b) *Referencia a sentimientos*⁴. En este caso se intenta justificar una acción, actitud o juicio moral mediante el recurso a los sentimientos propios o a los del interlocutor: «lo hice porque me dio miedo dejar las cosas como estaban», «lo que hiciste fue fruto de que tú odias el vicio», etc. Sin embargo, este modo de argumentar es totalmente insuficiente desde el punto de vista moral, puesto que la presencia en nuestro ánimo de un sentimiento cualquiera sólo ayuda a explicar las causas psicológicas de la acción, pero no basta para mostrar la corrección o incorrección moral de la misma. Nuevamente es preciso recurrir al análisis de la norma que se haya dado por supuesta en el caso en cuestión. Por ej., puede ser que una persona adulta justifique el haber requisado una navaja a un menor de edad diciendo que «le daba miedo verle jugar con ella»; en realidad, lo que subyace en este caso es una norma, que habitualmente consideramos correcta, según la cual es preciso prevenir daños a los niños; en consecuencia, lo que justificaría en este caso la acción no es el miedo del adulto, sino la evitación de unas consecuencias previsiblemente dañinas. La cuestión de si en ese caso concreto era realmente obligado requisar la navaja, o por el contrario esa acción constituyó un abuso por parte del adulto, es una cuestión de interés moral que sólo puede resolverse racionalmente si se tienen a la vista todos los datos de la situación y se dispone de una actitud imparcial para ponderarlos. Cuestión distinta es la que se refiere a la corrección de las normas que aquí entrarían en juego, a saber, la ya mencionada de evi-

⁴ Véase Marina, J.A., *El laboratorio sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996.

tar daños a los niños, y la que prohíbe a los adultos cometer abusos de autoridad: para saber si tales normas son correctas tendríamos que apelar a alguna de las teorías éticas, y eventualmente justificar la elección de la misma mediante una argumentación ya no moral, sino ética.

c) *Referencia a posibles consecuencias.* En el ejemplo del párrafo anterior hemos visto que una persona podía justificar una determinada acción por referencia a una norma que indica que es obligada la evitación de posibles daños a los niños. En ese ejemplo se observa que la atención a las posibles consecuencias de los actos es una cuestión moralmente relevante. De hecho, para la teoría ética utilitarista ése es el único y definitivo criterio moral: se considera buena toda acción que genere un mayor saldo neto de utilidad posible (en el sentido de goce, placer, alegría, satisfacción sensible), y una menor cantidad de daño (en el sentido de desdicha, sufrimiento, dolor, pena). La variante denominada «utilitarismo de la regla» aconseja no plantear la cuestión de la utilidad frente a cada acción por separado, sino más bien cumplir las normas que la experiencia histórica ha mostrado eficaces para tal fin, dado que la propia estabilidad de las normas se considera globalmente beneficiosa.

Sin embargo, en el capítulo dedicado a las clasificaciones éticas hemos comentado —con ocasión de las contraposiciones entre éticas teleológicas y deontológicas, y entre las éticas de la intención y las de la responsabilidad— que en la actualidad existe un amplio consenso entre los especialistas con respecto a la necesidad de hacerse cargo responsablemente de las consecuencias de los actos. Esto significa que ya no es sólo el utilitarismo la teoría ética que tiene en cuenta las consecuencias para juzgar sobre la corrección o incorrección de una acción o de una norma, sino que hoy en día cualquier otra ética admite que no sólo es importante la voluntad de hacer el bien, sino asegurarse, en la medida de lo posible, de que el bien acontezca.

Ahora bien, la pretensión del utilitarismo de que la atención a las consecuencias positivas o negativas de la acción o de la norma es el único factor a tener en cuenta en la argumentación moral, plantea gran cantidad de interrogantes que no han sido satisfactoriamente resueltos por sus partidarios. Por una parte, hay ocasiones en las que una acción puede ser moralmente obligada, a pesar de que de ella no puedan esperarse consecuencias beneficiosas para nadie, e incluso implique cierta cantidad de dolor y sufrimiento para algunas⁵. Por otra parte, el utilitarismo no es capaz de dar razón

⁵ En este sentido puede ser muy ilustrativa la crítica al utilitarismo expuestas por W.D. Ross (*The Right and the Good*, Oxford University Press, 1930, trad. esp. *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Sígueme, 1994).

del hecho de que generalmente consideramos moralmente valiosos los sacrificios de sus propias vidas que llevaron a cabo personajes como Sócrates, Jesucristo o los mártires cristianos, dado que, conforme a la visión utilitarista, estas personas pusieron en peligro sus vidas y las de sus amigos sin que pudieran prever unas consecuencias positivas de la actitud que adoptaron. Además, se han planteado algunos casos más o menos hipotéticos en los que se muestra que la concepción utilitarista se vería obligada a conceder, conforme a sus propias premisas, que una persona inocente debería ser sacrificada si con ello se contribuye a la mayor felicidad del mayor número⁶.

En síntesis, la argumentación moral debe tener muy presentes las consecuencias previsibles de las acciones o de las normas con respecto a los posibles beneficios o perjuicios para las personas, pero no debe limitarse a examinar esta cuestión, sino atender también a otros factores de la moralidad que venimos comentando.

d) *Referencia a un código moral.* En los párrafos *a* y *b* ya anunciábamos que la referencia a un hecho y a un sentimiento suele llevar implícita la alusión a alguna norma concreta que se supone vigente por parte de la persona que argumenta. En efecto, la manera más corriente de justificar una acción, una actitud o un juicio moral es aducir la existencia de una norma determinada que se considera vinculante para uno mismo y para aquellos a quienes se dirige la argumentación. Por ej., una persona puede decir que la razón por la que se niega a hacer horas extras en su trabajo es que reconoce un deber de solidaridad con quienes carecen de empleo. A su vez, esta persona puede argumentar que esta norma forma parte de un código moral más amplio, en el que el imperativo de la solidaridad va aparejado con otros imperativos de igualdad, de libertad, de defensa de una vida digna, etc.

Para averiguar hasta qué punto una argumentación moral de este tipo es racionalmente aceptable, hay que plantearse una doble cuestión: en primer lugar, si efectivamente la norma invocada es en realidad parte del código moral al que pretende acogerse, no sea que la interpretación que se hace de ella sea incongruente o inadecuada; en segundo lugar, si el propio código moral al que se apunta está suficientemente fundamentado como para considerarlo racionalmente vinculante. La primera cuestión es netamente moral, propia de la discusión interna entre quienes comparten un código moral determinado. En cambio, la segunda cuestión forma parte de la discusión ética, puesto que nos lleva a plantearnos la difícil cuestión de sopesar las pre-

⁶ Una de las críticas más elaboradas contra este punto flaco del utilitarismo es la que se contiene en las páginas de la *Teoría de la justicia* de John Rawls (F.C.E., México, 1979).

tensiones de racionalidad de distintos códigos morales. Esta cuestión, como ya anunciábamos en el capítulo primero, forma parte de lo que entendemos por tarea de fundamentación que ha de llevar a cabo la Ética, y de ella nos hemos de ocupar, siquiera de modo sumario, un poco más adelante.

e) *Referencia a la competencia moral de cierta autoridad.* Algunas personas tratan de justificar sus opciones morales recurriendo a cierta «autoridad competente» a la que consideran suficientemente fiable. Dicha autoridad competente en materia moral suele ser una persona o institución (los padres, el grupo de amigos, el presidente del partido, el tribunal de justicia, el Papa, etc.) ajena al propio individuo, pero también puede ser él mismo cuando se da el caso de que ha alcanzado el puesto de dicha autoridad. La argumentación moral que se basa en este tipo de referencias consiste en afirmar que la acción moral a justificar es congruente con la norma emanada de la autoridad moral.

Esta forma de argumentación es, en principio, sumamente endeble, puesto que lo que hace confiable una norma no es quién la dicta, sino qué validez racional posee. Naturalmente, puede haber muchos casos en los que las normas emanadas de la autoridad en la que uno confía sean plenamente razonables y válidas, pero no es posible garantizar a priori semejante coincidencia. Además, la referencia a una autoridad moral no tiene por qué ser aceptable para cualquier interlocutor, dado que en cuestiones morales no existe ni puede existir una autoridad semejante a la autoridad política o religiosa⁷.

Como han visto muy bien Piaget y Kohlberg⁸, la argumentación basada en la heteronomía supone un menor grado de madurez moral que el de la persona que es capaz de enfocar de modo autónomo –a partir de principios racionales– la justificación de sus propias acciones. Esto no significa que se deba o se pueda prescindir de las orientaciones de otras personas, pero tales orientaciones no deben tomarse como imperativos totalmente vinculantes, sino como consejos que uno puede tener en cuenta para, finalmente, tomar responsablemente la decisión que la propia razón considere como buena.

f) *Referencia a la conciencia.* En la vida cotidiana hay multitud de ocasiones en las que se apela a la propia conciencia para justificar acciones, actitudes o juicios morales. En principio, hay que reconocer que este tipo

⁷ Sobre esta cuestión véase A. Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994, especialmente el cap. 4.

⁸ J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Fontanella, Barcelona, 1977. L. Kohlberg, *Essay on moral development*; vol. 1, *The philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*, Nueva York, Harper and Row, 1981.

de justificación goza de un prestigio fuertemente arraigado en la tradición moral de Occidente, al menos desde Sócrates. Ahora bien, cualquier análisis detenido de este tipo de argumentación descubre que la conciencia no es infalible; por el contrario, muchas veces se recurre a ella para justificar el propio capricho o para seguir ciegamente los dictados de ciertas autoridades que han tenido influencia en el proceso de socialización de la persona.

En consecuencia, los dictámenes de la conciencia han de ser sometidos a la misma revisión de la que hemos hablado en los párrafos anteriores: es preciso averiguar hasta qué punto es racionalmente válida (no confundir con sociológicamente vigente) la norma que se ha aplicado o se pretende aplicar. Para ello hemos de recurrir a alguna de las teorías éticas, puesto que son ellas las que establecen la diferencia entre lo racionalmente aceptable y lo que no lo es. Pero, dado que hay una pluralidad de teorías éticas, nos vemos obligados a adoptar una de ellas justificando racionalmente nuestra elección, y de este modo nos encontramos de nuevo en el terreno de la argumentación ética.

V.3. FUNDAMENTAR LO MORAL NOS ALEJA DEL FUNDAMENTALISMO

Hemos afirmado que una de las principales tareas de la ética es la de dar razón del fenómeno moral, esto es, fundamentarlo. Pero somos conscientes de que las expresiones «fundamentar» y «fundamentación» despiertan cierto recelo entre aquellos que suponen que existe alguna relación entre éstas y el «fundamentalismo» entendido como una actitud de adhesión ciega, irracional y fanática a unos principios de carácter religioso, político o filosófico. Sin embargo, creemos que no existe tal relación. Por el contrario, fundamentar es argumentar, ofrecer razones bien articuladas para aclarar por qué preferimos unos valores frente a otros, unas teorías frente a otras, unos criterios frente a otros. Al mostrar los fundamentos que nos asisten para mantener lo que creemos, escapamos a la arbitrariedad y prevenimos el fanatismo propio de la creencia ciega y de la adhesión incondicional.

[Fundamentar algo significa mostrar las razones que hacen de ese algo un fenómeno coherente, razonable, no arbitrario. Por ejemplo, supongamos que alguien preguntase por el fundamento de la actividad deportiva: en tal caso, quienes quisieran dar razón del deporte tendrían que exponer las razones por las que pensamos que hacer deporte no es un absurdo; tal vez dijeran que hay razones de salud, de diversión, de educación, de tradición, e incluso de interés económico, etc. De modo parecido, nos podemos preguntar por los fundamentos de la moralidad, es decir, por las razones que justifican el hecho de que en todo grupo humano haya una cierta moral, el hecho de que todos pronunciamos juicios de aprobación y de reprobación moral, y el hecho de que,

al hacer tales juicios, pretendamos estar en lo cierto sobre lo que cualquier ser humano debería hacer en unas circunstancias determinadas. A semejante pregunta habría que contestar enumerando las razones que hacen que este hecho —lo moral o la moralidad—, no sea una pura «manía» llamada a extinguirse, ni un simple pasatiempo del que podamos prescindir. ¿Es un absurdo seguir haciendo juicios morales? Si pensamos que no lo es, tenemos que apuntar a las razones que avalan este tipo de conducta; si no hubiese tales fundamentos racionales, tendríamos que admitir que no hay por qué seguir juzgando moralmente nuestros propios actos, ni los de los demás, ni las instituciones socioeconómicas, y ya no tendría mucho sentido exigir justicia, ni elogiar virtudes, ni denunciar abusos, ni tantas otras acciones relacionadas con eso que venimos llamando «lo moral».]

Las distintas teorías éticas, como ya hemos apuntado en los capítulos anteriores, han tratado de fundamentar el *factum* de la moralidad: unas lo han hecho partiendo del *ser*, otras han tomado como punto de partida un hecho de la *conciencia*, y por último, algunas hoy en día parten de un hecho *lingüístico*, esto es, del hecho de que todos utilizamos términos y argumentos morales en nuestro lenguaje ordinario. En cada teoría ética se persigue en todo caso el mismo fin: investigar si una fundamentación de lo moral es posible, y en qué medida lo es. Esta fundamentación ha de tener una forma *racional*, puesto que se trata de «dar razones», pero esto no significa que toda teoría ética haya de señalar a «la razón» misma como el fundamento único de la moralidad. De hecho, algunas de esas teorías apuntan a los sentimientos, o a las relaciones socio-económicas, o a la revelación religiosa, o a otros factores, como elementos que constituyen —en última instancia— el fundamento del fenómeno moral. Lo que nos importa en este momento no es, por tanto, el contenido concreto de las distintas fundamentaciones, sino resaltar ese rasgo común por el que todas se ofrecen como respuestas argumentadas, racionalmente construidas, a la pregunta de por qué hay moral y por qué debe haberla. De este modo, en la medida en que las teorías éticas son propuestas racionales, se abren al diálogo por el que unas interpelan a otras en pos de una mayor transparencia, una mayor coherencia y, en general, un mayor compromiso con la realidad de la que se pretende dar cuenta: en este caso, descubrir las razones más adecuadas para justificar la experiencia moral.

Sin embargo, no todas las filosofías mantienen un espacio para la reflexión ética. No todas comparten la convicción de que la filosofía debe tratar de fundamentar la vida moral. En nuestros días, diferentes corrientes filosóficas declaran que este objetivo es imposible (cientificismo, racionalismo crítico), o bien innecesario (pragmatismo radical) o incluso trasnochado (los llamados «postmodernos»). En cambio otras, como ya hemos apuntado, defienden sus respectivos modelos de fundamentación: por

ejemplo, ciertos autores proponen un comunitarismo de inspiración aristotélico-hegeliana (A. MacIntyre, M.J. Sandel, Ch. Taylor, B. Barber); otros (los zubirianos como Aranguren, D. Gracia, A. Pintor, J. Conill) apuntan a una «ética formal de bienes»; los utilitaristas de cuño moderno continúan tratando de fundamentar una moral que tenga en cuenta a toda criatura sentiente; y los filósofos de inspiración kantiana (rawlsianos y partidarios de la ética discursiva) proponen una ética procedimental basada en consideraciones de diverso tipo. Puesto que ya hemos visto, a grandes rasgos, los argumentos de las éticas que aceptan el reto de la fundamentación, nos ocuparemos ahora de exponer la visión que tienen los detractores de la tarea fundamentadora.

V.4. POSICIONES DE RECHAZO A LA TAREA DE FUNDAMENTACIÓN

V.4.1. El cientificismo

El cientificismo es un tipo de reflexión filosófica que considera que la racionalidad pertenece únicamente al ámbito de los saberes científico-técnicos, en tanto que los demás ámbitos de lo humano —incluido el ámbito moral— permanecen en la esfera de lo irracional⁹. Más que una doctrina unitaria es un rasgo que comparten determinadas escuelas de pensamiento contemporáneo, especialmente a partir del positivismo de Comte y de Mach y del neopositivismo lógico. La repulsa cientificista a toda fundamentación de lo moral se basa en la tajante separación que establece entre los hechos y los valores, entre lo que es y lo que debe ser. Atendiendo a las enseñanzas de Max Weber, los cientificistas entienden que la neutralidad axiológica es condición indispensable de objetividad, y en consecuencia, reservan para el conocimiento científico-técnico toda posible racionalidad y objetividad, dejando las decisiones morales para el ámbito subjetivo de las decisiones y las preferencias irracionales.

De este modo, el cientificismo abre un abismo entre la teoría y la praxis, entre el conocimiento y la decisión: el conocimiento científico representa lo objetivo, lo racional, la ausencia de todo compromiso valorativo, mientras que las decisiones serán consideradas subjetivas, irracionales, arbitrarias, y estarán «contaminadas» por el compromiso del sujeto con determinados valores. La situación en la que queda la Ética es completa-

⁹ Para una exposición y crítica del cientificismo puede verse J. Habermas *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 298s.; A. Cortina, *Ética mínima*, pp. 89-92 y *Ética sin moral*, pp. 98-102.

mente deplorable: al no poder alcanzar intersubjetividad en el ámbito moral, no puede aspirar al estatus de ciencia, salvo que adopte únicamente una perspectiva psicológica, sociológica o genética en el estudio de los contenidos morales, en cuyo caso quedaría reconvertida en una rama de la psicología, o de la sociología, o de la historia, pero perdería su carácter normativo. Desde el punto de vista científicista, no hay otra alternativa: o la ética reconoce que no existe una racionalidad de lo moral, y consecuentemente se desvanece como disciplina que aspira a orientar racionalmente las conductas, o acepta su disolución en el seno de las disciplinas empíricas¹⁰.

Esta actitud científicista está muy extendida hoy en día, particularmente entre los economistas y otros científicos sociales en la medida en que consideran acertado aquel postulado weberiano de la neutralidad axiológica de la ciencia (*Wertfreiheit*), según el cual las ciencias sociales, para ser objetivas, deben excluir toda valoración; porque las valoraciones serían, a su juicio, siempre subjetivas y no hacen sino mermar la racionalidad de la ciencia. Sin embargo, ese postulado quedó hace tiempo desacreditado, sobre todo para las ciencias sociales, a pesar de que muchos economistas y sociólogos continúen —curiosamente— convencidos de que su saber es objetivo, mientras que las valoraciones morales son subjetivas. Esta peregrina convicción está ampliamente extendida en amplias capas de nuestras sociedades democráticas liberales, hasta el punto de que ha dado lugar al nacimiento del llamado «sistema de complementariedad liberal entre la vida pública y privada»¹¹.

Consiste tal sistema en establecer una complementación entre una determinada visión de la *vida pública*, en la que sólo se reconocen como intersubjetivamente válidas las leyes de la racionalidad científico-técnica, de modo que son los «expertos» en ciencias sociales y en tecnologías quienes la organizan, ayudados por las disposiciones jurídicas que convencionalmente se establezcan, y una complementaria visión de la *esfera privada*,

¹⁰ De hecho, los representantes del neopositivismo lógico se escinden en este punto: autores como Ayer optan por el emotivismo —y por tanto elimina la dimensión normativa de la ética—, mientras que M. Schlick intenta reducir la moral a psicología (*Fragen der Ethik*, Julius Springer, Viena, 1930), y V. Kraft intenta convertir los imperativos éticos en imperativos técnicos (*Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral*, Duncker und Humboldt, Berlín, 1968); véase al respecto: A. Cortina, «Razón positivista vs. razón comunicativa en la ética» en *Reexamen del positivismo*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1992, pp. 78-89.

¹¹ Véase K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, pp. 352ss.; A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 89-96.

en la que prevalecen las decisiones de conciencia, que son consideradas como prerracionales. Si el cientificismo y el positivismo jurídico constituyen así las claves de la vida pública, el irracionalismo sería la clave de las decisiones personales.

En el origen de semejante «sistema de complementariedad» estaría el famoso análisis de Weber según el cual la historia de occidente constituye un continuo progreso en un doble sentido: racionalización y desencantamiento¹². La racionalización, a juicio de Weber, consiste en una progresiva extensión de la racionalidad medios-fines (racionalidad instrumental) en todos los sectores del sistema socio-cultural, especialmente en la esfera de la economía y de la administración burocrática, bajo la influencia del progreso constante en ciencia y tecnología. Por «desencantamiento» entiende Weber la disolución de un orden de valores o de una cosmovisión religiosa o filosófica comúnmente aceptada. Este desencantamiento habría desembocado, según Weber, en una situación de «politeísmo axiológico». En efecto, al desaparecer la antigua cosmovisión única que arropaba los valores que permanecieron vigentes durante siglos, las cuestiones de valoración se remitieron al ámbito de la conciencia subjetiva, de modo tal que, en cuestiones de valor, «cada quien tiene su dios» y el acuerdo intersubjetivo en este campo se considera imposible, o meramente casual, puesto que no habría una compartida imagen del mundo como punto de referencia.

De este modo, tal como lo explica Apel, la concepción weberiana de progreso ha dado lugar a una posición ideológica liberal según la cual es preciso separar tajantemente el ámbito público –supuestamente racional, neutral, tecnológicamente avanzado– del ámbito privado –supuestamente prerracional, emotivo y carente de intersubjetividad. En el ámbito privado, según esta doctrina, sólo habría lugar para un cierto existencialismo, que puede ser religioso o ateo, pero que resulta incapaz de superar sus límites subjetivistas. En esta línea se puede interpretar el famoso aforismo 6.52 del *Tractatus wittgensteiniano*:

«Sentimos que, incluso en el caso de que todas las cuestiones científicas posibles se pudieran responder, el problema de nuestra vida no habría sido ni siquiera planteado.»

Tanto el neopositivismo como el existencialismo aceptan esta dicotomía radical entre teoría y praxis, conocimiento-decisión, esfera públi-

¹² Véase K.O. Apel, «The common presupposition of Hermeneutics and Ethics» en J. Bärnak (Ed.), *Perspectives on Metascience*, Göteborg, 1980, pp. 31-43.

ca-esfera privada, si bien la valoran de modo distinto. Tal escisión está teniendo consecuencias prácticas nefastas para la propia supervivencia del planeta y del ser humano dentro de él, ya que excluye de entrada el uso de argumentaciones morales como elemento a tener en cuenta en el ámbito de los grandes problemas comunes a toda la humanidad (sobre todo el hambre, la guerra y el deterioro ecológico). Por ello, el cientificismo ha sido duramente criticado desde corrientes filosóficas tan distintas como el Racionalismo Crítico, la Escuela de Francfort, la Pragmática Trascendental de Apel y el Reconstructivismo de la Escuela de Erlangen.

Las principales razones que se aducen frente al cientificismo son las siguientes:

(1) Según el Racionalismo Crítico, las decisiones no han de ser inmunizadas frente a la crítica —como hace el cientificismo— amparándose en una «ficción del vacío» de creer que la decisión por un sistema de valores se realiza sin contar con el conocimiento científico-técnico disponible.

(2) Según las demás corrientes citadas, el cientificismo olvida, en primer lugar, que la ciencia no puede prescindir de un fundamento reflexivo, pues en tal caso se convierte en una ideología encubridora de los intereses que impulsaron e hicieron posible el propio conocimiento científico.

(3) El cientificismo no se ha percatado de que la posibilidad misma de la ciencia exige la moral; si la moral es irracional, también lo es la ciencia. Las normas que rigen el trabajo científico en pos de la objetividad son normas morales que no pueden considerarse como decisiones puramente subjetivas de cada científico sin riesgo de que perdamos de vista la propia objetividad como meta.

(4) Si se aceptan los presupuestos del cientificismo, que no son racionales, sino dogmáticamente decididos, se ha de asumir en consecuencia que todo derecho y todo deber ya no descansa en unas prescripciones universales e incondicionales, sino en el sentimiento subjetivo de cada cual; reivindicar un derecho o exigir un deber nunca sería argumentable racionalmente, sino apelación a los sentimientos de los demás.

(5) Si el cientificismo recurre a meras convenciones sociales para mantener la convivencia pública, aún en ese caso precisa de una base moral que: a) legitime esas convenciones dotándolas de fiabilidad, b) asegure la racionalidad de las decisiones públicas, que no esta garantizada por la suma de decisiones irracionales privadas, y c) asegure los intereses de todos los afectados por esas convenciones aunque no hayan participado en el establecimiento de las mismas.

V.4.2. El Racionalismo Crítico¹³

El Racionalismo Crítico, en la perspectiva de K. Popper y de H. Albert, argumenta que cualquier intento de fundamentación última de un saber –sea teórico o práctico– está irremisiblemente condenada al fracaso, porque a buen seguro incurrirá en alguno de los tres callejones sin salida que constituyen lo que Albert denomina el «Trilema de Münchhausen» (recordando al conocido Barón de las mentiras, que aparece en un pasaje del cuento tratando de solucionar un problema parecido). El trilema consiste en que,

«si se pide para todo una fundamentación, entonces debe pedirse también para los conocimientos a los cuales se haya retrotraído la concepción por fundamentar, lo cual lleva a una situación con tres alternativas que son por igual inaceptables, o aparecen como tales: 1) un *regreso infinito*, que no es realizable y por eso no proporciona fundamento alguno; 2) un *círculo lógico* en la deducción, cuando se recurre a enunciados que ya antes se habían mostrado como enunciados que requieren fundamentación, lo que tampoco conduce a un fundamento seguro porque es lógicamente defectuoso; y 3) una *interrupción del procedimiento* en un punto determinado, que si bien parece realizable en principio, implicaría sin embargo, una suspensión arbitraria del principio de la fundamentación suficiente»¹⁴.

Como las dos primeras posibilidades –dice Albert– son claramente inaceptables, existe la tendencia a aceptar la tercera posibilidad, deteniendo el proceso fundamentador mediante el recurso a un *dogma* al que se considera autoevidente, o autofundamentado, o basado en la experiencia o en la intuición inmediata. En cualquier caso, se trataría de un *dogmatismo* que encubre la decisión de poner un principio arquimédico a salvo de toda revisión crítica.

Quizá el punto más débil de la argumentación de Albert consista en que él mismo se encuentra apresado por el decisionismo dogmático que denuncia. En efecto, si se le pregunta por qué habríamos de optar por la racionalidad (entendida a su modo falibilista) frente a otras posibles opciones, su respuesta sería que «es una decisión *moral* de orden superior, que constituye la base de la ciencia y de la ética»¹⁵. Los valores, por tanto, quedan más allá de lo que puede manejar la razón, tal como la concibe el racionalismo crítico. Y lo que habrá de preguntarse, en consecuencia, es si existe o no la posibilidad de utilizar un concepto de racionalidad diferente, que permita argumentar también en torno a las opciones que hacemos por unos u otros valores.

¹³ Para una amplia exposición y crítica de las distintas vertientes del Racionalismo Crítico, véase el núm. 102 de la revista *Estudios Filosóficos*, Valladolid, 1987.

¹⁴ H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 25-27.

¹⁵ H. Albert, *Ética y metaética*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1978, p. 50.

4.3. El pensamiento débil o postmoderno

(neoindividualismo en una época postmoral)

La posición «postmoderna» también rechaza toda posibilidad de fundamentar lo moral, principalmente porque considera que la tradición filosófica moderna ha sido víctima de un engañoso «encantamiento» centrado en la epistemología.

Entre los filósofos que más o menos se pueden adscribir a esta línea podemos rastrear una serie de planteamientos comunes que recordamos brevemente:

(1) Renuncia a lo que ellos llaman la «razón total», es decir, la pretensión ilustrada de un conocimiento sistemático que muestre las relaciones entre los diversos aspectos de lo real formando un todo coherente; ejemplos paradigmáticos de tal pretensión serían los sistemas filosóficos de Kant y de Hegel. Pero desde Nietzsche y Heidegger habríamos aprendido que es vano pretender tal sistematización del ser¹⁶, que más bien hay que dejarle ser, abandonando los metarrelatos totalizantes porque son encubridores sospechosos de nuestra propia debilidad ante el mundo. Reconocer esa debilidad significa instalarse definitivamente en la finitud de nuestra condición. Frente a la razón moderna (totalizante, unificadora, sistemática), se reivindica la actitud posmoderna (fragmentaria, respetuosa de la diferencia, partidaria del descentramiento)¹⁷.

(2) Pérdida del sentido emancipador de la historia, desmitificación de la idea de progreso, abandono de cualquier constructo utópico global y sustitución de éste por propuestas alternativas parciales que respondan a necesidades o intereses también parciales (abandono de ideales universalistas de justicia, libertad, igualdad, solidaridad...).

(3) Cultivo de los valores estéticos –siempre cambiantes, ajenos a la pretensión de verdad o de coherencia racional– frente a los valores éticos, a los que se tacha de totalizantes.

(4) Mirada irónica y humorística sobre todos los temas, desmitificando y relativizando cualquier afirmación, incluidas las propias declaraciones.

(5) Neoindividualismo, recuperación del propio cuerpo y de las relaciones más próximas, cultivo del ámbito privado, abandono de lo público en manos de «los expertos».

¹⁶ Cf. A. Wellmer, «Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne», en *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 48-114 [Trad. cast. en J. Picó (comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 103-140].

¹⁷ Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura moderna*, Barcelona, Gedisa, 1986.

En síntesis, se trata de una corriente de pensamiento que califica a nuestra época como «postmoderna» y predica el fin del humanismo y el advenimiento del nihilismo, es decir la aceptación de que no hay ningún mundo real y verdadero, sino fragmentos, diferencias, individuos. Si se acusa a los portavoces de esta corriente de haber renunciado a todo proyecto de emancipación, responden que desde el nihilismo es posible defender el valor básico de la igualdad, fuente de todo pensamiento emancipador: precisamente porque no hay ningún mundo real es por lo que todos somos realmente iguales¹⁸.

Desde nuestro punto de vista, es manifiesta la insuficiencia de esta corriente de pensamiento, sobre todo por su déficit de auténtica capacidad crítica y por el consiguiente deslizamiento a posturas conformistas y —de facto— conservadoras, en la medida en que dejan un amplio espacio para la arbitrariedad, la insolidaridad y la incomunicación, sin ofrecer una alternativa coherente.

V.4.4. El etnocentrismo ético como realidad irrebasable

En general, el etnocentrismo ético sostiene que es imposible justificar la bondad de una opción teniendo por interlocutor a cualquier persona, a cualquier ser racional. Para quienes mantienen posiciones etnocéntricas sólo es posible justificar una decisión moral ante aquellos que ya comparten con uno mismo una determinada forma de vida, porque sólo ellos pueden entendernos. Tal etnocentrismo es perceptible hoy en día en los trabajos del neopragmatista norteamericano R. Rorty. En dichos trabajos se expone otro tipo de negativa ante cualquier intento de fundamentación de lo moral. Porque, desde su punto de vista, el etnocentrismo es una realidad insuperable: la objetividad con la que soñaron los filósofos ilustrados como una verdad universal acerca del ser humano, por encima de las contingencias históricas y geográficas es —a su juicio— una vana ilusión, un encantamiento que dificulta el consenso social de nuestras sociedades democráticas liberales.

Porque no hay una sola concepción totalizante de la realidad, sino muchas concepciones enfrentadas, y por eso, los intentos de fundamentación de alguna concepción moral concreta son actos que reavivan el enfrentamiento y hacen que se resienta la solidaridad, que es el valor a fomentar en el interior de la comunidad a la que pertenecemos. La idea

¹⁸ G. Vattimo, «La izquierda y la nada», *El País*, 30-III-1987. Para una discusión de este punto, véase J.M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 77.

ilustrada de que existe un terreno teórico común a todos los seres racionales ha ido cayendo en descrédito a través de las aportaciones de pensadores como Nietzsche, Heidegger o Gadamer, a las contribuciones del psicoanálisis y de filósofos como Davidson, que han borrado las diferencias entre verdades permanentes y contingentes. A partir de esos autores, la contingencia es presentada como la categoría central de nuestras vidas¹⁹. Nacemos contingentemente en una comunidad y tradición en la que nos socializamos, hablamos contingentemente con un determinado vocabulario; por eso, quienes intentan algún tipo de fundamentación moral universalista se verán obligados a atenerse a un punto de vista inespecial e intemporal, buscando un punto arquimédico en afirmaciones metafísicas que ya no cuentan con el asentimiento general, y por tanto se verán abocados a sostener dichas afirmaciones de modo absolutista, poniendo en peligro la solidaridad comunitaria. En cambio, quienes renuncian a cualquier tipo de fundamentación abandonan la idea de un punto arquimédico y de ese modo defienden el pragmatismo y la solidaridad.

Esta posición rortyana se conoce como «pragmatismo radical», y en su caso aparece teñida de fuertes tintes comunitaristas. El pragmatismo, como es sabido, entiende que la verdad es «aquello que es bueno para nosotros creer» (W. James) y en consecuencia, no hay más verdades que las que heredamos de la concreta tradición de nuestra comunidad social. Rorty se adscribe explícitamente a una tradición democrática que arranca de Jefferson, el cual aconsejaba privatizar las convicciones religiosas como condición necesaria para una convivencia estable y solidaria. En esta línea, Rorty afirma que el demócrata tiene el deber moral —entendido de modo historicista y antiuniversalista— de colaborar al desencantamiento del mundo y, por lo tanto, ha de predicar la frivolidad en pro de la solidaridad. Porque tomar las cosas en serio, buscar fundamentaciones para la democracia o para una moral supuestamente universalista supone permitir que el mundo continúe «encantado», que sigan batallando entre sí las convicciones religiosas y filosóficas, en detrimento del principio de tolerancia²⁰. La tarea del pragmatista es una tarea social práctica: ampliar al máximo el acuerdo intersubjetivo en torno a la tradición democrática liberal.

¹⁹ Véase Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

²⁰ Cf. R. Rorty, «Solidarity or Objectivity?» En J. Rachman/C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, New York, 1986, p. 3-19; «The Priority of Democracy to Philosophy» en M. Peterson/R. Vaughan (eds.): *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, 1987 [trad. esp. «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» en Vattimo, G. (Comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992]

Para crear esa solidaridad tolerante, limitada a quienes ya comparten la tradición en la que contingentemente estamos situados (y a quienes puedan sumarse a ella), ni siquiera es necesaria una fundamentación moral de la democracia —a juicio de Rorty. Porque tal fundamentación sólo podría hacerse recurriendo a una supuesta concepción del hombre comúnmente compartida. Pero recurrir a una concepción de ese tipo supone creer que ciertas premisas filosóficas son más valiosas que las instituciones democráticas mismas, cosa que Rorty pone en cuestión proponiendo un abandono de esa creencia, tan extendida entre los filósofos, según la cual la teoría del conocimiento permite un acceso privilegiado a la realidad. Por contra, Rorty considera que, en la medida en que el manejo de premisas filosóficas puede suponer más bien un obstáculo para la cohesión social, es necesario silenciarlas. Frente a la tarea de fundamentación de las instituciones liberales, Rorty propone una labor de articulación de las convicciones democráticas de los ciudadanos mediante el concepto rawlsiano de «equilibrio reflexivo»: se trata de elaborar una interpretación coherente de la noción de justicia ya compartida, de tal modo que con ella se logre una mayor adhesión de todos a las instituciones de la democracia liberal. De este modo, la «articulación» al estilo norteamericano, se contrapone a los intentos de fundamentación, más propios del estilo europeo, especialmente germánico.

Frente a los argumentos rortyanos que someramente acabamos de exponer, caben algunas réplicas: cabe preguntarse si acaso no es preciso elegir entre las distintas tradiciones que se entrecruzan en la sociedad en la que se nace, y si acaso no es necesario contar con algún criterio que nos ayude a realizar tal elección. Porque no cabe duda de que cada cual es el resultado de un proceso de personalización en el que los factores sociales como la familia, la clase o la nación desempeñan un importantísimo papel, pero tales factores no *determinan* la elección de la tradición con la que uno se identifica, por mucho que la condicionen. La contingencia determina la familia, clase, nación y conjunto de tradiciones en que nacemos, pero no determina, sino que condiciona, la familia que creamos, la clase en que nos situamos, la tradición con la que nos identificamos. Por eso, si queremos que nuestra elección sea racional, es necesario contar con algún criterio que, en su pretensión de validez, exceda el ámbito de las tradiciones concretas, superando los estrechos límites del etnocentrismo. Cualquier persona medianamente inteligente —dotada de competencia comunicativa— trasciende inevitablemente los pueblerinos lindes del contexto en el que nace para elegir de modo reflexivo y crítico la tradición en la que quiere vivir.

V.5. URGENCIA Y DIFICULTAD DE FUNDAMENTAR RACIONALMENTE UNA MORAL UNIVERSAL

A estas alturas de la historia se hace cada vez más evidente la necesidad de contar con unos principios morales que cuenten con el respaldo unánime de todos los pueblos y culturas del planeta, si es que queremos afrontar responsablemente los graves problemas que ensombrecen el presente y amenazan el futuro (sobre todo el hambre, las guerras y el deterioro de la biosfera, con su secuela de catástrofes ligadas al cambio climático).

K.O. Apel ha señalado²¹ que nos encontramos, en este sentido, en una situación paradójica: por una parte, nunca como ahora había sido tan urgente la necesidad de una moral universal, vinculante para toda la humanidad, puesto que las acciones humanas, potenciadas enormemente por los medios científicos y técnicos, presentan repercusiones planetarias, de modo que ya no es suficiente con tener unas normas regulativas del comportamiento en grupos pequeños, sino que precisamos algunas normas universalmente vinculantes dotadas de validez intersubjetiva, o al menos un principio moral básico (*Grundprinzip*) que sirva de base común para la práctica de la responsabilidad solidaria, indispensable para la supervivencia de la humanidad; pero, por otra parte, nunca pareció tan difícil la tarea de una fundamentación de semejante moral universal, y en parte la dificultad es debida al propio desarrollo científico-técnico, porque éste ha venido acompañado de esa mentalidad científicista que —como hemos expuesto un poco más arriba—, ha capitalizado la categoría de «objetividad» identificándola con el concepto de «neutralidad» o «ausencia de valores» y en consecuencia, ha relegado el ámbito de las decisiones morales a la esfera de lo subjetivo e irracional. Sin embargo, si la moral que necesitamos es una opción irracional, algo que sólo puede aceptarse como cuestión de fe o por motivos puramente pragmáticos, entonces nuestra existencia misma como especie está amenazada, y nuestra confianza en la razón humana queda en entredicho.

Ahora bien, a pesar de que Apel acierta en la descripción de esa situación paradójica, no se resigna a aceptar el predominio de la mentalidad científicista, puesto que la considera netamente errónea. Él mismo y otros muchos filósofos desde distintas perspectivas han trabajado intensamente en la línea de proporcionar un fundamento racional para una moral intersubjetivamente válida. En las páginas que siguen haremos una aproximación a los principales modelos de fundamentación de una moral intersub-

²¹ *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, pp. 359-363.

jetivamente válida, pero primero hemos de afrontar un escollo previo: la noción de fundamento no es unívoca, y la noción de racionalidad tampoco. De donde se sigue que habremos de dilucidar, en primer lugar, qué concepto de fundamento y de racionalidad nos parece más adecuado.

V.5.1. Dos nociones de fundamentación

Tal como Apel lo ha puesto de manifiesto²², la cuestión de la fundamentación no ha de ser reducida a un problema lógico-sintáctico-semántico, como Albert pretende al conducirla al callejón sin salida del trilema de Münchhausen. Por el contrario, ya desde Aristóteles²³ se distingue entre dos paradigmas de justificación de argumentos: uno es el de la racionalidad matemática, que muchos pretenden identificar con el modelo de argumentación, mientras que el propio Aristóteles limita este modelo a aquéllos ámbitos en los que se cuenta con axiomas indemostrables. En cambio, el otro paradigma es el modelo de justificación propio de la filosofía: un modelo que no descansa en principios evidentes, sino que apunta a aquellos presupuestos que hemos de considerar como necesariamente verdaderos si es que pretendemos lograr argumentos que valgan intersubjetivamente. Desde el punto de vista filosófico, la fundamentación de argumentos no consiste en decidirse por unos principios indemostrables, a partir de los cuales se pudieran derivar argumentos, sino en descubrir aquellos supuestos sin los cuales no es posible argumentación alguna. Ahora bien, el único procedimiento para hallar tales supuestos es la autorreflexión.

En efecto, si analizamos con detalle los intentos de fundamentación filosófica elaborados por autores como Descartes, Leibniz o Kant, observamos que la evidencia última que buscaron no pertenece propiamente al género de los axiomas lógico-formales, sino al ámbito epistemológico que involucra la dimensión pragmática del lenguaje. La evidencia del *cogito* cartesiano, por ejemplo, no procede de una mera dogmatización del aserto «lo que piensa, existe», sino de la evidencia dialógica de la contradicción, captada mediante autorreflexión («te digo que posiblemente no existes»).

De este modo Apel sitúa el problema de la fundamentación en el ámbito de la búsqueda de las condiciones trascendentales de la validez intersubjetiva de la argumentación, que pueden hallarse en la lógica (Kant), en

²² Apel, K.O., «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik» en B. Kanitscheider (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, pp. 57ss. (hay trad. cast. de N. Smilg en *Estudios Filosóficos*, nº 102, 1987, pp. 251-299).

²³ Aristóteles, *Metafísica*, 4, 1006 a 6-18.

el sistema coherencial (Hegel), en la semántica (Peirce) o en la pragmática (Apel-Habermas). En todos estos casos se trata de un modelo de fundamentación que no prescinde de la dimensión pragmática del signo lingüístico, puesto que hacer tal cosa –tal como ocurre en el otro paradigma de fundamentación– constituye una «falacia abstractiva», es decir, un intento de reducir todo tipo de argumentación al modelo lógico-sintáctico propio de las matemáticas y otras ciencias afines. Por el contrario, una fundamentación filosófica ha de consistir en una argumentación reflexiva acerca de aquellos elementos –no objetivables lógico-sintácticamente– que no pueden ser puestos en duda sin caer en autocontradicción, ni pueden probarse sin *petitio principii*, puesto que constituyen las condiciones que hacen posible que tenga sentido la propia actividad de argumentar.

V.5.2. Niveles lógicos de la noción de fundamento

Las consideraciones anteriores nos conducen a señalar que la expresión «fundamentar la moral» no la entendemos aquí en un sentido «fundamentalista», como sinónimo de «búsqueda de un primer principio indemostrable, a partir del cual pueda deducirse un conjunto de normas morales», sino más bien en un sentido «holista», esto es, atento a la totalidad de las condiciones que hacen posible el fenómeno a fundamentar. Este tipo de fundamentación es el que practicó Kant cuando buscaba las «condiciones de posibilidad» del *faktum* de la moral. Hegel, por su parte, prefería hablar de «condiciones de coherencia»: condiciones que hacen de un contenido concreto un todo relacional coherente. Por nuestra parte, pretendemos proseguir esta noción hegeliana de fundamento filosófico: se trata de esclarecer las condiciones y señalar las categorías que hacen del discurso moral un hecho coherente.

En efecto, Hegel dedicó una parte de su *Ciencia de la Lógica* al análisis de la noción de fundamento²⁴. Allí expone que esta noción expresa en general que «lo que existe tiene que ser considerado, no como un *inmediato* existente, sino como algo *puesto*». La noción de fundamento señala la necesidad de reflexión, porque lo inmediato, lo dado, el «puro ser» no es todavía verdadero, sino que necesita la mediación reflexiva para acceder al nivel de la verdad. La fórmula que expresa tal determinación del pensamiento es aquella que Leibniz había denominado como «Principio de Razón Suficiente». Ahora bien, para comprender de qué modo entendieron Leibniz y Hegel semejante principio, el propio Hegel expone cuáles son

²⁴ Véase el libro II de la *Ciencia de la lógica*.

los modos habituales de intelección de la categoría de fundamento, y los distingue de una cabal intelección del principio de razón suficiente. Entre los modos habituales (pero insuficientes) de entender el fundamento señalados por Hegel, destacamos tres momentos: el fundamento *formal*, el fundamento *real*, y el de *razón suficiente*. Este último constituye el nivel en el que quedan superados —conservándose— todos los anteriores. Si aplicamos estas distinciones al problema de la moralidad (aplicación que Hegel no hace), obtenemos una nueva clasificación de las teorías éticas, pero esta vez atendiendo al modelo de fundamentación que proponen: éticas de fundamento formal, éticas de fundamento real y éticas de razón suficiente.

En el caso del *fundamento formal*, el fenómeno fundamentado se encuentra en el mismo nivel lógico que el fundamento aducido, con lo cual se produce una tautología de nivel, y en consecuencia no se produce un verdadero aumento de conocimiento. Desde este punto de vista, teorías éticas como el hedonismo o el utilitarismo se sitúan en este modelo de fundamentación de la moralidad, puesto que los argumentos que aducen para justificar la forma moral se encuentran en el mismo nivel de facticidad que la existencia empírica de los juicios morales que les sirve de punto de partida. Estas teorías éticas pueden explicar el origen del contenido de los juicios morales; para ello suelen hacer referencia a la «naturaleza humana» psicológica o sociológicamente determinada; pero, en la medida en que tal referencia se sitúa en un nivel meramente empírico, tales teorías ignoran algunas de las categorías necesarias para dar razón suficiente de la forma moral.

La noción de *fundamento real* expresa una elección arbitraria de alguna de las determinaciones del fenómeno a fundamentar, alegando que tal determinación constituye el fundamento. Hegel propone como ejemplo suponer que alguien dice que el fundamento de la caída de una piedra es la fuerza de gravedad; sin duda ésa es una de las determinaciones que intervienen en el fenómeno, pero también intervienen otras muchas igualmente importantes, como el hecho de ser piedra, el tiempo, el espacio, el movimiento, etc. Privilegiar una de las determinaciones significa incurrir en una visión *unilateral* del fenómeno a fundamentar. Por tanto, una fundamentación adecuada de la moralidad no debería seleccionar de modo arbitrario ninguna de las determinaciones contenidas en ella. Parece más razonable tenerlas todas en cuenta e investigar qué tipo de relación existe entre ellas, con lo cual accederíamos al momento de la razón suficiente.

Siguiendo la propuesta hegeliana, entendemos que la auténtica fundamentación filosófica ha de poseer un grado de densidad lógica superior al de los momentos anteriores, de tal modo que el momento de la razón suficiente es el único que contiene la conexión de todas las vertientes de la cosa

còncreta. Esta determinación (a diferencia de las anteriores) ha de contemplar también las causas finales: no sólo da cuenta de las causas que operan en el ámbito de la necesidad, sino también aquellas que pertenecen al orden de la libertad. La auténtica fundamentación de la moralidad será, por tanto, aquella que intente ofrecer el conjunto lógicamente conectado de las determinaciones que hacen posible la moralidad: será fundamentación filosófica de la moral la que establezca sistemáticamente cuantas determinaciones sean necesarias para establecer la coherencia del ámbito práctico, porque ella será la que ofrezca la razón suficiente. Encontramos ejemplos de este tipo de fundamentación en todas aquellas éticas que utilizan alguna variante del método trascendental kantiano, entre las cuales podemos citar, además de la propia ética de Kant, las éticas dialógicas (la ética del Socialismo Lógico de Peirce, la ética discursiva de Apel y Habermas, el constructivismo de la escuela de Erlangen, etc.).

V.5.3. Un ejemplo de fundamentación de la moral

Vamos a exponer, a título ilustrativo de en qué consiste una fundamentación de la moral, una versión ligeramente puesta al día de la propuesta kantiana. Esta propuesta ha ejercido una considerable influencia en la mayor parte de las éticas actuales, dado que nos permite respaldar racionalmente esa conquista histórica tan importante que son los derechos humanos.

Según la ética de Kant, hay moral porque en el universo existe un tipo de seres que tiene un valor absoluto, y por ello no deben ser tratados como instrumentos; hay moral porque todo ser racional es fin en sí mismo, y no medio para otra cosa. Hay moral porque las personas son seres absolutamente valiosos. Esto significa –en el contexto de la propuesta kantiana– que las personas no son algo relativamente valioso, esto es, valioso porque sirva para otra cosa, sino seres valiosos en sí mismos; su valor no procede de que vengan a satisfacer necesidades o deseos, como ocurre con los instrumentos o las mercancías, sino que su valor reside en ellos mismos. Y precisamente por eso, porque hay seres en sí valiosos, existe la obligación moral de respetarlos.

Los objetos que pueden ser intercambiados en las relaciones comerciales solemos llamarlos «mercancías», y los consideramos como cosas relativamente valiosas, puesto que vienen a satisfacer necesidades y deseos humanos (valor de uso), y resultan intercambiables en la medida en que podemos establecer equivalencias entre ellas y fijarles un precio (valor de cambio). Ahora bien, ¿todo cuanto hay en el universo es intercambiable por un precio? ¿acaso hay sólo medios para fines individuales o grupales?

Si todo cuanto hay fuera un medio para satisfacer necesidades o deseos, si para todo pudiéramos encontrar un equivalente y fijarle un precio de intercambio, entonces no habría ninguna obligación moral con respecto a ningún ser. En consecuencia, sólo en el caso de que existan seres que podamos considerar como valiosos en sí —cuyo valor no procede de que satisfagan necesidades—, podremos afirmar que para ellos no hay ningún equivalente ni posibilidad de fijarles un precio. De estos seres diremos que no tienen precio, sino dignidad²⁵, y que, por tanto, merecen un respeto del que se siguen obligaciones morales.

La característica que permite afirmar que las personas tienen dignidad es que sólo ellas son seres libres: no sólo por el hecho de que pueden elegir el tipo de conducta que van a realizar, sino porque son seres *autónomos*, esto es, capaces de darse leyes a sí mismos y regirse por ellas. De este modo, la autonomía de la persona se constituye en el centro de la fundamentación kantiana: hay moral porque los humanos tienen dignidad, y tienen dignidad porque están dotados de autonomía. Las normas auténticamente morales serán aquellas que las personas puedan considerar como válidas para todos, las que representan lo que toda persona querría para toda la humanidad.

El discurso kantiano que acabamos de reseñar constituye un fundamento para los derechos humanos y para las obligaciones morales, y sirve de orientación moral para la conducta, puesto que de él se sigue que quien desee comportarse racionalmente ha de evitar a toda costa instrumentalizar a las personas, ya que éstas no son instrumentos. De este modo, el reconocimiento del valor absoluto de la persona se traduce en un principio ético que reza así: «Trata a cada persona como algo absolutamente valioso y no como algo relativamente valioso; es decir, no la instrumentalices». Dicho principio, a su vez, sirve de fundamento a deberes negativos, esto es, a mandatos que revisten la forma de prohibición: «No harás x». Este tipo de mandatos puede servir en muchos casos para orientar la acción de las personas, pero en otras muchas ocasiones su ayuda no es suficiente para tomar la decisión correcta, puesto que la realidad es muy compleja y a menudo nos encontramos situaciones en las que se tiene que rechazar alguno de estos mandatos para poder cumplir otro.

Los mandatos negativos o prohibiciones son denominados también *deberes perfectos*, a diferencia de los mandatos positivos, que reciben el nombre de *deberes imperfectos*. Esto es así porque se entiende que los mandatos negativos son contundentes y precisos, dado que ordenan abste-

²⁵ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2.

nerse de realizar conductas que consideramos malas (por ej. «no matarás»), mientras que los mandatos positivos son mucho menos contundentes y precisos, dado que prescriben comportamientos que pueden realizarse de muchas maneras y con diferentes grados de intensidad (por ej., «honrarás a tus padres»).

Generalmente se entiende que los deberes positivos no exigen a todo ser humano hacer el bien de modo absoluto, llegando incluso a perjudicarse uno mismo, porque estos mandatos pueden entrar en conflicto con otros deberes positivos, y en tal caso ha de ser cada sujeto quien decida con prudencia en qué medida está dispuesto a cumplir cada uno de ellos, dadas las circunstancias y admitiendo que cada persona tiene su propio derecho a gozar del bien de que se trate.

Las llamadas «acciones supererogatorias» son una clase de deberes positivos que indican comportamientos que exceden lo que normalmente se considera como deberes básicos o primarios de las personas, y por ello no pueden ser exigidos a todos, sino que se consideran conductas heroicas.

Por el contrario, las prohibiciones se suelen considerar como referidas a acciones intrínsecamente malas, y por ello son deberes perfectos, que en principio no admiten gradación ni excepción. Y decimos «en principio», porque es claro que existen situaciones en la vida cotidiana en las que se presenta un conflicto entre deberes negativos, y también, a veces, un mandato positivo se presenta con mayor fuerza exigitiva que uno negativo. En tales casos hay que tener en cuenta que los principios y mandatos morales son muy generales, y cuando entran en conflicto unos con otros no nos queda más remedio que considerarlos como principios *prima facie*²⁶, esto es, como mandatos que hemos de considerar como plenamente vinculantes en circunstancias normales, pero que en caso de conflicto con otro u otros mandatos similares, nos obligan a asumir la responsabilidad de ponderar los elementos de la situación concreta –sopesando las circunstancias y consecuencias– para dar prioridad a alguno de ellos, aunque esto suponga «un mal menor».

Admitir que los mandatos morales son principios *prima facie* implica reconocer que no puede establecerse *a priori* un orden de prioridad entre esos mandatos, sino que en los contextos concretos de acción es la persona que actúa quien tiene que decidir por cuál de los mandatos optará, teniendo siempre en cuenta las circunstancias y las consecuencias de cada situación determinada y asumiendo una responsabilidad que nadie puede

²⁶ Esta expresión fue acuñada por W.D. Ross en su obra de 1930 *The Right and the Good* (trad. esp. *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Sígueme, 1994).

asumir por ella. En este sentido, la moralidad presenta una doble vertiente irreductible: es algo *social* en la medida en que los mandatos morales generales se han ido generando en la vida social y han sido asimilados por la persona a través del proceso de socialización, pero es también *personal*, en tanto en cuanto es cada cual quien tiene que responsabilizarse de estar a una altura humana en las situaciones concretas, optando por una determinada ordenación de las exigencias morales pertinentes.

Los mandatos morales apuntan a la defensa de algún aspecto de la dignidad de la persona: la vida, la buena fama, su derecho a disponer de ciertos bienes en propiedad, su derecho a ser informado con la verdad, etc. Estos aspectos de la dignidad personal son lo que habitualmente llamamos «valores morales». Podría afirmarse que la prioridad que se debería otorgar a los diferentes valores no es la misma, puesto que algunos parecen más básicos e importantes que otros. En consecuencia, se podría decir que los deberes *prima facie* que representan valores básicos han de tener siempre prioridad sobre aquellos otros deberes *prima facie* que representan valores no tan básicos. Por ej., alguien podría alegar que el valor de la vida humana ocupa un lugar jerárquicamente superior a cualquier otro valor, de tal modo que en cualquier circunstancia de conflicto entre el mandato que ordena no dañar la vida humana y cualquier otro mandato, sería moralmente obligado seguir el primero. Sin embargo, la Ética ha podido detectar a lo largo de su historia que ni siquiera esta posible jerarquía de valores se mantiene en pie en todos los casos, aunque sea correcta en muchos de ellos. En efecto, hay una cierta variedad de situaciones en las que una persona sensata tendría que aceptar, como «mal menor» que no se diese prioridad al mandato de no dañar la vida humana. Pensemos, por ej., en los casos de legítima defensa personal o en el encarnizamiento terapéutico con enfermos terminales.

No obstante, afirmar que los deberes morales y los valores que los sustentan no pueden ser concebidos en un orden jerárquico absoluto y rígido no significa que estemos afirmando la llamada «ética de situación», y menos aún el relativismo moral ni el escepticismo. Estas posiciones filosóficas son humanamente insostenibles, puesto que, en realidad, quien tiene por irracional quitar la vida, dañar física y moralmente, privar de las libertades, o no aportar los mínimos materiales y culturales para que las personas desarrollemos una vida digna, no lo cree sólo para su propia sociedad, sino también para cualquier otra. Cuando alguien dice «esto es justo», si con eso está pretendiendo decir algo, no expresa simplemente una opinión subjetiva («yo apruebo x»), ni tampoco relativa a nuestro grupo, sino la exigencia de que cualquier persona lo tenga por justo. Y cuando argumenta

para aclarar por qué lo tiene por justo, está dando a entender que cree tener razones suficientes para convencer a cualquier interlocutor racional, y no sólo tratando de provocar en otros la misma actitud.

Podemos decir, entonces, que al menos una parte de nuestro lenguaje moral –la parte que se refiere a lo que consideramos *justo*– tiene pretensiones de validez universal, y utilizarlo para manipular a los otros es desvirtuarlo. Habermas ha expuesto, en su teoría de la evolución de la conciencia moral de las sociedades –teoría que se inspira en las investigaciones de Kohlberg sobre el desarrollo moral de los individuos– que éstas han recorrido un proceso de aprendizaje moral, además de un aprendizaje técnico. En efecto, las sociedades que hoy llamamos democráticas han recorrido tres niveles –según esta teoría– en lo que se refiere al aprendizaje sobre lo que consideramos *justo*: a) el nivel preconventional, en el que se juzga lo justo con criterios de egoísmo y temor al castigo; b) el nivel convencional, en el que se tienen por justas las normas de la comunidad concreta a la que se pertenece; y c) el nivel postconvencional, en el que hemos aprendido a distinguir entre las normas de nuestra comunidad concreta y unos principios universalistas, principios que tienen en cuenta a toda la humanidad, de modo que desde esos principios podemos poner en cuestión también las normas de nuestras sociedades concretas. Desde esta perspectiva podemos afirmar que, aunque gran parte de los ciudadanos de las sociedades con democracia liberal se encuentran en un nivel preconventional o convencional, sin embargo, los *valores* que legitiman las instituciones democráticas de esas sociedades son los propios del nivel postconvencional; es decir, se trata de *valores universales*, que van más allá de las comunidades concretas y nos proporcionan recursos para criticar incluso las normas de esas comunidades concretas.

En definitiva, nos encontramos en una etapa histórica en la que el desarrollo de la conciencia moral ha desembocado en una moral universal para las cuestiones de justicia, un universalismo moral mínimo que puede defenderse con argumentos intersubjetivamente aceptables. Este universalismo moral abarca valores como la vida, la libertad (positiva y negativa), la igualdad, la solidaridad, la paz y la tolerancia activa. Estos valores se fundamentan en última instancia en el valor absoluto de las personas, como hemos explicado anteriormente, y de este reconocimiento de la dignidad de las personas se derivan los derechos humanos que actualmente consideramos indispensables para alcanzar y mantener una vida personal y social propia de seres racionales.

En efecto, el reconocimiento de la dignidad intrínseca de toda persona permite una fundamentación de principios morales universales, que

orientan la conducta hacia la promoción y respeto de ciertos valores que no podemos considerar seriamente como relativos ni arbitrarios. Pero, por otra parte, la aplicación de los principios morales universales a las situaciones concretas de la vida personal y social no puede hacerse de un modo mecánico, sino que exige a quienes hayan de tomar las decisiones un profundo conocimiento de las circunstancias y una cuidadosa valoración de las consecuencias. Es necesario un gran sentido de la responsabilidad y un deseo de llegar a entenderse mutuamente para que sea posible realizar en nuestro mundo las exigencias —no siempre fáciles de conciliar— de los valores morales universales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, H., *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires, 1973.
- APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- , *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- DÍAZ, C., *La buena aventura de comunicarse*, Ed. Nossa y Jara, Móstoles, 1995.
- FERRER, Urbano, *Los implícitos éticos del lenguaje*, Universidad de Murcia, 1993.
- GARCÍA MARZÁ, V.D., *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.
- HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- HUDSON, W.D., *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid, 1974.
- MARINA, J.A., *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1976.
- , *Desde la perplejidad*, F.C.E., Madrid, 1991.
- PÉREZ-DELGADO, E. y GARCÍA ROS, R., *La psicología del desarrollo moral*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- PIEPER, A., *Ética y moral*, Crítica, Barcelona, 1990.
- ROSS, W.D., *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994.

VI

Ética aplicada

VI.1. ¿EN QUÉ CONSISTE LA ÉTICA APLICADA?

Entre las tareas de la Ética, como ya hemos dicho, no sólo figura la aclaración de lo que es la moralidad y la fundamentación de la misma, sino la aplicación de sus descubrimientos a los distintos ámbitos de la vida social: a la política, la economía, la empresa, la medicina, la ingeniería genética, la ecología, el periodismo, etc. Si en la tarea de fundamentación hemos descubierto unos principios éticos, como el utilitarista (lograr el mayor placer del mayor número), el kantiano (tratar a las personas como fines en sí mismas, y no como simples medios), o el dialógico (no tomar como correcta una norma si no la deciden todos los afectados por ella, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría), la tarea de aplicación consistirá –al parecer– en averiguar cómo pueden esos principios ayudar a orientar los distintos tipos de actividad.

Sin embargo, a lo largo de este capítulo veremos que no basta con reflexionar sobre cómo aplicar los principios éticos a cada ámbito concreto, sino que es preciso tener en cuenta que cada tipo de actividad tiene sus propias exigencias morales y proporciona sus propios valores específicos. No parece conveniente hacer una aplicación mecánica de los principios éticos a los distintos campos de acción, sino que es menester averiguar cuáles son los *bienes internos* que cada una de esas actividades debe aportar a la sociedad y qué *valores* y *hábitos* es preciso incorporar para alcanzarlas. En esta tarea no pueden actuar los éticos en solitario, sino que tienen que desarrollarla cooperativamente con los expertos de cada campo (sanitarios, empresarios, periodistas, etc.). Como veremos en el próximo apartado, la ética aplicada es necesariamente interdisciplinar.

Pero además, una ética aplicada a los ámbitos sociales propios de una sociedad pluralista moderna tiene que tener en cuenta la *moral cívica* que rige en este tipo de sociedades, puesto que se trata de una moral que cuenta con sólidos fundamentos filosóficos y que ya reconoce determinados valores y derechos como patrimonio común de todos los seres humanos.

En síntesis, un planteamiento correcto de la ética aplicada —a nuestro juicio— tiene que aclarar cuál es su *método propio* (cómo se relaciona el plano de los principios éticos y el de las decisiones concretas), cuál es el marco de *valores cívicos* que ha de tener en cuenta, y cuáles son los *valores propios de cada actividad*. Comentaremos a continuación estas cuestiones, comenzando por la del método. Para ello exponemos tres propuestas metodológicas que ya funcionan, pero que consideramos insuficientes (casuística-1, casuística-2, aplicación de la ética del discurso, tal como K.O. Apel la diseña¹), y presentaremos la nuestra como hermenéutica crítica de las actividades sociales.

VI.2. TRES MODELOS POSIBLES, PERO INSUFICIENTES.

VI.2.1. Casuística 1: El ideal deductivo.

La expresión misma «ética aplicada» («*applied ethics*», «*Anwendungsethik*») resulta confundente. Provoca la sensación de que la ética cuenta con un conjunto de principios claros y que sólo se trata de aplicarlos a los casos concretos de una manera prudencial. La ética aplicada funcionaría entonces de un modo deductivo, ya que partiría de unos axiomas desde los cuales extraería conclusiones para las situaciones concretas. Este modo de proceder coincide con el modelo tradicional de aplicación de la ética, al que John D. Arras ha dado el nombre de «casuística-1».

La casuística-1 consiste en el «arte de aplicar cualquier tipo de principios morales que se tengan a mano a los casos concretos»², ya que considera los casos concretos como una particularización de los principios generales³. Este modelo de aplicación destaca muy especialmente el valor de la teoría, de la deducción y de la búsqueda de certeza moral. Históricamente, tiene su origen en la filosofía de Platón y Aristóteles, y continúa presente en las de Tomás de Aquino o Spinoza. Su figura es la propia del *silogismo práctico*, que cuenta con dos niveles: un momento universal, constituido

¹ Por su parte, Jürgen Habermas considera que la ética no tiene por tarea aplicar el principio ético, sino sólo fundamentar la moral.

² John D. Arras, «Common Law Morality», *Hastings Center Report*, 1990, 20: 35.

³ Diego Gracia, *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Eudema, Madrid, 1991, 98-101.

por principios universales y axiomáticos, y un momento particular en el que entran en juego las razones concretas, y en el que resulta indispensable la prudencia como *recta ratio agibilium*.

A nuestro juicio, la casuística-1 resulta inviable hoy en día como método de la ética aplicada, sobre todo por dos razones:

1) Para recurrir a un modelo de aplicación semejante sería necesario contar con principios materiales universales, cosa que ninguna ética puede hoy ofrecer, porque los principios éticos, o bien son universales y entonces son formales o procedimentales, o bien son materiales, pero entonces pierden universalidad.

Los principios rawlsianos de la justicia, por ejemplo, son sustantivos pero, como el propio Rawls reconoce, no pueden pretender validez en principio más que para las sociedades occidentales con democracia liberal⁴. Precisamente porque se han descubierto a través del método del «equilibrio reflexivo» entre los «juicios meditados» sobre la justicia de las sociedades occidentales con democracia liberal, la posición original y los propios principios. Por su parte, el principio de la ética discursiva pretende valer universalmente, pero es puramente procedimental⁵.

2) La actual ética aplicada ha nacido más de las exigencias «republicanas» de las distintas esferas de la vida social (medicina, empresa, genética, medios de comunicación, ecología, etc.), que de la «monarquía» de unos principios con contenido que quisieran imponerse a la realidad social. Las situaciones concretas no son mera particularización de principios universales, sino lugar de descubrimiento de los principios y los valores morales propios del ámbito social correspondiente.

VI.2.2. Casuística-2: Una propuesta inductiva

La casuística-2 se caracteriza –también según Arras– por utilizar un procedimiento inductivo, del tipo del que proponen Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin en su libro *The Abuse of Casuistry*⁶. Jonsen y Toulmin proponen sustituir los principios o axiomas iniciales por lo que ellos llaman *máximas*, entendidas como criterios sabios y prudentes de actuación práctica en los que coincide todo el mundo, o al menos la mayoría, o al menos

⁴ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

⁵ Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, II, pp. 380 y 381; Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, p. 117; *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 138 y 139.

⁶ Albert R. Jonsen/Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, Los Angeles, London, University of Chicago Press, 1988.

los especialistas. En definitiva, las máximas son el resultado de la sabiduría práctica de los hombres y las culturas, y resultan una ayuda más valiosa para tomar decisiones que los presuntos principios de una supuesta razón pura. El principal problema no es pues el del casuismo (resolver casos concretos), sino el del principalismo (descubrir principios universales).

La casuística-2 es entonces un método de aplicación de carácter retórico y práctico, entendiendo por retórica el arte de realizar juicios probables sobre situaciones individuales y concretas. En este tipo de juicios, que alcanza probabilidad y no certeza, la solución de los conflictos no se alcanza por la aplicación de axiomas formulados a priori, sino por el criterio convergente de todos los hombres, o al menos de los más prudentes y sabios, expresados en forma de máximas de actuación⁷.

Quienes defienden la casuística-2 como modo de proceder en bioética no pretenden sino asumir explícitamente el método para llegar a decisiones racionales que la bioética ya ha emprendido. Es decir, que no tratan sino de reflexionar acerca de sus propias experiencias y formularlas en forma de método, porque se han percatado de que, aunque les resulte imposible llegar a acuerdos con otros especialistas en el terreno de los **principios éticos**, la necesidad de tomar decisiones conjuntas ha revelado que pueden ponerse de acuerdo en ciertas **máximas** para orientarse en los casos concretos. Si las máximas, obtenidas por convergencia, son suficientes para la toma racional de decisión, ¿qué otra cosa necesita la bioética más que extraer la racionalidad de estas experiencias y plasmarla metódicamente? Éste sería el caso de los «principios de la bioética», que no son sino principios de alcance medio, acordados por gentes prudentes⁸.

¿No sería posible –nos preguntamos– descubrir en los restantes campos de la ética aplicada principios propios de cada uno de ellos? ¿No sería más útil tratar de detectar en cada uno de ámbitos sociales las máximas a las que han ido llegando los más sabios y prudentes?

La ventaja de la casuística-2 es que recoge los pasos de un método que ya funciona con excelentes resultados. De hecho la bioética, con todas sus

⁷ D. Gracia, *Procedimientos de decisión en ética clínica*, 97 y 98.

⁸ *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Bethesda, Md.: The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, 1978 (trad. en esp. en *Ensayos Clínicos en España* (1982-1988), Ministerio de Sanidad y Consumo, Monografías Técnicas n.º 17 (1990), Anexo 4; T.L. Beauchamp/J.F. Childres, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford U. P. 1979; H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford U. P., 1986 (hay trad. cast. en Barcelona, Paidós, 1995); Diego Gracia, *Fundamentos de Bioética*, Madrid, Eudema, 1988; *Primum non nocere*, Madrid, Instituto de España. Real Academia Nacional de Medicina, 1990.

insuficiencias, es el tipo de ética aplicada sobre el que existe mayor acuerdo a nivel internacional: los principios y las normas de Helsinki son orientaciones ya indiscutibles en la aplicación a la praxis médica.

Sin embargo, la casuística-2 muestra —a nuestro juicio— al menos dos insuficiencias:

1) No es cierto que no exista ningún principio ético universal, que es en realidad el que sirve de marco legitimador a los tres principios de la bioética y a cuantas máximas y valores descubramos en los distintos ámbitos de la ética aplicada. Sólo que este principio no es material, como querría la casuística-1, sino *procedimental*; ni procede tampoco de una razón «pura», como desearía un kantismo estricto, sino de una razón «impura», históricamente generada⁹. Existe un principio ético que constituye el trasfondo de una cultura social y política democrática y pluralista y se modula de distinta forma en los distintos ámbitos de la vida social¹⁰.

Es imposible exponer aquí todo el procedimiento de búsqueda de ese principio, hecho por el cual nos limitamos a extraer las conclusiones de lo tratado extensamente en otros lugares¹¹: ese principio no es el utilitarista, que es utilizable en las tomas concretas de decisión, no en el marco de la ética aplicada. El principio ético que está verdaderamente en el trasfondo es un principio procedimental, que expresa la conciencia moral propia del nivel postconvencional de Kohlberg en el desarrollo de la conciencia moral social. Se trata del principio sacado a la luz por la ética del discurso de K.O. Apel y J. Habermas, si bien el modo de aplicarlo que Apel propone por el momento resulta, a nuestro juicio, insatisfactorio. Por eso comentaremos en principio la propuesta de Apel y cuáles creemos que son sus insuficiencias, y a continuación expondremos nuestra propia propuesta.

2) La existencia de este principio se echa de ver incluso en el caso de la bioética. Si la bioética funcionara *en realidad* tal como dice la casuística-2, llegaría a unos principios que captamos por intuición, entre los que resultaría imposible tomar decisiones racionales. Ni siquiera podríamos establecer entre ellos un orden lexicográfico, como el que Rawls establece entre los principios de la justicia¹². ¿Qué hacer cuando se plan-

⁹ Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

¹⁰ Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, cap. 10.

¹¹ A. Cortina, *Ética mínima; Ética sin moral; Ética aplicada y democracia radical; Ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya/Alauda, 1994.

¹² Aceptando una fundamentación de la bioética, aunque de corte zubiriano, D. Gracia introduce un orden lexicográfico entre los cuatro principios de la bioética en *Procedimientos de decisión en ética clínica*, cap. 9.

tea un problema moral, es decir, cuando las máximas entran entre sí en conflicto?

No es verdad que no haya de hecho un principio universal, común a los distintos ámbitos, sólo que éste no se descubre por una suerte de intuición, ni tampoco a partir de él se extraen conclusiones para los casos concretos de forma deductiva.

VI.3. MÁS ALLÁ DE LA DEDUCCIÓN Y LA INDUCCIÓN: APLICACIÓN DEL PRINCIPIO PROCEDIMENTAL DE LA ÉTICA DISCURSIVA

La ética del discurso, que K.O. Apel y J. Habermas empezaron a pergeñar a partir de los años 70, ofrece un *fundamento de lo moral* que transforma dialógicamente el principio formal kantiano de la autonomía de la voluntad en el principio procedimental de la ética discursiva¹³. Tal principio puede formularse del siguiente modo:

«Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión»¹⁴

En este texto Apel reconstruye desde una perspectiva dialógica dos conceptos ya clásicos en la ética occidental: los conceptos de *persona* y de *igualdad*. La persona se nos presenta ahora como un *interlocutor válido*, que como tal debe ser reconocido por cuantos pertenecen a la comunidad de hablantes; la idea de igualdad se torna ahora comunicativa, en la medida en que ninguna persona, ningún interlocutor válido puede ser excluido a priori de la argumentación cuando ésta versa sobre normas que le afectan. O, por decirlo en palabras de Habermas:

¹³ Para la fundamentación y aplicación de la ética del discurso ver Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, II, pp. 341 y ss.; *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988; Karl-Otto Apel/Adela Cortina/Julio De Zan/Dorando Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991; Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*; *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992; Adela Cortina, *Ética mínima; Ética sin moral; Ética aplicada y democracia radical*; Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, F.C.E., 1991; Domingo García Marzá, *Ética de la Justicia*, Madrid, Tecnos, 1992; Karl-Otto Apel/Matthias Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992; Guillermo Hoyos, *Derechos humanos, ética y moral*, Santafé de Bogotá, Fundación Sical, 1995.

¹⁴ K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, pp. 380 y 381.

«Sólo son válidas aquellas normas de acción con las que podrían estar de acuerdo todos los posibles afectados como participantes en un discurso práctico»¹⁵

En afirmar que la ética tiene esta misión de *fundamentar* la dimensión normativa de lo moral coinciden Apel y Habermas. Pero sólo Apel distingue dos partes en la ética: la parte A, que se ocupa de la fundamentación racional de la corrección de normas, y la parte B, preocupada por diseñar el marco racional de principios que permiten aplicar en la vida cotidiana el principio descubierto en la parte A. ¿Qué es lo específico de la parte B?

Según Apel, así como la parte A de la ética se orienta por la idea de fundamentación, la parte B se orienta por la de *responsabilidad*. Porque una cosa es descubrir el principio ético ideal, otra, intentar aplicarlo a los contextos concretos, en los que la aplicación siempre viene condicionada por las consecuencias y por las situaciones. Si la ética del discurso –piensa Apel– fuera totalmente kantiana tendría que exigir que su principio ético se cumpliera en cualquier tiempo y lugar. En tal caso el principio se tendría que formular aproximadamente de este modo: «¡Obra (siempre) como si fueras miembro de una comunidad ideal de comunicación!».

Sin embargo, exigir moralmente que siempre se actúe según el principio de la ética discursiva es para Apel –y estamos de acuerdo con él– una irresponsabilidad. Por eso conviene atender el consejo de Weber y optar por una ética de la responsabilidad, pero –añadimos nosotros– por una ética de la *responsabilidad convencida* o de la *convicción responsable*, porque no se trata con ella de renunciar a las convicciones, sino todo lo contrario: se trata de ser responsable de las consecuencias que pueden acercarnos a una meta de cuyo valor estamos convencidos, o bien alejarnos de ella. En el caso de la ética discursiva esto significa que la aplicación del principio tiene que venir mediada por el uso de la *racionalidad estratégica*, siempre que se pretendan con ello dos metas: 1) la conservación del sujeto hablante y de cuantos de él dependen; 2) poner las bases materiales y culturales para que algún día sea posible actuar comunicativamente sin que con ello peligre la conservación

¹⁵ J. Habermas, op. cit., p. 117. En *Faktizität und Geltung* se niega Habermas a denominar a este principio «principio de la ética del discurso» y le denomina «principio del discurso», alegando que la justificación de normas en general exige seguir un principio normativo, moralmente neutral, que expresa el sentido de la imparcialidad, mientras que la moral está ligada a un tipo específico de normas. En cualquier caso, para lo que aquí nos importa, sigue siendo válido que, desde el punto de vista de una conciencia moral crítica, situada en el nivel postconvencional, son válidas las normas con las que podrían estar de acuerdo todos los afectados por ellas como participantes en un discurso práctico, porque satisfacen intereses universalizables.

propia y ajena. El nuevo imperativo ético dialógico diría así: «¡Obra siempre de tal modo que tu acción vaya encaminada a sentar las bases (en la medida de lo posible) de una comunidad ideal de comunicación!»

Ciertamente, la preocupación por diseñar un marco de mediación del principio ético por la racionalidad estratégica dota a la ética discursiva de un «realismo» que la hace aplicable en ámbitos como el político, el económico o el mundo de la violencia¹⁶.

Sin embargo, frente al modelo de aplicación propuesto por Apel hemos de recordar al menos tres cosas:

1) El necesario uso de estrategias es un factor importante en determinados ámbitos de la ética aplicada, como son el de la empresa o la política, pero no tanto en otros, como el de la bioética.

2) En aquellos campos en los que es un factor importante, no es el único. Que la empresa, por ejemplo, pueda y deba hacer uso de estrategias todavía no dice nada sobre cuáles son los valores por los que la empresa ha de orientarse (corresponsabilidad, calidad, equidad, etc.). Es decir, no dice nada sobre cómo en ese ámbito social el reconocimiento de los afectados como interlocutores válidos da lugar a unos valores específicos de ese mundo.

3) La distinción de niveles (A y B) da la sensación de que descubrimos un principio y tenemos que diseñar un marco para aplicarlo a los casos concretos, cuando en realidad se trata de descubrirlo en los distintos ámbitos y averiguar cómo debe modularse en cada uno de ellos.

VI.4. PROPUESTA DE UN NUEVO MODELO DE ÉTICA APLICADA COMO HERMENÉUTICA CRÍTICA¹⁷

VI.4.1. El marco deontológico. (El momento «kantiano»)

1) La estructura de la ética aplicada, tal como aquí la proponemos, **no es deductiva ni inductiva**, sino que goza de la circularidad propia de una **hermenéutica crítica**, ya que es en los distintos ámbitos de la vida social donde detectamos como trasfondo un principio ético (el del reconoci-

¹⁶ La idea de que es necesario aplicar responsablemente el principio en cualquier contexto, pero especialmente en situaciones de violencia es perfectamente comprendida por un buen número de interlocutores, sobre todo en América Latina. Ver Jon Sobrino, «Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia», en *Iglesia, Sociedad y Reconciliación*, Desclée de Brouwer, 1993, pp. 113-139; Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, pp. 183-192.

¹⁷ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, III.

miento de cada persona como interlocutor válido) que se modula de forma distinta según el ámbito en que nos encontremos. No se trata, pues, con la «aplicación» de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir únicamente máximas desde las decisiones concretas, sino de *descubrir* en los distintos ámbitos *la peculiar modulación del principio común*. Cada campo tiene una innegable especificidad y por eso hay «una melodía» común a ellos, pero expresada en muy diferentes versiones. Atender tanto a «la melodía» como a las versiones es imprescindible y eso es lo que nos obliga a practicar la *interdisciplinariedad*.

Pasaron los tiempos «platónicos», en los que parecía que el ético descubría unos principios y después los aplicaba sin matizaciones *urbi et orbe*. Más bien hoy nos enseña la realidad a ser muy modestos y a buscar junto con los especialistas de cada campo qué *principios de alcance medio* y qué *valores* se perfilan en él y cómo deben aplicarse dichos principios y valores en los distintos contextos. La interdisciplinariedad no es, entonces, una moda, sino una urgencia.

2) El principio procedimental de la ética del discurso es únicamente una orientación de trasfondo, lo cual significa que necesitamos contar con otras tradiciones éticas para componer el modelo de aplicación.

Sin duda las distintas tradiciones se han ido mostrando con el tiempo como unilaterales, de suerte que, incluso al nivel de la fundamentación, es necesaria una complementariedad entre ellas. Las dicotomías éticas clásicas –éticas teleológicas/deontológicas, de la convicción/de la responsabilidad, procedimentalistas/sustancialistas– han de ser superadas en un «tercero» que constituya la verdad de ambas, como hemos expuesto en otro capítulo. Sin embargo, lo que es hoy patente ya en cualquier intento de fundamentar lo moral, resulta diáfano en la ética aplicada: un solo modelo de ética es impotente para orientar las decisiones de los mundos político y económico, médico, ecológico o, simplemente, la convivencia ciudadana.

Por eso nos vemos obligados a tener en cuenta los diferentes modelos en el momento oportuno, aunque el elemento coordinador será la ética del discurso, porque ésta hunde sus raíces en la acción comunicativa y en la subsiguiente argumentación, que constituyen el *medio de coordinación* –aunque no la sustancia– de las restantes actividades humanas. La idea de sujeto como interlocutor válido configura el trasfondo «melódico» común a todas las esferas, ya que en todas ellas es el afectado, en último término, quien está legitimado para exponer sus intereses, y por eso sólo deben considerarse legítimas aquellas normas que satisfagan los intereses universalizables. Pero además, la consideración de ese sujeto como interlocutor válido genera una serie de exigencias, que pueden entenderse al modo de

Dworkin («todos merecen igual consideración y respeto») o de otras formas semejantes.

VI.4.2. Ética de las actividades sociales. (El momento «aristotélico»)

Ahora bien, ¿cómo descubrir en cada campo de la ética aplicada las máximas y valores que en ese ámbito son exigidas por el reconocimiento de cada persona como interlocutor válido? Diversas respuestas son posibles pero, en principio, todas coincidirían en reconocer que no nos las habemos con éticas individuales. Precisamente una de las razones del nacimiento de la ética aplicada es el descubrimiento de que la ética individual es insuficiente, porque la buena voluntad personal puede, sin embargo, tener malas consecuencias para la colectividad. La época de la buena intención, la época «moralista» según G. Lipovetsky, da paso a éticas aplicadas en que es más importante la inteligencia que la buena voluntad¹⁸. Por eso es necesario transitar de la lógica de la acción individual a la de la acción colectiva, es decir, «moralizar» las instituciones y las organizaciones, de suerte que las consecuencias sean beneficiosas¹⁹.

Sin embargo, si nos fijamos en cuáles son los ámbitos de la ética aplicada, nos percataremos de que en todos ellos es preciso contar con instituciones, pero que les une algo más profundo. En efecto, tales campos serían, en principio: el sanitario (medicina y enfermería), la investigación biotecnológica, la economía, la empresa, la ecología, los medios de comunicación, las organizaciones e instituciones sociales y las actividades profesionales y oficios. En todos estos casos la raíz más profunda es que se trata de **actividades sociales**. Y compartimos la opinión de Benjamin Barber cuando afirma, refiriéndose en su caso a la política, que conviene no tomar como objeto de reflexión inmediatamente las instituciones políticas; porque entonces se olvida que las instituciones son cristalizaciones de la acción humana, realizada por sujetos humanos. Es, pues, más radical examinar las actividades sociales, realizadas por sujetos humanos: la **vita activa**²⁰. Ahora bien, ¿cuál es la estructura moral de una actividad social?

A nuestro juicio, para desarrollar una actividad moralmente en una sociedad moderna es preciso atender al menos a cinco puntos de referen-

¹⁸ G. Lipovetsky, *Le crepuscule du devoir*, P.U.F., París, 1992 (trad. cast. Barcelona, Anagrama, 1994).

¹⁹ P. Ulrich. *Transformation der Ökonomischen Vernunft*, Haupt, Bern, 1987; K. Homann/F. Blome-Drees, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1992.

²⁰ B. Barber, *Strong Democracy*, University of California Press, 1984, pp. 120 ss.

cia: 1) las metas sociales por las que cobra su sentido; 2) los mecanismos adecuados para alcanzarlas en una sociedad moderna; 3) el **marco jurídico-político** correspondiente a la sociedad en cuestión, expresado en la constitución y en la legislación complementaria vigente; 4) las **exigencias de la moral cívica alcanzada por esa sociedad**, y 5) las **exigencias de una moral crítica** planteadas por el principio de la ética discursiva²¹. Comentaremos brevemente estos puntos.

En principio, para analizar qué sea una actividad social vamos a servirnos de un modelo aristotélico, concretamente, del concepto de «práctica» tal como MacIntyre lo reconstruye en *Tras la Virtud*. Práctica es una **actividad cooperativa**, que cobra su sentido –su racionalidad específica– de perseguir determinados **bienes internos**, lo cual exige el desarrollo de determinados hábitos por parte de quienes participan en ella. Esos hábitos recibirán el nombre de «virtudes» precisamente porque son los que nos permiten alcanzar el bien.

Trasladando esta caracterización a las actividades sociales, podríamos decir que el bien interno de la sanidad es el bien del paciente; el de la empresa, la satisfacción de necesidades humanas con calidad; el de la política, el bien común de los ciudadanos; el de la docencia, la transmisión de la cultura y la formación de personas críticas; el de las biotecnologías, la investigación en pro de una humanidad más libre y feliz. Quien ingresa en una de estas actividades no puede proponerse una meta cualquiera, sino que ya le viene dada y es la que presta a su acción sentido y legitimidad social.

Con lo cual dentro de ese ámbito «deliberamos sobre los medios», como afirma Aristóteles, no sobre los fines o bienes últimos, porque éstos ya vienen dados. Y nuestra tarea consiste en dilucidar qué virtudes concretas es preciso asumir para alcanzar esos fines. Precisamente por eso en las distintas actividades humanas se introduce de nuevo la noción de «excelencia», porque no todos los que cooperan para alcanzar los bienes internos tienen la misma predisposición, el mismo grado de virtud. La virtud es graduable, y un mínimo sentido de la justicia nos exige reconocer que en cada actividad unas personas son más virtuosas que otras. Esas personas son las más capacitadas para encarnar los valores de esa actividad que nos permiten alcanzar sus bienes internos²².

²¹ Adela Cortina/Jesús Conill/Agustín Domingo/Domingo García Marzá, *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 1994, cap. 1.

²² A. MacIntyre, *After Virtue*, London, Duckworth, 1985, 2. ed, c. 14 (trad. cast.: *Tras la virtud* Barcelona, Crítica, 1987).

Las distintas actividades se caracterizan, pues, por los **bienes** que sólo a través de ellas se consiguen, por los **valores** que en la persecución de esos fines se descubren y por las **virtudes** cuyo cultivo exigen. Las distintas éticas aplicadas tienen por tarea, a nuestro juicio, averiguar qué virtudes y valores permiten alcanzar en cada caso los bienes internos. Pero teniendo en cuenta también los factores a que hemos aludido y vamos a comentar a continuación.

Para alcanzar los bienes internos de cada actividad –y este es el segundo punto de referencia– es preciso contar con los **mecanismos específicos** de esa sociedad; en nuestro caso, con los mecanismos propios de sociedades modernas. Y aquí entra en juego frecuentemente la necesidad de recurrir a **estrategias**, como exige una ética de la responsabilidad.

Por ejemplo, la actividad empresarial, dentro del contexto económico, persigue un bien interno –la satisfacción de necesidades humanas–, pero para alcanzarlo ha de contar con mecanismos, como son el mercado, la competencia y la búsqueda del beneficio, y realizar valores peculiares, como la búsqueda de calidad, la habilidad para hacer uso de los recursos, muy especialmente los recursos humanos, etc. Ciertamente, el hecho de que para alcanzar su fin tenga que recurrir a medios como la búsqueda del beneficio o la competitividad, despierta la sospecha de que tal vez sea una actividad intrínsecamente inmoral. Sin embargo, no es así: se trata más bien de que el bien por el que cobra su sentido y legitimidad social no puede alcanzarse en una sociedad moderna si no es a través de esos mecanismos²³. Otra cosa es que el medio se convierta en fin: en tal caso la actividad es inmoral, o más bien, está «desmoralizada».

Por otra parte, la legitimidad de cualquier actividad social exige atenerse a la legislación vigente, que marca las **reglas de juego** de cuantas instituciones y actividades tienen metas y efectos sociales y precisan, por tanto, legitimación. En una sociedad democrática debe atenerse al marco constitucional y a la legislación complementaria vigente.

Sin embargo, cumplir la legislación jurídico-política no basta, porque la legalidad no agota la moralidad. Y no sólo porque el marco legal puede adolecer de lagunas e insuficiencias, sino por dos razones, al menos: porque una constitución democrática es dinámica y tiene que ser reinterpretada históricamente, y porque el ámbito de lo que ha de hacerse no estará nunca totalmente jurificado ni es conveniente que lo esté. ¿Cuáles son entonces las instancias morales a las que debemos atender?

²³ A. Cortina/J. Conill/A. Domingo/D. García Marzá, *Ética de la Empresa*, cit.

La primera de ellas es la **conciencia moral cívica** alcanzada en una sociedad, es decir, su ética civil²⁴.

Entendemos aquí por «ética civil» el conjunto de valores que los ciudadanos de una sociedad pluralista ya comparten, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena. El hecho de que ya los compartan les permite ir construyendo juntos buena parte de su vida en común. En líneas generales, se trata tomar en serio los valores de libertad, igualdad y solidaridad (que se concretan en el respeto y promoción de las tres generaciones de Derechos Humanos) junto con las actitudes de tolerancia activa y predisposición al diálogo.

Atender a los valores de la ética cívica supone, por ejemplo, que una empresa está obligada a respetar los derechos de sus miembros y los de los consumidores y proveedores, y no puede atropellarlos aduciendo que su meta consiste en lograr un beneficio económico, expresado en la cuenta de resultados. Ciertamente, para satisfacer con calidad necesidades humanas (que es su meta) ha de obtener beneficio económico, pero no puede hacerlo a costa de los derechos de los empleados, los consumidores o los proveedores.

Para obtener legitimidad social una actividad ha de lograr a la vez producir los **bienes** que de ella se esperan y respetar los **derechos** reconocidos por esa sociedad y los **valores** que tal sociedad ya comparte. De ahí que se produzca una interacción entre los valores que surgen de la actividad correspondiente y los de la sociedad, entre la ética de esa actividad y la ética civil, sin que sea posible prescindir de ninguno de los dos polos sin quedar deslegitimada.

Sin embargo, no basta con este nivel de moralidad, porque a menudo intereses espúeos pueden ir generando una especie de moralidad difusa, que hace que sean condenados por inmorales precisamente aquellos que más hacen por la justicia y por los derechos de los hombres. Tenemos en esto una larguísima historia de ejemplos. Por eso, para tomar decisiones justas es preciso, como hemos dicho, atender al derecho vigente, a las convicciones morales imperantes, pero además averiguar qué valores y derechos han de ser **racionalmente respetados**. ¿Por qué la ética cívica mantiene que son tales o cuales los derechos que hay que promover? Esta indagación nos lleva a una **moral crítica**, que tiene que proporcionarnos algún procedimiento para decidir cuáles son esos valores y derechos.

El hecho de que estemos hablando de sociedades modernas con democracia liberal significa que se trata de sociedades cuya conciencia moral ha

²⁴ *Ibid.*, c. 3. y Adela Cortina, *Ética de la Sociedad Civil*, Madrid, Anaya/Alauda, 1994.

accedido al nivel postconvencional, en el sentido de la teoría de la evolución social de Habermas y Apel, que reconstruye a nivel filogenético la teoría del desarrollo moral de Kohlberg²⁵. Esto significa, como hemos comentado extensamente, que cualquier actividad o institución que pretenda ser legítima ha de reconocer que los afectados por las normas de ese ámbito son interlocutores válidos. Y esto exige considerar que tales normas serán justas únicamente si pudieran ser aceptadas por todos ellos tras un diálogo racional. Por lo tanto, obliga a tratar a los afectados como seres dotados de un conjunto de derechos, que en cada campo recibirán una especial modulación²⁶.

VI.4.3. Proceso de toma de decisiones en los casos concretos

Hasta ahora hemos estado tratando del marco propio de una ética aplicada, que trata de orientar la toma de decisión en los casos concretos. Estas decisiones han de ser tomadas por los afectados, que pueden contar, por supuesto, con el asesoramiento de expertos en el ámbito ético correspondiente (comités éticos hospitalarios, «consulting» ético de empresas etc...) y con códigos éticos elaborados ad hoc²⁷. Ahora bien, en la toma concreta de decisiones no basta con el marco deontológico («kantiano») que considera a cualquier afectado como interlocutor válido, ni tampoco con el de una ética de las actividades sociales (marco «aristotélico»), porque los argumentos que se aporten al diálogo procederán de distintas tradiciones éticas.

Estos argumentos han de tener en cuenta: la **actividad** de la que nos ocupamos (médica, económica, ecológica) y la **meta** por la que esa actividad cobra su sentido; los **valores**, **principios** y **actitudes** que es menester desarrollar para alcanzar la meta propia, y que surgen de la modulación del **principio dialógico** en esa actividad concreta; los **datos** de la situación, que deben ser descritos y comprendidos del modo más completo posible; y las **consecuencias** de las distintas alternativas, que pueden valorarse desde diversos criterios, entre ellos, el utilitarista. El momento **consecuencialista** es, pues, imprescindible, pero siempre dentro del marco de justicia exigido por la ética dialógica.

²⁵ Adela Cortina, *Ética de la Sociedad Civil*, sobre todo cap. 7.

²⁶ Puesto que resulta imposible aquí exponer y justificar esos derechos, remitimos a los lugares en que hemos realizado esa tarea: *Ética sin moral*, c. 8; *Ética aplicada y democracia radical*, parte III; A. Cortina/J. Conill/A. Domingo/D. García Marzá, *Ética de la empresa*.

²⁷ A. Cortina/J. Conill/A. Domingo/D. García Marzá, *Ética de la empresa*; sobre todo cap. 6; José Luis Fernández/Augusto Hortal (eds.), *Ética de las Profesiones*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994.

A partir de lo dicho podríamos extraer un breve resumen sobre cuál debería ser la articulación de una ética aplicada en el siguiente sentido. Para diseñar la ética aplicada de cada actividad sería necesario recorrer los siguientes pasos:

1) Determinar claramente el *fin específico*, el *bien interno* por el que cobra su sentido y legitimidad social.

2) Averiguar cuáles son los *medios* adecuados para producir ese bien en una sociedad moderna.

3) Indagar qué *virtudes* y *valores* es preciso incorporar para alcanzar el bien interno.

4) Descubrir cuáles son los valores de la *moral cívica* de la sociedad en la que se inscribe y qué derechos reconoce esa sociedad a las personas.

5) Averiguar qué valores de justicia exige realizar en ese ámbito el principio de la ética del discurso, propio de una *moral crítica universal*, que permite poner en cuestión normas vigentes.

6) Dejar las tomas de decisión en manos de los *afectados* que, con la ayuda de instrumentos de asesoría, ponderarán las consecuencias sirviéndose de criterios tomados de distintas tradiciones éticas.

VI.5. ALGUNOS ÁMBITOS DE LA ÉTICA APLICADA

VI.5.1. Bioética

El término «bioética» empezó a utilizarse a comienzos de los años setenta para referirse a una serie de trabajos científicos que tienen por objeto la reflexión sobre una variada gama de fenómenos vitales: desde las cuestiones ecológicas a las clínicas, desde el problema de la investigación con humanos a la pregunta por los presuntos derechos de los animales. En este sentido, la bioética sería una «macroética», una manera de enfocar toda la ética desde la perspectiva de la vida amenazada²⁸. Sin embargo, la necesidad de acotar con más precisión los diversos ámbitos de problemas ha llevado a reservar el término bioética para las cuestiones relacionadas con las ciencias de la salud y las biotecnologías.

En la actualidad existe un amplio consenso entre los especialistas en cuanto al reconocimiento de los principios de *autonomía*, *beneficencia* y *justicia* como *principios de la bioética*. Una formulación reciente de los mismos es la que puede encontrarse en el llamado *Belmont Report*, un

²⁸ Diego Gracia, *Fundamentos de bioética*, cit.

documento elaborado en 1978 en los EE. UU. por la Comisión Nacional para la Protección de Personas Objeto de Experimentación Biomédica. En dicho documento se recogen los tres principios mencionados:²⁹

1) El respeto a las personas, que «incorpora al menos dos convicciones éticas: primera, que los individuos deberían ser tratados como seres autónomos, y segunda, que las personas cuya autonomía está disminuida deben ser objeto de protección».

2) El principio de beneficencia, según el cual «las personas son tratadas de forma ética, no sólo respetando sus decisiones y protegiéndolas del daño, sino también haciendo un esfuerzo por asegurar su bienestar». La beneficencia no se entiende aquí como una actitud supererogatoria, sino como una obligación del médico, y en este sentido se explicita en dos reglas: 1) el principio hipocrático de no-maleficencia, que es también el segundo de los deberes jurídicos expuestos por Ulpiano en el *Corpus Iuris Civilis*, y que dice «*neminem laede*» (no dañes a nadie), y 2) la obligación de «extremar los posibles beneficios y minimizar los posibles riesgos».

3) El principio de justicia, que intenta responder a la pregunta «¿quién debe recibir los beneficios de la investigación y sufrir sus cargas?»

El principio de no-maleficencia es, con toda probabilidad, el más antiguo de los que guían la praxis médica, y en él se recoge lo que podemos llamar el bien interno de este tipo de actividad: «hacer el bien al enfermo». Evidentemente, el bien del enfermo ha de ser una meta obligada, pero dado que este bien puede ser entendido de maneras distintas por parte del médico y del enfermo, poco a poco se ha ido cayendo en la cuenta de la necesidad de superar ese *paternalismo médico* por el cual los profesionales de la sanidad imponían su propia concepción del bien al enfermo sin contar con el consentimiento de éste. El rechazo del paternalismo es un logro de la Ilustración que ha dado paso al principio de autonomía como expresión del reconocimiento de que los *afectados por la acción médica* no son seres heterónomos, incapaces de decidir acerca de su propio bien, sino, por el contrario, seres autónomos a quienes se debe consultar en muchos momentos para recabar su *consentimiento informado*.

El principio de justicia, por su parte, es el más reciente en la conciencia médica y en la conciencia social. En un mundo como el nuestro, en el que los recursos son escasos y las necesidades son muy amplias y variadas, nece-

²⁹ A veces se habla también de «cuatro principios de la bioética» porque el de beneficencia puede desdoblarse en dos: el de *no-maleficencia* (no dañar) y el de *beneficencia* propiamente dicho (hacer el bien).

sitamos criterios para administrar tales recursos de tal manera que el resultado se pueda considerar justo. Este principio puede interpretarse de diversas maneras, conforme a la concepción filosófico-política que se adopte (liberal, socialista, anarquista, etc.), pero en cualquier caso parece haber un cierto grado de convergencia entre distintas teorías de la justicia que permite hablar de un «mínimo decente» (*decent minimum*, término acuñado entre los bioeticistas anglosajones¹⁰). Se trata de cierto tipo de acuerdo social que obliga al Estado a garantizar unos niveles elementales de asistencia sanitaria a toda la población, dado que no sería justo desatender ciertas necesidades primarias de salud de los ciudadanos. Nótese que este principio de justicia de la bioética puede llevar, en algunos casos, a negar la financiación pública a ciertos tratamientos especialmente costosos a los pacientes que los necesitan, especialmente cuando no pelagra la vida de la persona o cuando no se poseen garantías suficientes respecto a la posible eficacia de dichos tratamientos, puesto que la prioridad de los gastos sanitarios públicos, el bien interno de esta distribución económica, no puede ser otro que la garantía del mínimo decente a todas las personas.

Los tres principios mencionados son —a nuestro juicio— principios válidos para servir de orientación en las cuestiones de bioética, pero conviene fundamentarlos filosóficamente mediante el concepto de *persona* entendida como *interlocutor válido*¹¹ para apreciar plenamente su validez intersubjetiva. Además, hemos de observar que se trata de unos principios *prima facie*, esto es, que han de ser seguidos siempre que no entren en conflicto, y que nos obligan a reflexionar y ponderar cuando entran entre sí en conflicto, de modo que la decisión última en los casos concretos ha de quedar en manos de los afectados por ella.

Algunos problemas que, en principio, pertenecen al ámbito de la bioética, como es el caso del suicidio, la eutanasia y el aborto provocado, han trascendido ampliamente los dominios de este modesto saber ético y se han convertido en cuestiones sociales de cierta magnitud. A ello han contribuido, sin duda, multitud de factores de todo tipo (culturales, económicos, sociológicos, políticos, etc.). No podemos detenernos a analizar aquí estas cuestiones, pero sí apuntar que algunas de las aportaciones de la Ética

¹⁰ Véase Diego Gracia, *Fundamentos de bioética*, cit., pp. 253-255. Allí se remite a dos autores norteamericanos como principales artífices del término: Charles Fried (*Right and Wrong*, Cambridge, Mass., 1978) y Norman Daniels (*Just Health Care*, Cambridge University Press, 1985). A partir de sus aportaciones, la bibliografía sobre el *decent minimum* ha crecido extraordinariamente.

¹¹ Véase Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cit., cap. 14.

contemporánea, como la distinción entre éticas deontológicas de mínimos y éticas teleológicas de máximos, son muy fructíferas a la hora de encarar esas cuestiones con alguna probabilidad de esclarecimiento.

VI.5.2. Gen-Ética

A nadie puede extrañar que los avances científicos en el terreno de la ingeniería genética despierten algún recelo por parte de los sectores sociales mejor informados, puesto que se trata de un conjunto de conocimientos que puede poner en manos de ciertas personas el poder de decidir el futuro de la evolución biológica de muchas especies de seres vivos, incluida la especie humana. En efecto, las técnicas desarrolladas en este campo permiten aplicaciones que cualquiera consideraría beneficiosas, como la erradicación de ciertas enfermedades hereditarias o la consecución de nuevas especies de animales y vegetales que puedan ser útiles a la humanidad por cualquier motivo (económico, ecológico, sanitario, etc.), sino que también permiten aplicaciones más discutibles, como la posibilidad de «crear» nuevos tipos de seres humanos a partir de modificaciones genéticas en algunos aspectos que alguien pudiera considerar convenientes.

Por vez primera en la historia de la humanidad, nos encontramos ante la posibilidad de alterar el patrimonio genético de las generaciones futuras. No sólo podemos trabajar *con* el material genético, pero *sin* modificarlo, como ocurre con la inseminación artificial, la fertilización *in vitro*, la clonación o la elección del sexo de los embriones), sino que podemos también trabajar *en él*, modificando su estructura interna. Podemos fijar los fines del proceso evolutivo futuro, y esto nos plantea cuestiones muy graves que la Ética no puede eludir: 1) *¿Hacia dónde* vamos a dirigir los procesos de cambio? O dicho de otro modo: *¿Cuáles son los fines últimos* de la investigación y la manipulación genéticas? y 2) *¿Quiénes* están legitimados para tomar decisiones en estos asuntos?

Algunos autores han adoptado desde hace tiempo una posición *cientificista* en estos asuntos, arguyendo que la objetividad de la ciencia obliga a adoptar el postulado de la neutralidad weberiano, según el cual las cuestiones éticas serían meramente subjetivas, irracionales e inargumentables, mientras que la ciencia permanecería en el dominio de la racionalidad, la objetividad y la comunicabilidad, y por ello se recomienda a los científicos que dejen a un lado las consideraciones éticas y se concentren en un estudio neutral de los hechos. Sin embargo, como ya expusimos en un capítulo anterior, el *cientificismo* comete el error de identificar un tipo muy concreto de racionalidad (la racionalidad de las ciencias que tratan de hechos) con toda la racionalidad. No es verdad que no pueda argumentarse de un

modo intersubjetivamente válido acerca de los fines últimos de la investigación científica, como tampoco es verdad que las cuestiones éticas en general pertenezcan al terreno de lo puramente emotivo. Por el contrario, existen buenas razones para afirmar que ciertas cuestiones, como las planteadas más arriba en torno a las futuras aplicaciones de la investigación genética, son cuestiones que escapan claramente al cometido de la ciencia, y que no por ello deben ser confinadas en el peligroso terreno de la irracionalidad. Por el contrario, la Ética posee los recursos intelectuales necesarios para abordar esas cuestiones con racionalidad, ayudando a encontrar soluciones justas.

En efecto, la Ética no se presenta hoy en día como un saber enfrentado a la ciencia, ni mucho menos como un saber «superior» en un sentido jerárquico a ésta, como si estuviese legitimada para imponer a sus subordinados unos principios materiales objetivos. Más bien, como ya hemos sugerido al hablar de los métodos de la ética aplicada, la racionalidad ética se mueve hoy en el terreno del diálogo, de la interdisciplinariedad y de la búsqueda cooperativa de respuestas a los interrogantes éticos. En este sentido, la respuesta a la cuestión de los fines últimos y aplicaciones de la investigación genética sólo puede encontrarse desde la apertura de un diálogo público y abierto en el que las distintas posiciones morales presentes en una sociedad pluralista puedan ir participando sin imposiciones unilaterales ni exclusiones, de modo que los ciudadanos en general, en tanto que afectados, sean considerados como interlocutores válidos en un asunto de tan graves consecuencias. Así pues, no parece posible responder de un modo apriorístico a la pregunta por los fines últimos de la manipulación genética, pero sí podemos afirmar con rotundidad que si fuesen fijados por un pequeño grupo, a espaldas del resto de la humanidad, tal decisión no podría considerarse sino despótica e injusta. Y también, que si tales fines fuesen fijados de este o de cualquier otro modo sin reparar en las consecuencias previsibles de estas actividades, semejante decisión sería moralmente incorrecta por irresponsable.

La cuestión capital es, entonces, la de quiénes tienen derecho a decidir si finalmente se lleva a cabo o no una determinada posibilidad de modificación genética de una especie, particularmente la especie humana. No cabe duda de que en el mundo actual existe un peligro enorme de que estas decisiones queden en manos de las grandes empresas transnacionales, o bien de los gobiernos de los países más ricos, con lo cual se podría estar excluyendo a la mayor parte de la población del planeta de la posibilidad de intervenir en el diálogo y en la correspondiente toma de decisiones. Por esta vía se corre un grave riesgo de que aumente todavía más la domina-

ción de todo tipo por parte de los países y empresas que ya tienen hegemonía en el mundo, lo cual no puede presentarse en ningún caso como un logro ético, sino todo lo contrario.

Otro riesgo que todos corremos en este terreno es el de que las decisiones importantes se dejen en manos de los «expertos», o incluso en manos de los representantes políticos. Con respecto a la posibilidad de que sean los expertos en cuestiones genéticas quienes fijen por sí mismos los fines últimos, ya hemos comentado que la ciencia tiene unos límites muy precisos, de modo que los científicos son expertos en cuanto a los medios que habría que disponer para conseguir determinados fines, pero respecto a la conveniencia de alcanzar unos fines u otros, nadie se puede considerar experto: no hay «expertos en fines» y precisamente por eso es necesario abrir el diálogo a todos en este aspecto. En cuanto a que sean los políticos de oficio quienes se encarguen de los asuntos relacionados con la manipulación genética, conviene observar que tales asuntos son demasiado delicados como para ser introducidos en las contiendas políticas. Sería demasiado ingenuo creer que los representantes políticos, por el hecho de serlo, van a velar siempre por los intereses de todos, superando todo partidismo.

En resumen, no deberíamos dejar las decisiones sobre los fines últimos de la manipulación genética en manos de los gobiernos de los países ricos, ni de las compañías transnacionales, ni de los expertos, ni de los políticos, puesto que lo moralmente acertado sería la toma de decisiones responsable por parte de los afectados (con el debido asesoramiento de una pluralidad de expertos) teniendo en cuenta no sólo sus intereses individuales, sino los universalizables. Las dificultades que entraña esta tarea son enormes, pero ello no debe hacernos perder de vista que, si nos tomamos en serio la noción de persona como interlocutor válido, tenemos que ir avanzando, al menos, en las siguientes tareas: 1) lograr que los expertos comuniquen sus investigaciones a la sociedad, que las acerquen al gran público, de modo que éste pueda *codecidir* de forma autónoma, es decir, contando con la información necesaria para ello; 2) concienciar a los individuos de que son ellos quienes han de decidir, saliendo de su habitual apatía en estos asuntos, y 3) educar moralmente a los individuos en la responsabilidad por las decisiones que pueden implicar, no sólo a individuos, sino incluso a la especie. Este «educar moralmente» supone mostrar a la vez la responsabilidad que el hombre de la calle tiene de informarse seriamente sobre estos temas y el deber de tomar decisiones atendiendo a intereses que van más allá de los sectoriales.

Naturalmente, la razón por la que deben ser los afectados los que han de hacerse cargo responsablemente de las decisiones no es que sus juicios resulten siempre acertados, puesto que nadie está libre de equivocarse, sino

más bien que todos tenemos que asumir la responsabilidad de informarnos, dialogar y tomar las decisiones desde intereses universalizables, si es que queremos que los intereses que satisfaga la investigación científica no sean unilaterales, sino plenamente humanos.

VI.5.3. Ética de la economía y de la empresa

Ante todo hemos de intentar aclarar una serie de denominaciones que vienen utilizándose en este sector de la ética aplicada. Por una parte, se habla de «ética económica» y por ella suele entenderse una reflexión de carácter general sobre las relaciones entre la Economía y la Ética, o también la reflexión ética en torno a los distintos sistemas económicos globalmente considerados (capitalismo, socialismo, etc.). En esta línea se inscribe una denominación, la de «ética del capitalismo», en cuyo seno aparecen, a su vez, nuevas denominaciones más concretas, como las de «ética empresarial», «ética de los negocios», «ética de la gestión», «ética de las organizaciones» o «ética de la dirección». Estas últimas pueden ser consideradas, en líneas generales, como reductibles a la de «ética empresarial», con la única diferencia de que los distintos autores la entienden de un modo que tiende a destacar algún rasgo en particular dentro de ella.

Ética económica

En lo que se refiere a la relación entre ética y economía, desde un punto de vista general, lo primero que salta a la vista es que muchos creen que existe históricamente un divorcio entre ambas, de tal modo que –a juicio de algunos– la economía debe prescindir de las consideraciones éticas si no quiere hipotecar su desarrollo, mientras que la ética –a juicio de la mayoría de la gente– debería prescindir de los cálculos económicos para llevar adelante sus objetivos morales. Este enfoque de la cuestión ha propiciado el parecer de que hay un enfrentamiento irreconciliable entre dos valores: la *eficiencia* (como valor propio de la economía) y la *equidad* o *justicia* (como valor típico de la moral).

Sin embargo, puede afirmarse que hay mucho de prejuicio en esta visión de las relaciones entre lo ético y lo económico. En primer lugar, porque si bien la vida moderna ha supuesto una diferenciación de la esfera económica respecto de la esfera política y respecto de la esfera moral, lo cierto es que esta diferenciación no implica una total y absoluta independencia de tales ámbitos de la acción humana. De hecho, cuando denunciemos las inmoralidades y corrupciones que a menudo se producen en la vida económica o en la vida política, estamos reconociendo implícitamente que los comportamientos que se producen en esos ámbitos no pueden ser ajenos al

juicio moral. Pero la cuestión es si tales actividades han de ser juzgadas moralmente desde unos principios morales externos a ellas, o si más bien han de medirse con unos criterios morales que puedan rastrearse desde su propia lógica interna como cristalizaciones del modo en que la moral compartida (la moral cívica) se concreta en ellas.

Tal como venimos diciendo para cada sector de la ética aplicada, lo decisivo es captar el *sentido y fin* de cada tipo de actividad para contribuir a la vida social, puesto que desde ellos se legitima la actividad misma. Desde este punto de vista no cabe duda alguna de que la economía no es moralmente neutral, como en realidad no puede serlo ninguna de las actividades humanas que tenga algún tipo de repercusión social. En su caso, los valores de *equidad, eficiencia, calidad, competitividad y solidaridad al alza* son algunos ejemplos de lo que una sociedad alta de moral espera ver realizados en las iniciativas económicas de sus instituciones.

En esencia, la actividad económica consiste en una cooperación para producir bienes y servicios junto con una distribución para el consumo de lo producido. Para conseguir un ejercicio ordenado de esta actividad, la sociedad dispone de unos cauces institucionales que pueden ser diferentes según la sociedad de que se trate. Pero la economía es ante todo una actividad social, una forma de contribuir al mantenimiento y mejora de la propia sociedad. En consecuencia, no puede considerarse como desligada del resto de las dimensiones sociales, particularmente de las *concepciones morales y las instituciones jurídicas influidas por ellas*. Y puesto que vivimos en sociedades que pretenden compartir y realizar unos ideales de *libertad, justicia, igualdad, paz y protección de la naturaleza*, la actividad económica debe tomarlos en serio contribuyendo a realizarlos desde su perspectiva específica. En concreto, desde la mejora de las *condiciones materiales de vida* (progreso técnico) y desde una continua revisión al alza de las tareas de la *cooperación productora y la distribución* (progreso social).

En resumen, no cabe duda de que si entendemos nuestras sociedades como sistemas de cooperación, y no de conflicto, la economía no puede estar reñida con la racionalidad moral. Porque en este tipo de sociedades hemos llegado a la convicción de que es necesaria una *teoría compartida de la justicia distributiva* (al estilo de las que proponen autores como Bell o Rawls, Lyotard o Walzer, Apel, Habermas o Barber, Koslowski o Ulrich) que permita cohesionar a los individuos. Y una vez que se adopta alguna concepción de justicia distributiva, cualquier actividad que pretenda presentarse como legítima debe atenerse a unos criterios de equidad. Pero la equidad no se opone a la búsqueda de la eficacia económica, porque si entendemos que el fin social de la economía es la satisfacción de necesidades humanas, la

equidad se convierte en una de las condiciones que hacen posible una verdadera eficacia.

Ética empresarial

Ya hemos visto que la economía en general no debe entenderse, a la altura de nuestro tiempo, como una actividad desligada de los valores básicos de una *ética cívica*. Pero cabe preguntarse si en realidad las empresas, que constituyen el pilar fundamental de la actividad económica moderna, pueden adoptar una racionalidad moral en sus comportamientos, o si más bien se tienen que ceñir a una dinámica propia que nada tendría que ver con la realización de valores morales. Tanto entre los empresarios como entre el público en general está muy extendida la convicción de que «el negocio es el negocio», esto es, que para hacer negocios y gestionar una empresa es preciso dejar a un lado la ética común y concentrarse en la obtención de beneficios con todos los medios a nuestro alcance, teniendo como únicos límites los del cumplimiento de la legalidad y la sujeción a las leyes del mercado.

Sin embargo, también es cierto que la dinámica desatada por esa mentalidad tan extendida ha llegado a un punto en que la credibilidad de las empresas se ha visto seriamente socavada, particularmente a partir de la década de los setenta. Desde entonces se ha extendido por la mayor parte de los países desarrollados una aficción creciente a la llamada «ética de los negocios» (*business ethics*), que también recibe otros nombres, como ya hemos dicho, particularmente el de «ética empresarial». El intento de restaurar el valor de la *confianza* como algo que nunca debieron perder las empresas llevó a preguntarse por la responsabilidad de las empresas *a largo plazo*, puesto que la confianza sólo puede ser restaurada en un amplio período de tiempo.

La conclusión más sobresaliente a la que llegan los estudiosos de la ética empresarial es que, curiosamente, las empresas que adoptan ciertos valores éticos como guía de sus comportamientos, tanto en el interior de la empresa como de cara al exterior, son las que mejor sobreviven en estos tiempos de dura competencia. Estos valores son, fundamentalmente, la creación de un sentido de *pertenencia* entre sus miembros y una *confianza* entre las personas que de un modo u otro se relacionan con la empresa (proveedores y consumidores) con respecto a que la empresa se comporta responsablemente con las personas y con el medio ambiente. La empresa es una parte de la sociedad que necesita *legitimar* su existencia y sus comportamientos tanto como los gobiernos, y esta legitimación no puede obtenerla hoy en día más que de esa *confianza* que infunde en el público y en sus propios miembros.

Es importante notar que la adopción por parte de las empresas de semejantes valores morales como guía de su política interna y externa no responde sólo ni especialmente a una moral del deber, sino también a una voluntad de supervivencia que lleva a contemplar una determinada moral como algo económicamente rentable. Nace de este modo una **nueva cultura empresarial** que no separa la ética del negocio, sino que genera una peculiar forma de vida que cada vez es menos opcional y más «obligatoria» para quienes pretendan sobrevivir a largo plazo en el competitivo mundo empresarial.

Esa peculiar forma de vida, ese nuevo **ethos** empresarial posee unos rasgos muy concretos, como ya expusimos en otro lugar:

«1) **Responsabilidad** por el **futuro**. La necesidad de la gestión a largo plazo obliga a reconciliar el beneficio y el tiempo.

2) Desarrollo de la capacidad **comunicativa**. Toda organización precisa una legitimación social, que se «vende» comunicativamente. El respeto a las normas morales es también un imperativo de relación pública, ya que es preciso crear un **entorno afectivo**.

3) **Personalización e identificación** de los individuos y de las firmas.

El fracaso del individualismo hace necesaria la inserción de los individuos en grupos y el desarrollo del sentido de **pertenencia** a ellos.

En la competencia entre empresas no bastan las publicidades comerciales para identificar la personalidad de una empresa, sino que se impone el imperativo de la personalización de las firmas. De lo que es claro ejemplo el mecenazgo, que no se ejerce sin beneficio.

4) En una cultura de la **comunicación** la moral impulsa la creatividad de los especialistas de la comunicación y funciona como un útil de diferenciación y personalización de la empresa. En la empresa abierta, la ética forma parte del **management** de «**tercer tipo**», erigiendo frente a la complejidad de los mercados, no sólo el principio de innovación permanente de los productos, sino la innovación «moral» de la comunicación.

5) **Confianza**. Las imágenes de eficiencia han sido sustituidas por las de confianza entre la firma y el público, como se muestra, por ejemplo, en la imagen de responsabilidad social y ecológica de la firma, con la que se trata de establecer un lazo entre la firma y el público.»¹²

Aceptar este modelo de ética empresarial supone, entre otras cosas, comprender que ésta forma parte indivisible de una más amplia ética cívica, que es la moral propia una sociedad democrática y pluralista. Supone aceptar un marco ético comunicativo en el que cobra sentido la defensa y promoción de los derechos humanos y el reconocimiento de que toda persona es un interlocutor válido.

Naturalmente, cabe plantearse la espinosa cuestión de hasta qué punto todo este discurso de la ética empresarial no es simplemente una moda que

¹² Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cit., pp. 276-277.

simplemente pretende «maquillar» los viejos usos de la explotación laboral y la dominación de unos por otros para ofrecer una imagen más amable y atractiva, pero terriblemente falsa. La pregunta es compleja, puesto que en muchos casos concretos habría que responderla afirmativamente, mientras que en otros muchos hay indicios suficientes para creer que realmente se están dando pasos en favor de una humanización progresiva de las instituciones empresariales. En el fondo, la clave está –a nuestro juicio– en asumir que no es inmoral que la ética sea rentable para las empresas, sino que es plenamente posible conjugar las actitudes morales que hoy legitiman la actividad empresarial (búsqueda de la calidad del producto, solidaridad al alza, excelencia, etc.) con los valores básicos de una ética cívica, para la cual tanto los miembros de la empresa como los consumidores se caracterizan por ser interlocutores válidos. En consecuencia, una ética empresarial que no sea una pura operación cosmética debería cumplir los siguientes requisitos, al menos:

1) Que no sea una ética de la convicción, sino una ética de la responsabilidad por las consecuencias de las decisiones que en ella se toman.

2) Que puesto que la actividad empresarial tiene una finalidad que la legitima y de la que cobra todo su sentido –servir a los consumidores, que son los afectados a cuyo servicio se encuentra la actividad de la empresa–, queda deslegitimada la que se olvide esta finalidad.

3) Que los consumidores son interlocutores válidos y una *democracia radical* exigiría tener en cuenta sus intereses a través de mecanismos de participación efectiva.

4) Que los miembros de la empresa son también interlocutores válidos, cuyos derechos tienen que ser respetados al nivel de una conciencia moral como la que socialmente hemos alcanzado; de ahí que queden fuera de lugar las prácticas humillantes y las desconsideraciones. Pero también es preciso que todos los miembros de la empresa se esfuercen en cumplir los propios deberes y se corresponsabilicen por la marcha de la empresa; de ahí que la cooperación haya de tomar el lugar del conflicto y la corresponsabilidad el lugar de la apatía.

5) Que, en general, atenerse al marco postconvencional de justicia supone un cambio real desde una concepción taylorista de la empresa (piramidal, autoritaria) a un modelo postaylorista (horizontal, participativo, atento a desarrollar la responsabilidad, la creatividad y la calidad).

VI.5.4. Ética ecológica

En la actualidad se está produciendo entre los especialistas en ética ecológica un fenómeno curioso que, a nuestro juicio, resulta a la vez bastante

expresivo de lo que suele ocurrir en otras muchas parcelas de la ética: por una parte, existe un amplísimo consenso respecto a la necesidad de adoptar urgentemente un modelo de desarrollo *sostenible* y disponer toda clase de medidas eficaces para hacer frente a problemas tan graves como la deforestación, la lluvia ácida, el agujero de la capa de ozono, el tratamiento de recursos tóxicos, la contaminación de los mares, la protección de la *biodiversidad*, etc., pero, por otra parte, las concepciones éticas discrepan entre sí en cuanto a las razones últimas por las cuales se hace necesario tomar en serio los problemas ecológicos.

En efecto, mientras que las llamadas «éticas antropocéntricas» sostienen que lo que está en juego en las cuestiones ecológicas son las necesidades, intereses y derechos de las personas (incluyendo los de futuras generaciones), las llamadas «éticas centradas en la vida» consideran moralmente relevantes los intereses de todos los seres vivos, si bien no confieren a todos idéntica significación moral, dado que unos organismos son más complejos que otros, o corren más peligro de extinción, etc.

Sin embargo, aunque las diferencias de enfoque pueden provocar ciertas discrepancias puntuales (por ejemplo, con respecto a la conveniencia o no del libre acceso de visitantes a las zonas protegidas, o acerca de la necesidad o no de prohibir la fabricación y uso de ciertos productos, etc.), lo cierto es que las distintas éticas ecológicas coinciden en la necesidad de que se reconozcan las causas últimas que han provocado el desastre ecológico: la insolidaridad que ha sumido en la miseria económica y cultural a una gran parte de la población mundial.

Existe un amplio acuerdo en que el problema ecológico, como ocurre también con el del hambre, no es un problema técnico, sino moral. Sabemos en gran medida todo lo que hace falta saber para evitar la contaminación de la ecosfera, como sabemos también qué es lo que hay que hacer para acabar con el hambre en el mundo, pero no hemos puesto aún los medios adecuados para hacerlo. La cuestión, desde el punto de vista ético, está bien clara: la conciencia moral alcanzada en las sociedades democráticas modernas (lo que venimos llamando *ética cívica*) incluye el imperativo moral de avanzar en el reconocimiento efectivo de los derechos humanos, incluido el derecho a gozar de un medio ambiente sano que forma parte de los llamados «derechos de la tercera generación».

A pesar de lo deprimente que puede llegar a ser el panorama contemporáneo en estos asuntos, creemos que hay motivos para la esperanza: la adopción de acuerdos internacionales en materia de protección del medio ambiente, los esfuerzos de organismos públicos y privados en pro de la solidaridad internacional, la existencia de un amplio movimiento ciudada-

no que participa en organizaciones ecologistas y humanitarias, las iniciativas de muchos países pobres en defensa de un modelo de desarrollo compatible con la conservación de la naturaleza, etc. son claros indicios de que todavía es posible un futuro más justo en un mundo más habitable.

Las medidas de carácter jurídico adoptadas en algunos países (inspiradas en el principio general de que «el que contamina paga») poseen una eficacia muy limitada, al menos mientras que las empresas contaminantes puedan marcharse a seguir contaminando en otros países más permisivos (generalmente más pobres, y por tanto más necesitados de que se instalen en ellos nuevas industrias, a pesar de que contaminen). Tampoco es suficiente que las leyes de algunos países tropicales prohíban la quema de bosques mientras los campesinos que malviven junto a ellos no vean otra salida a su situación de miseria que la deforestación de nuevas parcelas de la selva para dedicarlas al cultivo.

En resumen, la cuestión de fondo en la mayor parte de los problemas ecológicos es la situación de injusticia económica que padece una gran parte de la humanidad. Por ello es preciso insistir de nuevo en que, si tomamos en serio el reconocimiento de toda persona como interlocutor válido, las cuestiones ecológicas han de ser enfocadas como cuestiones en las que están en juego, en realidad, los derechos más elementales de millones de personas a las que no se les trata como tales. Sólo en la medida en que se haga efectiva la solidaridad, tanto entre los pueblos de la Tierra como en el interior de cada sociedad, puede haber una verdadera solución al gravísimo problema del deterioro de la ecosfera.

VI.5.5. Ética y educación moral democrática

Ante todo es preciso distinguir algunos de los diversos tipos de habilidades que generalmente se pretende desarrollar en los niños y niñas de nuestras sociedades modernas. En primer lugar, se pretende que los alumnos y alumnas adquieran *habilidades técnicas*, esto es, todo tipo de conocimientos instrumentales para poder «defenderse en la vida»: idiomas, cálculo matemático, etc. Un tipo especial de habilidades técnicas que muchos padres y maestros intentan que los niños y niñas adquieran es lo que podríamos llamar «habilidades sociales», es decir, la capacidad para crear a su alrededor una buena trama de relaciones con las personas mejor situadas, de modo que, con ayuda de éstas, les sea posible prosperar sin excesivas dificultades. Cabe preguntarse si, en realidad, no será suficiente con las habilidades técnicas y sociales para que un individuo de nuestra sociedad pueda, no sólo defenderse en la vida, sino incluso triunfar en ella.

Sin embargo, si nos tomamos en serio los valores que inspiran una sociedad que se pretende democrática, los valores de libertad —entendida como autonomía—, igualdad, solidaridad o imparcialidad, entonces no es en absoluto suficiente que los educandos adquieran aquellas habilidades técnicas. Ciertamente, que los jóvenes adquieran correctamente la mayor parte de las destrezas técnicas es ya de por sí un valor importante, puesto que sin ellas mal podrían subsistir ni llevar a cabo proyecto personal alguno. Pero lo cierto es que *es imposible construir una sociedad auténticamente democrática contando únicamente con individuos técnica y socialmente diestros*, porque tal sociedad ha de sustentarse en valores para los que la razón instrumental es ciega, valores como la *autonomía* y la *solidaridad*, que componen de forma inevitable la conciencia racional de las instituciones democráticas. Si lo que queremos realmente es que el resultado del proceso educativo sea un modelo de persona que sólo busca su propio *bienestar*, entonces bastaría con una educación basada en la racionalidad instrumental, que es que la rige la adquisición de habilidades técnicas. Pero si buscamos la formación de personas autónomas con afán de *autorrealización*, entonces se precisa una educación moral, en el más amplio sentido de la palabra «moral».

En el contexto de una democracia moderna, la «*autonomía*» ha de entenderse a la vez como «libertad negativa» y como «libertad positiva» en el sentido que Isaiah Berlin confiere a estos términos; es decir, el derecho a gozar de un espacio de libre movimiento, sin interferencias ajenas, en el que cada quien puede ser feliz a su manera, y también el derecho a participar activamente en las decisiones que me afectan, de suerte que en la sociedad en que vivo pueda contemplarme como «legislador», como interlocutor válido en la elaboración de las leyes.

En cuanto a la «*solidaridad*», tal como creemos que debe entenderse en una verdadera democracia, consiste en una doble actitud: la actitud personal de potenciar la trama de relaciones que une a los miembros de una sociedad, pero no por afán instrumental, sino por afán de lograr un entendimiento con los restantes miembros de la sociedad¹¹, y también como actitud social dirigida a potenciar a los más débiles, habida cuenta de que es preciso intentar una igualación, si queremos *realmente* que todos puedan ejercer su libertad. En un mundo de desiguales, en el que la desigualdad lleva a la dominación de unos por otros, sólo las políticas que favorezcan la igualación de oportunidades pueden tener legitimidad.

¹¹ J. Habermas, «Justicia y solidaridad», en K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1992, pp. 175-208.

Llegados a este punto merece la pena recordar las distintas maneras de entender la moral que expusimos en el capítulo segundo para tenerlas en cuenta a la hora de intentar aclarar en qué puede consistir hoy en día una educación moral que merezca ese nombre:

1) Si la moral es, por una parte, la **capacidad para enfrentar la vida**, frente a la «desmoralización», entonces la educación moral tiene que ayudar a la **formación del carácter individual**. Se trata de ayudar a los jóvenes a modelar su propio carácter de tal modo que se lleguen a ver a sí mismos como personas ilusionadas, deseosas de proyectar, encariñadas con sus proyectos de autorrealización, sintiéndose capaces de llevarlos a cabo, pero al mismo tiempo conscientes de que para ello necesitan contar con los demás y con algo de buena suerte. En esta tarea educativa se hace imprescindible potenciar el **autoconcepto** con vistas a fomentar la **autoestima**, con la inevitable heteroestima que le acompaña.

2) La moral también es, en otro sentido, la **búsqueda de la felicidad**, la prudente ponderación de lo que conviene a la persona en el conjunto de su vida. Pero no debemos olvidar que la felicidad puede ser entendida de múltiples maneras, muchas de ellas igualmente legítimas, y que la consecución de la felicidad, sea cual sea la concepción que se tenga de ella, no está totalmente en nuestras manos. Por ello, la educación moral tiene en este caso que esforzarse en aclarar a todos, educadores y educandos, que una cosa es la felicidad y otra el deber. La felicidad es gran medida una cuestión personal, que cada cual ha de proyectar conforme a su propia constitución natural, sus capacidades y deseos, su contexto social, etc., y por eso no se debe tratar de imponer a todos un único modelo de autorrealización personal. En cambio el deber representa aquello que es exigible a todos, sea cual sea su peculiar modo de entender la felicidad, porque si no lo cumplimos no sería posible la convivencia. El educador no tiene derecho, en una sociedad pluralista y democrática, a inculcar como universalizable su propio modo de ser feliz. Cabe aconsejar, invitar, narrar experiencias propias y ajenas, pero sobre todo enseñar a deliberar bien sobre lo que nos conviene, y mostrar que, en último término, la felicidad es un don, un regalo que la vida puede concedernos, o no, pero que merece la pena proyectar para poder afrontar la vida con un elevado estado de ánimo.

3) No cabe duda de que la moral también consiste en cierta medida, como hoy nos recuerda el comunitarismo, en sentirse miembro activo de una comunidad concreta, en la cual nos socializamos y aprendemos a vivir los valores heredados de unas tradiciones que se manifiestan en las costumbres, normas legales e instituciones que conforman el **ethos** comunitario. En este sentido, la educación moral requiere valorar esa dimensión

comunitaria, que configura en un primer momento nuestra propia identidad, y enraizar a los niños y niñas en el *humus* de las tradiciones de su comunidad particular.

4) Pero la educación no puede limitarse al objetivo de socializar al educando en su propia comunidad, sino que ha de llegar a ponerle en disposición de rebasar la solidaridad comunitaria llegando a adoptar una perspectiva de *solidaridad universalista*. En una sociedad democrática, cuya justificación última la hemos encontrado en los valores propios del *nivel postconvencional* en el desarrollo de la conciencia moral, no basta con tener en cuenta aquella dimensión comunitaria de las personas y la necesidad de que adopten un proyecto personal de autorrealización, sino que también es preciso desarrollar su *capacidad de universalización*. En este sentido, la educación moral ha de ayudar a distinguir entre *normas comunitarias*, que pertenecen al nivel convencional, y *principios universalistas*, que permiten poner en cuestión incluso las normas comunitarias desde una conciencia moral que es capaz de ponerse en lugar de cualquier persona en cuanto tal.

En cuanto a los métodos más adecuados para llevar a cabo una educación moral congruente con el planteamiento ético que acabamos de exponer, es obvio que queda descartado cualquier tipo de adoctrinamiento en alguna de las concepciones morales materiales que profesan los distintos grupos que forman parte de una sociedad pluralista, puesto que ninguna de dichas concepciones es compartida por todos los miembros de la sociedad ni puede imponerse legítimamente frente a las otras. También es rechazable, por el otro extremo, una pretendida asepsia axiológica como la que inspira el llamado «método de clarificación de valores», puesto que dicho método conduce en realidad a dejar a los alumnos y alumnas ayunos de criterios y de hábitos reflexivos que les permitan afrontar los retos éticos que hemos expuesto en los párrafos anteriores.

Entre el dogmatismo de los métodos de adoctrinación y el relativismo del método de clarificación de valores cabe situar —a nuestro juicio— la propuesta razonada y razonable de los métodos dialógicos de educación moral¹⁴. Tales métodos dialógicos permiten aplicar una ética *formal o pro-*

¹⁴ Algunos métodos dialógicos ampliamente difundidos entre quienes se dedican a la educación moral en el ámbito escolar son los que se basan en las obras de M. Lipman (*La filosofía en el aula*, De la Torre, Madrid, 1992) y de L. Kohlberg (R. Hersh, J. Reimer y D. Paolitto, *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*, Narcea, Madrid, 1984; E. Pérez-Delgado y R. García Ros, *La psicología del desarrollo moral, Siglo XXI*, Madrid, 1991), así como la propuesta de J.M^a Puig Rovira (*La educación moral en la enseñanza obligatoria*, Barcelona, Horsori, 1995).

cedimental sin que ello signifique renunciar a todo tipo de contenidos morales: hay unos contenidos mínimos entrañados en el procedimentalismo ético que constituyen una valiosa herencia moral a la que no estamos dispuestos a renunciar en las sociedades democráticas liberales, a saber, el respeto profundo por **los mínimos de justicia y los valores que los hacen necesarios**, el afán por desarrollar y ejercitar la *autonomía* personal y el deseo de *autorrealización* personal.

En efecto, un modelo de educación moral que pretenda afrontar los retos de los que hemos hablado no puede menos que tomar como marco pedagógico el diálogo, pero teniendo en cuenta las siguientes observaciones:

1) El diálogo es la única vía razonable puesto que no existen principios éticos materiales vinculantes para todos, y por tanto, la indoctrinación es contraria a la racionalidad humana.

2) Los principios éticos son procedimentales, lo cual significa que sólo indican qué procedimientos deben seguir los *afectados* por una norma para decidir si la consideran moralmente correcta.

3) Los afectados han de tomar la decisión en *condiciones de racionalidad*, es decir, tras haber participado en un *diálogo* celebrado en condiciones de simetría, en el que al cabo triunfe la fuerza del mejor argumento y no alguna coacción interna o externa al diálogo mismo.

4) Las decisiones sobre la corrección de normas son siempre *revisables*, porque los afectados pueden percatarse de que cometieron un error, de que alguien participó con mala voluntad (es decir, no motivado por la satisfacción de intereses generalizables), pueden producirse descubrimientos en el campo de que se trataba, etc.

5) Esto significa que las normas morales pierden ese carácter de absoluta y definitividad que parecen tener desde antiguo, y que —a nuestro juicio— aparecen como *puntos centrales* de lo moral los *principios* procedimentales, los *valores* que acompañan necesariamente a esos principios (autonomía, igualdad, solidaridad, imparcialidad), los *derechos* de los participantes en el diálogo¹⁵, y las *actitudes* de quienes participan en él, actitudes que sólo podrán considerarse como moralmente positivas cuando estén presididas por el afán de satisfacer intereses universalizables.

6) La pérdida de los principios materiales y las normas absolutas implica una llamada a la responsabilidad de todos y cada uno, porque ahora la decisión acerca de la corrección de las normas está en nuestras manos, y no está dada por ninguna instancia superior de quien la aprendemos pasiva-

¹⁵ A. Cortina, *Ética sin moral*, especialmente cap. 8: «Una teoría de los derechos humanos».

mente. Por ello cobra una especial importancia la *actitud que cada quien lleve al diálogo*, pues de ella depende el que las normas sean más o menos respetuosas con todas las personas.

7) El *ethos* que llevará a decisiones moralmente correctas puede ser calificado de *dialógico* por las razones que acabamos de exponer, y podría caracterizarse como la actitud de quien:

- a) Sabe que para llegar a pronunciarse sobre lo correcto necesita tener conocimiento de las necesidades, intereses y argumentaciones de los demás afectados por una norma; hecho por el cual está abierto al diálogo intersubjetivo y al intrasubjetivo.
- b) Es consciente de que debe recabar la máxima información posible, no sólo a través del diálogo, sino también a través del estudio y la investigación.
- c) En el terreno moral está dispuesto, a su vez, a informar de sus intereses y necesidades a los demás afectados, y a respaldar sus propuestas con argumentos.
- d) Piensa tomar su decisión desde lo que Kant llamaría una «buena voluntad», es decir, desde la voluntad de satisfacer intereses universalizables y sólo dejarse convencer por la fuerza del mejor argumento.
- e) Está presto a tomar *responsablemente* la decisión –a responder de ella–, porque sabe que sólo él puede decidir sobre lo que considera moralmente correcto.

8) No hay que confundir los términos y creer que «ética dialógica» significa algo así como «ética que considera moralmente correctas las normas que se acuerdan en grupo», ni todavía menos «ética que considera moralmente correctas las normas que como tales ha decidido un colectivo tras una votación en la que la decisión se ha tomado por mayoría». Los acuerdos y las mayorías, con todas sus limitaciones, tienen un sentido –sumamente revisable– en la decisión de normas legales y políticas, pero en el terreno ético *es cosa de cada sujeto determinar la obligatoriedad de una norma moral*, siempre que esté dispuesto a escuchar, replicar y decidir según los intereses universalizables (en esto consiste el *ethos dialógico*).

En sentido podemos considerar paradigmática la posición de los objetores de conciencia, los desobedientes civiles o los insumisos, puesto que, desde una disconformidad moral con las normas legales vigentes, exigen su revocación o su modificación precisamente porque creen que, aunque la mayoría no se haya percatado aún, es moralmente incorrecto mantener una determinada legislación. Y es «moralmente incorrecto» porque no satisface intereses generalizables, esto es, no sería el tipo de norma que aprobaríamos

situándonos en el lugar de cualquier otro, sino que sólo tiene sentido desde la defensa de intereses grupales, con perjuicio de los restantes afectados.

9) Necesitamos que la educación en general, y la educación moral en particular, ayude a los educandos a practicar un diálogo que muestre una auténtica **argumentación**, y no una mera negociación. Y es que casi se nos está olvidando que **argumentar** significa llevar al diálogo los intereses **universalizables**, que son el fundamento del mundo moral.

10) En definitiva, sólo una educación moral que propicie el diálogo abierto entre las personas consideradas como interlocutores válidos puede dar lugar al desarrollo de ellas mismas como personas críticas y responsables. Sólo a través de la práctica de la argumentación podrá ejercerse la doble dimensión de cada persona: la dimensión de **autonomía**, por la que es capaz de conectar con toda otra persona, y la de **autorrealización** que a cada uno conviene. Porque el diálogo y la decisión personal última son el lugar en que se concilian universalidad y diferencias, **comunidad humana e irrepetibilidad personal**.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGANDOÑA, A., *Ética de la empresa*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1994.
- AA. VV., *Manipulación genética y moral*, Fundación Universitaria CEU, Madrid, 1988.
- BONETE, E. (Ed.), *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Tecnos, Madrid, 1995.
- BROWN, M.T., *La ética de la empresa*, Paidós, Barcelona, 1992.
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- , *Ética de la sociedad civil*, Anaya/Alauda, Madrid, 1994.
- , *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid, 1994.
- CORTINA, A., CONILL, J., DOMINGO, A., GARCÍA, D., *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994.
- DÍAZ, C., *Valores del futuro que viene*, Ed. Madre Tierra, Móstoles, 1995.
- DOMINGO, A., *Ecología y solidaridad*, Sal Terrae, Madrid, 1991.
- FERNÁNDEZ, J.L., *Ética para empresarios y directivos*, ESIC, Madrid, 1994.
- FERNÁNDEZ, J.L., HORTAL, A., (eds.), *Ética de las Profesiones*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994.
- GAFO, J., *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1988.
- , *Diez palabras clave en bioética*, Verbo Divino, Estella, 1993.
- GARAY, J. de, *El juego. Una ética para el mercado*, Díaz de Santos, Madrid, 1994.
- GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1988.
- , *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Eudema, Madrid, 1991.
- , *Introducción a la bioética*, El Buho, Santa Fe de Bogotá, 1991.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- LİPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994.