

Ricardo Maliandi

4(a)
ETK

Ética:

conceptos y problemas

Tercera edición,
corregida y aumentada

Arquero

BUENOS AIRES, 17 / IV / 2008

Editorial Biblos

Maliandi, Ricardo

Ética: conceptos y problemas. 3ª ed. —

Buenos Aires: Biblos, 2004

211 p.; 23 x 16 cm. (Filosofía)

ISBN 950-786-421-0

1. Ética — I. Título

CDD 170

1ª edición: diciembre de 1990

2ª edición: abril de 1994

Diseño de tapa: *Michelle Kenigstein*

Armado: *Taller UR*

Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

© Ricardo Maliandi, 2004

© Editorial Biblos, 2004

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

editorial_biblos@ciudad.com.ar / editorialbiblos@velocom.com.ar

www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Esta primera edición de 1.500 ejemplares fue impresa en Laf S.R.L., Loyola 1654, Ciudad de Buenos Aires, República Argentina, en abril de 2004.

ÍNDICE

Menos que un prólogo	11
Breves aclaraciones para la segunda edición	13
Preludio escueto a una edición muy aumentada	15
I. Ética y <i>ethos</i> . La ética como tematización del <i>ethos</i>	17
1. Consideraciones preliminares	17
2. El concepto de <i>ethos</i>	19
3. Sentido de la "tematización"	24
4. La reconstrucción normativa	28
II. Dicotomías del <i>ethos</i>	33
1. La complejidad del hecho moral	33
2. La dicotomía deontoaxiológica	35
3. La dicotomía axiológica	38
4. La dicotomía ontodeontica	42
III. Niveles de reflexión ética	45
1. Concepto de "reflexión" y sentido de sus "niveles"	45
2. <i>Ethos</i> prerreflexivo y <i>ethos</i> reflexivo	47
3. Visión panorámica de los cuatro niveles de reflexión ética	49
4. La reflexión moral	52
5. La ética normativa	54
6. La metaética	57
7. La ética descriptiva	59
8. Sentido de la "ética aplicada"	63
9. "Ética" y "moral"	74
IV. Métodos de la ética	79
1. Sobre la metodología filosófica en general	79
2. El método fenomenológico	81
3. El método analítico	83
4. El método dialéctico	86
5. El método hermenéutico	89
6. El método trascendental	92

Breves aclaraciones para la segunda edición

Mi proyectada *Ética* en tres partes sigue siendo un proyecto. Entretanto, han pasado tres años, y este librito —que, como dije, resume la primera de esas tres partes— se ha agotado. Javier Riera me propone ahora una segunda edición, y accedo a ello con gusto. La ocasión es propicia para introducir algunas pequeñas correcciones y agregados que, sin embargo, no modifican el originario sentido introductorio. El interés general por los problemas éticos, lejos de decrecer en este lapso, se ha visto sensiblemente aumentado, y no es arbitrario presumir que seguirá aumentando, por lo cual una obrita de estas características resulta oportuna. Ella puede proporcionar orientación inicial en el ámbito de la ética filosófica a quienes, sin una específica relación profesional con dicha disciplina, advierten la actual relevancia de la misma. Al mismo tiempo, puede constituir un texto auxiliar para estudiantes de filosofía, y tal fue, en principio, mi intención al escribirla. En ambos casos, la condición previa para hacer planteamientos congruentes de los problemas éticos es haber aclarado los conceptos básicos, y a esa aclaración pretenden ayudar estas páginas. Los problemas mismos, que son muchos y complejos —en razón de la complejidad del *ethos*, sobre la que aquí se hace hincapié—, no pueden ser desplegados en esta visión expresa y deliberadamente panorámica. Me he limitado a escoger los más clásicos y a exponerlos muy someramente en el último capítulo, indicando en cada uno, a manera de modelos, las principales respuestas elaboradas por el pensamiento ético. También hay algunas referencias a los problemas en las exposiciones previas de ciertos conceptos, como el de las “dicotomías” del *ethos*. De todos modos, y atendiendo a algunas observaciones que mereciera la redacción originaria, procuro, en esta nueva edición, ampliar un poco la presentación de esos problemas y de los respectivos modelos de solución.

RICARDO MALIANDI
José Mármol, diciembre de 1993

V. Problemas éticos principales y modelos de soluciones	95
1. Consideraciones generales	95
2. Problemas de la ética normativa	99
3. Problemas de la metaética	126
4. Problemas de la ética aplicada	134
5. Tipos de <i>ethos</i> y tipos de ética	144
VI. Fundamentación, conflictividad y convergencia	147
1. Avatares de la fundamentación ética	147
2. La alternativa crítica	157
3. Pluriprincipialismo, razón bidimensional e incomposibilidad de los óptimos	163
4. Ética aplicada y paradigmas de aplicabilidad	177
Índice de nombres	191
Índice de temas	194
Bibliografía	198

Menos que un prólogo

El presente trabajo sintetiza la primera parte de una obra sobre ética en tres volúmenes, que proyecto desde hace tiempo. Ha sido escrito pensando sobre todo en la utilidad que una discriminación general de conceptos y problemas de la ética puede tener para estudiantes de la carrera de Filosofía. Pero creo que, así como ha quedado, sin excesivo aparato erudito, puede servir también a quienes, aun careciendo de una vinculación directa con esa carrera, se interesen en adquirir nociones básicas de esta disciplina.

Constituye, pues, algo así como una "introducción general a la ética filosófica". Una introducción semejante puede hacerse de dos maneras: o bien desde el tratamiento de un problema específico —que en ética siempre deja ilustrarse muy bien con ejemplos recogidos de la *praxis*—, mostrando cómo funciona de hecho la reflexión ética, o bien desde la elaboración de un *panorama* que ofrezca una imagen de conjunto. He elegido aquí la segunda de estas alternativas, no porque la considere absolutamente preferible ni porque involucre un esfuerzo menor que la otra, sino porque me mueve en este caso la pretensión de mostrar, de la manera más *simple* posible, la inmensa *complejidad* del *ethos*. La ética que proyecto debe comenzar, precisamente, con un panorama de lo que es la "tematización del *ethos*" para dedicar luego, en una segunda parte, atención especial a un problema: el de la fundamentación de normas, y mostrar finalmente, en la tercera, la incumbencia específica que en ese problema le cabe a la cuestión de la conflictividad (tema al que vengo dedicando mis investigaciones de los últimos veinte años).

Lo que aquí ofrezco es el resultado de algunas experiencias recogidas en tareas de investigación y de docencia universitaria. Su objetivo es contribuir, aunque fuera en ínfima medida, a despertar algún interés por el estudio de los problemas éticos. Sobre la importancia que tales problemas han adquirido en nuestro tiempo no es necesario insistir ahora. De lo que estoy seguro es de que el tiempo que se dedique a ese estudio nunca será un tiempo perdido.

RICARDO MALIANDI
José Mármol, diciembre de 1990

Preludio escueto a una edición muy aumentada

Reeditar una obra de introducción a la ética, y hacerlo incluso con numerosas correcciones y extensos agregados, en tiempos catastróficos como los que corren, parecería una actitud de excesivo optimismo por parte del editor y del autor. A menudo se oye expresar la opinión de que con tantas calamidades la moral se ha muerto y de que, en consecuencia, cualquier ocupación con cuestiones éticas incurre en ingenuidad o, al menos, en anacronismo. Es evidente que ni el editor ni el autor comparten esa opinión, acaso porque advierten que las verdaderas cuestiones éticas, lejos de cancelarse, se exacerban con las calamidades. O, dicho con mayor rigor, estas últimas *constituyen* ante todo cuestiones morales. La ingenuidad sería creer que se puede no pensar en las calamidades, y el caso es que pensar adecuadamente en ellas equivale a ejercitar la ética. La moral, en sí misma, y mientras haya seres humanos que se interrelacionen, no puede morir, aunque pierdan vigencia o se desintegren los sistemas morales tradicionales, o incluso la sistematicidad se convierta en caos, o se embote la lucidez para entender lo que pasa. La ética, en el fondo, no es sino el esfuerzo de la razón por evitar o mitigar semejante embotamiento.

Quienes extienden certificados de defunción de la moral se autocontradicen, porque el juicio "la moral ha muerto" tiene intención moral. Si no la tuviera, tampoco tendría significación: no puede entenderse fuera de sus connotaciones normativas; es un lamento, o una recriminación que se dirige a alguien, o a una época, o al género humano en su totalidad. O bien, por el contrario, es una celebración, un aplauso, una expresión de alegría por la liberación de algo que resultaba opresivo. En ambos casos, sin embargo, muestra que la moral sigue viviendo. Ocurre que ese tipo de afirmaciones confunde la moral (el "*ethos*") —una parte constitutiva de toda cultura— con determinados aspectos, relativamente minúsculos, de ella, y que de hecho están en cambio permanente. Cuando el cambio se acelera o se hace muy violento, o radical, produce impresión de derrumbe absoluto; pero es un espejismo. El *ethos* es, en verdad, lo suficientemente complejo como para sobrevivir a sus resquebrajamientos y a las metamorfosis de sus ingredientes particulares o incluso del conjunto de todos ellos. Pero

esa misma complejidad, que determina su condición inevitablemente conflictiva, hace necesario que se lo examine atentamente. Más aún: convierte a ese examen en una de sus partes. La ética está incorporada al *ethos*.

La presente obra mantiene su carácter introductorio y, en tal sentido, apenas proporciona rudimentos de ese examen. Pero esta tercera edición, que ve la luz diez años después de la segunda, presenta, aparte de numerosas correcciones y actualizaciones, extensos agregados que permiten profundizar algunos temas. Particularmente el capítulo VI, en el que desarrollo con mayores detalles el decisivo problema de la fundamentación, me permite, además, exponer mi propia propuesta de una "ética convergente". Ese capítulo resume el viejo proyecto que estuvo anunciado en las ediciones anteriores del presente libro y que, aunque no fue abandonado, ha seguido cursos distintos del plan originario, y fue cristalizando durante la pasada década en numerosos artículos y varios libros: *Volver a la razón* (Buenos Aires, Biblos, 1997), *La ética cuestionada* (Buenos Aires, Almagesto, 1998) y dos inéditos: uno aún sin título definitivo, y otro, más reciente, escrito en colaboración con Oscar Thüer, titulado *Teoría y praxis de los principios bioéticos*. Como trasfondo de estos trabajos continuo elaborando, sin prisa pero también sin pausa, una extensa *Ética convergente*, que no desespere de concluir algún día.

Agradezco aquí las valiosas sugerencias que, para esta tercera edición, me hicieron llegar diversos alumnos y colegas. De modo muy especial soy deudor de las que me brindaron Graciela Fernández y Luis Varela, quienes me proporcionaron asimismo insustituibles informaciones en temas específicos. Y expreso reconocimiento y gratitud a mi editor, Javier Riera, porque su confianza en la obra resultó un estímulo decisivo en esta nueva presentación aumentada. Biblos se ha convertido en símbolo de la difusión filosófica en la Argentina y Latinoamérica, y como autor me siento honrado con esta nueva oportunidad de participar en ella. Creo que el libro ha ganado no sólo en amplitud, sino también en detalles temáticos aunque, a la vez, he procurado mantener un tono que lo haga accesible a estudiantes y a lectores no especializados. Me sentiría más que satisfecho si a través de estas páginas lograra que algunos de ellos compartieran las inquietudes que me llevaron a redactarlas.

Ricardo Maliandi

Mar del Plata, abril de 2004

I. Ética y *ethos*. La ética como tematización del *ethos*

I.1. Consideraciones preliminares

El modo más genérico de definir la ética consiste en decir que ella es la "tematización del *ethos*". El vocablo "ética", separado de todo contexto, resulta ambiguo, ya que puede ser el sustantivo que designa una disciplina, pero puede ser también la forma femenina del adjetivo "ético". Este último, a su vez, puede aludir tanto a la cualidad propia de los elementos del *ethos* como a la de los de la ética (en tanto disciplina). Queda claro, entonces, que lo que por de pronto tratamos de definir es el sentido de "ética" como un sustantivo con el que se nombra una particular disciplina. La tematización en que consiste ésta tiene, como se verá, carácter *reflexivo*. La ética es, en efecto, una de las formas en que el hombre se autoobserva, una operación consistente en dirigir la atención hacia operaciones propias: una *intentio obliqua*. Así ocurre también, por ejemplo, con la gnoseología, la antropología, la psicología, etc. Pero en el caso de la ética, resulta que la reflexión en que ella se ejerce es también parte constitutiva del *ethos*, es decir, del objeto de tal reflexión. El *ethos* mismo no es indiferente a que se lo observe o no, sino que *consiste* él mismo, al menos parcialmente, en su observación, su tematización, su reflexión. Aunque hay, sin duda, áreas del *ethos* extrarreflexivas o prerreflexivas, éstas no cubren todo el fenómeno *sui generis* que se acostumbra designar con ese nombre. El *ethos* (o *fenómeno de la moralidad*) comprende también todo esfuerzo por esclarecerlo, lo cual da lugar a la paradoja de que la ética, en cuanto tematización del *ethos*, resulta ser, a la vez, tematización de sí misma. No es que "ética" y "*ethos*" sean sinónimos. Por el contrario, es necesario distinguirlos, y así lo iremos haciendo. Lo que ocurre es que la ética se integra en el *ethos*, se adhiere a él, enriqueciéndolo y haciéndolo más complejo.

En el lenguaje corriente suele emplearse el término "ética" como equivalente al término "moral". En medios intelectuales, y particularmente en los filosóficos y —sobre todo desde hace algunos años— en los

políticos, se procura distinguir entre ambas expresiones, aunque sin duda es frecuente que esto no pase de ser un propósito. Digamos, por ahora, que, si se atiende a la etimología, podrían considerarse en efecto como equivalentes: "ética" deriva del vocablo griego "ἠθός", y "moral" del vocablo latino "mos", que es la traducción de aquél. Pero, por una convención bastante extendida, se tiende a ver en la "ética" la disciplina (la "tematización") y en la "moral", lo "tematizado" (por ejemplo, las costumbres, los códigos de normas, etc.). Sin embargo, en razón de lo que se ha considerado antes, es decir, de la inevitable integración de la "ética" en el *ethos*, nuevamente se acercan ambas significaciones, y se advierte que la distinción no puede ser tan sencilla.

Esta circunstancia explica por qué la ética es peculiarmente difícil: no porque su objeto de estudio sea extraño o insólito, sino más bien por lo contrario: porque no se puede salir de él, porque es demasiado cercano. El apócrifo maestro de Antonio Machado, Juan de Mairena, confesaba que, para él, esa dificultad se explicaba "por no haber salido nunca, ni aun en sueños, de ese laberinto de lo bueno y lo malo, de lo que está bien y de lo que está mal, de lo que estando bien pudiera estar mejor, de lo que estando mal pudiera empeorarse. Porque toda visión requiere distancia, y no hay manera de ver las cosas sin salirse de ellas".¹ La reflexión ética, al menos en algunos de sus niveles —como veremos—, puede hacerse, sin embargo, sin "toma de distancia". Es en tal caso *algo más* que una reflexión, ya que involucra un compromiso, una actitud práctica, normativa. Pero también esto puede entenderse en diversos sentidos. No es lo mismo un "moralista", o predicador de normas, que un investigador de tales normas, esforzado en *fundamentarlas*. Como decía Arthur Schopenhauer, en una frase que ya se ha convertido en tópico, "predicar moral es fácil; fundamentarla es difícil".²

Así aparece otro aspecto de la dificultad: hay grados, y hay variantes cualitativas del compromiso entrañado en la reflexión ética; y, además, una cosa es el compromiso como tal, y otra, su cumplimiento efectivo. Como de hecho la reflexión puede y suele ir acompañada de incumplimiento y, viceversa, el cumplimiento puede y suele llevarse a cabo al margen de la reflexión, los cuestionamientos, más o menos escépticos, de la ética como tal se elaboran muy a menudo como denuncias de tal incongruencia. "No se puede disertar sobre la moral", decía

1. A. Machado, *Juan de Mairena*, Buenos Aires, Losada, 3ª ed. 1957, t. I, p. 130.

2. La frase se encuentra originariamente en A. Schopenhauer, *La voluntad en la naturaleza*, pero sirve asimismo de epígrafe y "lema" de la obra del mismo autor, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, II: *El fundamento de la moral*, Buenos Aires Aguilar, donde reaparece en más de un lugar (por ejemplo, en pp. 19 y 95).

Albert Camus. "He visto a personas obrar mal con mucha moral y compruebo todos los días que la honradez no necesita reglas."³ Hay quienes por el contrario piensan que sí se puede disertar sobre moral, pero admiten, como B. Williams, que ello es "arriesgado", porque es un campo donde el disertante se expone, más que en otras disciplinas, a dejar al descubierto sus propias limitaciones, y porque existe el peligro de que el disertante sea tomado en serio por los demás, quienes pueden así extraviarse en cuestiones realmente importantes.⁴

Todas estas referencias, más o menos precisas, al "compromiso" de quien diserta sobre cuestiones éticas, o al influjo que con ello puede ejercer sobre otros agentes morales, conducen a la consideración del problema del carácter "práctico" o "normativo" de la ética. ¿Es ésta una *teoría* de lo práctico, o es realmente *práctica* ella misma? La expresión "filosofía práctica" suele usarse con la significación genérica que abarca la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho; a veces también la filosofía de la economía o, más recientemente, la teoría de la acción, etc. Incluso la antropología filosófica ha sido vista, en los últimos tiempos, como una rama de la "filosofía práctica", o al menos como una disciplina con resonancias prácticas. Pero ¿qué es la "filosofía práctica"? ¿Mera observación de la *praxis* o también parte integrante de la *praxis*? Esto puede formularse asimismo como pregunta por la "normatividad" de la ética. La ética trata sobre lo normativo; pero ¿es ella misma *normativa*?⁵ Es un problema que requiere ser analizado sobre la base de una discriminación de "niveles de reflexión". A su vez, una discriminación semejante presupone algunas aclaraciones previas sobre el sentido general de "ética" y "*ethos*".

1.2. El concepto de *ethos*

La palabra "*ethos*" es un término técnico. Se debe ahora explicitar, al menos someramente, el contenido del correspondiente concepto. Si se recurre para ello a la etimología del vocablo,⁶ surge ya una

3. A. Camus, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 2ª ed. 1957, p. 58.

4. Cf. B. Williams, *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1982, p. 11.

5. Nicolai Hartmann trata este problema al comienzo de su extensa *Ética* (cf. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter, 4ª ed. 1962, pp. 18-35), y llega a la conclusión de que se trata de una "normatividad indirecta", es decir: la ética no *establece* los principios éticos, sino que ayuda a *descubrirlos*. Volveremos sobre este aspecto, de particular importancia, en el punto III.8.

6. Un buen estudio etimológico en tal sentido es el que brinda José Luis L. Aranguren (cf. J.L.L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 3ª ed. 1965, cap. II, p. 19 ss.).

dificultad, puesto que en griego existen dos palabras, $\eta\theta\omicron\varsigma$ y $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, cuyos sentidos, aunque mutuamente vinculados, no son equivalentes. Ambas podrían traducirse, en un sentido muy lato, como "costumbre"; pero en $\eta\theta\omicron\varsigma$ es mayor la connotación moral y se lo suele entender como "carácter". Se alude así a aquello que es *lo más propio* de una persona, de su modo de actuar. El otro vocablo, $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, tiene en cambio el sentido de "costumbre" o "hábito" (semejante a *héxis*, del cual, sin embargo, tampoco es sinónimo). En su grafía moderna, *ethos* suele considerarse como derivado de $\eta\theta\omicron\varsigma$; pero con frecuencia se tiene en cuenta su relación con $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, relación que, por cierto, había sido ya claramente advertida por los filósofos clásicos.⁷ En tal sentido, se sugiere, por ejemplo, que el "carácter" se forma a través del "hábito", de modo que, por así decir, el marco etimológico encuadra una determinada concepción ético-psicológica.

En el lenguaje filosófico general, se usa hoy "*ethos*" para aludir al conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, sea de una persona individual o de un grupo social, o étnico, etc. En este último sentido, el término es usado también por la antropología cultural y la sociología. El *ethos* es un *fenómeno* cultural (el fenómeno de la moralidad), que suele presentarse con aspectos muy diversos, pero que no puede estar ausente de ninguna cultura. Es, como se verá luego, la *facticidad normativa* que acompaña ineludiblemente a la vida humana. Cuando se quiere destacar el carácter *concreto* de esa facticidad, en oposición a la "moralidad" (entendida entonces como abstracta o subjetiva), se suele hablar, siguiendo en esto a Hegel, de "eticidad" (*Sittlichkeit*). Lo consideraremos más detalladamente en III.9.

Es interesante señalar el hecho de que $\eta\theta\omicron\varsigma$ tenía en el griego clásico una acepción más antigua, equivalente a "vivienda", "morada", "sede", "lugar donde se habita". Así era entendido el término, por ejemplo, en las epopeyas homéricas. Esta significación no es totalmente extraña a la otra: ambas tienen en común la alusión a lo *propio*, lo *íntimo*, lo *endógeno*: aquello de donde se sale y adonde se vuelve, o bien aquello de donde salen los propios actos, la fuente de tales actos.

El fragmento 119 de Heráclito dice textualmente: *êthos anthrópoi daímon*, que Diels traduce: *Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (d. h. sein Geschick)*. Esa traducción podría vertirse al español aproximadamente así: "Su carácter propio es para el hombre su *daímon* (es decir, su destino)". En otros términos: aquello que es en el hombre lo más característico, su peculiaridad, es también lo que de-

7. Cf. Platón, *Leyes*, 722 e; Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1103 a, 17-18.

termina su destino. Esta frase que en griego tiene sólo tres palabras ha suscitado, sin embargo, controversias de interpretación, de importancia para la ética, porque a veces se ha visto ahí una manifestación prístina de esa disciplina. Quienes niegan la importancia de la ética, por el contrario, tienden a ver las cosas de otra manera.

Martin Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo*, acude a la acepción antigua de $\eta\theta\omicron\varsigma$ para proponer una interpretación singular del fragmento y apoyar ahí su idea de que la ética, en definitiva, no es más que ontología.⁸ Según Heidegger, Heráclito habría querido precisamente contraponer *êthos* y *daímon* y, a la vez, mostrar que, sin embargo, esos conceptos coinciden en el hombre. La "morada" del hombre, su esencia, aquello a lo cual pertenece, aquello que le es más propio, contiene, sin embargo, al dios, es decir, a aquello que aparentemente lo trasciende. El fragmento de Heráclito diría entonces, según la interpretación de Heidegger: *Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes*⁹ ("El hombre, en la medida en que es hombre, habita en la vecindad del dios"). En defensa de su propuesta, recurre Heidegger a un texto de Aristóteles (*Sobre las partes de los animales*, A-5, 645 a, 17), donde éste cuenta que unos forasteros que habían llegado a Éfeso para conocer a Heráclito, lo encontraron calentándose junto al horno de cocer el pan y se quedaron muy sorprendidos, mientras Heráclito los invitaba a acercarse diciéndoles: "También aquí están presentes los dioses". Comenta Heidegger que los forasteros, que habían ido a Éfeso quizá con una idea casi mitológica del gran sabio, se desilusionaron al hallarlo en una actitud tan vulgar como la de cobijarse del frío al calor de un horno, en un lugar público, mezclado con los demás hombres, y no en soledad, sumido en meditación. "Y acaso piensan ya en volverse, sin siquiera conversar con él. En ese momento Heráclito lee en sus rostros la decepcionada curiosidad y les da ánimo a que pasen, con las palabras *ênai gar kai entaûtha theôús*, «también aquí están presentes los dioses»."¹⁰ Esa frase, según Heidegger, nos muestra el $\eta\theta\omicron\varsigma$ como esa morada o vivienda, como estancia habitual, es decir, lo ordinario, lo corriente, o bien —y aquí vemos la cercanía a la traducción de Diels— lo más cercano y más propio. Y el *daímon* sería precisamente todo lo contrario: lo extraordinario, insólito, el dios (o los dioses), o —para el propio Heidegger— el *ser*. En esta interpretación, Heráclito muestra que la oposición entre aquellos términos es sólo aparente, y que justamente en lo más

8. Cf. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Francfort, Klostermann, s./f.

9. Ídem, p. 39.

10. Ídem, p. 40.

propio, en la propia morada, se presenta también lo extraordinario, lo insólito. En la jerga heideggeriana, significa que el *ser* se manifiesta en la "morada del hombre". El fragmento 119 no es para Heidegger una proposición ética sino ontológica. La verdadera ética es "ontología", o sea, un pensar que afirma la morada del hombre en el ser, o que sostiene que la verdad del ser es en el hombre lo primero y más originario.¹¹

Con todo lo sugestiva que resulta la propuesta de Heidegger, hay que apuntar, respecto de la ética, dos cosas. En primer lugar, la interpretación del fragmento es discutible¹² y ha sido de hecho discutida por filólogos clásicos y por historiadores de la filosofía (discusiones en las que no corresponde entrar aquí); y, en segundo lugar, aun suponiendo que la interpretación fuera correcta (es decir, que ella reflejara la intención del propio Heráclito), sólo indicaría, a lo sumo, que el pensamiento ético en sentido estricto no se remonta a Heráclito, sino que es más tardío. En efecto, muchos piensan que comienza con Sócrates, pensador poco grato a impugnadores de la ética, como Nietzsche o Heidegger. Pero la prioridad cronológica de la ontología respecto de la ética no prueba que ésta tenga que reducirse a aquélla.

El *ethos*, en todo caso, en su carácter de facticidad normativa, remite siempre a determinados códigos de normas o a (también determinados) sistemas de valores, o a ciertos tipos de concepciones sobre lo que es moral y lo que no lo es. Que hay una pluralidad de tales códigos, o sistemas o concepciones, es un hecho de experiencia, que puede ser siempre corroborado. De ese hecho suele arrancar el relativismo ético, en el que, como veremos, se produce una confusión entre la "vigencia" y la "validez" de las normas o de los principios.

Por ahora simplemente tenemos que tomar nota de esa pluralidad. Ella es percibida no sólo por medio de la observación metodológica, desde la ética entendida como disciplina particular, sino también por casi todos los hombres, aunque con tanta mayor claridad cuanto ma-

11. Cf. ídem, p. 41.

12. Hay, por ejemplo, interpretaciones anteriores a la de Heidegger, como la de Usener (formulada en 1895), que atribuyen al sentido antiguo de $\eta\theta\omicron\varsigma$ un "carácter divino", de modo tal que la frase de Heráclito indicaría la identificación del $\eta\theta\omicron\varsigma$, en su condición de "dios" presente en cada hombre, con el *dáimon* entendido como dios impersonal (cf. H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 2ª ed. 1929, p. 190 ss.). En cuanto a la anécdota narrada por Aristóteles, la exhortación de Heráclito a los forasteros, para que éstos se acerquen al horno, con la frase "también aquí están presentes los dioses", se suele interpretar como una alusión irónica a la convicción heraclítica de que el fuego es la "morada de los dioses" (cf. F. Demarín, "Introducción" a la ed. de los *Fragments* de Heráclito, Rosario, Instituto de Lenguas Clásicas de la Universidad Nacional del Litoral, 1957, p. 6).

yor es su experiencia en el tiempo y en el espacio, es decir, cuanto mayor es su radio de observación espontánea. El viajero percibe esa pluralidad mejor que quien no se mueve de su aldea natal (aunque puedan mencionarse al respecto honrosas excepciones), y los viejos la perciben mejor que los jóvenes. Este tipo de experiencia puede, como dije, conducir al relativismo; pero es también el detonante de la reflexión ética racional, de la aplicación de la razón a la consideración de los problemas normativos, de la "tematización del *ethos*". Cuando se advierte que no todos opinan unánimemente sobre lo que "se debe hacer", surge la duda, la pregunta básica acerca de *qué* se debe hacer, y —en caso de que se obtenga para ello alguna respuesta— la de *por qué* se lo debe hacer. Con ese tipo de preguntas se inicia entonces la ética filosófica, que representa la continuación sistemática de la tematización espontánea: en ella se procura explicitar ("reconstruir") los principios que rigen la vida moral, es decir, se intenta *fundamentar* las normas.

Ahora bien, como la reflexión filosófica se efectúa, a su vez, según diversos criterios, también allí se mantiene la pluralidad, y es así como a determinados tipos de *ethos* les corresponden determinados tipos de ética. Aristóteles, el primer filósofo que estableció la ética como disciplina filosófica autónoma, intenta con ella la fundamentación del *ethos* de la "*eudaimonía*";¹³ San Agustín, en cambio, verá lo esencial en el amor cristiano. Los filósofos modernos —Bacon, Hobbes, Descartes y otros— tematizan el *ethos* de la "*emancipación*", en el que se procura articular el orden cósmico con el orden político o civil. Kant inaugurará la tematización del *ethos* de la "autonomía"; Hegel, la del *ethos* de la "eticidad concreta". Hay una historia de la ética, paralela a la historia del *ethos* y en estrecha conexión —aunque no identificable— con ella.

La ética filosófica o "filosofía moral" se desarrolla como un permanente esfuerzo por poner claridad en un fenómeno sumamente complejo, cuya complejidad precisamente ella ha descubierto. La claridad se logra, por lo pronto, indagando la estructura general del *ethos*, aquello que es común a las diversas formas y a los diversos tipos de *ethos*. En esa estructura sobresalen, por ejemplo, ciertas *dicotomías* que examinaremos después. Antes de entrar en ellas convendrá que nos detengamos un poco más en el sentido de la ética como "tematización del *ethos*".

13. En Aristóteles la significación de $\eta\theta\omicron\varsigma$ es claramente "carácter", incluso cuando usa la expresión fuera de las obras éticas, para referirse, por ejemplo, al "carácter del orador" (cf. Aristóteles, *Retórica*, 1356 a).

I.3. Sentido de la “tematización”

Se pueden dar, y se han dado de hecho, muy diversas definiciones de “ética”, de las cuales pueden tomarse, al azar, los ejemplos que uno quiera.¹⁴ Se verá, entonces, cómo, en líneas generales, esas definiciones convergen en un concepto: el de la ya mencionada *reflexividad* de la ética. Ella es un modo de reflexión que apunta principalmente a dos cosas:

14. He aquí algunos pocos ejemplos, recogidos al azar: “Ética no es lo mismo que moralidad, sino reflexión sobre la moralidad, reflexión que busca normas, las cuales están ya siempre vividas antes de que se reflexione sobre ellas. Ética es una teoría de la praxis” (H.E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, p. 17, nota). “Toda filosofía auténtica debe deducir de sus conocimientos teóricos los principios de la conducta vital del individuo y de la orientación de la sociedad. La ciencia en que ello ocurre es denominada por nosotros «ética filosófica»” (W. Dilthey, *Sistema de la ética*, Buenos Aires, Nova, 1973, p. 9). “La filosofía moral es una investigación filosófica acerca de normas o valores, acerca de ideas de justo e injusto, de bien y de mal, de lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer” (D.D. Raphael, *Filosofía moral*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 25). “La ética es una rama de la filosofía; es la filosofía moral o la manera filosófica de pensar en materia de moralidad, de los problemas morales y de los juicios morales” (W.R. Frankena, *Ética*, México, UTEHA, 1965, p. 5). “Por «ética» se entiende hoy, por lo general en todas partes, la ciencia de la moralidad” (H. Reiner, *Die philosophische Ethik*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1964, p. 15). “Si el *ethos* se encuentra del lado de la observancia de valores e ideales vigentes, con lo cual permanece necesariamente siempre dentro de la dimensión histórica de lo individual-concreto, la ética tiene en cambio que alegar, mediante reflexión fundamentadora, la prueba de la validez objetiva, suprahistórica, de esos valores y normas”; (H. Kron, *Ethos und Ethik*, Francfort-Bonn, Athenäum, 1960, p. 11). “Definiremos «teoría ética» aproximadamente como un conjunto de reflexiones contestando, o intentado contestar, ciertas cuestiones acerca de enunciados éticos” (R.B. Brandt, *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1982, p. 17.) Por “enunciado ético” entiende Brandt un enunciado que contiene frases como “es deseable que”, “es moralmente obligatorio”, “es el deber moral de uno”, “es moralmente admirable”, etc., o bien “si implica, entraña o contradice” enunciados como los anteriores: cf. ídem, pp. 17-18). “Es la teoría (*Lehre*) filosófica normativa de la acción humana, en tanto ésta se halla bajo la diferencia de bien y mal” (W. Kluxen, *Ethik des Ethos*, Friburgo-Munich, K. Alber, 1974, p. 8). “La teoría que en la historia de la conciencia práctica y de la filosofía moral se presentara como «ética» se adjudica a sí misma, ante todo, la tarea de caracterizar los patrones de medida o «principios» que rigen la acción y de acuerdo con los cuales son juzgados y evaluadas las acciones, personas, etc.” (F. Kaulbach, *Ethik und Metaethik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 10). “La ética, o filosofía moral, aspira a explicar la naturaleza del bien y del mal. Es importante porque, nos guste o no, el mundo humano está dominado por ideas acerca de lo correcto y lo incorrecto y de lo bueno y lo malo” (J. Teichman, *Ética social*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 15). “La ética es la disciplina filosófica que estudia la dimensión moral de la existencia humana, es decir, todo cuanto en nuestra vida está relacionado con el bien y con el mal” (L. Rodríguez Duplá, *Ética*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 5).

- 1) a fundamentar las normas (o a cuestionar presuntas fundamentaciones), y
- 2) a aclarar lo mejor posible el sentido y el uso de los términos propios del lenguaje moral.

Ganamos así un grado más de determinación en lo que significa la “tematización del *ethos*”. Es una tematización *reflexiva*, con un doble aspecto, que —como luego se verá— corresponde a dos niveles de reflexión (el de la “ética normativa” y el de la “metaética”).

Sin embargo, para entender qué es y cómo se desarrolla una tematización, no basta con indicar que ella abarca, en el caso de la ética, dos niveles reflexivos:¹⁵ se necesita también, ya antes del análisis de tales niveles y de las diferencias y relaciones entre ellos, discriminar las connotaciones propias del neologismo “tematización”. Convertir algo en “téma”, es decir, en el “asunto” sobre el que ha de versar la ética, puede hacerse mediante:

1) *Explicitaciones*: otro neologismo útil, que alude a los procedimientos por medio de los cuales se procura dar expresión a lo que está *implícito* o tácito. En ética, la explicitación es la tarea de hacer hablar al *ethos*, y su forma específica más importante —a la que nos referiremos después— es la “reconstrucción normativa”.

2) *Problematizaciones*: no sólo planteamientos de problemas, sino también *descubrimientos* de ellos. Las problematizaciones son lo propio de la actitud crítica en el examen de un tema. Nicolai Hartmann hablaba de la “aporética” como momento metodológico, consistente en descubrir los problemas (las “aporías”). En la ética equivale a asumir las dificultades de comprensión de los elementos del *ethos* y de las relaciones entre ellos. Los problemas descubiertos exigen a la razón el esfuerzo de las investigaciones y las teorizaciones.

3) *Investigaciones*: esfuerzos por hallar soluciones posibles a los problemas. La palabra “investigación” tiene, etimológicamente, el sentido de “ponerse en la *huella* (*vestigium*)”, o sea, “rastrear” algo. Sólo se puede *investigar* en la medida en que uno se pone a “seguir” el paso de otros, aunque el sentido de esto sea llegar aun más lejos. En filosofía la “huella” es el pensamiento ya pensado. Mientras el medio de transmisión de ese pensamiento sea la escritura, “investigar” equival-

15. Ya se verá que los “niveles de reflexión” son, en realidad, cuatro, y no dos; pero sólo dos de ellos corresponden a la ética filosófica.

drá sobre todo a leer. Pero es necesario seleccionar lo que ha de leerse, discriminando lo esencial de lo insignificante; se requiere entrenamiento adecuado, aprendizaje de técnicas, manejo de una terminología específica, obtención de información bibliográfica actualizada, etc. La investigación filosófica es una manera de entrar en diálogo con los demás pensadores, que a su vez elaboran su pensamiento a través de investigaciones. La investigación se traduce en acopio de información; pero su finalidad esencial no está en ese acopio, sino en las teorizaciones que esa información posibilita.

4) *Teorizaciones*: elaboraciones de respuestas teóricas (apoyadas en la investigación) a los problemas descubiertos o afrontados. Raramente se llega a una "solución" (por eso los problemas son "aporías": callejones sin salida); pero lo regular es que se apunte a ella, a menos que el problema sea visto como ilusorio, aparente, es decir, como "seudo-problema", en cuyo caso la "solución" es reemplazada por la "disolución". En su sentido originario, la "teoría" (*theoría*) es un esfuerzo por ver mejor, un modo de observación sistemática y detenida, una *inspección* ordenada y consecuente que, aun cuando no llegue a la solución apetecida, ha de proporcionar al menos una mitigación de la dificultad propia del problema. Y, como lo ha visto Karl Popper, precisamente cuando una teoría se revela como "falsa" o "errónea", ello equivale a un progreso en el conocimiento. Siempre, por tanto, las "teorizaciones" expresan una exigencia básica de la razón.

5) *Ordenaciones (sistematizaciones)*: no en el sentido de construcción de "sistemas", sino en el de operar ordenada, sistemáticamente, en cada uno de los pasos de la tematización. Ésta no puede quedar librada al azar, ni al arbitrio subjetivo del tematizador. El material disponible tiene que ser clasificado, por ejemplo, para que sirva de apoyo a una teoría, o para que permita aclarar los términos de un problema, etc. El orden en los procedimientos es también una exigencia racional; las sistematizaciones constituyen momentos instrumentales, que encierran en sí mismos problemas muy específicos, ante todo lógicos o metodológicos. La ética, como las demás disciplinas, tiene que poner atención a esos problemas, aunque no al punto de olvidar, por ellos, los problemas éticos en sentido estricto. Hay que encontrar en cada caso un razonable "término medio" entre el desentenderse de los detalles metodológicos y el dedicarse exclusivamente a ellos.

6) *Meditaciones*: toda auténtica reflexión filosófica es a la vez una "meditación", o por lo menos está ligada a alguna. Se puede, y se sue-

le, "meditar" a partir de los resultados de una investigación. Incluso se requiere una meditación *qua mediación* entre tales resultados y la teorización. Pero en ocasiones es posible comenzar a meditar en un terreno sin "huellas", y entonces "se hace camino al andar". Sin embargo, hay que tener en cuenta las relaciones de la meditación con la lectura (los medievales ya habían visto la *meditatio* como una ampliación de la *lectio*). Lo que ocurre es que en la meditación genuina se produce el hallazgo de nuevas ideas, o sea, hay en ella un peculiar apartamiento de lo leído, un intento de aislar el pensar propiamente dicho de otros trabajos que suelen ir adosados al pensar, trabajos como los de la lectura, el estudio, la investigación. Decía José Gaos que "es muchísimo menos trabajoso leer durante todo un día que pensar durante sólo media hora: leer es puro darse a un gusto y darse gusto; pensar, darse a un trabajo y darse un trabajo, que no va acompañado de gusto, dígame lo que se diga de los placeres de la *creación*, que son placeres de la *concepción* y del *dar a luz* la obra gestada, pero no placeres de la *gestación*".¹⁶ Creo que la acotación de Gaos es correcta; pero creo asimismo que no habría que pasar por alto el hecho de que la lectura también puede ir asociada a la actividad del pensar (y por tanto a las "meditaciones"), sea como *detonante* de alguna meditación, como exigencia de esfuerzo intelectual para su comprensión e interpretación o, en fin, como medio para la autocrítica, necesaria para evitar el modo dogmático al que tienden las reflexiones *monológicas*. No está nada mal, metodológicamente, interrumpir a veces una meditación con una lectura oportuna: la ulterior "vuelta" a la meditación hallará a ésta enriquecida en posibilidades. Esto se debe, como se verá enseguida, a que el pensamiento racional es esencialmente *dialogico*. Incluso la meditación solitaria, si se hace con sentido crítico, consiste en una discusión del pensador consigo mismo, y "gesta" ideas que exigen esencialmente ser discutidas con otros.

7) *Discusiones (disputaciones)*: ya Sócrates había advertido que para que el pensamiento "dé a luz" ideas, es necesaria una especie de arte de obstetricia (*mayéutica*), consistente en una secuencia de preguntas y respuestas que ponen en funcionamiento los mecanismos del pensar. Las preguntas van exigiendo definiciones de conceptos, las cuales, ante nuevas preguntas, se revelan como insuficientes y obligan al interlocutor a intentar nuevas definiciones más precisas. Las preguntas —que hoy calificaríamos como preguntas "críticas"— están formuladas

16. J. Gaos, *Confesiones profesionales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 122.

de tal modo que le revelan al interlocutor interrogado su propia ignorancia acerca de un determinado tema. El *diálogo*, la discusión mediante argumentos (lo que hoy se llama "discurso"), en otros términos, hace descubrir problemas, posibilita la "problematización" y obliga a la "teorización". Es sabido que Platón interpretó la *mayéutica* como "*anámnesis*" ("reminiscencia"), que equivale a un proceso de evocación de un saber poseído por cada alma ya antes del nacimiento (cuando se hallaba en contacto con las "ideas" o formas eternas). Pero la *teoría* gnoseológica de la *anámnesis* tiene, como señala Nicolai Hartmann, muy poco o nada que ver con esa imagen mítica, y representa más bien "el concepto platónico de lo *apriori* en el conocimiento".¹⁷ Si la ética filosófica puede ser entendida como "mayéutica de la conciencia moral",¹⁸ entonces es claro que la "tematización del *ethos*" alcanza sus formas culminantes en el diálogo, o sea, en las discusiones o "disputaciones". La "dialéctica" platónica deriva de la *mayéutica* socrática, conservando lo esencial de ésta: la concepción metodológica según la cual el conocimiento progresa mediante la contraposición de una afirmación y la crítica de la misma, que obliga a una nueva afirmación, etc. La aplicación ética contemporánea de aquel descubrimiento tiene lugar en la "ética del discurso" de pensadores como Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel.

I.4. La reconstrucción normativa

La ética contemporánea ha descubierto el carácter "reconstructivo" de la tematización del *ethos*. Esto significa que, cuando alguien se ocupa de ética, *re-construye* elementos propios del *ethos*. La "reconstrucción" constituye, como lo aclara Habermas, la elaboración sistemática de un saber pre-teórico.¹⁹ Es obvio que para obrar moralmente no se necesitan conocimientos de ética filosófica. El fondo del *ethos*, la moral en su propio y espontáneo funcionamiento, no es algo reservado a los especialistas que hacen su tematización, sino un patrimonio común de todos los seres humanos. Precisamente el supuesto más gene-

17. N. Hartmann, ob. cit., p. 28. "La filosofía platónica", agrega un poco más adelante, "es el descubrimiento histórico del elemento *a priori* en el conocimiento humano en general" (ídem, p. 29).

18. Ídem, p. 28. Traduzco "*sittliches Bewusstsein*" como "conciencia de lo moral" (en lugar de "conciencia moral") para distinguir esa expresión de "*Gewissen*", que sólo puede traducirse, en español, como "conciencia moral".

19. Cf. J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik", en K.-O. Apel (Ed.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1976, p. 183.

ral con el que trabaja toda tematización del *ethos* es el de que, en principio, todo ser humano puede ajustar su obrar a determinadas normas y puede asimismo juzgar los actos humanos (propios o ajenos) de acuerdo con la adecuación de tales actos a aquellas normas y a los valores aceptados. Esto significa que existe un *saber* moral (al que a su vez corresponde, como se verá luego, una *reflexión* moral) de carácter prefilosófico, o sea, independiente de la tematización como tal. En otros términos, la tematización del *ethos* sólo es posible a partir del reconocimiento de que el *ethos* no depende de esa tematización.

En los procedimientos reconstructivos, en general, se opera casi de una manera análoga a lo que ocurre en una novela policial: ésta en realidad no narra una historia, sino que va reconstruyendo un hecho,²⁰ o sea, en tal caso, el crimen cuyo autor se trata de descubrir. La ética filosófica constituye el esfuerzo sistemático por explicitar un saber que ya posee todo ser racional dotado de voluntad, un saber que resulta, sin embargo, imposible de expresar sin el recurso a la terminología y la metodología filosóficas. Como ese saber es parte del *ethos* mismo, la ética, con su tematización, *reconstruye* el *ethos*. Ella es la reconstrucción normativa crítica de un saber intuitivo, preteórico. La problematización pone al descubierto la dificultad, hace ver el hecho de que aún ese saber no es explícito. Pero, justamente, lo hace ver. La problematización es ya un primer paso reconstructivo. Entonces tiene que comenzar la investigación: tanto el ético como el detective "investigan", buscan, indagan, comparan, recogen información. Y esa tarea les permite, al cabo, presentar su teoría, su hipótesis, que someterán, por su parte, a las discusiones pertinentes.

También la lógica, y algunos aspectos de la lingüística, constituyen formas de reconstrucción normativa. Hay "ciencias reconstructivas", que tratan de explicitar aquellas normas que, en cada caso, gozan de un reconocimiento universal. Para Habermas, esas ciencias son las herederas de lo que antes fue la "filosofía trascendental". Así, es también *reconstructivo*, según él, el método de su "pragmática universal": ahí se trata de convertir la conciencia implícita de reglas (un "*know how*") en una explícita (un "*know that*"). A diferencia de Habermas, Apel aborda la reconstrucción normativa conservando el trascendentalismo, en una "pragmática trascendental".

Digamos, por ahora, que toda reconstrucción normativa es una especie de "saber acerca de un saber". Es un saber *sapiente*, en tanto que el saber *sabido* (objeto de la reconstrucción) no es realmente consciente mientras no está reconstruido, y cuando lo está, es decir, cuando se hace consciente, se confunde con el saber sapiente, el saber de la

20. Cf. R. Callois, *Sociología de la novela*, Buenos Aires, Sur, 1942, p. 62.

ética normativa reconstructiva. Es algo semejante a lo que pasa con el conocimiento de las reglas gramaticales. Este conocimiento (que, en mayor o menor grado, poseen todos los que han aprendido a hablar su propia lengua materna) no es consciente, en sentido estricto, mientras no se apela a la gramática, entendida precisamente como la disciplina que ha "reconstruido" tales reglas.

La reconstrucción normativa es tarea ardua, ya desde su inicio, porque se "conoce" y, a la vez, no se *conoce* lo que se trata de reconstruir: se está cierto de su existencia, de su efectividad, de lo que —como se verá después— cabe llamar "facticidad normativa"; pero no hay una aprehensión clara, aparecen confundidos los niveles de reflexión, y ni siquiera se han "problematizado" los aspectos en sí mismos más problemáticos. Además, conforme comienza el proceso de reconstrucción, comienzan también las dificultades exegéticas o hermenéuticas. Cualquier criterio interpretativo que pretenda aplicarse requiere una confrontación con manifestaciones concretas del saber pre-teórico que se trata de explicitar. Pero, a su vez, esas manifestaciones sólo pueden ser consideradas como tales si se recurre a la pre-comprensión, al "saber pre-teórico", o sea, precisamente a lo que tiene que ser examinado. Es el "círculo hermenéutico", que volveremos a mencionar a propósito de los métodos de la ética. Por ahora interesa destacar el hecho de que la reconstrucción normativa progresa a través de sucesivas superaciones de las dificultades inevitables, y en la medida en que las correcciones "circulares" van reduciendo el campo de lo implícito y aumentando correspondientemente el radio de explicitación.

El esfuerzo representado por la reconstrucción normativa, es decir, por la ética, no es ocioso sino algo que "vale la pena", como lo había ya advertido Kant cuando sostuvo que, aunque hay un "conocimiento moral racional común", presente en todo hombre, resulta no obstante necesaria la transición a un conocimiento moral filosófico, para evitar la seducción de la que el saber ingenuo del deber puede ser víctima por parte de las naturales inclinaciones. La "razón humana" ("*gemeine Menschenvernunft*") es empujada —dice Kant— "no por necesidad alguna de especulación... sino por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de la *filosofía práctica*".²¹

El *sentido* de la ética depende, en última instancia, de que en el fenómeno del *ethos* esté incluido ese saber pre-teórico, y de que se trate de algo que efectivamente es puesto en juego en las decisiones prácticas de los agentes morales. En su carácter de "reconstrucción nor-

21. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausf., IV, p. 405. (En ed. castellana, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 3ª ed. 1967, p. 46.)

mativa", entonces, la ética filosófica tematiza el *ethos*, no meramente contemplándolo o analizándolo como objeto de estudio, sino configurándose ella misma, en cuanto forma peculiar de saber, a partir del saber ínsito en ese objeto de estudio. Con el sentido teórico de la ética se entrelaza indisolublemente un sentido social: cada agente moral tendría que poder reencontrar en ella lo que ya sabía de modo vago, sin poder expresar adecuadamente. Por eso Kant desarrolla su ética como doctrina de un principio de la moralidad que está presente en todo ser racional bajo la forma de un "*factum*" de la razón.

II. Dicotomías del *ethos*

II.1. La complejidad del hecho moral

La realidad ética es más rica que toda fantasía humana, más rica aún que el sueño y la poesía.

NICOLAI HARTMANN, *Ethik*, p. 406

El *ethos* abarca, como se vio, todo nuestro obrar, con sus diversísimas variantes, pero también las creencias sobre ese obrar y las actitudes con que se lo asume o se lo impugna. Lo aprehendemos en conceptos que expresamos en términos como "bueno", "bien", "malo", "mal", "mejor", "peor", "deber", "debido", "prohibido", "permitido", "justo", "injusto", "mérito", "culpa", "honestidad", "sacrificio", "amor", "odio", "dignidad", "compromiso", "promesa", "traición", "fraude", "fidelidad", "abnegación", "felicidad", "confianza", "egoísmo", "altruismo", "libertad", "responsabilidad", "honor", "amenaza", "reciprocidad", etc. La lista es inagotable, y a la vez cada uno de esos conceptos puede ser objeto de innumerables controversias, y cada controversia tiende a ensanchar más y más el ámbito del *ethos*. Si prestamos suficiente atención, comprobaremos que la gran mayoría de nuestras discusiones, la gran mayoría de nuestras inquietudes, la gran mayoría de las relaciones sociales, están referidas a aspectos del *ethos*. Éste constituye una realidad ineludible, es *nuestra* realidad, lo que otorga sentido a nuestra vida. Aun cuando se lo pretenda reducir —como ocurre a veces— a mera "convención", nadie puede negar precisamente la *realidad* de esa convención, su carácter ineludible. Y el hecho de que sea ineludible hace que incluso los intentos de desrealizarlo (por ejemplo, calificándolo de "meramente convencional") se le incorporen automáticamente, pasando a formar parte de él. El *ethos* es un conglomerado que alberga también las actitudes cínicas y todas las formas de relativismo o de escepticismo moral.

Si tan amplio es el *ethos*, parecería que su tematización, la ética (que, como ya vimos, resulta a su vez algo más que se le añade), deviene una tarea desesperada. Sin embargo, y a pesar de toda la difi-

cultad que ella implica, la reflexión ética es una necesidad derivada precisamente de la complejidad del *ethos*. Ella es, en primera instancia, la toma de conciencia de esa complejidad, y a partir de esa toma de conciencia es el esfuerzo por esclarecer el *ethos* en la medida de lo posible. Es la aplicación de la razón a ese conglomerado de costumbres, creencias y actitudes que tienen que ver con la conducta de los hombres. La "reconstrucción normativa", a la vez que explicita un saber preteórico, ordena, esquematiza, propone teorías y, en definitiva, procura hacer comprensible el complejo hecho de la moralidad.

La complejidad del *ethos* y la consiguiente dificultad de la ética, se explican no sólo en razón de la amplitud de aquél, es decir, de su connotación o comprensión lógica (*intensión*), sino también en razón de su denotación (*extensión*), en el sentido de abarcar a muchas formas de *ethos* fácticamente dadas. El *ethos* presenta una abigarrada variedad de manifestaciones en el tiempo y el espacio. Cada cultura, cada etnia, tiene, como una de sus características constitutivas, su propio repertorio de costumbres y de creencias morales, y su propio código de normas o su propia "tabla de valores", todo lo cual, a su vez, no es algo "fijado" de una vez para siempre, sino que está sometido a cambios más o menos profundos a través del tiempo y de la historia. Podemos hablar de variaciones "sincrónicas" cuando nos referimos a la coexistencia de formas distintas de *ethos*, pertenecientes a distintas culturas o incluso dentro de una misma cultura compleja, y de variaciones "diacrónicas" para aludir a las transformaciones que van operándose en el transcurso temporal. Esto último ha sido denominado a veces "revolución del *ethos*". La variedad sincrónica y diacrónica es un hecho empírico e indudable, y en él suelen apoyarse las interpretaciones *relativistas* del *ethos* y de la ética. Pero en esas interpretaciones se comete una falacia, consistente en la confusión de la relatividad antropológico-cultural con la relatividad ética y, sobre todo, en la confusión de niveles de reflexión ética y de los conceptos de "validez" y "vigencia", a los que nos referiremos después.

Aunque es claro que las variaciones sincrónicas y diacrónicas del *ethos* aumentan la dificultad propia de la ética (dificultad que ya es considerable como consecuencia de la mencionada imposibilidad de "tomar distancia" frente al *ethos* y de la complejidad "connotativa" de éste), ella no es, de ningún modo, imposible. El trabajo paciente, consecuente y sistemático de la razón aplicada a ese ámbito —y sus logros efectivos determinan una historia de la ética, paralela a la historia del *ethos*— logra ir esclareciendo aspectos esenciales del *ethos*. La reflexión ética consigue, por de pronto, abstraer elementos que son comunes a toda forma de *ethos* y que revelan su estructura peculiar.

Uno de esos elementos es de las *dicotomías*. El *ethos* presenta, por así decir, dimensiones bipolares a través de cuyo estudio es posible comprender mejor el fenómeno general. Pueden describirse muchas dicotomías; pero hay tres de ellas que son sumamente características y merecen una consideración particular:

Dicotomía deontoaxiológica (horizontal)	}	intraéticas
Dicotomía axiológica (vertical)		
Dicotomía ontodeóntica	}	extraética

A continuación vamos a verlas por separado.

II.2. La dicotomía deontoaxiológica

Observemos la siguiente contraposición de términos:

norma	↔	valor
deber	↔	bien
imperativo	↔	juicio de valor
"right"	↔	"good"
conciencia	↔	conciencia de
moral	↔	de lo moral

Las dos listas aluden a conceptos éticos básicos. Los ejemplos del lado izquierdo ilustran aspectos de lo que podríamos llamar una de las caras del *ethos*: lo "deóntico" o "normativo" (en sentido *estricto* pues, como veremos, hay también un sentido amplio o *lato*). Los del lado derecho, en cambio, se refieren a la otra cara: lo "valorativo" o "axiológico" (también en sentido *estricto*). Esas dos "caras" pueden ser a su vez entendidas, metodológicamente, como *puertas* de entrada al *ethos*. Podemos imaginar el fenómeno de la moralidad como un inmenso edificio, con esas dos grandes puertas de acceso: la puerta *normativa* y la puerta *valorativa*. Por cualquiera de ellas que se entre, cuando se trata de inspeccionar ese edificio, se advierte que todo él está estructurado por referencias a esas dos puertas de entrada. Dentro de él hay infinitos laberintos, pasillos que desembocan unos en otros, y en los que resulta difícil orientarse, pero en todos hallaremos esa doble referencia. Lo normativo (o deóntico) y lo valorativo (o axiológico) están presentes y contrapuestos en cada uno de los rincones y merecen, al

menos, un primer criterio de orientación. Podemos recorrer todos los pisos del edificio sabiendo que en todos encontraremos la misma dimensión bipolar horizontal que, en alguna medida al menos, nos hace comprensible, inteligible, esa compleja estructura. Lo normativo alude a cómo debemos obrar; lo axiológico da pautas de enjuiciamiento o evaluación de los actos y de las personas que realizan estos actos. Ambos polos son objeto de problematizaciones y de teorías pero, particularmente en estas últimas, es muy probable que se ponga el acento en uno de ellos. La ética de Kant es un claro ejemplo de "ética del deber"; la de Max Scheler, uno de "ética de los valores". En otros casos la prelación de uno de los polos no es tan expresa pero, generalmente, igual es posible descubrirla.

La dicotomía deontoxiológica marca también dos problemas centrales de la ética, formulables, respectivamente, en las preguntas "¿qué debemos hacer?" y "¿qué es lo valioso en sí mismo?" (o "¿qué es valioso en la vida?"). Es fácil ver que las dos cuestiones están interconectadas. Pero ¿cómo lo están? Ahí aparece un tercer problema, discernible de los otros dos. ¿Cuál de las dos cuestiones es más importante? ¿Cuál hay que resolver primero? ¿Necesito saber qué es lo "bueno" para saber por qué debo hacer o, por el contrario, tengo que haber aclarado mi deber para derivar de allí un concepto de lo "bueno"?

En todo caso, lo cierto es que hay relaciones entre lo deóntico y lo axiológico, y que precisamente el carácter de esas relaciones determina problemas básicos de la ética. La "norma" es algo sin lo cual la moralidad no puede entenderse. Una norma es un tipo específico de "regla". Una norma *moral* (que es la que aquí nos interesa) es la expresión de una determinada exigencia para la acción. Ella da lugar a problemas éticos específicos: se trata, por ejemplo, de saber cuál es la correcta formulación de la norma pero, sobre todo, interesa saber de dónde extrae ella su validez, su obligatoriedad en sentido moral. El problema central de la "ética normativa" (denominación que aclararemos después) es el de la "fundamentación de normas". La norma dice *qué se debe hacer*; la filosofía práctica (la ética) pregunta *por qué se lo debe hacer*. Exige, pues, la mostración de un fundamento de la norma. Hay distintos niveles de normas: por ejemplo, normas "básicas" y normas "derivadas". De iguales normas básicas pueden depender diversas normas derivadas, y con frecuencia es esta diversidad la que ven los relativistas sin advertir el fundamento común. El problema de la fundamentación de normas reside, en todo caso, en que él remite, en definitiva, a algún "fundamento último", es decir, a algo que no puede ya ser fundamentado a su vez. ¿Existe algo así? Allí se encuentra la

gran cuestión de la ética normativa, y la fuente de las más interesantes controversias.

El "valor" ocasiona problemas semejantes. El concepto de "valor" fue usado primero en la economía política del siglo XVIII, y de allí pasó a la filosofía, particularmente a través de Friedrich Nietzsche, Lotze y los neokantianos. A principios del siglo XX se convirtió en uno de los temas filosóficos de moda, lo cual dio lugar a la elaboración de la llamada "ética material de los valores", por parte de pensadores como Scheler y Nicolai Hartmann. Después de la Segunda Guerra Mundial aquel interés perdió vigencia, y la mencionada ética fue sometida a durísimas críticas por parte del neopositivismo, por un lado, y de la filosofía de la existencia, por otro. Esas críticas estaban, al menos en algún sentido, justificadas; pero impugnaron (y destruyeron) la ética axiológica *en bloque*, sin discriminar los aportes auténticos que ella contenía, y que no eran pocos. El caso es que la problemática de los valores (o, si se prefiere, de las *valoraciones*) no debe ni puede considerarse cerrada para la ética. En esa problemática se cuentan cuestiones como la de la "esencia" de los valores (¿qué *son* los valores?), o la de cómo se *conocen*, o la de los diversos *tipos* de valores (y particularmente la de las relaciones entre los valores "morales" y los demás), etcétera.

El "deber" es por su parte un concepto central de la ética desde que Kant lo introdujo como clave de su peculiar tematización. Al hacer depender de él la calificación de una voluntad como "buena", produjo Kant en el mundo ético una "revolución copernicana" similar a la que había producido en el mundo gnoseológico. Se concientizó desde entonces el hecho de que la cuestión decisiva de la ética no es sólo la de qué debemos hacer, sino también la del *sentido* del "deber" como tal.

El "bien", que ya Platón había colocado en la cumbre del mundo de las "ideas", y el correspondiente concepto de lo "bueno", han sido siempre motivo de reflexión, tanto ética como metafísica (piénsese en el *bonum* como uno de los "trascendentales" en la escolástica medieval). A comienzos del siglo XX, Moore declaró la "indefinibilidad" de "bueno", y estigmatizó como "falacia naturalista" todo intento de definirlo.

Así como el concepto de "deber" remite al de "imperativo" (y a la importantísima distinción kantiana entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico), así también la cualificación que emplea el término "bueno" constituye ese tipo especial de juicio que se conoce como "juicio de valor", o "juicio valorativo" en el campo de la ética. Se ve, pues, claramente la conexión íntima que guardan entre sí, por un lado, los conceptos normativos y por otro los valorativos. En la filosofía

anglosajona se insiste con especial énfasis en la distinción entre "right" y "good".¹ El primero de esos términos alude al aspecto normativo y el segundo, al valorativo. Hemos agregado, entre los ejemplos, la contraposición entre "conciencia moral" (*Gewissen* en alemán) y "conciencia de lo moral" (*moralisches Bewusstsein*); es decir, el concepto de "conciencia", por un lado, como íntima instancia prescriptiva de lo que "debe" o "no debe" hacerse (lo que suele llamarse "voz de la conciencia"), y, por otro, la percepción psíquica, reflexiva o no, de elementos del *ethos* (percepción necesariamente presupuesta en los actos evaluativos morales). También ahí se manifiesta la dicotomía deontológica, esa polaridad horizontal que impregna todo el complejo fenómeno de la moralidad. Esta dicotomía determina asimismo —como se verá más detalladamente en III.9— que en muchas ocasiones se utilice una terminología distinta de la habitual para la distinción entre los términos "moral" y "ética".

II.3. La dicotomía axiológica

Ahora tenemos que usar el término "axiológico" en su sentido *lato*, que abarca también todas las connotaciones deónticas o normativas. Esta dicotomía no es horizontal, como la anterior, sino *vertical*. La horizontalidad o la verticalidad son, desde luego, imágenes metafóricas, pero permiten entender a qué nos referimos: términos como "mejor" y "peor", por ejemplo, se asocian siempre, respectivamente, a "superior" e "inferior". Observemos entonces esta lista de oposiciones verticales:

bien	valor	deber	moral	justicia	honor	"right"
↑	↑	↑	↑	↑	↑	↑
mal	disvalor	no deber	inmoral	injusticia	deshonor	"wrong"

1. Entre los tratamientos clásicos de la dicotomía "right"-"good" se encuentra por ejemplo el de H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan & Co., 7ª ed. 1963 (la primera ed. es de 1874), pp. 105 ss. En nuestro siglo, el texto clave es el de W.D. Ross, *The Right and the Good*, Nueva York, Oxford University Press, 1930, *passim*. Cf. también, del mismo autor, *Foundations of Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1939 (hay trad. castellana: *Fundamentos de ética*, Buenos Aires, Eudeba, 1972). Interesan asimismo, entre otros, los análisis de R. Hare, *El lenguaje de la moral*, Universidad Autónoma de México, 1975, *passim* (para la distinción entre "right" y "ought", que es también significativa, cf. *idem*, pp. 149 ss.).

La lista podría extenderse indefinidamente. La dicotomía axiológica es una de las características más sobresalientes del *ethos*. Esto se explica porque el *ethos* tiene una estructura *axiológica*, y todo lo axiológico (amplio campo en el que también se cuenta, por ejemplo, lo estético, lo religioso, lo "vital", etc.) tiene, como sello peculiar inconfundible, la dimensión vertical que separa lo mejor de lo peor (jerarquía) y lo positivo de lo negativo (polaridad axiológica). La ley por la cual a todo valor positivo se le opone un valor negativo (disvalor) —a lo bueno se opone lo malo, a lo bello lo feo, a lo sagrado lo profano, a la salud la enfermedad, etc.— es lo que se conoce como "polaridad axiológica". A diferencia de lo que pasa en el ámbito ontológico, donde lo único oponible al ser es el no-ser, la nada (no hay algo así como "contra-ser", o "ser negativo"), a los valores se les oponen "contravalores" negativos.²

La dicotomía "bien"-"mal", en sentido moral, tiene en todo el *ethos*, y en todas las formas reales o imaginables de *ethos*, una importancia decisiva. No se concibe el *ethos* sin esa contraposición. No hay que olvidar, sin embargo, que esa dicotomía, cuando esos mismos términos se usan en otros posibles sentidos, es también una dicotomía extramoral. Cuando hablamos de una "buena comida", o de un "buen auto", o de "buena música", etc., no empleamos el lenguaje moral. A veces puede haber ambigüedad, por ejemplo, en "buen ladrón". El relato evangélico habla del "buen ladrón" como aquél que se arrepintió. Pero un "buen ladrón" puede ser también aquél que logra siempre robar sin que lo atrapen. Es evidente que sólo en el primer caso la calificación

2. Por regla general se alude a ello cada vez que se expone la problemática axiológica básica. "La naturaleza genuina de los valores", decía José Ortega y Gasset, "aparece con mayor claridad cuando se advierten sus propiedades. En efecto, un valor es siempre o positivo o negativo. Por el contrario, las realidades no son nunca *sensu stricto* negativas. No hay nada en el mundo del ser que sea negativo en el pleno sentido en que lo es la fealdad, la injusticia o la torpeza" (J. Ortega y Gasset, *¿Qué son los valores?*, *Iniciación en la estimativa*, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, t. VI, pp. 317 ss., la cita en pp. 333-334). Ya Rickert sostenía que la polaridad del valor puede servir de criterio para saber si algo pertenece al reino de lo existente o de lo valioso (cf. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1928, cap. IV, § IV, pp. 260 ss.). "La negación de lo existente", dice, "o, más rigurosamente, de algo que existe, da por resultado, como mera negación, sólo un no-algo o la *nada*. La negación del valor que vale (*des geltenden Wertes*), puede significar la nada pero también algo, a saber: *el valor negativo o lo no-válido (das Ungültige)* (*idem*, p. 261). "El valor y el no-valor, o el valor positivo y el negativo, constituyen un par de opuestos que se subordinan al concepto de valor en sentido amplio. Los conceptos de existencia jamás pueden contener en sí una oposición de *seméjante* índole. El existir no se puede dissociar en existir positivo y negativo. De aquí se desprende que es posible decidir si un concepto, al ser negado, sólo da la nada o «algo negativo», lo cual ofrece un seguro criterio para saber si estamos frente a un concepto de existencia o de valor, y si hay lugar para un tratamiento ontológico o axiológico" (*idem*, p. 262).

tiene sentido moral. El problema del mal, por otra parte, es una de las cuestiones más complejas y graves de la filosofía, y presenta tanto incumbencias éticas como metafísicas. No podemos entrar ahora en su planteamiento. Sólo cabe decir que también "mal" y "malo" se usan con significaciones extramORALES: "un chiste malo", un "mal reloj" (siempre atrasa), etc. Cuando decimos "un mal hombre", "una mala persona", en cambio, empleamos claramente la significación moral.

En el caso de lo deóntico (abarcado en el sentido *lato* de "axiológico"), la polaridad puede ser más compleja. En el ejemplo anterior incluí la oposición "deber"- "no deber". Pero "no deber" es ambiguo, porque puede aludir tanto a lo "prohibido" como a lo "permitido". Estos dos conceptos se oponen entre sí, pero se oponen a su vez al de "obligatorio". "Permitido", en todo caso, no es axiológicamente negativo sino, a lo sumo, neutro. Estos tres conceptos, formalizados, constituyen los operadores deónticos, con que trabaja la lógica deóntica.

La oposición axiológica entre los otros ejemplos de la lista es suficientemente clara y no requiere por ahora más comentarios. Pero podemos agregar aún algo sobre la oposición o dicotomía axiológica en general. Uno puede preguntarse cómo se relacionan lo "superior" con lo "inferior", o lo "positivo" con lo "negativo", o incluso cómo se relacionan entre sí la "jerarquía" y la "polaridad" axiológicas, o qué importancia tienen todas esas relaciones para los valores morales en particular. Todos estos son problemas de la ética de los valores. La ética de Scheler muestra cómo los valores morales tienen una necesaria referencialidad a la jerarquía existente entre los extramORALES: los valores morales se "realizan" (esto es, se cumplen) cuando el agente moral intenta realizar el valor extramoral más alto por él captado ("preferido").³ Nicolai Hartmann, a su vez, ha indicado que los valores, en general, son tanto más "débiles" cuanto más "altos"; o sea que hay una proporción inversa entre la "fuerza" y la "altura" axiológicas. Podríamos ilustrar esto con la imagen, que ya hemos usado, del *ethos* como un gran edificio. Diremos entonces que en ese edificio hay pisos altos y bajos, e incluso igual número de pisos de "subsuelo" (correspondientes a lo axiológicamente negativo). Pero lo importante es que, entre los pisos "positivos" —a partir de la "planta baja"—, los más bajos *sostienen* a los más altos.

3. "Preferir", como término técnico, significa, para Scheler, aprehender la altura jerárquica de un valor. Una particular diferencia entre las éticas de Scheler y Hartmann —las dos principales expresiones de lo que se conoce como "ética material de los valores"— consiste en que en la primera de ellas se reconoce una sola "ley preferencial" (la de la *altura*), mientras que en la segunda se admiten dos "leyes preferenciales" (la de la *altura* y la de la *fuerza*). Véase también más adelante, V.2.5.

Cuando tomamos lo axiológico en su sentido *lato*, como ahora, advertimos también una singular relación con lo deóntico, consistente en que todo lo valioso se caracteriza por una ínsita exigencia de "ser realizado", o sea: lo valioso *debe ser*. Al margen de que exista de hecho o no, reconocer algo como valioso implica o supone la afirmación de que ese algo "debe ser", o que "debería existir", o —si esa existencia depende de la mediación humana— que "debe —o debería— ser realizado". Ahora bien, con respecto a la jerarquía, es interesante señalar aquí que, si se acepta lo recién señalado (a saber, la proporción inversa entre "altura" y "fuerza"), es preciso admitir también que mientras los valores superiores exigen "realización", los inferiores exigen más bien "conservación". Los valores *espirituales*, por ejemplo, es decir, los valores estéticos particularmente o, en general, los valores de lo "importante", implican un "deber ser" *realizativo*, un "deber hacer", una exigencia de creación, de configuración de algo que aún no existe. Los valores *vitales*, en cambio (por ejemplo, los de la "cantidad" o los de la "calidad" de vida) o, en general, los valores de lo "urgente", implican un "deber ser" *conservativo*, de "defensa" o "preservación" de algo que existe. La dicotomía axiológica queda así ligada a una dicotomía ontológica, más amplia, tematizada también desde siempre por la filosofía: la oposición entre cambio y permanencia. En el *ethos* esa oposición determina una estructura conflictiva general. El hecho de que lo inferior sea, al mismo tiempo, lo "fundante" (no por ser inferior sino por ser *más fuerte*) hace que, en determinados casos, haya que optar por lo inferior y no por lo superior: aunque tanto lo uno como lo otro se asocian a un "deber ser", pueden hacerse incompatibles y entonces algún "deber ser" tiene que ser desatendido. Es lo que Hartmann llama "antinomía ética fundamental".⁴ Esa antinomía se da porque tanto la "altura" como la "fuerza" son legítimos criterios preferenciales. De ahí resultan dos clases de "morales": las que se orientan hacia la posible realización de los altos ideales y las que normativizan la garantía de subsistencia de lo básico. Ambas, según Hartmann, incurren en unilateralidad, la cual sólo podría evitarse mediante una síntesis de los dos criterios. Tal *síntesis* es, entonces, como desiderátum racional, o como idea regulativa, la exigencia moral por excelencia.

Se trata, en todo caso, de un problema paradigmático y difícil, en el que no podemos entrar aquí. Sólo lo he mencionado a manera de indicador de cómo las dicotomías intraéticas, y en particular la dicotomía axiológica, se entretrejen con las estructuras conflictivas determinantes de la inmensa complejidad del *ethos*.

4. Cf. N. Hartmann, ob. cit., p. 610. Ver también mi libro *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984, pp. 22 ss.

II.4. La dicotomía ontodeontica

Esta dicotomía no es intrínseca del *ethos* sino que se refiere a la bipolaridad entre lo ético y lo extraético. Pero, como en los casos anteriores, el corte señala, a la vez, relaciones. Podemos ejemplificarla en el siguiente esquema:

normatividad	↔	facticidad
deber ser	↔	ser
valor/norma	↔	hecho
valorativo		
normativo	↔	descriptivo/neutral
prescriptivo	↔	
<i>de jure</i>	↔	<i>de facto</i>
validez	↔	vigencia
(<i>Gültigkeit</i>)	↔	(<i>Geltung</i>)
bueno-malo	↔	verdadero-falso
debido-indebido		
deseable-indeseable	↔	deseado-no deseado
modos deónticos	↔	modos aléticos

También esta lista puede seguirse extendiendo. Además, las oposiciones presentadas tienen cierto carácter relativo, y hay que tomarlas *cum grano salis* (es decir, "con pinzas", con suma precaución). Por de pronto, todas ellas pueden, y de hecho suelen, dar lugar a controversias. Aquí he contrapuesto, por ejemplo, "normatividad" y "facticidad" y, sin embargo, más adelante hablaré de "facticidad normativa". ¿Cómo hay que entenderlo? En primer lugar: lo *meramente* normativo se opone a lo *meramente* fáctico, pero esto no excluye, por así decir, zonas de intersección. En segundo lugar: la facticidad normativa, como se verá, es la normatividad vigente, reconocida de hecho. El reconocimiento de determinadas normas o determinados valores (seguimos hablando de lo deóntico y lo axiológico en sentido *lato*), las creencias compartidas acerca de cómo se debe obrar, etc., son, en sí, *facta*, hechos. Son hechos específicos caracterizados precisamente por su normatividad. Y hablar de ellos no es contradictorio con la afirmación de que lo normativo se opone a lo fáctico. Del mismo modo se oponen lo que es "de derecho" (*de jure*) y lo que es "de hecho" (*de facto*): no es que aquello no exista, sino que su existencia está "legitimada". En alemán se suele distinguir entre "*Gültigkeit*" (validez) y "*Geltung*" (vigencia). Esta última alude a lo que vale *de hecho*; aquella, a lo que puede sostenerse por medio de *argumentos*. La dupla "bueno-malo"

(igual que la de "debido-indebido") es típicamente ética, de modo que el carácter del *ethos* como tal se destaca cuando se la opone a la dupla "verdadero-falso". "Deseable" es claramente un concepto normativo o valorativo, mientras que "deseado" es un concepto empírico, descriptivo. Los modos deónticos ("permitido", "obligatorio", "prohibido") se distinguen, por contraposición, de los aléticos ("posible", "real", "necesario"). Todo esto, como dije, es discutible; todo requiere aclaración. Pero, en su conjunto, ofrece un primer atisbo, una imagen general, aproximada, de la dicotomía que separa al *ethos* de lo que no es el *ethos*. La necesitamos precisamente para *empezar* a entender el *ethos*, para identificarlo como tal.

Ahora, sin embargo, demos un paso más; apliquemos otra "vuelta de tuerca" al "ajuste" de nuestra comprensión del fenómeno moral. ¿Por qué —y en qué términos— se discuten todas estas contraposiciones? Hay varios motivos de controversia: las fronteras entre lo ético y lo extraético no son en realidad tan nítidas como aparecen en el esquema. Las relaciones son mucho más complejas. También estas dicotomías inciden en esa complejidad. No sólo, ya, porque puede efectivamente hablarse de una "facticidad normativa", sino también, por ejemplo, porque se puede disentir radicalmente acerca de la *extensión* que se le asigna al *ethos*. Los extremos consisten en: 1) extender lo normativo (en sentido *lato*) a *todo*, y 2) reducir lo normativo (en sentido *lato*) a *nada*. En estos dos casos, aunque opuestos, la dicotomía pierde sentido; pero con ello pierde también sentido el *ethos*. Si queremos tematizar el *ethos*, si queremos hacer ética, tenemos que empezar por demarcar, por circunscribir nuestro objeto de tematización y, en tal caso, tenemos que distinguir entre lo ético y lo extraético, o bien —suponiendo (en vista de las ya aludidas dificultades) que no podemos especificar las diferencias— admitir, al menos, que las diferencias existen. Lo que no nos es lícito es despojar al *ethos*, de entrada, de todo sentido.

Podemos, e incluso debemos, discutir *hasta dónde* lo "fáctico", por ejemplo, puede ser "neutral" desde el punto de vista deóntico o valorativo. Tenemos que plantearnos problemas tales como el de los límites de lo normativo, tenemos que analizar viejas concepciones metafísicas que se relacionaban con esto, como la "convertibilidad" escolástica entre *ens*, *bonum* y *verum*, o revisar la "inderivabilidad" de un "*ought*" a partir de un "*is*", planteada por David Hume, o analizar las relaciones entre "ser" y "deber ser", o tratar de explicitar los presupuestos normativos en el discurso "neutral", o intervenir en la discusión acerca de si las proposiciones morales tienen o no tienen que ver con el par verdad-falsedad. Todos estos, y muchos otros similares, son

problemas capitales de la ética. Sólo que, por así decir, en ellos no nos dedicamos a inspeccionar el interior del edificio del *ethos*, sino que nos asomamos por sus ventanas y balcones, y echamos miradas al exterior del edificio; tratamos de ver asimismo cuán grande es y dónde están los límites con los edificios vecinos.

Las tres dicotomías señaladas son muy importantes, pero de ningún modo puede considerárselas las únicas. Junto a ellas están, por ejemplo, las dicotomías correspondientes a las estructuras *conflictivas* del *ethos*. El sentido de la vida moral se halla indisolublemente vinculado a conflictos, que se manifiestan siempre de maneras concretas, pero que la ética puede contribuir a aclarar —e indirectamente, a resolver o evitar— mediante la tematización de dicotomías representadas, por ejemplo, por la contraposición entre lo universal y lo particular, o entre la permanencia y el cambio. Podemos llamar “sincrónica” a la primera de estas dicotomías y “diacrónica” a la segunda. Se trata, como se verá en el capítulo VI, de dos estructuras conflictivas básicas, comprensibles desde una teoría de la *bidimensionalidad* de la razón. Hay asimismo en el *ethos* una tensión constante entre las incumbencias de lo racional y lo emocional, es decir, una cabal dicotomía entre *logos* y *pathos* que, análogamente, da lugar a múltiples conflictos concretos. Todo ello contribuye a la característica e insoslayable complejidad de los fenómenos morales.

* * *

Hemos pasado revista, escuetamente, a algunas de las dicotomías características del *ethos*. Con ello hemos ya entrado al edificio; hemos comenzado, de algún modo, por ahora muy precario, la “tematización”. No hemos aún “teorizado”; pero la demostración de dicotomías, la *explicitación* de ellas, ha sido un paso de “problematización”. Estamos tratando el *ethos* en sus aspectos más generales. Sin embargo, ya somos también conscientes de que el *ethos* siempre se especifica y se individualiza. La “facticidad normativa” es siempre una concreción, que puede ser *identificada*, distinguida de otras concreciones posibles o reales. Pero justamente esa identificación requiere que se la “ubique” dentro del *ethos* en general. Como hay una pluralidad de *ethos* y también pluralidad de criterios para clasificarlos, siempre se puede agregar a “*ethos*” un adjetivo particular (el *ethos* “griego”, el *ethos* “cristiano”, el *ethos* “formalista”, etc.). Pero tendremos acceso a ellos en la medida en que los reconozcamos como casos o ejemplos de algo general. Y como la tematización es *reflexiva*, se hace imprescindible tomar conciencia de los distintos *niveles* en que puede tener lugar esa reflexión.

III. Niveles de reflexión ética

III.1. Concepto de “reflexión” y sentido de sus “niveles”

La reflexión, como vimos, es una *intentio obliqua*, un acto por el que el sujeto se convierte en objeto de sí mismo: como en un espejo, se *refleja* (y tal es el sentido etimológico del término). Es una autoobservación de la que tiene que surgir alguna forma de autoconocimiento. Puede entenderse entonces como una operación que la conciencia humana lleva a cabo en el marco de su propio carácter de “autoconciencia” o “apercepción”. La posibilidad de esa “toma de distancia” con respecto a lo propio constituye de por sí un problema. Algunos pensadores han tratado de explicarla desde la antropología filosófica. Helmut Plessner, particularmente, la vincula con lo que llama la “posicionalidad excéntrica” propia del hombre.¹ Sostiene que, a diferencia del animal (que tiene una posición “frontal” respecto de la esfera en que vive, es decir, de su “mundo circundante”: *Umwelt*, y se constituye en “centro”), el hombre se halla siempre en una posición “excéntrica” con relación a su esfera, que es la del “mundo” (*Welt*). Pero, además, el animal no tiene “vivencia” del centro que constituye, o sea, carece de vivencia de sí mismo, mientras que en el hombre el centro se *desplaza*, toma distancia y provoca una especie de duplicación subjetiva: por ejemplo, el hombre siente que “es” cuerpo, pero también que “tiene” cuerpo. De ese modo puede saber sobre sí, contemplarse a sí mismo, escindiéndose en el contemplador y lo contemplado. Tal escisión representa a la vez una “ruptura”, una hendidura entre el yo y sus vivencias, en virtud de la cual el hombre queda en dos lados a un mismo tiempo, pero también en ningún lado, fuera del tiempo y del espacio. Al encontrarse simultáneamente en sus “estados” y “frente a sí mismo”, como objeto, su acción vuelve también constantemente sobre sí: el hombre *se hace* a sí mismo. Tiene que vivir “conduciendo su vida”, ya que, de modo permanente e ineludible, se encuentra con esa vida.

Se puede poner en duda, sin embargo, que siempre, absoluta-

1. Cf. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 3ª ed. 1975, pp. 288 ss.

mente siempre (o, al menos, en *todos* sus estados conscientes) el hombre esté en actitud "reflexiva". O quizá haya que distinguir también aquí un sentido *estricto* y un sentido *lato*. Este último abarcaría ese permanente "encontrarse" del hombre con su propia vida, así como la conciencia de conducir esa vida. Podría entenderse "reflexión", en sentido *lato*, no obstante, como toda forma de "meditación" (aunque el objeto de una meditación determinada no fuera algo del propio sujeto meditante). En sentido *estricto*, en cambio, reservaríamos la palabra "reflexión" para los casos en que es "clara y distinta" la actitud en que el pensamiento, mediante un giro de ciento ochenta grados, por así decir, se *vuelve* sobre sí mismo. Una cosa es mostrar *cómo* la reflexión (en sentido *estricto*) es "posible". Otra, muy distinta, sostener que ella es "inevitable". Creo que hay que admitir también la existencia de estados *prerreflexivos* de la conciencia humana, estados en que la atención está totalmente volcada hacia "afuera", hacia *lo otro* de sí, y en que, sin que se haya perdido la "posicionalidad excéntrica", se adopta una —al menos provisoria— posición "frontal".

Pero lo que posibilita la reflexión no es sólo la "posicionalidad excéntrica". Esto constituye sin duda un factor fundamental y necesario, pero no suficiente. No basta comprender que uno no es el "centro" del mundo, sino una "perspectiva" sobre él, junto a otras innumerables perspectivas. Para que la reflexión en sentido *estricto* y, sobre todo, la reflexión deliberada, se haga posible, tiene que haberse producido la *contraposición* con otras perspectivas, el *intercambio* comunicativo con ellas. Es decir, tiene que haber *diálogo*, y especialmente tiene que haber diálogo argumentativo, tiene que haber "discurso".

La cuestión que nos interesa ahora es la de los "niveles" de reflexión. De nuevo nos valemos de una imagen metafórica, y podemos pensar entonces lo "prerreflexivo" como un *plano*, o *estrato*, o *nivel*, por "encima" del cual se establecen distintos *planos*, *estratos* o *niveles* "reflexivos". El primero de éstos corresponde a la reflexión espontánea, natural, cotidiana. De ese nivel resulta fácil distinguir el nivel propio de la reflexión voluntaria e intelectualmente deliberada, sistemática, ordenada, atenta incluso a pautas metodológicas. Ahí estamos ya en la razón reflexiva o, si se prefiere, en la reflexión racionante. En ambos niveles estamos, sin embargo, volviendo la atención sobre nosotros mismos, sobre algo que nos es propio, sea como individuos o como especie. Y eso lo expresamos lingüísticamente. Otro nivel de reflexión posible, entonces, es el de la atención vuelta precisamente hacia esa expresión lingüística, y que tiene que expresarse en un "metalinguaje". Y aun podemos imaginar un cuarto nivel, en el que la reflexión, paradójicamente, toma ya tanta distancia que parece "endere-

zar" la *intentio*, o sea, deja de ser, precisamente, una reflexión. Veamos cómo funciona esto en el caso del *ethos*.

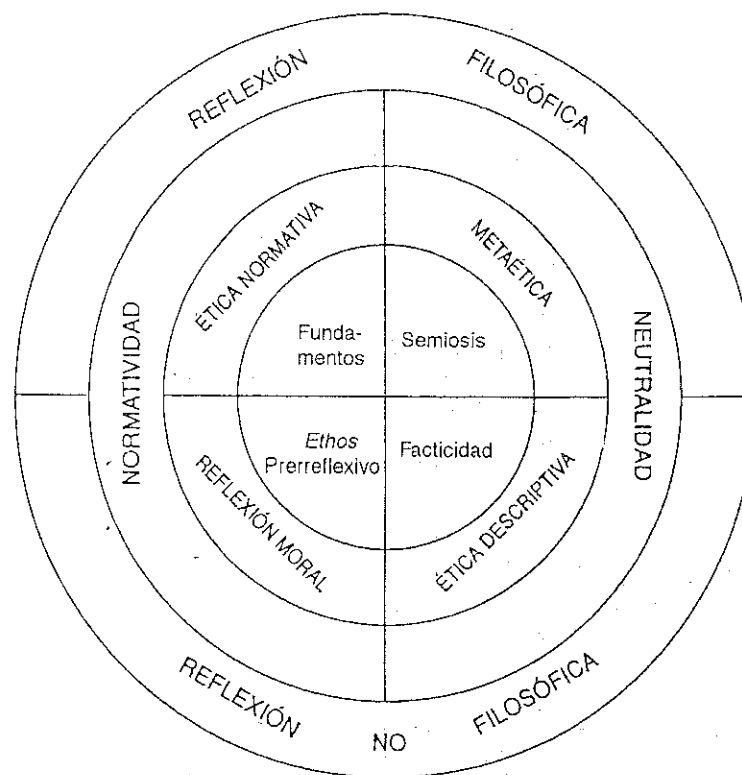
III.2. *Ethos* prerreflexivo y *ethos* reflexivo

Las diferencias de nivel de reflexión no deben interpretarse como diferencias axiológicas: no se trata de que unos niveles sean "mejores" que otros. Las diferencias aluden a las maneras de operación reflexiva, a lo que se busca con ellas y, particularmente ahora en el caso de lo ético, al grado de *normatividad* presente en la reflexión.

Recordemos que el *ethos* es un conglomerado de creencias, actitudes, costumbres, códigos de normas, etc. Quizá en un sentido *lato* todo ello pueda concebirse como "reflexivo", pero en sentido *estricto* es preferible distinguir lo "reflexivo" como una sección especial del *ethos*. Hablaremos, entonces, de *ethos* "prerreflexivo" y de *ethos* "reflexivo". En el primero nos encontramos con la normatividad pura, no cuestionada aún, la conducta ajustada a determinadas normas, simplemente, y las maneras de juzgar tal conducta, especialmente cuando ésta se aparta de aquellas normas. Incluso pueden incluirse aquí ciertos aspectos de la prédica moral. Sin embargo, todo esto, en tal estado de "pureza" (en el sentido de ausencia de toda reflexión), sólo puede corresponder a un sector diminuto en el complejo conglomerado del *ethos*, porque en todos esos elementos siempre pueden surgir dudas o la necesidad de reforzar los propios juicios morales. Particularmente la prédica no puede permanecer siempre sin reflexión. Ocurre así que, casi insensiblemente, se pasa de ese nivel "prerreflexivo" a un primer nivel de reflexión. Se trata aquí de una reflexión elemental, espontánea, que surge a consecuencia de discrepancias morales. Es el tipo de reflexión que va adosado a la toma de conciencia de que el otro no juzga exactamente como yo. En el *ethos* hay certezas, pero también hay dudas. La actitud de "pedir consejo", por ejemplo porque, aunque se conocen las normas, no se sabe *cómo* aplicarlas a tal situación concreta —o porque no se sabe *cuál* norma habría que aplicar ahí—, y, sobre todo, la actitud de brindar ese consejo solicitado son actitudes que van acompañadas necesariamente de un tipo de reflexión que podemos llamar "reflexión moral". Un segundo nivel está constituido por las reflexiones que es necesario desarrollar cuando no nos conformamos ya con saber, o con decir, *qué* se debe hacer, sino que nos planteamos la pregunta "por qué", y tratamos de responderla. Ahí se toma conciencia de que la reflexión no sólo es ineludible, sino también de que hay que desarrollarla racional y sistemáticamente. Ese desarrollo equiva-

le ya a una "tematización". O sea, entramos ya en la "ética". La búsqueda de fundamentos de las normas y la crítica de aquellas normas que no nos parecen suficientemente fundamentadas, o de propuestas de fundamentación que nos parecen deficientes o incorrectas, son las tareas más características de este segundo nivel que constituye la "ética normativa". Todo está aquí, aún, impregnado de normatividad (en sentido *lato*: normas y valores). Se sigue utilizando un lenguaje expresamente valorativo. Pero se apela a la *razón*, a los argumentos en favor o en contra de determinadas normas. Consciente o inconscientemente, en este nivel de reflexión se hace filosofía práctica, ética. Hay, entonces, normatividad pero, a diferencia de lo que ocurría en lo prerreflexivo o en la "reflexión moral", lo normativo es cuestionado; no hay normas ni valoraciones "sacrosantas". Un tercer nivel es el de la "metaética", o sea, un tipo de reflexión que analiza el significado y el uso de los términos morales. La metaética constituye un "metalenguaje" con respecto al lenguaje normativo. En principio, pues, pretende ser ya una reflexión no normativa sino "neutral". Ya vimos que esa pretensión quizá no puede justificarse, pero al menos es una pretensión real, y es obvio, en todo caso, que no puede haber ahí el mismo grado de normatividad que se da en los niveles anteriores. Finalmente, existe un cuarto nivel de reflexión ética, consistente en observar el fenómeno moral desde una posición lo más apartada de él que sea posible. Se intenta, simplemente, *describir* la "facticidad normativa". No se toma posición respecto de si algo está "bien" o "mal", ni si "se debe" o "no se debe" hacer. Sólo se dice cómo es; se investiga qué *se cree* que se debe hacer, se comprueba cómo se comportan los seres humanos. No es una labor filosófica, sino "científica": es parte de la labor de la antropología, o de la psicología, o de la sociología, etc. A este nivel de reflexión (que, desde luego, también reclama para sí la neutralidad valorativa) lo llamamos "ética descriptiva". Aquí no sólo ha disminuido el grado de normatividad sino que, por la distancia que se abre entre el observador y lo observado, también parece desvanecerse, desdibujarse el carácter "reflexivo".

Vamos a ver con más detalles estos cuatro niveles, que quedarán representados, por lo pronto, en el siguiente esquema:



III.3. Visión panorámica de los cuatro niveles de reflexión ética

El esquema de las circunferencias concéntricas señala, en el círculo central, cuatro aspectos generales constitutivos del *ethos*:

- 1) El *ethos* prerreflexivo, o sea, el conjunto, no tematizado ni cuestionado, de creencias morales, actitudes morales, códigos de normas; costumbres, etc. Es el fenómeno moral básico, del que participamos necesariamente todos los seres racionales, el "piso" desde el que en todo caso se inicia cualquier reflexión sobre cuestiones morales.
- 2) Las tareas de fundamentación y de crítica de normas, tareas que también forman parte del complejo fenómeno del *ethos*. Ellas requieren ya una reflexión más fina y sistemática que la mera "reflexión moral".
- 3) La "semiosis" del *ethos*, es decir, el lenguaje específico en el que

se expresa lo normativo y lo valorativo. La reflexión sobre la semiología no puede ser ya expresada en el mismo lenguaje, sino que tiene que serlo desde un "metalenguaje".

- 4) La "facticidad" normativa como tal, es decir, la realidad empírica de las creencias, las actitudes, las costumbres, los códigos, etc.; los aspectos objetivos de ese fenómeno, incluyendo los actos de reflexión sobre el mismo. La "reflexión" sobre este aspecto no tiene carácter filosófico, sino científico (como en la investigación que puede hacer un antropólogo acerca de las costumbres de una determinada etnia).

En la primera corona que sigue al círculo central están ubicados los cuatro niveles de reflexión respectivos. En cada uno de ellos el principal objeto de reflexión es el indicado en el sector adyacente del círculo central.

La segunda corona permite separar las dos formas de reflexión "normativa" de las dos formas "neutrales". Habría que aclarar, en el primer caso, *expresamente* normativa, y, en el segundo, *pretendidamente* neutral. La última y más amplia corona, finalmente, permite distinguir las dos formas de reflexión filosófica (ética normativa y metaética) de las dos no filosóficas (la reflexión moral, que es prefilosófica, y la ética descriptiva, que es, más que reflexión, una modalidad de observación científica).

Es necesario aclarar, de todos modos, que el gráfico sólo proporciona una primera aproximación, una visión panorámica de los niveles de reflexión. No hay que pensar esas divisiones como los "compartimientos estancos" de los buques, que no se conectan entre sí (para que el buque siga flotando aunque alguno de ellos se haya anegado). En el esquema, por el contrario, las secciones están intercomunicadas: los niveles con frecuencia se entremezclan, y sus límites son más bien difusos. No es imposible, por ejemplo, que una reflexión de ética normativa se refiera a aspectos semióticos, o que una de metaética aluda a algo fáctico, o que una de ética descriptiva haga "excursiones" por el campo de la fundamentación, etc. El gráfico registra, por así decir, lo que constituye las incumbencias *prima facie* de cada nivel de reflexión.

La distinción de niveles ha sido destacada, en el siglo XX, particularmente por la ética analítica anglosajona, aunque hay que señalar también que, en la gran mayoría de los casos, ésta ha carecido de visión clara para la diferencia entre la mera "reflexión moral" y la "ética normativa". Curiosamente, esa diferencia había sido descubierta ya en la Antigüedad. Epicteto, por ejemplo, distinguía explícita-

mente, aunque no les diera esos nombres, los niveles que hoy llamaríamos "moral", "ético-normativo" y "metaético". Vale la pena reproducir el fragmento de su *Enquiridión* donde registra esa distinción:

El primero y más necesario lugar de la filosofía es el de la práctica de los principios, como el "no mentir". El segundo, el de las demostraciones, como por qué no hay que mentir. El tercero, el de confirmar estas mismas cosas y declararlas con precisión, como ¿por qué es esto una demostración? ¿Qué es, en efecto, demostración?, ¿qué consecuencia?, ¿qué contradicción?, ¿qué lo verdadero?, ¿qué una falsedad?

Por lo tanto, el tercer lugar es necesario para el segundo, y el segundo para el primero; pero el necesarísimo y en el que hay que descansar es el primero.²

Desde luego, esto no es exactamente lo mismo que se distingue en el pensamiento contemporáneo. Habría que señalar, por ejemplo, que Epicteto (fiel así a la tradición helenístico-romana) consideraba "filosófica" la que vengo llamando "reflexión moral" (la "práctica de los principios"). En lugar de "metaética", por otro lado, veía el tercer nivel como una especie de lógica general; y, finalmente, no advertía el nivel de la "ética descriptiva". Pero es sumamente notable el hecho de que haya deslindado esos tres niveles que sin duda se aproximan mucho al sentido de los tres primeros del esquema aquí presentado.

Los analíticos contemporáneos suelen hablar también de tres niveles, pero incluyendo entre ellos al de la ética descriptiva y excluyendo, en cambio, el de la mera reflexión moral. Lo grave de esto es que entonces le adjudican a la metaética la función fundadora de normas y, en correspondencia con ello, le sustraen a la ética normativa todo carácter filosófico. La confusión procede del hecho de que la metaética es la instancia desde la cual puede fundamentarse la ética normativa, es decir que la metaética tiene que decidir sobre la validez de los criterios de fundamentación de normas.

Los cuatro niveles pueden, en general, distinguirse muy fácilmente por el tipo de pregunta que cada uno trata de responder:

1. (Reflexión moral): preguntas del tipo: "¿Debo hacer x?"
2. (Ética normativa): preguntas del tipo: "¿Por qué debo hacer x?"
3. (Metaética): preguntas del tipo: "¿Está bien planteada la pregunta anterior?" (y "¿Por qué sí o por qué no?"), o bien: "¿Qué carác-

2. Epicteto, *Enquiridión*, edición bilingüe, introd., trad. y notas de José Manuel García de la Mora, Barcelona, Anthropos, 1991, cap. LII, pp. 113-114.

- ter tiene una expresión lingüística como «debo hacer X?»”, “¿Es cognoscitiva o no cognoscitiva?”, “¿Qué función cumple”, etcétera.
4. (Ética descriptiva): preguntas del tipo: “¿Cree A que debe hacer X?” (donde “A” puede ser un agente individual, un pueblo, una cultura, un grupo religioso, una época, etcétera).

Podríamos decir, siempre en sentido muy general, que las preguntas del primer tipo solicitan un *consejo*; las del tipo 2 piden *justificación*, o sea, fundamentos normativos; las del tipo 3 demandan *aclaraciones* sobre significados y usos de los términos normativos, y las del tipo 4 reclaman concretas *informaciones descriptivas*.

Otra distinción que podemos hacer es la que resulta de comparar los cuatro niveles con lo que ocurre respecto de una obra de teatro o de cine:

- Nivel 1 (Reflexión moral): (comparable a) las indicaciones que da el director a los actores.
- Nivel 2 (Ética normativa): (comparable a) la fundamentación y/o las consideraciones críticas de tales indicaciones; incluso las discusiones que los actores pueden tener con el director en tal respecto.
- Nivel 3 (Metaética): (comparable a) el análisis técnico de las expresiones teatrales (o cinematográficas).
- Nivel 4 (Ética descriptiva): (comparable a) lo que ve el espectador y describe el crítico de teatro (o de cine).

Como creo que la discriminación clara de estos cuatro niveles se ha convertido en una *conditio sine qua non* para la adecuada “tematización” del *ethos*, insistiré aún un poco más en el asunto, mediante algunas acotaciones sobre cada uno de ellos y confrontaciones de cada uno con los demás.

III.4. La reflexión moral

Ya indiqué cómo desde el “*ethos* prerreflexivo” se pasa casi insensiblemente a este primer nivel de reflexión. El pasaje puede hacerse de diversas maneras: en la prédica, en la exhortación, en el consejo, en el enjuiciamiento de una acción, en el esfuerzo por alcanzar la formulación precisa de una norma situacional, etc. Aunque no toda influencia del lenguaje (hablado o escrito) sobre la acción puede ser encuadrada en el ámbito del *ethos* o fenómeno moral, lo cierto es que la reflexión moral se traduce siempre en algún tipo de semejante

influencia. Dice J. Hospers que “se puede conseguir que la gente actúe de cierta manera a través de consejos morales, exhortaciones, persuasión, sermones, propaganda, hipnosis o psicoterapia”.³ Y aclara a continuación que nada de eso concierne a la ética: ésta tiene, según Hospers, la función de hallar la verdad acerca de esas cuestiones, y no la de impulsar la ejecución de determinadas acciones. Esto parecería un esbozo de distinción entre la reflexión moral y la reflexión propia de la “ética normativa”, pero en realidad no lo es. La reflexión moral influye sobre la acción y justamente por eso *concierna* a la ética; y ésta, por su parte, como veremos después, ejerce una peculiar influencia *indirecta* sobre la acción.

La reflexión moral es practicada especialmente por el predicador de moral, el “moralista”. Aunque la prédica, como tal, no sea esencialmente *reflexiva*, el moralista necesita de la reflexión para reforzar su poder persuasivo. No tenemos que pensar necesariamente al moralista como un predicador profesional, o como alguien dedicado permanentemente a “moralizar”. Todo ser humano puede ser moralista, al menos por momentos, cada vez que dice a otros lo que deben o lo que no deben hacer. Para ello suele ser imprescindible algún grado de reflexión.

Es obvio que, en nuestro tiempo, la imagen del “moralista” está desacreditada, pues suele vincularse o bien a la ingenuidad o bien a la hipocresía. El “moralismo”, la “moralina”, etc., son efectivamente deformaciones del *ethos* que evocan cierto rigor moral artificial, propio, por ejemplo, de la época victoriana, y referido particularmente a la regulación de las relaciones sexuales. Pero no toda “reflexión moral” se desenvuelve en el marco de la “moralina”. La reflexión normativa (en sentido *lato*, es decir, tanto normativa como valorativa) es parte constitutiva del *ethos*, y representa a menudo el punto de arranque de las reflexiones de *ética normativa*, en virtud de que, como ya se vio, esas partes no son “compartimientos estancos”. También el rechazo de la “moralina”, el rechazo de la hipocresía, requieren reflexión moral. Hay un “arte de vivir”, que se alimenta de reflexiones morales y que no es desfiguración del *ethos*. En otras épocas, como se vio en el ejemplo de Epicteto, o como ocurre más tarde en “moralistas” al modo de Charron, La Bruyère, La Rochefoucauld y tantos otros, había alcanzado incluso categoría de pensar filosófico. En nuestro tiempo, la reflexión moral, adecuadamente “ilustrada” por la ética normativa y por la información científica sobre determinadas estructuras situacionales, forma parte de la llamada “ética aplicada”, a la que nos referiremos después.

3. J. Hospers, *La conducta humana*, Madrid, Tecnos, 1964, p. 22.

III.5. La ética normativa

En este nivel de reflexión la atención está dirigida, deliberada y conscientemente, a la cuestión de la validez de los principios morales. Aquí está presente la razón, y es ella la que *tematiza* el *ethos*, en todos los sentidos que hemos atribuido a la palabra "tematización". La ética normativa es la búsqueda de los fundamentos de las normas y de las valoraciones. Esta búsqueda va asociada indisolublemente a la *crítica*, es decir, al permanente cuestionamiento de cada fundamentación. Fundamentación y crítica son tareas opuestas (ya que aquella apunta a sostener, consolidar, y ésta, por el contrario, a conmovir, a demoler) pero, a la vez, complementarias (porque la consolidación será tanto más firme cuanto más embates pueda resistir).

Tanto la fundamentación como la crítica son tareas filosóficas. El desarrollo de tales tareas, y del correspondiente nivel de reflexión, es índice de que la reflexión moral, la *mera* reflexión moral, por sí sola, resulta insuficiente. Esto es lo que Kant ha visto muy bien, y que testimonia en el siguiente fragmento:

¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir! Por eso la sabiduría misma —que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber— necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar a su precepto acceso y duración.⁴

Esa "ciencia" que menciona Kant es, precisamente, la ética normativa. Hay sin duda un "saber" moral prefilosófico; ese saber se vincula a la "facultad práctica de juzgar", y permite decir qué es bueno y qué es malo, y qué se debe hacer y qué no se debe hacer. Es un saber natural del hombre, un saber espontáneo, que está ya en el *ethos* pre-reflexivo y que se complementa, en todo caso, con la "reflexión moral". Es, pues, un saber que no necesita de la filosofía, ni de todo el esfuerzo y la erudición que ésta implica. Es decir, no *necesitaría* de ella si no fuera por su "debilidad"; si no fuera porque resulta fácilmente "seducible" por la "inclinación", como dice Kant (o por las "racionalizaciones", como diría hoy un psicoanalista). Aquel saber "natural", "espontáneo", "prístino", o como se lo quiera llamar, presente en todos los hombres, es siempre lo básico, es absolutamente necesario, pero resulta difuso, y sucumbe con frecuencia a lo que Kant llama una "*dia-*

4. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 405 (trad. castellana: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 45. Véase también trad de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 139-140.).

lética natural", por la cual se tiende a cuestionar el carácter riguroso del deber y a acomodarlo a nuestros deseos o intereses. En otros términos: la ética normativa (filosófica) se hace necesaria porque el hombre, junto a su saber moral, tiene también la tendencia a engañarse a sí mismo. La reflexión ético-normativa, sistemática, operando con argumentos racionales, impide, o al menos dificulta, obstaculiza ese engaño. Además, como ya vimos, la ética es precisamente un esfuerzo "reconstructivo" de ese saber. Es el procedimiento que permite hacerlo explícito, claro, libre de ambigüedades que pueden desfigurarlo.

El pensamiento positivista, en sus diversas variantes, ha cuestionado siempre el derecho de la ética normativa a erigirse en saber riguroso. El gran *prejuicio positivista* consiste en suponer que sólo las "ciencias positivas" revisten ese carácter, y que todo lo "normativo" es una cuestión subjetiva, algo así como una "cuestión de gustos" (y *de gustibus non est disputandum*). Ahí, en ese prejuicio, reside la razón de por qué la filosofía analítica —que mantiene siempre algún lastre de positivismo— suele ignorar la diferencia entre la mera "reflexión moral" y la "ética normativa". Pese a la conciencia que la filosofía analítica tiene de la importancia de distinguir los niveles reflexivos, incurre con frecuencia en la misma falacia. Pero la ética normativa no es cuestión de gustos. Ella es también "ciencia", en el sentido amplio de ese vocablo; es decir, ella puede conducir, si opera sistemáticamente y con metodología adecuada, a conocimiento auténtico.

Lo que el positivismo niega es la "posibilidad" de la ética normativa o, más exactamente, su "legitimidad". Para tal negación suele apoyarse (y en esto el positivismo viene a coincidir con el relativismo) en el hecho de que existe una gran variedad de códigos normativos. De esa variedad se infiere, precipitadamente, que las normas no son fundamentables y, por lo tanto, que es "imposible" una disciplina ocupada precisamente en fundamentar las normas. Se piensa entonces que todo intento de hallar semejantes fundamentos es arbitrario. En la historia de la filosofía se han dado, en efecto, teorías arbitrarias, absolutistas; pero también es arbitrario meter todo, sin la menor discriminación crítica, en una misma bolsa. La ética normativa genuina, sin embargo, no elabora teorías dogmáticas o absolutistas, sino que opera con criterios críticos. Dispone, desde luego, de respuestas racionales para explicar el hecho de la pluralidad de códigos normativos (por ejemplo, la distinción entre normas "básicas" y normas "derivadas", o argumentos con los que puede demostrar que la "tolerancia" no es la actitud coherente con el relativismo sino, precisamente, un criterio normativo *objetivo* y, por ende, *fundamentable*, etc.). Pero no podemos entrar ahora en eso. El mayor prejuicio positivista, además, no

reside en la fundamentación, sino en la recalcitrante identificación de lo "objetivo" con lo "descriptivo", y la consecuente remisión de lo "normativo" a "cuestión de gustos". Lo que ahí no se advierte —y que ha sido puesto de relieve a fines del siglo XX por la ética del discurso— es que lo "descriptivo" tiene que ser en cada caso demostrado por medio de *argumentos*, y los actos de argumentación ya suponen necesariamente, como condición de posibilidad, afirmaciones normativas, afirmaciones que tienen que ver con ese "saber" originario que es constitutivo del *ethos* y que la ética normativa se ocupa en "reconstruir". No sé si tendrá, en definitiva, algún asidero el viejo tópico de que *de gustibus non est disputandum*; pero puedo afirmar que *de moribus est disputandum*, y esto quiere decir, precisamente, que la ética normativa es "posible".

Más adelante veremos cuáles son los problemas básicos, y clásicos, de la ética normativa, y cuáles son los tipos de soluciones que se han propuesto para ellos. Por ahora nos detendremos un instante en la confrontación del nivel de reflexión ético-normativa con el de la reflexión moral. Esta confrontación puede hacerse, sin ulteriores explicaciones, mediante el esquema de la página 49.

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y ÉTICA NORMATIVA

REFLEXIÓN MORAL	ÉTICA NORMATIVA
Presupone principios y procura aplicarlos a las situaciones.	A partir de las situaciones, busca los principios.
Pregunta <i>qué</i> se debe hacer.	Pregunta <i>por qué</i> se debe hacer lo que recomienda la norma o la reflexión moral.
Juzga sobre el carácter (o valor) moral de actos particulares.	Indaga el fundamento de los juicios morales.
Es un "saber" prefilosófico.	Es un "saber" filosófico.
Reclama respuestas situacionales.	Reclama respuestas (universalmente) válidas.
Es un "saber" imprescindible para el recto obrar.	No es imprescindible para el recto obrar.

Es espontánea, asistemática.	Es reflexión sistemática.
Es acrítica.	Tiene que ser crítica.
Es un saber prístino, apoyado en el "prerreflexivo".	Es "reconstruktiva".

COINCIDENCIAS

- Son reflexiones normativas.
- Se expresan en lenguaje normativo.
- Son *endógenas* con respecto al *ethos*.

III.6. La metaética

Podemos ilustrar el sentido de la metaética con un ejemplo muy concreto y muy próximo: casi todo lo que hemos venido haciendo hasta ahora en estas páginas, y particularmente estas referencias a los niveles de reflexión, y las comparaciones entre ellos, se inscribe en el nivel reflexivo de la metaética. No hay que confundir la metaética con la ética analítica, aun cuando la ética analítica haya restringido sus reflexiones casi exclusivamente al nivel metaético. Lo que califica a la ética "analítica" como tal es su metodología (y su orientación consistente quizá en exagerar esa metodología y en atenerse sólo a ella), mientras que el término "metaética" —acuñado, es cierto, en el seno de la filosofía analítica— designa un *nivel de reflexión* en el que pueden utilizarse también métodos no analíticos y en el cual trabajó de hecho la filosofía práctica (además de hacerlo en el nivel normativo) desde la Antigüedad, aunque no fuera consciente de ello y aunque no existiera esa designación.

Incluso hablar, como lo estamos haciendo ahora, acerca de la metaética, es también una forma de hacer metaética. Ésta se expresa en todo "metalenguaje" cuyo referente es algún aspecto lingüístico del *ethos*, y uno se mantiene asimismo en el nivel metaético cuando señala que el *ethos* comprende, junto a su dimensión fáctica (la "facticidad normativa"), una dimensión semiótica o lingüística. Podemos decir que hay en el *ethos*, o sea, en el fenómeno moral, siempre un *factum* y un *dictum*, o, como lo expresa Abraham Edel, hay una moralidad "operante" y una moralidad "verbal".⁵

5. Cf. A. Edel, *El método en la teoría ética*, Madrid, Tecnos, 1968, pp. 208-209.

La metaética implica, por parte de quien la practica, un peculiar esfuerzo de *distanciación* con respecto a la *facticidad normativa* en la que necesariamente está inmerso. Esto significa un cambio importante en relación con los otros niveles de reflexión que hemos venido considerando. Quizá sea imposible despojarse totalmente de la normatividad (y seguramente es imposible despojarse de los *supuestos* normativos), pero, en la misma medida en que la tematización toma distancia de lo tematizado, está presente en ella la pretensión de neutralidad (normativa y valorativa). El pensar metaético, según Frankena,

... no consiste en investigaciones y teorías empíricas o históricas, ni implica el establecer o defender cualesquier juicios normativos o de valor. No trata de responder a preguntas particulares o generales acerca de qué sea justo, bueno u obligatorio. Sino que trata de contestar a preguntas lógicas, epistemológicas o semánticas por el estilo de las siguientes: ¿Cuál es el sentido o el empleo de las expresiones "(moralmente) justo", o "bueno"? ¿Cómo pueden establecerse o justificarse juicios éticos y de valor? ¿Son éstos siquiera susceptibles de justificación? ¿Cuál es la naturaleza de la moralidad, la distinción entre lo moral y lo amoral y el significado de "libre" o "responsable"?⁶

Frankena es un pensador analítico y, como tal, cuando distingue los niveles, los reduce a tres (no separa la reflexión moral de la ética normativa). Pero, a diferencia de otros analíticos, no comparte la idea de que sólo la metaética merezca la calificación de "filosófica". Sostiene, por el contrario, que la "ética" o "filosofía moral" abarca tanto la metaética como la ética normativa, si bien esta última sólo cuando "se refiera a cuestiones generales acerca de lo que es bueno o justo, y no, en cambio, cuando trata de resolver problemas particulares".⁷ Frankena está, pues, muy cerca del reconocimiento de que la ética normativa y la reflexión moral son dos niveles distintos: él llama "ética normativa" a ambos, pero distinguiendo ahí la referencia a cuestiones generales de la referencia a cuestiones particulares.

Richard Brandt admite que la ética normativa no sólo se propone la formulación de principios éticos válidos (sean abstractos o concretos), "sino también una defensa o justificación de la aceptación de dichos principios".⁸ No comete, pues, ese otro error frecuente que consiste en adjudicar a la metaética la función de fundamentar las nor-

6. W. K. Frankena, ob. cit., pp. 6-7.

7. Ídem, p. 7.

8. R. Brandt, *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1982, p. 23.

mas morales. Lo que sí corresponde a la metaética es examinar la validez de los argumentos que se utilizan para aquella fundamentación que lleva a cabo la ética normativa. Las tareas propias de la metaética, en definitiva, serían, para Brandt:

1. Establecer el método correcto para fundamentar los enunciados éticos normativos (yo agregaría que también establecer el método correcto para sí misma, según el problema concreto que ella planteé).
2. Establecer el significado de los términos y enunciados éticos (decidir, por ejemplo, si tales enunciados son descripciones de algo, o predicciones, o explicaciones, o mandatos, o recomendaciones, o meras exclamaciones, o si acaso, como sostiene Nowell-Smith, son "multifuncionales", etcétera).

Con esas dos tareas está estrechamente relacionada la cuestión de la *validez* de las proposiciones normativas, y es ésta la razón de que la reflexión ético-normativa y la reflexión metaética a menudo se encuentren entre sí. Tales "encuentros" o confluencias, sin embargo, posibilitados —de nuevo— porque no se trata de "compartimientos estancos", no deben hacer olvidar que constituyen dos niveles distintos de reflexión. La metaética, en síntesis, es el esfuerzo racional por aclarar todo lo que "dice" la reflexión moral y todo lo que "dice" la reflexión ético-normativa. Por eso convendrá, ahora, confrontarla esquemáticamente con esos otros dos niveles (véanse cuadros de p. 77).

III.7. La ética descriptiva

La "ética descriptiva" (a la que se puede llamar también "metamoral") es el nivel de reflexión "exógena" por excelencia. Esto quiere decir que la *intentio* reflexiva proviene de afuera del *ethos*, a diferencia de lo que ocurre en la reflexión moral y la ético-normativa, donde la *intentio* proviene del *ethos* mismo. En la ética descriptiva, dijimos, la reflexividad, en sentido estricto, se desvanece. Sólo se mantiene en el sentido de que el observador es un ser humano y, por tanto, está imbuido de *ethos*; pero ese acto de observación no es un acto "ético", no es un elemento de *ethos* como tal; el *ethos* es *objeto*, pero no *sujeto* de la observación; su función es pasiva, no activa.

En la reflexión moral y en la ético-normativa nos comportamos como pertenecientes al *ethos*. Nuestro reflexionar es allí, por así decir, parte del acontecer del *ethos*. Ocurre algo semejante a lo que hacemos

al mirarnos en un espejo: la imagen reflejada es la imagen del que está mirando la imagen. En la ética descriptiva, en cambio, *no nos vemos mirar*. Aunque eso que vemos sea algo de lo cual, de alguna manera, participamos, no participamos en ello mediante ese acto de observación. Es más bien como si contempláramos una fotografía o viéramos una película de cine. En este nivel nos colocamos fuera del edificio del *ethos*, aun cuando efectuemos un sondeo de su interior. Simplemente observamos, y describimos lo que vemos. A esto podemos llamarlo, respectivamente "*ethoscopía*" y "*ethografía*". Es una tarea científica, no filosófica. Requiere metodologías e instrumental científicos, al menos si ha de hacerse sistemáticamente. De manera asistemática podemos movernos en este nivel, por ejemplo, cuando tratamos simplemente de averiguar cómo opina alguien acerca de algún asunto moral, pero sin plantearnos la cuestión de si compartimos o no esa opinión. Estando el *ethos* compuesto (entre otras cosas) de creencias, la ética descriptiva verifica cuáles y cómo son tales creencias, pero no las enjuicia, ni expone creencias del observador.

Las observaciones de la ética descriptiva intentan extraer información de la facticidad normativa. En realidad, éste no es el único "nivel" desde el que se estudia específicamente esa facticidad en cuanto tal. La "óptica" de observación puede ser psicológica, sociológica o antropológica; pero la facticidad es la misma: es precisamente el fenómeno del *ethos*, en toda su complejidad. Los datos recogidos en cada caso por medio de procedimientos ethoscópicos particulares son elaborados luego por cada ciencia según sus propósitos, pero de hecho pueden también servir a la ética normativa. Lo importante es que se tenga clara conciencia de en qué nivel se está. Con este recaudo, la ética normativa puede utilizar provechosamente la información de la ética descriptiva. Estamos, entonces, ante algo más que estudios (comparativos o no comparativos) sobre costumbres, códigos normativos, creencias, etc., sino también ante la descripción (ethografía) de la "facticidad normativa", de su estructura, de su funcionamiento, de sus causas (u "orígenes") en cuanto fenómeno general, y también de las causas de su individuación o desmembramiento en diversidad de códigos morales. La metodología ethoscópica y ethográfica, lo repito, es científica y no filosófica; pero estamos ante un caso paradigmático del aporte que la ciencia puede hacer a la reflexión filosófica. El cuidado de ésta —insisto— consiste en no confundir los niveles y, fundamentalmente, como ya lo vio Kant, no confundir la causalidad con la racionalidad.

En todo caso, conviene tener siempre en cuenta que toda observación —y, por tanto, también la ethoscopía— se hace forzosamente

desde un determinado *punto de vista*. Éste puede ser el del observador; pero puede ser asimismo (y especialmente en el caso de las ciencias sociales) el de lo observado. En la antropología cultural, por ejemplo, se pueden estudiar los pensamientos y la conducta de los participantes en una cultura determinada desde la perspectiva de tales participantes o desde la de los observadores. Para la primera de estas estrategias se utiliza el término técnico "*emic*"; para la segunda, "*etic*".⁹ Las descripciones de tipo "*emic*" se adecuan a la visión del mundo imperante en la cultura estudiada, mientras que en las de tipo "*etic*" se emplean las categorías del lenguaje de la ciencia antropológica.

La reflexión del nivel ético-descriptivo es habitual dentro de la antropología, la sociología y la psicología, pero en ocasiones se ha pretendido convertirla en una ciencia especial, la "ciencia de las costumbres". Lucien Lévy-Bruhl incluso intentó, a comienzos del siglo XX, reemplazar con una ciencia semejante a todo otro tipo de ética.¹⁰ A partir de una ciencia puramente descriptiva de la moral entendida como fenómeno social —una especie de "física moral"—, quería Lévy-Bruhl, paradójicamente, *mejorar* la sociedad, aplicando a la praxis social los conocimientos científicos adquiridos. Entendía tal aplicación como un "arte social racional". Aquí nos encontramos, ahora, con un caso paradigmático contrario al que habíamos señalado. Aquí se incurre precisamente en una confusión de niveles y en una confusión de causalidad con racionalidad. No sólo se pasa por alto la "inderivabilidad" de que había hablado Hume, sino que se pierde la perspectiva de la reflexión endógena. Se confunde la vigencia con la validez. Es interesante como ejemplo de lo que es necesario evitar. La conversión de la ética filosófica en científica es un extremo tan arbitrario como el de la ética filosófica apartada totalmente de la información científica, por el prejuicio de que esa información pudiera contaminarla o degradarla.

9. Cf. M. Harris, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 6ª ed. 1986, p. 129. Los términos "*etic*" y "*emic*" fueron acuñados originariamente en el campo de la lingüística por Kenneth L. Pike (cf. K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Mouton, The Hague, 2ª ed. 1967). Fueron muy pronto adoptados para la antropología, especialmente por Marvin Harris, y luego para la sociología, la psicología, la historia, etc. "*Etic*", desde luego, no deriva de ἠθος ni de εθος, sino de -ετις, -ετικός, una raíz griega frecuentemente usada en desinencias de adjetivos en lenguas modernas, como en "fonética", "estética", etc. La diferencia entre *praxis* y *pragma* (y sus derivados "práctico" y "pragmático") se vincula con lo mismo.

10. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, París, Alcan, 3ª ed. 1937. Véase también R. Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 111 ss.

También el nivel de reflexión de la "ética descriptiva" puede ser confrontado con los otros:

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y ÉTICA DESCRIPTIVA

REFLEXIÓN MORAL

Es netamente endógena (se hace desde la facticidad normativa).

Se basa en la *creencia* moral.

Trata de dirigir la acción.

Pregunta qué se debe hacer.

La practica toda persona.

Máxima normatividad.

ÉTICA DESCRIPTIVA

Es netamente exógena (examina la facticidad normativa desde *afuera*).

Describe la creencia moral sin participar en ella.

Observa cómo se dirige la acción.

Pregunta qué se cree que se debe hacer.

La practica el investigador en ciencias sociales.

Máxima neutralidad.

COINCIDENCIAS

No son filosóficas; pero pueden servir a la ética filosófica.

CONFRONTACIÓN DE ÉTICA NORMATIVA Y ÉTICA DESCRIPTIVA

ÉTICA NORMATIVA

Se interesa por la *validez* de normas y valoraciones.

Critica la moral positiva.

Es filosófica.

ÉTICA DESCRIPTIVA

Se interesa por la *vigencia* de normas y valoraciones.

Analiza la moral positiva como objeto de estudio.

Es científica.

Se expresa en "proposiciones morales internas".¹¹

Se expresa en "proposiciones morales externas".¹¹

COINCIDENCIAS

Tematizan la "facticidad normativa".

CONFRONTACIÓN DE METAÉTICA Y ÉTICA DESCRIPTIVA

METAÉTICA

Se interesa por la semiosis del *ethos* (el *dictum* normativo).

Es filosófica.

Se expresa en un "metalenguaje".

ÉTICA DESCRIPTIVA

Se interesa por la *facticidad* normativa.

Es científica.

Se expresa en un "lenguaje-objeto".

COINCIDENCIAS

Tienen pretensión de "neutralidad".

Son exógenas.

III.8. Sentido de la "ética aplicada"

En toda esta exposición y confrontación de niveles reflexivos del *ethos* no nos hemos referido todavía a un concepto de tanta importancia en nuestro tiempo como lo es el de "ética aplicada". Conviene, pues, que ahora nos detengamos al menos un instante en él.

El problema de la "aplicación" y de la "aplicabilidad" de las normas a las situaciones concretas es un viejo problema de la ética normativa, y volveremos a mencionarlo en el capítulo V, cuando hagamos un rápido recuento de los principales problemas éticos. Pero desde ahora debemos tener en cuenta que la aplicación, como tal, es algo que sucede de hecho continuamente en el *ethos*, independientemente de su tematización expresa. La aplicación es parte esencial de la facti-

11. Cf. I. Hedenius, "On Relativism in Ethics", en *Theoria*, vol. XLVII, 1981, Parte 3 (cit. por E. Garzón Valdés, "Acerca de la tesis de la separación entre ética y política", en *Escritos de Filosofía*, N° 17-18, Buenos Aires, 1986, p. 41).

cidad normativa (sin aplicación, no habría tal facticidad). La "reflexión moral" es ya una reflexión "aplicadora" de normas. El "problema" de la "ética aplicada", en realidad, sólo se le plantea a la ética normativa. Cuando hablamos de "ética aplicada", en sentido amplio y general, no nos referimos a la aplicación *de hecho*, sino a la *legitimación* de la aplicación. La ética normativa no se ocupa de aplicar las normas, sino de determinar cómo y cuándo esa aplicación es "válida". Recordemos que la ética normativa no nos dice "qué" debemos hacer sino "por qué" debemos hacerlo.

¿Qué quiere decir, entonces, "ética aplicada"? Creo que no puede entenderse de otro modo que como la tarea que realiza la reflexión moral *cuando ha sido adecuadamente ilustrada por la ética normativa*. En la "ética aplicada" nos encontramos con la confluencia de ambos niveles de reflexión: por ser "ética", participa de la ética normativa; por ser "aplicada", participa de la reflexión moral.

También podemos pensar que la aplicación tiene aquí dos pasos. "Aplicar", del latín *aplico* (arrimar una cosa a otra, apoyar algo en algún lugar: por ejemplo, apoyar una escalera en una muralla), es un verbo que alude a un *contacto*. En este caso, quizá, es lícito interpretar que se refiere, en primer lugar, al contacto (posibilitado, una vez más, porque no se trata de "compartimientos estancos") entre el nivel ético-normativo y el nivel moral. Ése sería el primer paso de la "aplicación": la sugerencia que la ética normativa puede hacer a la reflexión moral. Allí hay un "apoyo"; pero es un apoyo que aquélla ofrece a ésta: es la reflexión moral la que se *apoya* en la ética. El segundo paso tiene que darlo la reflexión moral: es la aplicación de la norma a la situación concreta. La ética sólo opera, por así decir, *indirectamente*, a través de la reflexión moral. La "ética aplicada" podrá entenderse entonces como una forma de *mediación* entre la razón y la acción (lo cual tiene que ver, a su vez, con la antigua cuestión de la *phrónesis*, en la que no vamos a entrar aquí).

Es muy importante entender esta relación necesariamente indirecta o mediata que tiene la ética normativa con las situaciones concretas, y no pensar que en la llamada "ética aplicada" se rompe esa mediatez. La ética se *aplica* a la moral, y ésta se *aplica* a la situación. Por ser filosófica, la ética, como dice Nicolai Hartmann, "no enseña juicios hechos, sino que enseña a juzgar".¹²

Por eso hablaba el mismo Hartmann de una "normatividad indirecta" de la ética.¹³ La ética no elabora códigos de normas, ni indica

12. N. Hartmann, ob. cit., p. 3.

13. Ídem, pp. 29 ss.

cuál norma hay que aplicar en tal situación. Ahora podemos dar una respuesta a una pregunta que habíamos planteado al comienzo: ¿es la ética mera filosofía *de* (o sobre) la *praxis*, o es "práctica" ella misma? O también: ¿cuál es el grado de normatividad de la "ética normativa"? Parece claro, en principio (habría que discutir ciertos aspectos), que la "ética descriptiva" no es normativa; pero ¿es *realmente* normativa la "ética normativa"? La respuesta correcta es: la ética normativa es *indirectamente* normativa. Sólo la moral lo es *directamente*. La ética es "práctica" no porque indique lo que hay que hacer *hic et nunc*, sino porque hace "madurar" la capacidad práctica del hombre, ayudándolo a cobrar conciencia de su responsabilidad:

Su meta no es la tutela ni la fijación del hombre en un esquema, sino la elevación del hombre a la condición de un ser emancipado de toda tutela y plenamente responsable. El hombre se vuelve verdaderamente hombre cuando alcanza esta emancipación; pero únicamente la reflexión ética puede emanciparlo.¹⁴

Hoy podemos expresar esto mismo de una manera más sobria recordando el ya mencionado carácter "reconstructivo" de la ética: ella es "práctica" porque (y en la medida en que) "reconstruye" el saber práctico originario, lo explícita, lo hace más claro y evita así que se lo confunda o desfigure.

Hartmann se apoya, para elucidar su propia teoría de la "normatividad indirecta", en el concepto socrático de "mayéutica", tal como éste aparece en el "interrogatorio del esclavo" expuesto por Platón en el *Menón*: lo "enseñable" y lo que es "innato en la naturaleza humana" no se excluyen entre sí: aprender una ley matemática equivale a volver consciente un saber que se poseía sin advertirlo. La "anamnesis" platónica es, según Hartmann, el primer atisbo filosófico de lo *a priori* que, en lo que atañe a la ética, indica que la "virtud" es enseñable en el mismo sentido que la geometría. El conocimiento ético es también *a priori*: no crea ni inventa un deber-ser sino que conduce a la conciencia moral a los principios que ésta ya posee, aunque de manera difusa. Ayuda a que esa conciencia "dé a luz" su propio saber moral. En tal sentido, la ética resulta una "mayéutica de la conciencia moral".¹⁵

También Hospers reconoce que "las proposiciones éticas son prácticas de un modo indirecto, precisamente porque son proposiciones sobre la actuación práctica".¹⁶ Y D.D. Raphael, otro filósofo analí-

14. Ídem, p. 4.

15. Ídem, p. 29.

16. J. Hospers, ob. cit., p. 23.

tico, corrobora que "indirectamente la filosofía moral sí tiene un efecto práctico",¹⁷ si bien advierte que con esto no hay que alentar la falsa esperanza de que la ética muestre qué se debe creer o qué se debe hacer. La ética no nos puede dar una decisión si nos encontramos ante un dilema sobre cuál es la acción más justa entre varias posibles:

Lo que puede hacer es suprimir algunas confusiones, disipar ciertas oscuridades; de modo que las opciones surjan con mayor claridad. Pero, entonces, la elección verdadera entre ellas será algo que debamos hacer por nosotros mismos.¹⁸

El carácter normativo "indirecto" de la ética, pues, se advierte desde perspectivas muy distintas, y por ello mismo resulta tanto más significativo. Si volvemos ahora a la cuestión de la "ética aplicada", podemos entender, entonces, que sería erróneo interpretar a ésta como una ética que se sale de sus límites y pretende algo así como una normatividad *directa*. Hay que pensar, por el contrario, que también en este caso sólo cumple una función esclarecedora, sin erigirse en instancia de toma de decisión.

Esa normatividad indirecta de la ética normativa es incluso un carácter distintivo del nivel de reflexión que ella representa: es lo que la distingue, por un lado, de la reflexión moral, que es *directamente* normativa, y, por otro, de la metaética y la ética descriptiva que, al menos en su pretensión, no son normativas (ni directa ni indirectamente). No hay que confundir, sin embargo, la normatividad indirecta de la ética normativa con el carácter de "prescriptividad indirecta" que asigna Habermas a la ética discursiva.¹⁹ Habermas se refiere a que esa ética puede orientar la conducta "sólo por el camino indirecto de una teoría crítica de la sociedad". Adela Cortina comenta, al respecto, que "cualquier fundamentación filosófica de lo moral termina prescribiendo *mediatamente* la acción",²⁰ pero no en el sentido de que lo haga *por medio* de otro tipo de teoría, sino porque la ética normativa no elabora normas materiales: se limita a indicar condiciones para la legitimación de tales normas.

Más claramente que en Habermas, la normatividad indirecta de la ética se ve en la versión apeliiana de la ética discursiva. Apel ha ex-

17. D.D. Raphael, ob. cit., p. 29.

18. Ídem, p. 30.

19. Cf. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p. 124, nota 79.

20. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 146.

plicado repetidas veces que las normas concretas, referidas a situaciones, no se infieren directamente de la norma básica, ni se fundamentan directamente en ésta, sino que sólo lo hacen *a través* de la "mediación" (*Vermittlung*) que proporcionan los "discursos prácticos". La ética discursiva de Apel es expresamente una "ética de dos niveles".²¹ Ella, en su carácter de ética normativa, proporciona una fundamentación, consistente en la explicitación de la "norma básica", o "metanorma", la cual exige —nada más y nada menos— que los conflictos y las diferencias de opiniones, en asuntos prácticos, se resuelvan por medio de "argumentos", es decir, "discursivamente". Lo exigido es, en otros términos, la búsqueda de formación de "consenso" (no sólo del consenso de los "participantes" en el discurso, sino de todos los *afectados* por la cuestión discutida). Esa exigencia está necesariamente presupuesta "ya siempre" en todo acto de argumentación, cualquiera sea el tema sobre el cual se argumenta. Esa "norma básica" no prescribe ninguna acción determinada: sólo indica cómo se legitiman las normas situacionales (que sí prescriben acciones). Es decir, en los "discursos prácticos" se considera si una norma determinada, concreta, situacional, es capaz de alcanzar el consenso de todos los afectados por la acción que ella prescribe. La ética de Apel es de "dos niveles" porque comprende, por un lado, el "nivel" de las condiciones normativas de la fundamentación de normas y, por otro, el "nivel" de las normas mismas, a las que se trata de fundamentar.

Este rodeo nos permite ahora acercarnos a lo que constituye el problema de la actualmente llamada "ética aplicada". El viejo y tradicional problema de la "aplicabilidad" de las normas o de los principios morales aludía a la dificultad de adaptar normas de contenido general a situaciones particulares, siempre únicas e irrepetibles. Tal problema, como veremos, subsiste y también debe ser considerado. Pero la problemática de la "aplicación" es más amplia: abarca también la cuestión de cómo aplicar una ética convenientemente "fundamentada" (como la de Apel) a la concreta realidad histórica actual, es decir, a un contexto en el que no se puede contar con que los demás respeten la "norma básica". No es posible algo así como un "*nuevo comienzo moralmente racional*" en el sentido de que en adelante todos los conflictos de intereses se regulen efectivamente por medio de "discursos

21. Cf., por ejemplo, K.-O. Apel, "Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?", en K.-O. Apel, D. Böhler y G. Kadelbach (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Dialoge, Francfort, Fischer, 1984, t. II, pp. 123 ss. También K.-O. Apel et al. (eds.) *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Studentexte, t. II, Weinheim-Basilea, Beltz, 1984, pp. 206 ss., y K.-O. Apel, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 89-90.

prácticos". La "norma básica", por sí sola, resulta —como ocurría con el imperativo categórico de Kant— *insuficiente* frente a la realidad histórica. Las condiciones de aplicación ("indirecta") no están dadas, por ejemplo, en los acuerdos entre "sistemas de autoafirmación" como los Estados políticos. Apel ve muy bien este problema, y por eso le dedica lo que llama "parte B" de la ética. Procura ahí adaptar la lógica del desarrollo ontogenético de la conciencia moral (fundada por Jean Piaget y Kohlberg) a la "cuasifilogenética dimensión de la evolución cultural humana": se plantea la exigencia de una transición de la "moral convencional" (en la que bastaba la "prudencia") a la "posconvencional". En esta última —que tiene ya su paradigma en el principio kantiano de universalizabilidad— hay que combinar la legitimación de las normas (sobre la base de un patrón abstracto, como la "norma básica") con un examen crítico de las condiciones sociales de aplicación. Las normas situacionales pueden ser eventualmente cambiadas, sin que esto invalide el respectivo principio de legitimación. La ética discursiva tiene que devenir entonces una *macroética* universalista de la responsabilidad.

En otros términos, la "aplicación" presupone "fundamentación". Pero ésta, a su vez, comprende por lo menos dos aspectos:

- | | |
|---|------------------------|
| 1. Establecimiento de un principio formal procedimental para la legitimación (con validez universal) de cualquier norma. | Parte A
de la ética |
| 2. Fundamentación de:
— las condiciones normativas de la coexistencia entre personas individuales y entre grupos socioculturales,
— las normas de las actividades colectivas vinculadas a la política, la ciencia y la técnica. | Parte B
de la ética |

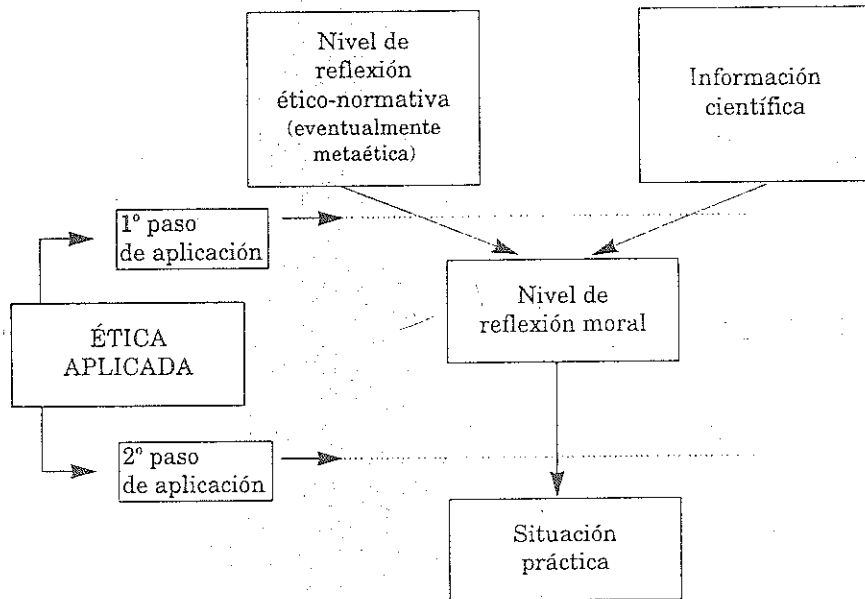
En la parte A, según Apel, se opera por medio de "reflexión pragmático-trascendental", *reconstruyendo* los presupuestos normativos de toda argumentación. En la parte B se da por supuesta aquella reconstrucción; pero, además, es necesario producir las condiciones sociales de los "discursos prácticos", o sea, colaborar responsablemente en la realización, "a largo plazo", de una "comunidad ideal de comunicación".

El planteamiento apeliano no es, desde luego, el único posible; pero ofrece al menos un criterio para la consideración del difícil y urgente tema de la "ética aplicada". Al margen de ese planteamiento específico, lo cierto es que la urgencia del tema se deriva ante todo de la

situación actual del mundo, caracterizada, por un lado, por una crisis generalizada y sin precedentes, y que afecta en particular a lo social, lo económico y lo político, y, por otro lado, por los extraordinarios avances tecnológicos alcanzados, en la medida en que éstos comprometen decisivamente el futuro de la humanidad. Las posibilidades abiertas especialmente por la informática y la ingeniería genética son en buena parte incalculables; pero ya el área de lo "calculable" tiene demasiada incidencia sobre la totalidad del género humano para que quede librada al criterio de los expertos o a intereses económicos. Aquí se plantea la interrelación entre los modos "aléticos" y los modos "deónticos": ¿Hasta qué punto lo "posible" es "permisible"? La acción humana vinculada con la tecnología tiene así una resonancia cada vez mayor en el seno del *ethos*. Lo insólito o inédito de la situación hace que no sólo no existan normas "consuetudinarias", sino tampoco paradigmas normativos en los cuales orientarse. La "ética aplicada" tiene en todo esto una inmensa y ardua tarea por delante. No puede trabajar ahora meramente con los recursos de la reflexión ético-normativa; pero tampoco puede hacerlo, claro está, meramente con los de la ciencia. Los problemas de "bioética", por ejemplo, y particularmente aquellos problemas de bioética vinculados a los desarrollos de la tecnología proveniente de la bioquímica, requieren inevitablemente el diálogo interdisciplinario. El carácter dialógico de la razón reclama una perentoria toma de conciencia. Esto se hace evidente sobre todo en los puntos de intersección de la tecnología con la crisis generalizada: por ejemplo, en los problemas ecológicos y en las campañas y controversias que ellos suscitan. La ética normativa tiene sin duda algo que decir en todo eso, a condición, por cierto, de que no pretenda sobrepasar sus propios límites y de que tenga presente el carácter *indirecto* de su normatividad. Podría decirse que precisamente la conciencia de ese carácter indirecto constituye una condición para el cumplimiento de la normatividad *directa* en la "ética aplicada".

La relación de la ética aplicada con la normatividad puede representarse, a mi juicio, en el esquema siguiente, en el que la reflexión propia de la ética normativa y los aportes provenientes de la información científica (por lo general, de disciplinas diversas) convergen en la configuración de un tipo específico de "reflexión moral". Esa convergencia representa un *primer paso* —necesario pero insuficiente— de la "ética aplicada". La relación directa con la praxis se hace, en un *segundo paso*, desde la "reflexión moral" convenientemente *ilustrada* por la ética normativa y la ciencia. Actualmente no hay un consenso claro acerca de lo que, en definitiva, hay que entender por "ética aplicada". Pero, si se acepta el esquema que propongo, podrá decirse

que ella es “indirectamente” normativa en su primer paso, y “directamente” normativa en el segundo.



Para aclararlo mejor: supongamos que en la situación S alguien duda ante la alternativa de acciones posibles A y A₁. Para la toma de decisión se requiere reflexión moral. Pero esta reflexión puede a su vez dejarse librada al mero “sentido común”, o a la “prudencia”, o a las intuiciones, o a los prejuicios del agente, o bien puede hacerse en el marco de la “ética aplicada”. En este último caso, será necesario rodeo por el nivel de la ética normativa, es decir, por un tipo de reflexión que puede aclarar qué principios están en juego en A y/o en A₁, y será necesario asimismo recabar los datos más precisos posibles acerca de S. El saber ético-normativo tiene que confluir con el saber científico, pero tal confluencia no determina directamente la opción por A o por A₁, sino que proporciona elementos a la reflexión moral. La confluencia ético-científica se “aplica” a la reflexión moral, y ésta, a su vez, se “aplica” a S. La reflexión moral cumple así, en la ética aplicada, una función *mediadora* entre la ética normativa y la situación concreta.

La función asignada a la ciencia, sin embargo, no debería llevar al malentendido de que ella, en cuanto tal, queda libre de connotaciones morales. El problema de la neutralidad valorativa de la ciencia ha sido uno de los más debatidos a lo largo del siglo XX, y resultaría para-

dójico que precisamente la ética aplicada viniera a reforzar esa pretensión de neutralidad. El hecho de que la ciencia coadyuve, mediante su información, en el “primer paso” del procedimiento de aplicación, no significa que no pueda ser precisamente ella misma también objeto de la reflexión moral. Todo saber científico está ligado a compromisos sociales y tiene repercusiones prácticas que lo insertan entre los elementos del *ethos*. El científico, *qua* científico, asume —lo quiera o no— una enorme responsabilidad, y la mayoría de sus actos requieren una previa reflexión moral. La ética aplicada, en tal sentido, puede contribuir a que tal reflexión disponga de mayor número de recursos y se efectúe con mayor sistematicidad y precisión. Las relaciones entre la ética y la ciencia constituyen uno de los principales problemas de la ética aplicada. Ahí la ciencia aparece, podría decirse, por lo menos en tres *roles* diversos: 1) como proporcionadora de información para la reflexión moral (primer paso de aplicación); 2) como campo en el que hay que tomar decisiones de significación moral (segundo paso de aplicación), y 3) como objeto del enjuiciamiento moral, en el caso de conductas científicas moralmente “aprobables” o “impugnables”.

La ética aplicada resulta, entonces, un testimonio de la normatividad de la “ética normativa”. Aun cuando *indirecta*, esa normatividad significa que la ética no se reduce a una reflexión teórica, sino que su sentido reside en sus proyecciones prácticas, y en la orientación que ella puede brindar a la praxis. Decía Risieri Frondizi:

La ética no tiene tan sólo un interés académico, sino que pretende guiar la vida humana por la senda que corresponde y, si en un momento crucial no es capaz de indicarnos cuál es el camino correcto, pierde su significación básica.²²

Así se marca lo que podría denominarse la relación entre la ética *pura* y la ética *aplicada*. La primera —que abarcaría tanto la ética normativa como la metaética— sería el conjunto de reflexiones filosóficas sobre los múltiples problemas del *ethos*. La segunda se organizaría, en sentido estricto, más bien como ética *aplicante*, ya que consistiría, en definitiva, en un sistema de indicaciones acerca de cómo aplicar a situaciones concretas los principios (y normas en general) que se fundamentan en la ética normativa y cuya semiosis se estudia en la metaética. El requerimiento entre la ética pura y la aplicada es mutuo: la primera necesita de la segunda para cumplir con lo que Frondizi llama su “significación básica”; pero la segunda necesita de la primera

22. R. Frondizi, *Introducción a los problemas...*, p. 108.

para operar de modo no arbitrario: sin respuestas a los problemas teóricos de la fundamentación y la aplicabilidad, sus eventuales aciertos serían realmente azarosos. Es cierto que la base teórica no es garantía suficiente; pero ella ofrece siempre, al menos, un marco de razonabilidad. En terminología kantiana, podría decirse que la fundamentación sin aplicación es vacía; pero la aplicación sin fundamentación es ciega.

El hecho de que la aplicación tenga que recurrir a la fundamentación no implica que se necesite conocimientos de ética filosófica para obrar con corrección moral. Justamente en ese aspecto la ética aplicada se distingue de la moral prerreflexiva, e incluso de la mera reflexión moral que hemos descrito como el primer nivel de reflexión sobre el *ethos*. La ética aplicada debe ser vista como una actividad *interdisciplinaria* en la que se procura resolver racionalmente problemas morales en el campo profesional, que se plantean sobre todo en conexión con las nuevas tecnologías o con los nuevos descubrimientos científicos, o con ciertas formas inéditas de interrelación social, problemas difíciles, arduos, imposibles de resolver de modo espontáneo o basándose sólo en normas tradicionales. "Ética aplicada" es denominación común para interdisciplinas diversas, como la bioética, la ética empresarial, la ética del medio ambiente, la ética jurídica, la ética política, etc. Asimismo, si bien la moralidad espontánea y cotidiana puede subsistir, al menos dentro de determinados límites, sin ética filosófica, lo cierto es que muy probablemente obtendrá de ésta una mayor orientación. El pensamiento clásico ha considerado que la ética filosófica debería prestar *también* ese servicio. Aristóteles sostuvo expresamente que el propósito de la ética no es "saber qué es el bien", sino "hacernos buenos", y Kant afirmó que el "saber moral racional común", que comparten todos los seres racionales, necesita de la "ciencia" (es decir, en este caso, del saber filosófico) para fortalecer su propio principio y evitar así la "seducción" que sobre él ejercen las inclinaciones, las cuales, para justificarse, pueden dar apariencia racional a lo que no lo es.

Adela Cortina apunta que, si bien no conviene —en razón de las variaciones de connotación que padecen los términos importantes— esbozar definiciones que fijen significados, también es necesario aclarar en qué sentido usamos esos términos, como condición para entenderlos. Con esa reserva, sostiene que

...la ética es un tipo de *saber* de los que pretenden *orientar la acción humana* en un sentido *racional*; es decir, pretende que obremos racionalmente. A diferencia de los saberes preferentemente teóricos, contemplativos, a los que no importa en principio orientar

la acción, la ética es esencialmente un *saber para actuar de un modo racional*.²³

Más adelante agrega la autora, refiriéndose expresamente a la ética aplicada, que ésta tiene por objeto, en principio, como su nombre indica,

...aplicar los resultados obtenidos en la parte de fundamentación a los distintos ámbitos de la vida social: a la política, la economía, la empresa, la medicina, la ecología, etc. Porque si al fundamentar hemos descubierto unos principios éticos, la tarea siguiente consistirá en averiguar cómo pueden orientar esos principios los distintos tipos de actividad.²⁴

Esperanza Guisán, por su parte, ve también la ética, en general, como "parte de la realidad social existente", y sostiene que, tras la ética normativa y la metaética, viene el planteamiento de normas *aplicables* a la vida cotidiana, al conjunto de las cuales considera como lo propio de la ética aplicada o ética práctica. Ésta incluye, según ella, temas como la bioética, los derechos de los animales, el pacifismo, la ética del medio ambiente, la ética de los negocios, la ética de los asuntos públicos, las relaciones entre países ricos y países pobres, el paternalismo, la desobediencia civil, la violencia, etc. De modo que la ética aplicada

...no constituye un apartado estanco al margen de las demás diversificaciones del quehacer ético, sino que es un eslabón más que une la vida cotidiana con las preocupaciones de una razón práctica que, por su propia definición, trata de unir la vida activa de la participación cívica y ciudadana, así como la vida del ocio y el negocio, con la vida propia de la especulación filosófica, para hacer ambos momentos vitales más ricos y más hondamente satisfactorios.²⁵

Aunque subsisten grandes discrepancias acerca de lo que debe entenderse por "ética aplicada" —por ejemplo, en la cuestión de si la "aplicación" se refiere a las normas, a los principios o a las teorías— parece existir, entre los eticistas, un consenso bastante generalizado en el sentido de que hay relaciones estrechas entre la ética filosófica (o, si se prefiere, "pura") y la aplicada, admitiéndose que, como venimos señalando, ambas se requieren mutuamente. Pero también se

23. A. Cortina *et al.*, *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 5ª ed. 2000, p. 17.

24. Ídem, p. 32.

25. E. Guisán, *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 47.

puede verificar sobrado acuerdo en que la ética aplicada necesita, además, el concurso de la información científica, es decir, que ostenta un paradigmático carácter interdisciplinario. Volveremos sobre este importante tema en V.4.

III.9. "Ética" y "moral"

En la base de todo estudio de la ética se requiere, para evitar confusiones y malentendidos, una clara distinción entre los significados de los términos "ética" y "moral". Por eso hemos dedicado este extenso capítulo a los "niveles de reflexión", procurando exponer los criterios convencionales que cuentan con mayor acuerdo entre los eticistas actuales. Aun así, resulta insuficiente, porque siguen siendo también muchos los eticistas que emplean esos vocablos, con frecuencia, en un sentido distinto. No se trata meramente de ciertas acepciones que suele conferirles el habla cotidiana, como también, en ocasiones, la jerga periodística, política, etc. (por ejemplo, cuando se asigna carácter *privado* a la "moral" y carácter *público* a la "ética"), sino de otro criterio, proveniente de la distinción hegeliana entre "moralidad" (*Moralität*) y "eticidad" (*Sittlichkeit*) y que se vincula, como lo adelantamos al final de II.2, a la dicotomía deontoaxiológica.

Kant había distinguido entre "moralidad" y "legalidad", entendiéndola primera de estas expresiones como lo que caracteriza a las acciones realizadas "por deber" (es decir, "por respeto a la ley"), mientras que la segunda aludía a la mera "conformidad con la ley", propia de acciones neutras desde el punto de vista moral. Hegel centraba ahí su principal crítica a la ética kantiana, ya que consideraba la "moralidad" kantiana abstracta y desvinculada de los factores históricos, e introducía, en cambio, la mencionada distinción entre "moralidad" y "eticidad", aludiendo con esta última a las formas concretas de *ethos*, en las que también están ya integradas la legalidad y la moralidad.²⁶ Pero pronto, más que en Hegel mismo, en pensadores poshegelianos, comenzó a usarse "moral" como sinónimo de "moralidad" (o, al menos, como reflexión sobre ésta), y "ética" como sinónimo de "eticidad" (o, al menos, como reflexión sobre ésta).

En ese nuevo uso terminológico, "moral" remite entonces a los fundamentos universales en el sentido kantiano, mientras que "ética" alude al *ethos* concreto, es decir, a la facticidad de las costumbres de una comunidad determinada. Lo cual representa, *casi*, una inversión de las significaciones con que venimos distinguiendo aquí ambos voca-

26. Cf. G.F.W. Hegel, *Filosofía del derecho*, Introducción, § 33.

blos y que es la convención más frecuentemente adoptada. Enfatizo el "casi", sin embargo, porque no se trata de una inversión lisa y llana, sino que en este uso se vincula "moral" especialmente con los deberes —lo deontológico— y "ética", en cambio, con los "valores" —lo axiológico— perseguidos como ideales de vida en una comunidad concreta, histórica.

La dicotomía deontoaxiológica determina, como se vio, tipos distintos de teorías éticas. Estas varían según otorguen prioridad a uno o al otro aspecto. Son dos maneras de concebir, en general, los fenómenos morales. Con la mencionada terminología de raíz hegeliana se entiende entonces que en ocasiones se hable de un conflicto entre "ética" y "moral", lo cual, cuando se opera con la terminología habitual, resultaría paradójico o daría lugar a malentendidos. Con razón dice Julio De Zan:

La disputa de la ética y la moral es un problema central y constante en la filosofía práctica, con el que tiene que enfrentarse todo programa de renovación de la ética como disciplina filosófica.²⁷

Pero justamente en esa frase se usa el término "ética" la primera vez en el sentido hegeliano, y la segunda, en el habitual. Para evitar confusiones originadas en la ambigüedad del término, convendría tomar recaudos aclaratorios. De todos modos, lo que De Zan acertadamente señala es la importancia que en la actualidad reviste la confrontación, y, a la vez, la posibilidad de una *recuperación* de la "moralidad" kantiana y de la "eticidad" hegeliana.²⁸

También Paul Ricœur recurre explícitamente a la distinción entre lo valioso y lo normativo (es decir, lo que aquí hemos venido denominando "dicotomía deontoaxiológica") para diferenciar la ética —refiriéndola a lo "bueno"— de la moral —entendida en relación con lo "obligatorio"— y para defender la "primacía" de aquella sobre ésta, aunque reconociendo la necesidad de que la "aspiración ética" pase por el "tamiz de la norma". Con este criterio, sin embargo, no alude tanto a la confrontación del punto de vista hegeliano con el kantiano, sino más bien a la de este último con el aristotélico:

De modo convencional, reservaré el término de ética para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado

27. J. De Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002, p. 20.

28. Cf. ídem, pp. 20-28.

por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coerción. En la distinción entre aspiración a la vida buena y obediencia a las normas se reconocerá fácilmente la oposición de dos herencias, la aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva teleológica [...], y la kantiana, donde la moral se define por el carácter de obligación de la norma, esto es, por un punto de vista *deontológico*.²⁹

En síntesis, podría decirse que este uso técnico de los vocablos "ética" y "moral" constituye un criterio terminológico paralelo al habitual (que es también el que hemos adoptado en la presente obra). Reviste, en todo caso, una especial importancia, no sólo por el mencionado hecho de su vinculación a la dicotomía deontoaxiológica, sino también porque refleja una serie de confrontaciones de teorías éticas actuales, como ocurre por ejemplo con actitudes derivadas de la distinción weberiana entre "ética de la convicción" y "ética de la responsabilidad", o con el extenso debate entre "comunitaristas" y "liberales", o con los enfrentamientos de la "ética del discurso" con el "neorristotelismo", el "neopragmatismo" y el "posmodernismo", o con las distintas maneras de concebir una posible "ética global" (Jonas, Küng, Apel, Bock y otros), etc. El inconveniente principal, acaso, reside en que los mismos autores que se valen de esas acepciones para "ética" y "moral" no pueden prescindir, al menos en ocasiones, del uso de "ética" en el sentido de la disciplina que estudia lo moral, y entonces surgen ambigüedades. Si "ética" se entiende exclusivamente como el lado axiológico del *ethos*, no se puede luego emplear (a menos que se introduzcan aclaraciones precisas en cada ocasión) expresiones como "ética normativa", ni cabe hacer la distinción entre ésta y la "metaética". Si "moral" se refiere exclusivamente al lado deontológico, a su vez, pierde sentido la denominación de "juicios morales" para juicios del tipo "X es bueno". Todo esto representa un problema ético (entendiendo ahora "ético" como referido a la disciplina filosófica que tematiza el *ethos*) que puede, sin embargo, subsanarse en la medida en que se lo tenga expresamente en cuenta y en que se aclare el sentido en que se usan esos términos clave. En la presente obra hemos preferido atenernos a las acepciones ya analizadas desde el comienzo, por considerar que ellas despejan las posibilidades de equívocos propias del otro criterio, y porque las razones de este último quedan, en lo esencial, cubiertas con el recurso terminológico a la "dicotomía deontoaxiológi-

29. Paul Ricœur, "Ética y moral", en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 241-255, la cita en pp. 241-242.

ca" y el análisis de la misma. Como se puede ver en V.2.1, el enfrentamiento de teorías éticas que enfatizan uno u otro lado del *ethos* se puede estudiar en conexión con el problema de la fundamentación, para el que las propuestas positivas se encuadran dentro del esquema deontologismo-consecuencialismo, y las negativas (que niegan la posibilidad de fundamentación) se escinden en formas de escepticismo o relativismo. Para la presente edición incluimos un tratamiento más detallado del central problema de la fundamentación en el capítulo VI.

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y METAÉTICA

REFLEXIÓN MORAL	METAÉTICA
Es netamente normativa.	Tiene pretensión de neutralidad.
Es prefilosófica.	Es filosófica.
Es <i>endógena</i> (desde el <i>ethos</i>).	Es <i>exógena</i> (desde lo extraético).
Examina las propias creencias morales.	Examina la semiosis del lenguaje moral.

CONFRONTACIÓN DE ÉTICA NORMATIVA Y METAÉTICA

ÉTICA NORMATIVA	METAÉTICA
Es <i>endógena</i> y normativa.	Es <i>exógena</i> y "neutral".
Intenta fundamentar normas y/o valoraciones.	Analiza los criterios de fundamentación de normas y/o valoraciones.
Usa los términos éticos (es lenguaje-objeto).	Menciona los términos éticos (es metalenguaje).
Establece criterios para juzgar la moralidad de los actos.	Establece criterios para juzgar la validez de enunciados morales y ético-normativos.

COINCIDENCIAS

Son filosóficas

IV. Métodos de la ética

IV.1. Sobre la metodología filosófica en general

Cada vez que tematizamos algo (es decir, cada vez que problematizamos, o teorizamos, o investigamos, etc.), lo hacemos —si no nos dispersamos desordenadamente— con algún método, seamos o no conscientes de ello. El *método* es la actitud formal adoptada en la tematización.

Ahora bien, esto de tematizar el método (tarea de una parte de la lógica) parece tropezar con algo así como un círculo metodológico. Pero lo que ocurre es que tal tematización tiene que ser entendida como una tarea de tipo “reconstructivo”. En ella procuramos hacer explícito y consciente lo que efectuamos a menudo de manera implícita o incluso inconsciente.

En el capítulo I vimos que las “ordenaciones” o “sistematizaciones” son también formas de la “tematización”. Hay que agregar ahora que sólo el saber ordenado o sistemático puede pretender para sí la condición de saber “científico” (o “filosófico”), y un saber semejante es el que se alcanza mediante la utilización de un método. Por su etimología griega, la palabra “método” alude a algo que se hace a través de un “camino” (*odós*). En su famoso *Discurso del método* definía Descartes el método como “un sistema ordenado de medios para proceder en el conocimiento científico, aumentando gradualmente los conocimientos hasta llegar al más alto grado posible”.¹ En aquella obra declaraba que no pretendía proponer *el* método ideal sino simplemente exponer el que él mismo había usado en sus investigaciones. Durante todo el siglo XVII se cobró conciencia de la importancia que reviste para la ciencia, no sólo el proceder metódicamente, sino también el reflexionar acerca del método que se emplea. Los lógicos de Port Royal sostenían que tales reflexiones permiten saber, en cada caso, si se ha razonado bien, y averiguar, ante un error, cuál es la causa del mismo; de esa manera —añadían— puede cada uno formarse reglas para proceder de manera que se eviten las causas de error.

1. R. Descartes, *Discours de la méthode*, ed. L. Liard, París, Garnier, 1942.

No hay, pues, un método único e infalible, sino que cada científico, cada investigador, cada pensador va encontrando o inventando ciertos recursos metodológicos que favorecen su tarea. Sin embargo, esto no debe tampoco malinterpretarse en el sentido de una total anarquía metodológica. Hay lineamientos generales que van incorporándose a los procedimientos propios de una disciplina porque a través del tiempo se revelan como particularmente eficaces.

El método, dijimos, es una actitud formal. Ahora bien, evidentemente, hay *tipos* de actitudes y, en consecuencia, hay también tipos de *métodos*. Las preferencias por determinadas actitudes metodológicas suelen asociarse, a su vez, a las actitudes filosóficas generales, o ideológicas, etc., es decir, a las "concepciones del mundo" o "*Weltanschauungen*". Aquello de que "todo es según el cristal con que se mira" podría quizá reinterpretarse, en tal sentido, diciendo que —al menos en alguna medida— todo es según el método con que se lo investigue. Pero tal afirmación sería una forma de relativismo que, como todo relativismo, se vería en dificultades si tuviera que explicarse a sí mismo. En cambio, sí se puede sostener que hay casi siempre relaciones entre el contenido de una teoría y el método utilizado para llegar a ella: lo que se piensa no puede dejar de vincularse a la forma en que se lo piensa.

Ha habido y hay filósofos que niegan expresamente el método. Algunos lo hacen mesuradamente, como Karl Jaspers; otros, de modo provocativo, como Paul Feyerabend.² Pero no puede decirse que ellos operen *sin* método. Incluso la oposición al empleo del método, si pretende tener sentido, tiene que hacerse metódicamente. El "*anything goes*" ("todo vale") de Feyerabend se destruye a sí mismo. Él sabe que no puede contestar a esa objeción, y por eso llega a declarar que es meramente una broma.³

Pero cuando uno habla seriamente, la cuestión no es la de si se necesita o no el método, sino —dada la pluralidad real de actitudes y la consecuente pluralidad de métodos— la de cuáles son los métodos generales que pueden legitimarse. Camus decía que "el sentido de la vida es la pregunta más apremiante", y que, con respecto a tal pregunta, así como con respecto a los "problemas esenciales" (o sea, "los que ponen en peligro la vida", o "decuplican el ansia de vivir"), "no hay probablemente sino dos métodos de pensamiento: el de Pero Grullo y el de Don Quijote".⁴ Aludía con ello a dos actitudes generales desde las que efectivamente se pueden afrontar esos problemas: la

2. Cf. P.K. Feyerabend, *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1974, *passim*.

3. Cf. ídem, p. 63.

4. A. Camus, *ob. cit.*, p. 14.

que se atiene sólo a la certeza, y la que admite el "vuelo" de la imaginación; y pensaba que era necesario combinarlos de alguna manera: "El equilibrio de evidencia y lirismo es lo único que puede permitirnos asentir al mismo tiempo a la emoción y a la claridad".⁵

Hay no sólo diversos métodos, sino también diversos criterios para clasificarlos. No entraremos en ese problema. Tampoco vamos a rastrear las ya denunciadas relaciones de los métodos con maneras de ver la realidad, etc., ni nos ocuparemos (salvo al pasar, y si viene al caso) de la historia de cada método. Partiremos del supuesto de que los métodos generales de la filosofía son aplicables también a la ética filosófica, y marcaremos sus características centrales. Nos referiremos, en suma, de manera concisa, a cinco métodos que son sin duda de especial relevancia en la filosofía contemporánea: el fenomenológico, el analítico, el dialéctico, el hermenéutico y el trascendental. La lista no es, desde luego, exhaustiva. Y lo que se diga aquí de cada uno de ellos tiene aun muchas menos pretensiones de exhaustividad.

IV.2. El método fenomenológico

No sería exagerado afirmar que el método fenomenológico ha sido uno de los rasgos más característicos en el pensamiento filosófico del siglo XX y mantiene intacto su interés en el incipiente siglo XXI. No sólo por la amplitud de la "escuela" fenomenológica, que abarca fenomenólogos ortodoxos y no ortodoxos, y los cambios producidos en muchos de ellos (incluyendo al propio Husserl), sino también porque algunos de sus rasgos se han impuesto definitivamente en toda la filosofía, al punto de que ni siquiera los pensadores enrolados en corrientes muy discrepantes con aquella escuela pueden ya prescindir de ellos.

Se trata fundamentalmente de un método de "evidenciación": una descripción pura del dominio neutro de la "vivencia" (*Erlebnis*) y de las "esencias" que allí se presentan.⁶ La fórmula: "¡a las cosas mismas!" se ha convertido en el *topos* de todos los comentarios sobre este método. Lo que se busca, cuando se opera fenomenológicamente, es *limpiar* del campo de observación, por medio de formas de "reducción" o "*epojé*", todo lo accesorio, todo lo no esencial, para quedarse exclusivamente con lo *esencial*. De modo semejante al escultor, que va quitando del bloque de mármol todo *lo que sobra*, hasta quedarse con la

5. *Ibidem*.

6. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. 1962, p. 166.

escultura, el pensador que emplea el método fenomenológico tiene que sustraer, “poner entre paréntesis”, todo lo que no es estrictamente concerniente al “fenómeno”, hasta quedarse con el *dato puro*. No se trata de “explicar” (*erklären*) sino, simplemente, de “describir” lo que se “da”. Toda explicación tiene que salirse del dato, y esa “salida” es lo que el método fenomenológico no autoriza. Con este método no se “explica”, sino que se “intuye” y se describe lo “intuido”. Entre las cosas que es necesario “poner entre paréntesis” —o sea, no incluir en la descripción, ni dejar que distorsionen la pura intuición— están los supuestos y prejuicios con que, habitualmente, estamos condicionados en toda mera observación. Y también están, consciente o inconscientemente, las “teorías”. Cada vez que observamos algo sin atenernos al método fenomenológico, lo hacemos, sabiéndolo o no, a través de “teorías” previas que nos impiden captar lo observado tal cual se nos “da”. Atenerse al método fenomenológico, en cambio, significa adoptar una actitud de puro espectador.

Pero, contra lo que podría suponerse, no es nada fácil ser un “puro espectador”, sino que requiere que uno “se abra paso” hasta las cosas y logre “verlas” como realmente son. El método fenomenológico se basa en la estructura *intencional* de la conciencia, que había sido descubierta por Franz Brentano. “*Intentio*” significa “dirigirse a”. Todo acto de la conciencia está *dirigido* a algo, y eso tiene que ser descripto fenomenológicamente. No se juzga acerca de si los contenidos de conciencia son “reales” o “imaginarios”: el método consiste precisamente —al menos en parte— en esa “abstención del juicio” (*epojé*). Pero no en el sentido en que se abstenía del juicio el escéptico griego (de quien deriva esa expresión), sino precisamente para describir el dato “puro”. El “espectador” fenomenológico se “abstiene” del juicio, no porque crea que ningún juicio puede ser verdadero, sino porque se coloca “antes” de todo juicio, antes de toda “toma de posición”.

En ética, el método fenomenológico ha sido aplicado particularmente por la “ética material de los valores”, cuyos más destacados representantes fueron Max Scheler y Nicolai Hartmann. Scheler trabajó —no sólo en su *Ética*,⁷ sino en prácticamente todas sus obras— en el tema de la “intencionalidad emocional”, es decir, en una concepción de los *valores* según la cual éstos son “captados” o “aprehendidos” en determinados actos emocionales. Los análisis fenomenológicos de la vida

7. El título completo de la *Ética* de Scheler es *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (El formalismo en la ética y la ética material de los valores)*. Se publicó por primera vez en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* que dirigía Husserl (la primera parte en el N° 1 de ese *Anuario*, 1913, y la segunda en el N° 2, 1916). Luego apareció como libro en sucesivas ediciones.

emocional llevados a cabo por Scheler son vastísimos y, aunque los intereses filosóficos actuales corran por otros cauces, hay allí sugerencias muy importantes que aún no han sido aprovechadas y podrían serlo. Hartmann tomó mucho de Scheler, desarrollándolo más sistemáticamente e introduciendo modificaciones significativas. Hartmann no se consideraba un fenomenólogo (aunque de hecho trabajaba con ese método). Proponía un método más complejo, del que la “descripción fenomenológica” constituía sólo un primer paso. A ella seguían la “aporética” (planteamiento de las “aporías” o problemas que según él se “descubren” ya en la descripción fenomenológica) y la “teoría” (que equivale al esfuerzo por resolver las aporías o, al menos, “mitigarlas”, reduciendo al mínimo posible su ininteligibilidad).

Se esté o no de acuerdo con esa propuesta de Hartmann, lo significativo de ella es que pone de relieve el hecho de que el método fenomenológico no tiene por qué excluir, para otros momentos de la tematización, el empleo de otros métodos. Como lo expresa Bochenski:

La desconexión (*Ausschaltung*) eidética no contiene ningún juicio de valor sobre los otros procedimientos y aspectos desconectados; quien procede fenomenológicamente no renuncia por eso a emplear después también otros procedimientos, ni a observar también los aspectos dejados fuera de consideración. Sólo para la observación fenomenológica, mientras ella dura, es válida la regla de la desconexión.⁸

IV.3. El método analítico

En su famoso *Discurso del método* (Parte II) presentaba Descartes las cuatro reglas siguientes:

1. No admitir como verdadero nada que no se presente con evidencia (es decir, con la suficiente “claridad” y “distinción” como para no dejar lugar a dudas).
2. Dividir cada dificultad en tantas partes como fuera conveniente para resolverla.
3. Proceder con orden, de lo más simple a lo más complejo.
4. Hacer recuentos y revisiones que garanticen no haber omitido nada.

8. I.M. Bochenski, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Berna, Francke, 4ª ed. 1969, p. 24.

Podría decirse que, *in nuce*, o *mutatis mutandi*, estaba ya prefigurado, en la primera de esas reglas, el método fenomenológico. La deuda de Husserl con Descartes es bien conocida, y en ambos casos advertimos, efectivamente, que la primera exigencia metodológica es la de "evidenciación". Ahora bien, la posibilidad recién mencionada, de complementar la obtención de evidencia con otros recursos procedimentales, se deja ver en el agregado que hace Descartes de otras tres reglas, que podrían interpretarse a su vez como otros tres métodos. La segunda de ellas estaría entonces anunciando (desde luego, también *mutatis mutandis*) lo que hoy se conoce como "método analítico".

El análisis, en general, es un trámite rutinario en toda ciencia y en todo tipo de investigación. Cada vez que se trata de conocer un objeto complejo, la descomposición del mismo en sus partes simples es casi una exigencia del sentido común. Descartes no llama "método analítico" a su segunda regla, acaso porque, en su época, era habitual entender por "análisis" y "método analítico" el procedimiento que se usaba sobre todo en las matemáticas para solucionar problemas por medio de ecuaciones.⁹ Pero en la aludida regla segunda se refiere de hecho al análisis en el sentido de "descomposición" o "división" del todo en las partes que lo componen. Al análisis así entendido se contrapone la "síntesis", o "composición" —o "recomposición"— de lo previamente "descompuesto". Tal contraposición no impide, sin embargo, que los dos procedimientos se complementen entre sí, como lo prueba ya el hecho de que la síntesis es precisamente lo que se exige en la tercera regla del método cartesiano.

Lo que hoy se entiende como "método analítico" viene a ser un refinamiento de lo que Descartes proponía en la segunda regla. La extensión —sobre todo entre los pensadores anglosajones— del interés por el "análisis lógico" y por el "análisis del lenguaje" dio lugar en nuestro siglo a la llamada "filosofía analítica", caracterizable, en líneas generales, por haber exagerado y hasta exclusivizado el uso de ese método. De todos modos, es menester no confundir el método como tal con el tipo de concepción filosófica propio de aquella tendencia, que se vincula al módulo positivista (o "neopositivista"), aunque comprende a su vez diversas corrientes, a menudo muy discrepantes entre sí.

En la ética, como en toda otra disciplina, el método analítico es indispensable, toda vez que no se rehúya el cumplimiento de exigen-

9. Justamente, pocas líneas antes de enunciar las reglas del método hace Descartes alusión al "análisis de los géometras" y al "análisis de los antiguos", refiriéndose con ello a un método que consiste en referir una proposición compleja a otra más simple, de la cual aquélla pueda ser deducida. Este método suele llamarse también "resolutivo" o "regresivo" (cf. R. Descartes, ob. cit., p. 48; en la ed. de Gilson, p. 17).

cias lógicas elementales. La tematización, en cuanto "ordenación" o "sistematización", tiene que *descomponer* conceptualmente cada cuestión compleja en sus diversos aspectos. Pero es evidente que el papel principal que desempeña el método analítico en la reflexión sobre el *ethos* se halla en el nivel de la metaética, como análisis del lenguaje moral.

Ricoeur ha sostenido la necesidad, en el marco de una filosofía de la acción, de una investigación previa a la ética como tal, consistente en "una descripción y un análisis de los discursos en los cuales el hombre dice su hacer, haciendo abstracción de las alabanzas o censuras mediante las cuales califica su hacer en términos de moralidad".¹⁰ Esa investigación debería hacerse, según él, en tres niveles: "Nivel de los *conceptos* puestos en juego en la descripción de la acción; nivel de las *proposiciones* donde la propia acción llega a enunciarse; nivel de los *argumentos* en el que se articula una estrategia de la acción".¹¹ Para lo que ahora nos interesa, que es una somera comparación entre los métodos de la ética, resulta relevante que Ricoeur entienda que, a los mencionados análisis, habría de seguir una "evaluación crítica", la cual a su vez plantea, entre otras cosas, una confrontación entre análisis lingüístico y fenomenológico.¹² Tal confrontación no lo es meramente entre una investigación referente a enunciados y otra referente a lo "vivido", sino entre dos "niveles estratégicos": en el nivel de la pura "descripción", el análisis lingüístico le parece a Ricoeur preferible, y cree incluso que sirve "para releer en un sentido más verdaderamente fenomenológico los escritos de Husserl y los fenomenólogos franceses sobre el *noema* práctico, sobre lo «decidido como tal», el proyecto, lo voluntario y lo involuntario".¹³ En el nivel de "fundamentación", en cambio, "la fenomenología recupera la prioridad, pues establece el plano apofántico sobre el plano noemático; *lo que se dice* se edifica sobre *el sentido de lo vivido*".¹⁴ Hay, en suma, una posible complementariedad entre el método (lingüístico) analítico y el fenomenológico en el ámbito de la filosofía práctica.

En una interesante acotación, hecha a propósito de la comparación entre ambos métodos, señala Ricoeur que ellos coinciden en que tratan, ante todo, de "clarificar" (en un caso "enunciados", en otro, "esencias de lo vivido"). Y como "clarificar es distinguir", ostentan ahí un rasgo común que los contrapone al método dialéctico:

10. P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 11.

11. *Ibidem*.

12. Cf. *idem*, pp. 18 ss. y 133 ss.

13. *Ídem*, p. 22.

14. *Ibidem*.

La fenomenología es completamente un arte de la distinción, por tanto de la diferencia. Es lo que la distingue de cualquier construcción dialéctica, que es un arte de las transiciones, de las composiciones. En este sentido, los filósofos ingleses y los fenomenólogos se oponen igualmente al método dialéctico; es lo que los acerca. He aquí pues un arte de la distinción, una técnica de la clarificación, que sitúa las dos empresas en el mismo plano del discurso.¹⁵

Convendrá, entonces, que hagamos ahora una breve inspección del método dialéctico; también, particularmente, de lo que éste significa para la ética.

IV.A. El método dialéctico

La tercera regla del método de Descartes suele ser llamada “regla de la síntesis” ya que, como vimos, de lo que se trata en ella es de la exigencia de “componer” lo complejo, o el todo, reuniendo las partes simples. Pues bien, esos conceptos de “síntesis” y “composición” tienen mucho que ver con el método dialéctico. Sólo que en aquella tercera regla falta la alusión al otro concepto que singulariza este método, a saber, el de “antítesis”, es decir, la o-posición o contra-posición que, en todo caso, precede a la composición. Justamente por eso, lo dialéctico incluye, además, la idea de desarrollo temporal, de cambio. No sin razón se ha considerado a menudo a Heráclito como fundador de la dialéctica. El pensamiento de Heráclito pone de relieve el constante flujo de todo lo real y, a la vez, la función que ahí desempeñan los *contrarios*. Y más aún: el hecho de que justamente en éstos se encuentre la “armonía” (la “contrapuesta armonía, como la del arco y la lira”, según se ve en el fragmento 51 de la enumeración de Diels). En el fragmento 8 habla de la “bellísima armonía” de los contrarios. La dialéctica nace asociada a la concepción metafísica según la cual todo está en movimiento y cambio, y la contraposición (la discordia, el conflicto, la guerra —*polemós*—, la “tensión” de los contrarios) es lo que explica esa realidad, la *génesis* de ella. El método dialéctico será la acomodación del pensamiento a esa manera en que, según esta concepción, transcurren los hechos reales. Para entender la realidad, en la que todo se contraponen y se compone, hay que contraponer y componer las ideas, los pensamientos.

La paternidad del método, como tal, suele adjudicarse, a su vez, a Platón. El procedimiento “dialéctico” de Platón es “dialógico”: el diá-

15. Ídem, p. 136.

logo no sólo permite contraponer ideas y “mediar” entre ellas, sino que, además —y esto es significativo desde la perspectiva ética— posibilita y determina la mediación entre lo fáctico y lo normativo: la adaptación de lo sensible a la exigencia de la “idea”, y la concreción de la “idea” que, al regular la acción, cobra efectividad en el mundo sensible. Tanto en el “diálogo” como en la “dialéctica” —términos etimológicamente emparentados— se contraponen dos *logoi*, dos “razones”, y a través de esa contraposición se produce, según el pensamiento platónico, una especie de “ascenso” de lo sensible a lo inteligible. El procedimiento dialéctico, tal como lo concibe Platón, combina, en realidad, el “análisis” y la “síntesis” (es decir, la “división” y la “comparación”), según se ve en el *Fedro* (265 a ss.). Los hombres que tienen la capacidad de abarcar a la vez el conjunto y los detalles de un objeto —mediante el procedimiento de “descomponer y componer de nuevo” los pensamientos— merecen ser llamados “dialécticos” (*Fedro*, 266 b-c).

No podemos reseñar aquí, siquiera escuetamente, la larga historia del método dialéctico, desarrollada a través de pensadores como Aristóteles, los estoicos, los escépticos, etc., en la Antigüedad, o como San Anselmo, Berengario de Tours, Abelardo y muchos otros en la Edad Media (recuérdese que la “dialéctica” formaba parte, juntamente con la gramática y la retórica, del *Trivium* de las “artes liberales”), o desde luego, en casi todos los filósofos modernos. Es cierto que, a partir de Descartes, y sobre todo con Kant, el término “dialéctica” tuvo sentido peyorativo¹⁶ (Kant la llama “lógica de la apariencia”, aunque adopta la designación de “dialéctica trascendental” para la *crítica* de esa “apariencia”, que se produce cuando la razón pretende exceder sus propios límites); pero obviamente, recobra luego su importancia capital en el sistema filosófico de Hegel. En virtud de la identificación metafísica que éste propone entre lo “real” y lo “racional”, el método dialéctico se convierte en el método por excelencia. Es el método que permite, según Hegel, comprender el desarrollo del mundo real: en él se opera por tríadas, de modo tal que, a partir de un estado dado, y a través de la contraposición de éste con su contrario, se llega en cada caso a la “supresión” (*Aufhebung*) de la contradicción planteada, mediante integración de los opuestos en una nueva unidad superior y más “concreta”. De manera similar, aunque invirtiendo el signo metafísico-idealista hegeliano, opera la dialéctica en Marx y en el materialismo dialéctico. El método ha sido estudiado, debatido y revisado en toda la llamada “filosofía soviética”, así como en los diversos “neomarxismos” y en muchas otras escuelas filosóficas contemporáneas.

16. Ya Aristóteles (que atribuía la invención de la dialéctica a Zenón de Elea) le había dado a veces el sentido peyorativo de “arte de sutilezas inútiles”.

Si es cierto que, como se vio, hay una oposición entre el método dialéctico, por un lado, y los otros dos métodos a los que hicimos antes referencia (el fenomenológico y el analítico) por el otro, también es cierto que a una conciliación, en tal aspecto, sólo puede llegarse *dialécticamente*. El método dialéctico es importante en la tematización del *ethos* en razón de la complejidad propia de la facticidad normativa. Al margen de las connotaciones metafísicas e ideológicas que ha presentado la dialéctica a lo largo de su abigarrada historia, la aplicación del método dialéctico en el ámbito de la ética expresa la exigencia racional (constitutiva ya de la razón "analítica") de resolver los conflictos o, al menos, de regularlos cuando ellos se revelan como insolubles. Desde un punto de vista meramente formal, es erróneo pensar que en una "lógica dialéctica" pierden validez los principios de la lógica clásica (identidad, no contradicción y tercero excluido).¹⁷ La exigencia de evitar la contradicción, o de denunciarla allí donde se la advierte, es una exigencia racional, no dependiente de ningún tipo especial de lógica.¹⁸ Octavio Paz ha escrito que "la dialéctica es una tentativa por salvar los principios lógicos".¹⁹ Lo dice, por cierto, no con la intención de defender la dialéctica (ni los principios lógicos), sino con la de remarcar el hecho de que las "contradicciones reales" sólo pueden ser captadas por imágenes poéticas y no por la razón (ni analítica ni dialéctica). Al margen de la tesis que trata allí de defender, resulta interesante su manera de advertir cómo se engranan los principios lógicos en el método dialéctico:

La tesis no se da al mismo tiempo que la antítesis; y ambas desaparecen para dar paso a una nueva afirmación que, al englobarlas, las trasmuta. En cada uno de los tres momentos reina el prin-

17. Cf., al respecto, C. Lungarzo, *Aspectos críticos del método dialéctico*, Buenos Aires, Editora Buenos Aires, 1970, *passim*. Ver también J. A. Nuño, "De la distinción entre lógica formal y lógica dialéctica", en *Crítica*, I, 2, México, mayo de 1967, pp. 39 ss.

18. Para evitar confusiones es conveniente distinguir las "contradicciones dialécticas", que implican sucesión, de las "contradicciones analíticas", que implican simultaneidad. Estas últimas son racionalmente inadmisibles, incluso en el uso del método dialéctico. También hay que distinguir entre contradicciones semánticas y contradicciones pragmáticas (o "performativas"). Las primeras se producen entre dos proposiciones, de las que una afirma lo que la otra niega; en las segundas basta con una proposición que niega lo que implícitamente se afirma en la acción de decirlo (o, a la inversa, afirma lo que se niega con esa acción). En realidad, también las contradicciones pragmáticas representan la simultaneidad de una afirmación y una negación de un mismo predicado. De modo que tanto las contradicciones semánticas como las pragmáticas o "performativas" son analíticas, y, por tanto, lógicamente inadmisibles. Sobre "autocontradicciones performativas", cf. R. Maliandi, *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997, pp. 135-143.

19. O. Paz, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 100.

cipio de contradicción. Nunca afirmación y negación se dan como realidades simultáneas, pues eso implicaría la supresión de la idea misma de proceso. Al dejar intacto el principio de contradicción, la lógica dialéctica condena la imagen, que se pasa de ese principio.²⁰

Quizá —no es cuestión para discutir ahora— haya aspectos de la realidad a los que no se puede tener acceso con recursos meramente lógicos. Pero aun en esos casos no puede quedar todo librado al azar o al capricho subjetivo. Con esta difícil cuestión tiene algo que ver el método al que nos referiremos a continuación.

IV.5. El método hermenéutico

La palabra "hermenéutica" proviene del griego *hermenéia* (= interpretación). Ella se entendía, tradicionalmente, desde la perspectiva filológica, como el arte de interpretar textos, y se aplicaba especialmente a la exégesis de los textos bíblicos. El concepto se había introducido en la filosofía con Schleiermacher, y había cobrado especial vigencia a partir de Wilhelm Dilthey y su distinción entre ciencias "comprensivas" y ciencias "explicativas". Con Heidegger se produce una peculiar confluencia entre la fenomenología y la hermenéutica: la "ontología fundamental" desarrollada en *Sein und Zeit* es un análisis fenomenológico del *Dasein* pero, al mismo tiempo, una "hermenéutica" del *Dasein*. La problemática del "comprender" (*Verstehen*), que aludía en Dilthey al procedimiento propio de las "ciencias del espíritu", aparece en Heidegger como un "existenciario", es decir, como una estructura fundamental del *Dasein*: no es una mera forma de conocimiento, sino algo previo a todo conocer. En el "comprender" el *Dasein* es sus propias posibilidades, y el comprender constituye la "interpretación" (*Auslegung*): lo "comprendido" es siempre "interpretado".²¹ A diferencia de Dilthey, que concebía la hermenéutica como un arte de comprender conexiones de sentido, Heidegger propone una "hermenéutica de la facticidad".

Discípulo y, a la vez, "heredero" intelectual de Heidegger, Hans Georg Gadamer es el principal representante de la hermenéutica contemporánea. Concibe el "comprender", siguiendo en esto a su maestro, como la característica manera de ser del hombre, y que concierne, en cuanto tal, a toda experiencia humana. En Gadamer, la hermenéutica deja de ser una disciplina auxiliar de la teología, la jurisprudencia o

20. *Ibidem*.

21. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 9ª ed. 1960.

la filología, y pasa a cumplir una función filosófica, que se interesa sobre todo en investigar la *historicidad* del “comprender”. Contra la “deshistorización”, defiende Gadamer la “verdad del recordar” (*Wahrheit des Erinnerns*). El “comprender” es concebido ahora como una interpretación esencialmente ligada al intérprete y a la particular situación histórica de éste. La comprensión está condicionada por el “prejuicio” (*Vorurteil*), que constituye a su vez una especie de “pre-comprensión” (*Vorverständnis*). La aprehensión de la verdad —tema central del libro clave de Gadamer, *Wahrheit und Methode*—²² requiere una “fusión” de los distintos horizontes individuales e históricos. Éstos son determinados por la tradición hablada o escrita, y por eso la hermenéutica desemboca, en definitiva, en una filosofía del lenguaje.

Uno de los problemas metodológicos de la hermenéutica es el del así llamado “círculo hermenéutico” (o “círculo del comprender”), consistente en que todo comprender se da siempre en una totalidad de sentido previamente proyectada, y toda “interpretación” (en cuanto “desarrollo” del comprender) se mueve en el terreno de un comprender previo, o sea, lo presupone como condición de su posibilidad. No se trata de un *circulus vitiosus*, sino de una manifestación de la *preestructura* (*Vorstruktur*) del *Dasein*, y concierne a la estructura del sentido, el cual arraiga a su vez en el comprender.

En el caso de la ética, la hermenéutica cobra especial importancia con respecto a las relaciones entre la “reflexión” filosófica sobre el *ethos* y la experiencia moral concreta.²⁴ Aquí se presenta de nuevo la “circularidad”: la ética tiene que *interpretar* la experiencia moral; pero necesita, a su vez, *ser interpretada*, porque —como vimos— ella misma forma también parte del *ethos*.

El problema propio de una ética hermenéutica es el de la “mediación histórica” de lo normativo-valorativo con la respectiva situación práctica y el saber moral. Para los representantes de la hermenéutica (y en particular para Gadamer), la solución la había dado Aristóteles

22. Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 2ª ed. 1965 (1960). Hay trad. castellana: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984.

23. Cf. M. Heidegger, ob. cit., § 32.

24. Sobre este tema, véase A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere, L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bolonia, Dehoniane, 1986, p. 176 ss. Asimismo, el estudio de J.J. Kockelmans, J. J., “Hermeneutik und Ethik”, en W. Kuhlmann y D. Böhler, *Kommunikation und Reflexion*, Francfort, Suhrkamp, 1982, pp. 649 ss. Véase también *Cuadernos de Ética* (Nº 8, Buenos Aires, diciembre de 1989) con varios trabajos dedicados a Gadamer y con la traducción del ensayo de este pensador “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, y una entrevista que le realicé personalmente en Heidelberg en 1981, sobre su concepción de la ética.

al mostrar que la aclaración de los fenómenos le permite a la conciencia moral aclararse a sí misma.²⁵ La cuestión de qué es lo que determina el carácter *moral* de una acción es tratada, con la aplicación del método hermenéutico, recomendando una interpretación de los hechos históricos. Hay que procurar una “mediación” entre estos hechos y las exigencias morales generales. El agente tiene que llegar a comprender que su acción es un hecho del cual él es a la vez productor y producto, porque se efectúa en un “horizonte de sentido” que él no ha puesto.

El método hermenéutico coloca, en definitiva, la experiencia histórica por encima de toda “deducción abstracta” y, desde luego, por encima de toda pretensión “trascendental”. Frente a cuestiones como las que plantea el *ethos*, la razón misma se muestra insuficiente y, junto a ella, hay que echar mano a otros recursos (como los que ofrece la experiencia artística). El *ethos* no puede ser “analizado” o “descrito” como un objeto de ciencia, sino que tiene que ser “comprendido”, y esto no se logra exponiendo un principio universal bajo el cual “subsumir” el caso particular. No hay, para la hermenéutica, principios morales suprahistóricos, así que no tiene sentido buscarlos por medio de reflexión filosófica. Lo único que se puede hacer es interpretar las pretensiones de obligatoriedad contenidas en cada *ethos* particular; pero de los resultados nunca podemos estar “seguros”: en ética no hay “certeza”, no hay “fundamentación”. Sin embargo, esto no autoriza, según Gadamer, a adoptar una posición escéptica:

Por cierto, cada uno es dependiente de las representaciones de su tiempo y de su mundo, pero de ello no se sigue la legitimidad del escepticismo moral como tampoco la de la manipulación técnica de toda formación de opinión desde la perspectiva del ejercicio del poder político. Los cambios que tienen lugar en las costumbres y el modo de pensar de una época y los que en particular suelen dar a los antiguos la impresión amenazante de una disolución total de las costumbres, se efectúan sobre un fundamento que está inmóvil. Familia, sociedad, Estado, determinan la constitución esencial del hombre, realizándose su *ethos* con contenidos cambiantes. Por cierto, nadie sabe decir todo lo que puede llegar a ser del hombre y de sus formas de convivir —y sin embargo esto no quiere decir que todo es posible, que todo puede resultar dispuesto y establecido de manera caprichosa y arbitraria como pretende el poderoso—. Hay una justicia por naturaleza.²⁶

25. Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 296.

26. Cf. H.-G. Gadamer, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, en *Cuadernos de Ética*, Nº 8, Buenos Aires, diciembre de 1989, p. 30.

IV.6. *El método trascendental*

Si hay una perspectiva metodológica opuesta a la de la hermenéutica, ésa es la representada por el método trascendental, entendiéndolo "trascendental", en general, en el sentido que esta palabra ha adquirido sobre todo a partir de Kant.²⁷ Lo "trascendental" tiene siempre que ver, en Kant, con la capacidad de la razón de reflexión sobre sí misma, y, por tanto, con toda búsqueda de las "condiciones de posibilidad" del conocimiento. "Trascendental" es, según Kant, "todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*".²⁸ Lo "trascendental" no son las condiciones (*a priori*) del conocimiento sino el conocimiento de tales condiciones (*a priori*). Tal conocimiento se distingue, por lo pronto, del conocimiento "empírico", que es conocimiento de "fenómenos". El conocimiento trascendental es el conocimiento de las "condiciones de posibilidad" del conocimiento empírico. Frente a la crítica que hacía Hume al concepto de "causalidad", por ejemplo (porque no se puede tener experiencia de ella), la respuesta de Kant será que, efectivamente, no puede haber *experiencia* de la causalidad, porque la causalidad es condición de posibilidad de toda experiencia. Kant habla también de "apercepción trascendental", de "lógica trascendental" (que divide en "analítica trascendental" y "dialéctica trascendental"), de "estética trascendental", etc. Pero siempre el sentido se refiere, de alguna manera, a las "condiciones de posibilidad" que, a su vez, son *a priori*.

Un conocimiento "trascendental" no debe confundirse con un (pretendido) conocimiento "trascendente". Este último sería un conocimiento de algo que está "más allá" de la experiencia, mientras que el conocimiento "trascendental" está más bien "más acá" de ella. Cuando la razón alcanza un conocimiento trascendental no puede ya cuestionarlo, porque en él no hace sino advertir lo que está necesariamente *presupuesto*, incluso en todo acto de cuestionar algo.

Aunque Kant desarrolló su *Crítica de la razón pura* como una fundamentación trascendental del conocimiento científico, prescindió en su ética (desarrollada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*, además de otras obras) de una fundamentación semejante. Si no pudo o no quiso, es

27. Esto no implica, sin embargo, una total incompatibilidad. La "ética del discurso" de Karl-Otto Apel es precisamente un modo de mediación entre lo hermenéutico y lo trascendental (si bien subordinando lo primero a lo segundo). Cf., por ejemplo, K.-O. Apel, *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagedo, 1994, pp. 157-158.

28. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 12, B 25.

cuestión discutible, y que de hecho se discute; pero hay suficientes testimonios documentales para afirmar que él la consideraba imposible. Volveremos sobre este tema en VI.2.

En todo caso, la ética contemporánea presenta algunos ejemplos de planteamientos para una fundamentación trascendental, es decir, por medio de la aplicación del *método* trascendental. Ese método tiene que entenderse como una búsqueda sistemática de las "condiciones de posibilidad" del obrar moral.²⁹ Tiene que tratarse de una "reconstrucción normativa": un procedimiento que conduzca a esas condiciones entendidas como principios *a priori*. Esto se ha hecho a veces por la vía fenomenológica (o también trascendental-fenomenológica). Así, la "ética material de los valores" describe los valores como "condiciones de posibilidad" de los bienes, y los valores *mórales*, específicamente, como "condiciones de posibilidad" de la *moralidad*. Aunque Hartmann haya rechazado explícita y reiteradamente toda forma de "filosofía trascendental" (él distinguía, en el pensamiento de Kant, el aspecto "crítico", que compartía, y el aspecto "trascendental", que impugnaba), de hecho su propuesta de fundamentación ética era de tipo trascendental. La fundamentación propia de la "ética material de los valores" fracasó, por cierto. Pero no fracasó por su carácter trascendental sino por su carácter "intuicionista". Lo decisivo en una fundamentación trascendental tiene que ser su aseguramiento de la validez intersubjetiva, y esto no es posible por el mero recurso a las "intuiciones" emocionales, porque en caso de discrepancia entre intuiciones se carece de todo criterio para dirimir la cuestión.

El método trascendental apunta necesariamente a encontrar aquellas condiciones, que tienen que ser "últimas", en el sentido de no estar condicionadas a su vez. El ejemplo más sobresaliente de una fundamentación ética semejante, en la filosofía moral contemporánea, es el que brinda la "pragmática trascendental" desarrollada por Karl-Otto Apel, y a la cual hemos ya hecho varias alusiones. La propuesta apeliana viene suscitando diversas polémicas desde la década del 70.³⁰ Está planteada, en realidad, como una mediación entre el méto-

29. Cf. A. Pieper, *Pragmatische und ethische Normenbegründung*, Friburgo-Munich, K. Alber, 1979, pp. 115 ss.

30. El programa originario está expuesto en *Transformation der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1973, t. II, pp. 358 ss. Cf. también R. Maliandi, *Volver a la razón*, pp. 117-124; *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagedo, 1991, *passim*; "Semiótica filosófica y ética discursiva", Estudio Introductorio II a la obra de K.-O. Apel, *Semiótica filosófica*, pp. 47-62; *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires, Almagedo, 1993, pp. 89 ss., y *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagedo, 1998, pp. 231-261. Las polémicas a que aludo han sido, entre otras, con Hans Albert (cf. por ejemplo, H. Albert, *Transzen-*

do trascendental y el método lingüístico-analítico: se mantiene la exigencia de una búsqueda de las "condiciones de posibilidad", pero éstas no son examinadas ya en elementos concienenciales, como ocurría en Kant, sino en elementos lingüísticos, y particularmente en la dimensión pragmática del lenguaje. El método consiste en preguntar por las "condiciones de posibilidad" de la argumentación, y conduce, como vimos, a la reconstrucción de la "norma básica" que exige procurar la solución de todo conflicto por medio del "discurso", o sea, del intercambio de argumentos. Para saber si se ha llegado efectivamente a una "fundamentación última", esta variante del método trascendental explicita los dos criterios siguientes:

1. que lo fundamentado no pueda ser negado (ni cuestionado) sin que precisamente en esa negación (o en ese cuestionamiento) se cometa una "autocontradicción pragmática" o "performativa" (es decir, una contradicción entre el contenido de lo que se dice y lo que se hace —*performance*— en el acto de decirlo, y
2. que lo fundamentado no pueda ser fundamentado a su vez (en el sentido de una fundamentación deductiva) sin que en ese intento se cometa un "círculo lógico".

Si se cumplen esos dos requisitos, según Apel, es porque se está ante la explicitación (obtenida por "reflexión pragmático-trascendental") de algo "ya siempre" presupuesto en el acto de argumentar. Este método no excluye el empleo simultáneo de aspectos específicos de los demás métodos mencionados, incluso del método hermenéutico.

dentale Träumereien, Hamburgo, Hoffman & Campe, 1975; K.-O. Apel, "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", en *Dianoia*, vol. XXII, N° 23, México, 1975, pp. 140 ss.), o con otros representantes de la filosofía trascendental, como Hermann Krings (cf. H.M. Baumgarten, ed., *Prinzip Freiheit*, Friburgo-Munich, K. Albert, 1979, *passim*), o con representantes de la hermenéutica y del "neocaristotelismo" (cf. W. Oelmüller, ed., *Transzendentalphilosophische Normenbe-gründungen*, Paderbon, F. Schöningh, 1978) o con los posmodernos y los neopragmatistas (cf. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Francfort, Suhrkamp, 1988), etcétera.

V. Problemas éticos principales y modelos de soluciones

V.1. Consideraciones generales

La complejidad propia del *ethos*, a la que hemos venido refiriéndonos desde el comienzo, determina un gran número de problemas. Buena parte de la "reflexión ética" (o sea, de la "tematización del *ethos*") consiste, como se vio, en la "problematización": hay que descubrirlos y hay que hallarles, por lo pronto, planteamientos claros y correctos, indispensables para orientar las investigaciones. Y ante todo, desde luego, hay que distinguir las preguntas éticas de las preguntas de otro tipo.

Esas preguntas, y los problemas que ellas implican, constituyen los "temas" con que se ocupa la ética como disciplina filosófica. El planteamiento *crítico* de los problemas exige que éstos no se determinen a través de soluciones previas o prefiguradas. Antes de "investigar", y sobre todo antes de "teorizar", es necesario haber comprendido en qué consiste cada problema. El problema es lo primero; los intentos de solución, las propuestas teóricas, tienen que venir después. Esto es un recaudo metodológico general, al margen de cuáles sean los métodos específicos que vayan a emplearse.

Con respecto a la clasificación de los diversos problemas éticos ocurre algo similar a lo que ya se había señalado sobre los métodos: hay muchos y distintos criterios para tal clasificación. En lo que sigue vamos a presentar, de modo muy esquemático y tentativo, una clasificación basada en diversos criterios. De nuevo, sin pretensión de exhaustividad. Nos limitaremos, además, a la ética filosófica, es decir, a la ética normativa y a la metaética, con especial atención del primero de esos niveles. Hay que insistir, sin embargo, en que esos niveles no siempre son netamente separables y que, por tanto, existen problemas que atañen a ambos.

La clasificación que haremos no pretende tampoco ser sistemática. Se trata, simplemente, de ofrecer un atisbo acerca de cómo se estructura lo que podría denominarse la "aporética" del *ethos*. Será una mirada "a vuelo de pájaro", con la intención de poner de manifiesto la

multiplicidad de problemas existentes, y *no* los rasgos característicos esenciales de cada problema. Esto último, dicho sea de paso, no puede percibirse a través de una mera clasificación, por más sistemática que ésta fuere. Sólo se lo gana con la dedicación intensiva, metodológica y continuada, a los problemas, cuando el problema ha sido realmente *sentido* como tal y se ha vivido la paradójica situación de necesitar resolverlo y no saber *cómo*. Un problema —y especialmente un problema ético— es comprendido cabalmente sólo cuando se ha percibido, en toda su intensidad, la exigencia racional de hallarle alguna solución satisfactoria y, a la vez, la dificultad intrínseca del problema como tal, la “resistencia” del mismo a ser resuelto, la falta de adecuación a los moldes racionales que uno trata de imponerle.

A menudo se intenta buscar las vinculaciones que, sin duda, existen entre todos los problemas éticos y llegar así, incluso, a formular alguno que los abarque o, al menos, los represente a todos. También en éste se puede operar con distintos criterios, por lo menos, para elegir la manera de formularlo. El ya citado personaje de Machado, Juan de Mairena, por ejemplo, lo planteaba así:

¿Se vive de hecho o de derecho? He aquí nuestra cuestión. Comprenderéis que éste es el problema ético por excelencia, viejo como el mundo, pero que nosotros hemos de plantear agudamente.¹

Ése es, desde luego, un problema ético central, que abarca o “representa” a muchos otros. Pero, precisamente, por su extrema generalidad, resulta ambiguo y, de todos modos, ese “planteamiento agudo” que se proponía Mairena no sería posible sin aplicarle el método analítico, es decir, sin dividirlo o *descomponerlo* en muchos problemas diversos. Entre éstos se encontraría, y no en último lugar, el de la dicotomía ontodeontica, porque no sólo se trata de saber en qué medida se “cumple” lo normativo (lo “de derecho”) sino también, por ejemplo, cómo ha de distinguírsele de lo descriptivo (“de hecho”), y ahí se pasa ya al nivel metafísico, etc. A propósito de esto, conviene tener en cuenta, para cualquier clasificación de problemas éticos, las dicotomías propias del *ethos*. Aunque tampoco agotan ellas toda la problemática latente, es seguro que necesariamente determinan problemas básicos.

Bernard Williams indica.—en una obra breve que, como la presente, sólo pretende ofrecer una introducción general a la ética— varios temas que considera centrales para un planteamiento más amplio de la filosofía moral:

1. A. Machado, *Juan de Mairena*, t. I. p. 187.

...qué son pensamiento práctico y actuar por una razón; qué es consistencia en la acción y consistencia en el pensamiento moral y, en relación con ello, por qué el conflicto moral es un hecho básico de la moralidad; por qué la noción de *regla* es importante para alguna de las partes de la moralidad, no para todas...; lo inconstante y problemática que es la distinción entre “moral” y “no moral”, sobre todo en su uso más importante: cuando se trata de distinguir entre distintas clases de excelencia humana.²

Son, efectivamente, problemas importantes, y por eso convendría —aunque es imposible considerarlos aquí en detalle— enumerarlos y acercarnos a ellos un poco más.

- 1) *Problema de la naturaleza del pensamiento práctico*: el “conocimiento moral” y la argumentación práctica han interesado desde la Antigüedad y ese interés puede advertirse ya en Platón, Aristóteles, los estoicos, etc. Hay cuestiones particulares, como las de la *phronesis*, el “silogismo práctico”, la “razón práctica”, etc., que acompañan la historia de la ética y se siguen discutiendo en la actualidad. ¿Hay realmente un “conocimiento práctico”? y, en tal caso, ¿cómo se lo distingue del conocimiento teórico? Son preguntas que pueden plantearse con intenciones epistemológicas o con intenciones éticas y, cuando se trata de esto último, puede desenvolverse en el nivel ético-normativo y/o en el metaético.
- 2) *Problema del obrar racional*: cuestión vinculada a la anterior pero que puede discriminarse de ella. Lo que aquí se indaga es cuándo y cómo la razón determina formas de acción moral, e incluso si sólo la razón puede dar lugar a una acción semejante.
- 3) *Problema de la consistencia en la acción y en el pensamiento moral*: también se relaciona con los problemas anteriores, y en nuestro tiempo ha conducido incluso al desarrollo de una lógica de las proposiciones normativas, es decir, de una “lógica deontica”.
- 4) *Problema del conflicto moral*: Williams da por supuesto que tal conflicto es un “hecho básico de la moralidad”, y sólo se pregunta “por qué” lo es. Ésta constituye, sin duda, una auténtica pregunta ética, pasible de formulaciones diversas según se la plante en el nivel ético-normativo, en el metaético o, incluso, en el ético-descriptivo. A mi juicio, la cuestión del conflicto moral (que no se reduce a la de su “porqué”) representa efectivamente una especie de núcleo del que derivan, en definitiva, *todas* las cuestiones éticas. Creo que el problema que preocupaba a Mairena, acerca de

2. B. Williams, *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1982, p. 15.

si "se vive de hecho o de derecho", se relaciona indisolublemente con la conflictividad de los fenómenos morales. Sobre este tema volveremos luego, en VI.3.

- 5) *Problema de la noción de "regla"*: también aquí Williams se restringe al del "porqué" de la importancia de esa noción en ciertas "partes" de la moralidad. Me parece que de nuevo hay, al respecto, un amplio repertorio de cuestiones, entre las que se encuentran las que derivan de la dicotomía deontaxiológica.
- 6) *Problema de la distinción entre "moral" y "no moral"*: como es fácil comprender, esto puede aludir a dos cuestiones distintas, según se interprete "no moral" como "amoral" (o "extramoral") o como "inmoral". En el primer caso estará referido a la dicotomía ontodeontica; en el segundo, a la dicotomía axiológica, que es la que parece tener presente Williams. Pero él se pregunta específicamente por las variantes en las maneras de entender esa distinción, con lo que el problema planteado equivale al de la así llamada "revolución del *ethos*", que se mencionó aquí en II.1. Las variaciones sincrónicas y diacrónicas del *ethos* son un hecho indudable. Pero no es indudable que ellas obliguen a adoptar un relativismo ético. El problema reside, justamente, en que ellas admiten también otros tipos de explicaciones.

Es de por sí un problema, y nada insignificante, el de los criterios según los cuales pueden clasificarse los problemas éticos y determinarse el grado de importancia de cada uno de ellos. Los diversos problemas se vinculan siempre entre sí, no sólo porque sus planteamientos presentan conceptos comunes sino también porque, a menudo, unos quedan *subsumidos* en otros. Se comprende, entonces, que se distinguen por su importancia, pero asimismo por su mayor o menor *generalidad*. La pregunta que se hacía Mairena, y a la que consideraba, según se vio, "el problema ético por excelencia", ostenta acaso un carácter general máximo: se trata, en definitiva, de la pregunta por el "sentido de la vida", y así lo comprende Aranguren cuando escribe:

El sentido de la vida y lo que, a través de la existencia hemos hecho y estamos haciendo de nosotros mismos, y no sólo cada uno en sí, sino también de los otros, porque somos corresponsables del ser moral y el destino de los demás: he aquí el tema verdadero, unitario y total de la ética.³

3. J.L. Aranguren, ob. cit., p. 414.

Se hace necesario, entonces, señalar dos cosas: la primera es que, cualquiera sea el problema ético específico que se esté tratando, se debe tener presente que, si se lo toma realmente *en serio*, él forma parte de aquel problema amplio y básico con respecto al cual ningún esfuerzo aclaratorio puede ser superfluo. La segunda es que, si el tratamiento se queda expresamente en ese problema general y no se discriminan ni se plantean los problemas específicos, si no se *trabaja* en estos últimos, por más esfuerzo que ellos demanden, entonces no habrá de lograrse aclaración alguna y, desde luego, tampoco para el problema amplio que los abarca a todos.

La complejidad del *ethos* hace que la ética sea particularmente difícil, y esa dificultad comienza ya cuando se trata de distinguir sus problemas específicos. El carácter meramente introductorio de la presente obra, así como la escasa extensión disponible para la misma, son factores que impiden aquí, en tal sentido, una clasificación precisa. Lo que sigue es sólo una clasificación panorámica y provisional, en la que se intenta, a la vez, mencionar también los principales modelos clásicos de respuestas ofrecidas por el pensamiento ético.

V.2. Problemas de la ética normativa

V.2.1. Decir que el problema fundamental de la ética normativa es el problema de la fundamentación de normas, puede parecer un ocioso retruécano. Sin embargo, es una manera adecuada de aludir a lo que determina y dirige la reflexión propia de ese nivel. Ya vimos cómo esa reflexión se origina en la pregunta "¿por qué?", referida a lo deontico. Es seguramente a ese problema, en definitiva, al que alude el citado planteamiento de Juan de Mairena. También se suele hablar de "justificación", de "legitimación", etc., y ya la distinción entre las significaciones de esos términos plantea problemas específicos. Cuestiones semánticas y cuestiones metafísicas se entrecruzan además en el sentido de "fundamentar" (y de "fundamento"). De cómo se interpretan esos conceptos dependerá, en buena parte, el tipo de solución que pueda proponerse. Pero esto no debe inducir al error consistente en confundir el problema más propio de la ética normativa con uno de metaética ni con uno de metafísica. Lo que la ética normativa hace, como ya se vio, es aplicar la razón, de una manera reflexiva, endógena, al fenómeno moral. Y la razón exige, ante todo, saber "por qué". Frente a esa pregunta, la primera opción se da en el nivel metaético: la afirmación de que hay alguna respuesta posible, o la de que no la hay. Sólo en el primer caso, en realidad, la reflexión ético-normativa puede te-

ner lugar. En el segundo, se reducirá a la proyección de lo acotado en el otro nivel.

Si se parte de la afirmación de que la fundamentación es posible, entonces la reflexión ético-normativa tiene que desarrollar una fundamentación, que seguramente será de alguno de estos dos tipos:

- | | | |
|---|---|---|
| 1. Fundamentación deontológica | { | <p>El porqué está en un principio moral básico. También se plantea como "ética de la convicción" (o de la "intención": <i>Gesinnungsethik</i>). Ejemplos: la ética de Kant, la ética cristiana.</p> |
| 2. Fundamentación teleológica (o consecuencialista) | { | <p>El porqué depende de las consecuencias. También se plantea como "ética de la responsabilidad" (<i>Verantwortungsethik</i>). El ejemplo clásico es la ética del utilitarismo (en sus dos formas: utilitarismo del acto y utilitarismo de la regla).</p> |

Lo anterior puede aclararse como sigue: la fundamentación "deontológica" es el desarrollo sistemático de una actitud que, a grandes rasgos, suele darse también en el nivel de la "reflexión moral", a saber, la actitud de quien dice o piensa o siente que tal o cual línea de acción ha de seguirse "por cuestión de principios". Al margen de que se indique o no cuáles son esos principios, ello puede —y suele— sostenerse sin pretensiones estrictamente filosóficas. Es una actitud moral basada en la *convicción* de que el único criterio válido para el obrar moral se encuentra en la *dignidad humana* y en la *justicia*. Ser "inmoral" resulta casi equivalente a ser "injusto". Importa, pues, saber que se ha obrado con justicia y, en todo caso, "con buena intención", al margen de las consecuencias efectivas que se deriven de ese obrar. La exageración de esto aparece en el famoso lema del emperador Fernando I: "*Fiat justitia et pereat mundus*". Cuando la ética filosófica asume esa actitud, tiene que proporcionar argumentos que justifiquen la prevalencia de las intenciones por encima de los efectos; tiene que mostrar esos "principios" y demostrar que son válidos. La asunción del criterio "deontológico" tiñe prácticamente todos los detalles de una teoría ética, como ocurre en el paradigmático caso de la ética del "imperativo categórico" de Kant. Ahí el carácter "moral" de una acción está determinado por la *universalizabilidad*⁴ de la máxima respectiva,

4. El vocablo "universalizabilidad" es un neologismo adoptado actualmente como término técnico en muchos textos de ética. No fue usado por Kant, pero se adecua a la idea kantiana de la cualidad propia de aquellas "máximas" que pueden considerarse morales. Fue introducido en la ética contemporánea por Richard Hare, en cuya propia teoría ética desempeña asimismo un papel muy importante.

es decir, por la posibilidad de que la norma a la que esa acción responde se convierta en ley universal. De Kant deriva una larga línea de teorías éticas deontológicas, distintas entre sí, pero que comparten la idea de que las normas morales son válidas si son "justas", con independencia de las consecuencias que pueda acarrear su observancia. En nuestro tiempo John Rawls, por ejemplo, defiende la fórmula de la justicia como "equidad", lo cual representa también una forma de deontologismo. Sostiene la prioridad del aspecto normativo-deontológico (*right*) sobre el axiológico (*good*), prioridad que es entendida en el marco de un "constructivismo kantiano". La justicia es concebida como la "primera virtud" de las instituciones sociales, y su importancia, como equivalente a la que tiene la verdad en los sistemas de pensamiento (la justicia es a la sociedad como la verdad es a las teorías). Ni la verdad ni la justicia pueden depender de transacciones, cálculos o "regateos". La "ética del discurso" defendida por Apel se fundamenta, a su vez, haciendo explícita (por medio de lo que hemos denominado "reconstrucción normativa") la "norma básica" que ya está necesariamente presupuesta en toda argumentación. Esta norma exige que todo conflicto de intereses se procure resolver, no por medio de violencia, sino por medio de argumentos y del consenso que así puede alcanzarse. El diálogo en que se emplean tales argumentos se denomina "discurso práctico", y en él han de tenerse en cuenta no sólo los intereses de los *participantes* sino también los de todos los posibles *afectados* por las consecuencias de las acciones consensuadas. Pero no son estas consecuencias las que determinan el carácter moral de un acto, sino que tal carácter depende de la observancia de normas legitimadas *discursivamente*. La norma básica es el *principio procedimental* que permite legitimar normas *situacionales* concretas. Mientras la "norma básica" es *a priori* y tiene por tanto validez universal, las "normas situacionales" son contingentes, con validez restringida a una situación determinada.

La fundamentación "teleológica"⁵ o "consecuencialista" represen-

5. Una cuestión particularmente discutida es la del presunto "teleologismo" de la ética aristotélica. Hay consagrados comentaristas, como W.D. Ross —defensor, sin embargo de una propia teoría deontologista— que sostienen enfáticamente el carácter "teleológico" de la ética de Aristóteles (cf. W.D. Ross, *Aristotle*, Londres, Methuen, 5ª ed. 1953, p. 188). Investigaciones ulteriores, sin embargo, muestran, al menos, que el esquema de la distinción teleologismo-deontologismo resulta insuficiente para comprender esa ética en su peculiar complejidad. Así, John Cooper cree que ella está más cerca del deontologismo (cf. J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianápolis-Cambridge, Hackett Publishing Co., 1986), y Engberg-Pedersen acota que, en todo caso, es un teleologismo muy particular, inmune a la crítica deontologista (cf. T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press, 1983). Alfonso Gómez Lo-

ta también el desarrollo sistemático de un tipo de actitud moral, consistente en otorgar mayor importancia a las consecuencias (efectivas o previsibles) que a los "principios". Éstos son "respetables" sólo en la medida en que su respeto u observancia no acarree "malas consecuencias". La asunción filosófica de esa actitud implementa asimismo argumentaciones en favor de la misma. Se intenta en tal caso ofrecer precisamente *fundamentos* en tal sentido, y entonces se suele recurrir también a un peculiar "principio", como lo es el "principio de utilidad". El utilitarismo, cuyos representantes más famosos son Jeremy Bentham y John Stuart Mill, ha sido y sigue siendo una de las doctrinas éticas principales. Los actos morales, según el principio de utilidad, son aquellos que proporcionan la mayor cantidad posible de felicidad a la mayor cantidad posible de seres humanos, entendiendo a su vez por "felicidad" la maximización de placer y la minimización de dolor. Esto constituye una socialización del hedonismo, defendido ya desde la Antigüedad, por pensadores como Aristipo y Epicuro, quienes habían concebido formas de hedonismo egoísta. Desde Epicuro el hedonismo ha estado ligado a la idea de "cálculo" moral, que a fines del siglo XVIII será ampliamente desarrollada por Bentham. Mill discrepa, a su vez —y a pesar de su adopción del principio de utilidad— con Bentham por lo menos en dos puntos principales: 1) no cree que baste el aspecto *cuantitativo* (hay también "cualidades" de placer: ciertos placeres son "superiores" a otros), y 2) cree que debe considerarse especialmente la relación entre la utilidad y la justicia. Esto último implica el intento de dar respuesta a una objeción básica que se ha dirigido al utilitarismo, a saber, la de que, si la moralidad de una acción se evalúa sólo por sus consecuencias, podría llegar a considerarse "moral" a un acto "injusto", siempre que las consecuencias de éste traieran una mayor felicidad. Mill responde que la justicia, precisamente, tiene que ver con las necesidades morales "superiores" y que, en definitiva, el respeto de las reglas de justicia promueve la felicidad pública más que la violación de las mismas. Esta idea anticipa lo que, en la actualidad, se conoce como "utilitarismo de la regla". A diferencia del "utilitarismo del acto", que sólo hace cálculos de las posibles consecuencias de una acción determinada, el de la "regla" toma en cuenta las consecuencias que, a largo plazo, se derivan del prestigio o

bo, por su parte, piensa que esa ética no es deontológica ni teleológica, pues no afirma que la acción virtuosa se someta a un imperativo moral, ni tampoco que el bien humano sea independiente de lo que es moralmente recto (cf. A. Gómez Lobo, *La ética de Sócrates*, Barcelona, Andrés Bello, 1998, y, del mismo autor, "El bien y lo recto en Aristóteles", en C. García Gual, ed., *Historia de la filosofía antigua, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 14, Madrid, Trotta, 1997).

desprestigio de las reglas según las cuales se efectúan las acciones. Una variante de esta posición está representada por el "argumento de generalización" de Marcus George Singer,⁶ según el cual las acciones "morales" son aquellas que, *en caso de que fueran efectuadas por todos*, no tendrían malas consecuencias. La diferencia con el "imperativo categórico" de Kant reside en que no se trata de "poder querer" que la "máxima" se convierta en ley universal, sino que se tienen en cuenta las hipotéticas *consecuencias* de una acción generalizada.

El deontologismo y el consecuencialismo suelen formularse también, respectivamente, y siguiendo sobre todo el criterio de Max Weber, como "ética de la convicción" (*Gesinnungsethik*) y "ética de la responsabilidad" (*Verantwortungsethik*).⁷ Lo característico del planteamiento de Weber al hacer esa distinción es que las considera como dos posiciones absolutamente inconciliables. La "ética de la convicción" es propia, según él, de Kant, pero también, por ejemplo, del Sermón de la Montaña, cuando dice que "no hay que resistir el mal con la fuerza". La "ética de la responsabilidad", en cambio, propone asumir la responsabilidad hacia el futuro y es, sostiene Weber, la única que cabe al político profesional. Esa "responsabilidad" incluye la necesidad de resistir el mal con la fuerza, para evitar que el mal triunfe. Weber aclara que no se trata de que la ética de la convicción carezca de toda responsabilidad, ni de que la ética de la responsabilidad carezca de toda convicción, sino de que hay un "contraste abismal" entre actuar según la máxima de una o la de otra forma de ética.

Sin embargo, gran parte de lo que en nuestro tiempo se ha denominado "rehabilitación de la filosofía práctica" está constituido por intentos de desarrollar formas de fundamentación en las que se concilian las perspectivas de la "convicción" y de la "responsabilidad" o, lo que viene a ser casi lo mismo, las de lo deontológico y lo teleológico. Es lo que, a su modo, procura, por ejemplo, el agregado de la "parte B" en la ética discursiva de Apel, de lo cual se hizo mención en III.S. Con respecto a la necesidad de no restringir la ética a una perspectiva unilateral, y evocando una visión hegeliana, hace Robert Spaemann la siguiente reflexión:

La alternativa: ética de la responsabilidad-ética de la convicción, lo mismo que la alternativa deontología-utilitarismo, contribuye más bien a oscurecer las cosas de que se está tratando. A su vista, se acuerda uno de las palabras de Hegel: "El principio que

6. Cf. Marcus George Singer, *Generalization in Ethics*, Londres, 1963, *passim*.

7. Cf. Max Weber, "Politik als Beruf", en *Gesammelte politische Schriften* (ed. J. Winckelmann), Tübinga, 1971, pp. 505-560.

lleva a despreciar las consecuencias de los actos y el que conduce a juzgarlos por sus consecuencias, convirtiéndolas en norma de lo bueno y de lo malo, son, por igual, principios abstractos".⁸

- | | | |
|---------------------------------|---|--|
| 1. Fundamentación empírica | { | Por ejemplo, ética utilitarista, ética evolucionista |
| 2. Fundamentación trascendental | { | Por ejemplo, la ética dicursiva de Apel |

Quienes se empeñan en una fundamentación empírica, argumentan que la ética no puede divorciarse de la experiencia. Ésta indica, para los utilitaristas, que todos los seres humanos buscan la felicidad, hecho del cual hay que inferir, según ellos, la validez del principio de utilidad. También los representantes de la ética evolucionista, como Herbert Spencer en el siglo XIX, o como Julian Huxley o C.H. Waddington, o también los sociobiólogos en el siglo XX, refieren la fundamentación ética a la experiencia. En este caso, se trata del hecho, ya suficientemente corroborado, de la evolución biológica. Pueden pensarse otras éticas empíricas, y en efecto se las ha pensado, sobre bases sociológicas, psicológicas, etcétera.

Con frecuencia se han dado en la historia de la ética intentos de fundamentación *transempírica*, que proponen sea principios metafísicos o principios teológicos. Creo que, desde Kant, ese tipo de propuestas se ha vuelto anacrónico. Puede decirse, en efecto, que a partir de Kant ha quedado por lo menos en claro la independencia de la ética con respecto a la metafísica. Y la fundamentación teológica es una forma de recurso a la autoridad, es decir, una manera de esquivar el difícil problema de la fundamentación. No es que la fundamentación ética implique ateísmo, sino que el recurso a los mandamientos divinos deja abierta la pregunta de *por qué* "deben" cumplirse tales mandamientos, que es lo que interesa en una fundamentación. Si en tal caso se acude a la postulación de premios o de castigos en el "más allá", se incurre —como veremos después— en una forma de eudemonismo, y, de todos modos, se deja sin contestar la cuestión clave de *por qué* se "premia" o se "castiga" determinadas conductas. Esta dificultad había sido advertida ya por Platón en el *Eutyfrón*: si se "debe" hacer algo *porque* agrada a los dioses, entonces ya no podrá decirse que algo agrada a los dioses *porque* es lo que se "debe" hacer. El voluntarismo

8. Robert Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 74-75. Sobre la necesidad de tener en cuenta a la vez ambas perspectivas, cf. también el trabajo de Graciela Fernández de Maliandi, "Los dos rostros de la responsabilidad", en *Cuadernos de Ética*, N° 5, Buenos Aires, junio de 1988, pp. 31-40.

medieval incurrió más tarde en ese error, sosteniendo que no importa, en definitiva, *qué* es lo que Dios manda sino el hecho de que lo manda. Con ello se está ante la inmensa paradoja de que justamente la voluntad divina aparece como una voluntad arbitraria.

La fundamentación trascendental, en cambio, sin acudir a recursos metafísicos, comprende que la experiencia resulta insuficiente y se apoya entonces en lo que constituye las *condiciones de posibilidad* de la experiencia. En el caso de Apel —como también se vio en III.8—, la "parte A" de la ética opera por "reflexión pragmático-trascendental", haciendo explícita la "norma básica" necesariamente presupuesta en todo acto de argumentar.

En la cuestión de la fundamentación hay tres problemas generales: su sentido, su posibilidad y su método. Ninguno de ellos es estrictamente ético-normativo, pero la ética normativa es la que se ocupa de elaborar fundamentaciones con sentido, que sean posibles y en las que se emplee un método determinado (o varios métodos que sean compatibles entre sí).

Las actitudes que niegan la posibilidad de fundamentación, aunque de algún modo incursionan en las tematizaciones propias de la ética normativa, impiden en realidad todo ulterior desarrollo en ese ámbito. Son, en todo caso, posiciones filosóficas reales, y sin duda tienen cabida en la metaética, como se verá después, bajo la forma de teorías no cognitivistas. Presentan muy diversas variantes, pero podemos distinguir tres principales:

- | | | |
|-----------------------|---|---|
| 1. Relativismo moral | { | Confusión de "vigencia" con "validez".
Ejemplos: la mayoría de los sofistas griegos, historicismo, psicologismo, sociologismo, etcétera. |
| 2. Escepticismo moral | { | Dos formas: negación de la "vigencia" o negación de la "validez". ⁹
Ejemplos: algunos escépticos antiguos y modernos, Feyerabend, "posmodernos", entre otros. |
| 3. Falibilismo moral | { | Concepción de una validez "provisoria".
Ejemplo: racionalismo crítico (H. Albert), quizá también algunos representantes de la hermenéutica. |

El relativismo moral se remonta a los sofistas. Quizá hubo, antes que ellos, *actitudes* relativistas; pero fueron ellos quienes le dieron

9. Cf. mi artículo "El discreto encanto del escepticismo ético", en *Cuadernos de Ética*, N° 6, Buenos Aires, diciembre de 1988, pp. 7 ss.

forma intelectual. En su momento esto fue particularmente importante, porque equivalía a la exigencia de poner en duda todo lo que hasta entonces se había considerado incuestionable, pues era atribuible a los dioses. Los sofistas vienen a denunciar que las normas provienen, en realidad, de las convenciones humanas. Las convenciones griegas no tienen mayor validez que las de los pueblos "bárbaros" (aquellos que hablan lenguas ininteligibles, que suenan "bar-bar-bar"). La democracia ateniense posibilita — pese a sus defectos — una conciencia crítica, y los griegos se plantean, por primera vez, la pregunta de por qué se han de considerar correctas — o válidas — sólo las propias normas. Allí está *in nuce* el problema de la fundamentación ética y la primera respuesta, la que surge espontáneamente, es la del relativismo. Los sofistas son los primeros que se atreven a asumirlo. Protágoras lo expresa en la famosa fórmula según la cual "el hombre es la medida de todas las cosas". En lo moral, esto implica que el "bien" o la "virtud" dependen de *quién* juzgue, y de *dónde* y *cuándo* lo haga. Otro sofista, Hippias, sostiene la prioridad de la "naturaleza" sobre la "convención". El verdadero peligro del relativismo se ve en sofistas como Calicles y Trasímaco, defensores del "derecho de la fuerza". En realidad, esta derivación — que, en definitiva anticipa las ideas del "darwinismo social" y del fascismo —, más que un relativismo representa la pretensión acrítica de imponer un fundamento arbitrario. El relativismo moral es, simplemente, una confusión de la vigencia fáctica con la validez: se cree que las normas son "válidas", es decir, que deben respetarse, donde y cuando efectivamente se las respeta. Esta posición ha sido sostenida con mucha frecuencia en la historia, y subsiste en la actualidad. Lo que a menudo se llama "subjetivismo" puede considerarse como una especie del género "relativismo". El subjetivismo es un *relativismo subjetivo*, es decir, un relativismo que confunde la validez de los principios con las creencias personales del sujeto de la acción, en cuanto agente y juez de la misma. Semejante restricción de la validez hace del subjetivismo una especie de posición intermedia entre el relativismo y el escepticismo.

El escepticismo moral es una posición más radical que el relativismo. También se dio ya entre los griegos, y asimismo a partir de los sofistas, como en el caso de Gorgias.¹⁰ En tiempos posteriores se han

10. Como forma extrema del escepticismo, se puede — y de hecho se suele — hablar de "nihilismo" (tanto en lo teórico — el conocimiento — como en lo práctico — la moral —). El más famoso fragmento de Gorgias (ed. Diels-Kranz, frag. 3) parece conjugar nihilismo, escepticismo y relativismo: "Nada existe. Si algo existiera, no podría ser conocido; y si algo pudiera ser conocido, ese conocimiento no podría comunicarse". Como ha señalado Adolfo Carpio (cf. *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco, 2ª ed. 1995, p. 60), la

presentado variantes muy refinadas de escepticismo moral, no siempre necesariamente ligadas al escepticismo teórico (negación de la posibilidad del conocimiento). Pero tal vez, en el fondo, las formas de escepticismo moral puedan reducirse a dos: la negación de la vigencia y la negación de la validez. Ya lo advirtió Nietzsche cuando decía que hay dos especies de "negadores de la moralidad": los que niegan que los hombres obren realmente por motivos morales (o sea, los que ven en la moralidad una forma de "engaño"), y los que niegan que los juicios morales se apoyen en verdades (o sea, los que ven en tales juicios una forma de "error").¹¹ A diferencia de los relativistas, tanto los escépticos de la vigencia como los escépticos de la validez pueden y suelen ser conscientes de que la validez no coincide con la vigencia. Al escepticismo de la validez se le ha dado a veces, sin embargo, el nombre de "relativismo metodológico".

El falibilismo moral tiene posiblemente su primera expresión sistemática en el *Discurso del método* de Descartes, cuando éste se refiere a una "moral provisional", con algunas normas que pueden ser observadas mientras se esté buscando, en las cuestiones metafísicas, una evidencia absoluta. Si se piensa, en efecto, que la fundamentación ética es necesaria para la acción, pero depende de una evidencia metafísica, y aún no se dispone de una evidencia semejante, entonces no queda otra alternativa que la de recurrir a fundamentos éticos provisionales y, por tanto, *falibles*. Pero ese recurso puede servir también cuando se piensa que la razón no busca evidencias sino refutación (o "falsación") de hipótesis. Es lo que sostiene el "racionalismo crítico" encabezado por Karl Popper: la razón misma es "falible", y lo es tanto en lo teórico como en lo práctico. Por eso un racionalista crítico como Hans Albert se ha opuesto a la "fundamentación última" de las normas morales que propone Apel, sosteniendo que todo intento semejante desemboca en un triple callejón sin salida, al que denomina "trilema de Münchhausen": la necesidad de optar por un "regreso infinito", un "círculo lógico" (*petitio principii*) o una interrupción arbitraria de la exigencia de fundamentación al llegar a un determinado punto (dogmatización).¹² Podría decirse, en general, que hay *grados* de fali-

primera afirmación contenida en el fragmento resume el nihilismo, la segunda el escepticismo y la tercera el relativismo. Es cierto que las afirmaciones están referidas más bien a los aspectos metafísicos o gnoseológicos. Si se refiriesen a los problemas morales, las fórmulas serían aproximadamente las siguientes: no hay principios éticos; si los hubiera, no podrían ser fundamentados, y si se los pudiera fundamentar, esto sólo valdría para quienes creyeran en ellos.

11. Cf. F. Nietzsche, *Morgenröte*, 103, en *Werke* (ed. Schlechta), Munich, 8ª ed. 1977, t. I, p. 1076.

12. Cf. Hans Albert, *Trahtat über kritische Vernunft*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 4ª ed. 1980,

bilismo: toda posición no dogmática tiene que admitir la posibilidad del error en muchas de sus propias proposiciones. Pero precisamente en esa afirmación ya no puede admitir la posibilidad de error: no puede ser "falible" la afirmación de que hay proposiciones falibles. Un falibilismo irrestricto se autocontradice, es decir, se destruye a sí mismo.

V.2.2. Otro problema ético-normativo es el del "origen" de lo moral. La pregunta correspondiente puede formularse así: ¿de dónde salen los principios morales?, o ¿dónde residen? Son preguntas que deben entenderse a partir del supuesto de que es posible la fundamentación. Las respuestas clásicas son también dos:

1. Heteronomismo: { Los principios provienen de una autoridad (por ejemplo, ética religiosa), o de la vida (ética evolucionista, ética de la "filosofía de la vida", etc.), o de la sociedad, etcétera.
2. Autonomismo: { Los principios morales provienen del propio agente moral, del "sujeto" de la acción moral. ("Autonomía" = darse a sí mismo la ley.)
Ejemplo: ética de Kant.

Lo esencial de las posiciones heteronomistas o autonomistas está, respectivamente, en la creencia de que el agente encuentra *fuera* de sí mismo, o *en* sí mismo, los elementos que *legitiman* su acción, es decir, que le dan carácter de acción *moral*. El problema está, pues, muy ligado al de la fundamentación, pero puede distinguirse de éste. No se trata ahora tanto de buscar la "ley", ni de "mostrarla", ni de "demostrarla", sino de remitirla a una instancia exterior, o de asumirla como propia. La concepción de la ética filosófica como "mayéutica de la conciencia moral" (véase párrafo final de I.3.) sólo puede ser coherente con una posición autonomista. Los heteronomistas piensan que la moral, para ser efectiva, necesita un fundamento *fuera* de la voluntad: la

pp. 11 ss., 24 ss., 173 y ss. y *passim*. Del mismo autor, *Transzendente Träumereien*, pp. 100 y ss. Para la polémica entre Albert y Apel al respecto, ver también K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, t. I, pp. 405 ss., y "El problema de la fundamentación última filosófica", pp. 140-173. Me he ocupado de esta cuestión en mis libros *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto, 1991, pp. 21-29, *Dejar la posmodernidad*, pp. 90 ss. y *Volver a la razón*, pp. 159 ss.

moralidad misma es concebida como una especie de adecuación entre la voluntad y la ley; por tanto, la ley no puede originarse en la voluntad pues, si así fuera, la voluntad se regiría automática y constantemente por esa ley, y no habría criterio para distinguir lo moral de lo inmoral. Los autonomistas contestan que, por el contrario, una voluntad sometida a una ley ajena a ella misma no sería una voluntad libre, y precisamente la libertad de la voluntad es el presupuesto básico de la moralidad. La inmoralidad es una especie de renuncia a la propia libertad. En otros términos: mientras el heteronomismo sostiene que lo moral no puede consistir en que el agente "haga lo que quiere", el autonomismo nos recuerda que el agente es un ser racional, y que su voluntad es la de un ser racional, y que, por tanto, la acción moral es aquella que el agente efectúa cuando *realmente* —*qua* ser racional— "hace lo que quiere".

V.2.3. El problema de la "aplicabilidad de las normas" (ya mencionado a propósito del concepto de "ética aplicada") incumbe también a la reflexión ético-normativa. La pregunta general es: suponiendo que hay normas efectivamente aplicables, ¿en qué extensión lo son? ¿Pueden (o tienen que) aplicarse siempre? Aquí las respuestas son:

1. Casuismo { Si las normas son válidas, tienen que (o pueden) aplicarse a todo acto particular. Los hechos morales, aunque difieran entre sí, son "casos" de la posible aplicación. El código moral tiene que prever, de alguna manera, todos los casos posibles. Ejemplo: estoicos en general, escolásticos, ética jesuítica.
2. Situacionismo { Las situaciones son siempre distintas, de modo que no puede haber normas válidas para todos. Las normas sólo proporcionan una orientación *prima facie*. Forma extrema ("decisionismo"): en cada situación concreta hay que tomar una decisión válida para esa situación. Ejemplos: algunos estoicos (Herilo, Aristón), Kierkegaard, E. Grisebach, filosofía de la existencia (Sartre).

La *casuística* moral presupone que las normas legitimadas tienen que poder aplicarse en toda circunstancia. En ella se supone que un código moral como el de la ley mosaica, por ejemplo, tiene "validez absoluta" precisamente porque sus preceptos pueden aplicarse en todos los "casos". El "casuismo" es la exageración de esto mismo, hasta el punto de perder de vista la estructura conflictiva de los fenómenos

morales. Por eso se oponen a semejante concepción las teorías éticas que ostentan una clara conciencia de esa estructura. Como decía John Dewey, la ética

...no puede presentar un cuadro de mandamientos en un catecismo en el que las respuestas sean tan definidas como las preguntas que se hacen. Puede hacer más inteligente la elección personal, pero no puede tomar el lugar de la decisión personal a que debe llegarse en todo caso de perplejidad. [...] El intento de fijar conclusiones preestablecidas contradice la naturaleza misma de la moralidad reflexiva.¹³

Algo semejante sostenía Hartmann, para quien la ética

...no se inmiscuye en los conflictos de la vida, ni da preceptos referentes a ellos; no es un código de mandamientos y prohibiciones, como ocurre con el derecho. Se dirige justamente a lo que hay de creador en el hombre, desafiándolo a que perciba o, por así decir, a que adivine, en cada nuevo caso, lo que debe ocurrir aquí y ahora. La ética filosófica no es casuística, y jamás le es lícito convertirse en algo semejante: con ello mataría en el hombre justamente aquello que debería despertar y educar: lo creador, lo espontáneo, el íntimo contacto viviente del hombre con lo que debe ser, con lo valioso en sí.¹⁴

De un modo aun más directo lo expresa P.H. Nowell-Smith:

Las preguntas "¿qué debo hacer?" y "¿qué principios morales debería yo adoptar?" tienen que ser contestadas por cada uno por sí mismo. Esto, en definitiva, es parte de la connotación de la palabra "moral".¹⁵

Todo esto nos permite recordar lo ya apuntado (III.8.) acerca de la "ética aplicada" y de la "normatividad indirecta" de la "ética normativa". Esta última no está orientada a la solución de problemas morales concretos, ni tiene aplicación *directa* en la praxis. Pero sólo ella puede plantear correctamente el problema de la "aplicación" y proponer soluciones para los aspectos teóricos de ese problema. El casuismo, por desconocer precisamente la "normatividad indirecta" de la ética filosófica, parece una solución frustrada de antemano.

13. John Dewey, *Teoría de la vida moral*, México, Herrero, 1965, p. 26.

14. N. Hartmann, *Ethik*, p. 4.

15. P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Oxford, Blackwell, 1957, p. 278.

Pero, ¿qué pasa entonces con el situacionismo? ¿Puede la "ética de la situación" resolver el difícil problema de la aplicabilidad? Estamos aquí ante un tipo de ética que ha sido propuesto especialmente desde la filosofía de la existencia, aunque también desde la "filosofía de la vida" y, en definitiva, tiene, como el casuismo, antecedentes desde la Antigüedad. El argumento predilecto de la "ética de la situación" es el de que cada situación es única, inédita, irrepetible, incomparable con otras, y por tanto ninguna norma puede prever todas las situaciones. Dicho de otra manera: las normas no resultan aplicables, y por tanto no se puede concebir lo moral por referencia a la observancia de ellas. Los actos morales provienen de alguna otra instancia, como puede ser —según la forma específica de ética situacional que se defiende— la "voz de la conciencia", la intuición, la inspiración divina, la firmeza puesta en la decisión, etc. Se acentúa, con Sören Kierkegaard, la importancia del instante. Los existencialistas destacan asimismo la libertad inherente a la existencia, convirtiendo a ésta en una praxis moral. Como dice Aranguren:

Entre la filosofía de la existencia y la ética de la situación hay un evidente paralelismo: el existencialismo rechaza una esencia anterior a la existencia; no hay más esencia que la esencia concreta conquistada por cada libertad existencial, existiendo. Análogamente, la ética de la situación rechaza una norma anterior a la situación; no hay más norma que la norma concreta hallada desde dentro de cada situación única viviéndola.¹⁶

Para Sartre, por ejemplo, una acción es moral si deriva de una elección libremente asumida. Ninguna moral general puede dictarle a alguien lo que debe hacer ante un conflicto.

Y ya mucho antes, para Eberhard Grisebach, cada ser humano concreto se encuentra siempre ante su "presente" concreto, en el que tiene que tomar una decisión concreta, para la cual no hay ni puede haber fórmulas generales.¹⁷ Grisebach llamaba "crítica" a su ética situacional e impugnaba como "dogmáticas" a todas las teorías éticas que desconocen esa inevitable sujeción al "presente". Una forma mitigada de ética situacional fue postulada por Georges Gusdorf, para quien la apelación a reglas generales corresponde al "estilo serio" de la vida, basado en una pretensión de uniformidad, y desfigurador del carácter concreto y temporal de la existencia.¹⁸ Pero Gusdorf cree que

16. J.L.L. Aranguren, ob. cit., p. 275.

17. Cf. Eberhard Grisebach, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle-Saale, M. Niemeyer, 1928, p. 192 y *passim*.

18. Cf. Georges Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, Paris, A. Colin, 1949, p. 41.

también el estilo "esteticista" de vida, que sólo se atiene al instante, pierde el sentido de la existencia. Entre ambos estilos "erróneos" hay, según Gusdorf, un tercer estilo: el de la "vida espiritual", en el que se da una síntesis de lo abstracto y lo concreto, de lo universal y lo particular. Un sentido algo distinto de "situacionismo" fue el que se autoadjudicó el Situationist International, movimiento fundado y liderado por el escritor y cineasta Guy Debord, vinculado al Mayo francés de 1968, y que se disolvió en 1972. Defendía la tesis de que tanto los sistemas capitalistas como las críticas marxistas se han convertido en cuestión de "imagen" y "mercancía".

Lo que, en definitiva, se revela en la contraposición entre el ca-suismo y el situacionismo es una estructura conflictiva del *ethos*: la tensión permanente entre lo universal y lo particular, tensión que juega un papel central en la cuestión de la "aplicabilidad". Parece tan unilateral pretender que las normas se pueden aplicar siempre como pretender que no pueden aplicarse nunca. Se trata, más bien, de un auténtico problema, quizá sin posibilidad de solución definitiva, y corroborador de la complejidad de los fenómenos morales, un problema arduo que la ética normativa tiene que seguir investigando, particularmente ahora, cuando esas investigaciones se han hecho, además, imprescindibles para la "ética aplicada".

V.2.4. Con el problema anterior se relaciona estrechamente el de la "rigurosidad" de las normas morales: si las normas son válidas, ¿hay que cumplirlas estrictamente, o existen ciertos márgenes de flexibilidad? Se puede responder esto desde las siguientes posiciones:

- | | | |
|--------------------|---|---|
| 1. Rigorismo | } | Los principios morales exigen un cumplimiento incondicional. Sin ese cumplimiento, no puede hablarse de "moralidad". No hay excepciones. Los actos "indiferentes" quedan fuera del ámbito moral. En éste sólo hay actos claramente buenos o claramente malos. Ejemplos: estoicos, Kant, ética pietista (que influyó decisivamente en Kant). |
| 2. Latitudinarismo | } | (De <i>latitudo</i> : "amplitud".) Hay que cumplir las normas, pero entendiendo que ellas son flexibles. Tolerancia con los casos de incumplimiento. Ejemplos: algunos teólogos anglicanos, platonistas de Cambridge.
Hay dos formas de latitudinarismo:
a) indiferentismo (algunas acciones son indiferentes);
b) sincretismo (algunas acciones son a la vez "buenas" y "malas"). |

Es cierto que el concepto de "moralidad" tiene que ir ligado a cierto grado de *disciplina*. La "legitimación" de normas significa admitir que ellas al menos *deberían* ser tomadas "en serio", y tomarlas en serio significa admitir que se las debe "observar" o cumplir. Un incumplimiento reiterado, rutinario, es decir, la falta de "seriedad" frente a lo normativo, produce inevitablemente el desprestigio de las normas y la disolución de su legitimidad. El rigorismo es, en primera instancia, la comprensión de que la "validez" tiene que traducirse en "vigencia".

Sin embargo, ocurre que la vida moral es lo suficientemente compleja para determinar la necesidad de algunas excepciones, sobre todo por el hecho de que esa complejidad se expresa frecuentemente en forma de *conflictos entre normas*. A menudo el cumplimiento de una norma sólo puede hacerse a costas de la violación de otra. El rigorismo ético es ciego frente a la conflictividad. Kant admite conflictos entre "deberes" e "inclinaciones", pero no conflictos entre un "deber" y otro "deber".

No obstante, siempre es peligrosa, por su lado, cualquier exageración de la "amplitud". Donde *todo* rigor se pierde, impera la *relajación* de la moral, y se justifica entonces la asunción de actitudes como la representada por el "escepticismo de la vigencia". El problema de la rigurosidad de las normas reside, pues, en la dificultad de hallar criterios o patrones de medida según los cuales determinar el grado de rigurosidad que cabe asignar a las exigencias contenidas en las diversas normas. Es un problema que requiere ser planteado en relación con el de la conflictividad.

V.2.5. El problema de la "esencia" de lo moral corresponde a la ética normativa cuando se lo plantea aproximadamente en estos términos: ¿qué es lo que determina el carácter moral de un acto? ¿El contenido, o la forma? ¿El "qué" se hace, o el "cómo" se lo hace? Según se conciba la respuesta a tales preguntas, tendremos el diagrama de la página siguiente.

Este diagrama debe entenderse como una clasificación provisional y conscientemente imperfecta. Cumple la función didáctica de ofrecer una vista panorámica aproximada de las principales variantes de éticas materiales y de éticas formales; pero requiere una serie de aclaraciones, sin las cuales podría generar malentendidos.

Para la confección del diagrama se ha tenido en cuenta, por un lado, el que elaborara Kant al clasificar los "Fundamentos prácticos

TAXONOMÍA DE LAS ÉTICAS NORMATIVAS

		Subjetivas	Objetivas	Subjetivas	Objetivas
Materiales	Subjetivas	Empíricas (de "bienes")			
	Objetivas		Racionales (de "fines")		
Formales	Subjetivas		Emocionales <i>a priori</i>	Éticas existencialistas (Sartre, Polin)	
	Objetivas			Racionales	A priori

Subjetivas	Objetivas
Hedonismo	Físico (cirenaicos, epicúreos)
Utilitarismo	Moral (Hutcheson, Hume)
Evolucionismo (Spencer, sociobiología)	De actos (J. Bentham)
Eudemonismo (Sócrates, Platón, Aristóteles, ética cristiana primitiva)	De reglas (J. S. Mill)
Perfeccionismo ontológico	Evolucionismo (Spencer, sociobiología)
Perfeccionismo teológico (escolásticos, Crusius, teología moral, éticas de base religiosa)	Eudemonismo (Sócrates, Platón, Aristóteles, ética cristiana primitiva)
"Ética material de los valores" (M. Scheler, N. Hartmann)	Individual (estoicos, Wolf)
	Social (éticas marxistas, ética de la liberación)
	Propuestas de axiologías científicas (J. E. Heyde, R. Hartman)
	"Metafísica de las costumbres" (Kant)
	Ética del discurso (Apel, Habermas)

materiales de determinación en el principio de la moralidad",¹⁹ usando la distinción entre los "subjetivos" y los "objetivos" (criterio que hemos extendido a la clasificación de las éticas formales) y, por otro lado, hemos procurado atenernos a los modos más habituales de hacer este tipo de diferenciaciones y de abarcar la mayor cantidad de tipos conocidos de éticas normativas. No obstante, subsisten defectos y ambigüedades que son, en parte, consecuencias de la complejidad propia del *ethos* (reflejada en la complejidad de la ética).

La alternativa entre éticas "materiales" y éticas "formales" en la interpretación de la esencia de lo moral se ha impuesto como una especie de tradición filosófica. Pero hay que entenderla en su justo sentido: se trata de identificar las teorías que, para determinar el carácter *moral* de los actos, ponen el acento en los *contenidos* de éstos y las que, por el contrario, lo ponen en las *formas*. No es, pues, que sean las teorías, como tales, las que están constituidas (exclusiva o predominantemente) por elementos materiales o formales. Lo correcto sería hablar de "materialismo ético" y de "formalismo ético"; si no fuera por la ambigüedad de "materialismo", que podría entenderse en su otra acepción más frecuente (como un sustancialismo monista que sólo admite sustancias "materiales"). La mencionada alternativa cobró importancia especial en dos oportunidades: 1) con la crítica que Hegel dirigió al carácter "formal" de la ética kantiana, y 2) con la designación de "ética material de los valores", forjada por Scheler para su propia ética, distinguiéndola así tanto de las éticas de "bienes" y de "fines" como del "formalismo ético" kantiano.

Con respecto al hedonismo, la distinción entre un hedonismo "físico" y otro "moral" se basa en la que hace Kant entre "sentimiento moral" y "sentimiento físico". Posiblemente la expresión "hedonismo" no sea del todo adecuada para el primer tipo de teorías; pero tampoco lo sería la de "sensualismo". Kant considera el primero de esos sentimientos como un fundamento material *objetivo* (lo cual no concuerda con nuestro diagrama), pero reconociéndolo, a la vez, como "interno". Dado que no hemos incorporado la distinción "interno-externo", lo dejamos aquí entre los "subjetivos".

A veces se distingue entre un hedonismo individual y otro social, aludiendo con este último al utilitarismo. En el diagrama no se sigue ese criterio, sino que se coloca ambos en un mismo nivel, con lo que la significación de "hedonismo" se restringe al individual. Asimismo, la distinción entre utilitarismo de actos y de reglas sólo se hizo expresa en el siglo XX; pero se refiere a características que ya se hallaban respectivamente en Bentham y en Mill, y que determinaron, en parte,

19. Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. Ausg., p. 40.

las críticas de éste a aquél (ya mencionadas en v.2.1.). A su vez, la ética evolucionista (que contiene numerosas variantes, aquí no contempladas), suele mencionarse entre las de "fines". Ocurre que, en sentido estricto, todas las éticas empíricas constituyen éticas de bienes y de fines (y es así como se refiere a ellas, por ejemplo, Max Scheler).

"Eudemonismo" (de εὐδαιμονία = felicidad) es término tomado aquí no en su sentido genérico (que abarca tanto los hedonismos como los perfeccionismos e incluso los evolucionismos), sino en el más específico, de teoría que vincula estrechamente el bien con la felicidad y a ésta con la virtud. En tal sentido, y al margen de las muchas diferencias entre ellas, resultan paradigmáticas del eudemonismo las teorías éticas de Sócrates, Platón y Aristóteles.²⁰ Podrían, desde luego, agregarse las de los estoicos; pero éstas —siguiendo, de nuevo, el diagrama kantiano— se ubican en el perfeccionismo ontológico. Sin embargo, hemos dividido éste en una forma individual y otra social.

Los perfeccionismos teológicos son variados y dependen de la concepción religiosa en que se apoyan. La ética cristiana, sobre todo en su orientación hacia la "beatitud" ("bienaventuranza eterna"), puede ser vista como una de esas formas, o también, siguiendo a Hartmann, como un tipo peculiar de eudemonismo. Al margen de la tendencia ético-social del cristianismo primitivo, esa ética podría concebirse como

...un eudemonismo individual. El individuo no tiene que procurar la salvación del alma del prójimo sino, en primer lugar, sólo la de la propia —"haced que os volváis bienaventurados, con temor y temblor"—. Como la moral del amor al prójimo se refiere a los bienes del más acá y a la conducta del hombre en el más acá, esto no es ni siquiera una inconsecuencia. El hombre, al preocuparse por el prójimo, se preocupa a la vez por la salvación de su propia alma. Si él quisiera invertir esta relación y orientarse primero a la salvación del alma del prójimo, entonces lo primero no sería para él amar al prójimo, sino procurar que éste practicara el amor al prójimo.

20. Aristóteles es, en tal sentido, el principal representante del eudemonismo. En su ética, el "bien" de cada cosa o de cada acción es aquello a lo que ella *tiende*. La teoría ética resulta así un estudio de aquello a lo que tiende la actividad del hombre. Aristóteles encuentra que ese "bien" es la felicidad. Pero también advierte la necesidad de saber en qué consiste ésta, ya que hay muchos modos de concebirla. Son para él inadecuados los que la identifican con el placer —que también es perseguido por los animales—, o la riqueza —que es un medio y no un fin—, o el honor —que está más en quien lo otorga que en quien lo recibe—. En cuanto actividad propia del hombre, la felicidad no puede ser, según Aristóteles (y dado que tal actividad es la de pensar o razonar), otra cosa que la *actividad del alma según la razón*, o sea, según la virtud, y no sólo por un momento, sino a lo largo de la vida, pues "una golondrina no hace verano" (Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 1098 a 19).

mo. El altruismo del más acá es a la vez un egoísmo del más allá. Éste es el punto en el que el cristiano tiene que ser necesariamente egoísta y eudemonista, a causa de su metafísica religiosa del más allá.²¹

La "ética material de los valores" —que, en el caso de Scheler (no así en el de Hartmann) está ligada a una concepción cristiana, reconociendo como valores supremos a los valores de "lo sagrado"— se desarrolla sobre la base del supuesto de que Kant ha superado ya, definitivamente, toda ética del "éxito" y, por tanto, toda forma de teoría ético-normativa que vincule la moralidad con premios y/o castigos.

Scheler reprocha a Kant, sin embargo, el haber creído que tal superación implicaba necesariamente la adopción de un "formalismo" ético, y que identificara así *toda* ética "material" con la ética del éxito. La ética propuesta por Scheler está pensada por él como una ética "material", pero cuyo contenido no es un "bien" determinado, sino los *valores* que, en todo caso, sirven de fundamento a los "bienes". La "ética material de los valores" representa, como se vio, la más sistemática aplicación del método fenomenológico a la ética. En ella se intenta describir minuciosamente todas las relaciones dadas entre esas "esencias" que son los valores, los cuales se aprehenden *intuitivamente*, en ciertos actos emocionales intencionales como el "sentir" (*Fühlen*), el "preferir" o el "amar". Los valores y tales interrelaciones constituyen, según esto, el "contenido" de lo moral: los valores "morales" (que son valores de las personas y de sus conductas respectivas), o sea, los valores de lo "bueno", se dan, según Scheler, *en la coincidencia del valor intentado con el valor preferido*.²² Una de las relaciones más importantes entre los valores es la de la "jerarquía". "Preferir" un determinado valor (extramoral) a otro valor (extramoral) equivale, en la terminolo-

21. N. Hartmann, *Ethik*, cap. 9, c, pp. 84-85.

22. Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berna, Francke, 5ª ed. 1966, p. 48.

Sobre la ética de Scheler hay una inmensa bibliografía. En español puede verse, entre otros, los siguientes trabajos: Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores?*, México, Fondo de Cultura Económica, 4ª ed. 1977, pp. 86-119 y 133-143; Francisco Gomá, "Scheler y la ética de los valores", en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, t. III, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 296-326; J. Llambías de Azevedo, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía, con algunas críticas y autocríticas*, Buenos Aires, Nova, 1966, pp. 61-155. Me he ocupado del tema en diversas oportunidades, por ejemplo en el artículo "Axiología y fenomenología", en AA.VV., *Concepciones de la ética* (t. II de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*), Madrid, Trotta, 1992, pp. 73-103, en mi libro *Cultura y conflicto*, pp. 21-32, etc. El papa Juan Pablo II ha dedicado un libro a la ética de Scheler: Karol Wojtyła, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

gía scheleriana, a *captar* su "altura" jerárquica, o sea, a aprehender el "hecho" (fenomenológico) de que aquél es "superior" a éste. "Intentar" un valor (extramoral) equivale, a su vez, a apuntar, volitivamente, a la "realización" de ese valor. Con independencia de que tal realización se logre, si el valor al que se "apunta" es el mismo que se ha "preferido" (captado como "superior"), entonces "se da", según Scheler, "a espaldas" del acto volitivo correspondiente, el valor "moral".

El "formalismo" ético, en cambio, desvincula el carácter "moral" de todo "contenido". También hemos distinguido entre éticas formales "subjetivas" y "objetivas". Ello permite discriminar formalismos irracionales (como el del existencialismo)²³ de formalismos racionalistas. Pero, entre estos últimos, también introdujimos una posible diferencia entre aquellos que están orientados a aspectos lógico-deductivos (como la "ciencia fundamental del valor" de Johannes Erich Heyde,²⁴ o la lógica axiológica comprensional de Robert Hartman,²⁵ o la lógica deóntica de G. Henrik von Wright),²⁶ y que, en realidad, no se presentan expresamente como teorías éticas, aunque pueden ser de utilidad a estas últimas, y el formalismo ético por antonomasia, que es el kantiano, referido, sí, de modo explícito, al carácter "moral" de las acciones. Para Kant, ese carácter depende de que la "máxima" por la que se decide efectuar un determinado acto pueda ser "universalizada" sin contradicción. Para Apel, de que sea posible el consenso de todos los afectados. En ninguno de estos ejemplos se atiende, para saber si un determinado acto es "moral", al "qué" de ese acto, sino sólo a su "forma", a su "cómo". Es claro, para el formalismo ético, que un acto moral siempre tiene un determinado contenido: el agente hace "algo". Pero, desde el punto de vista "formal", no es ese "algo" lo que determina la "moralidad" de tal acto o, por lo menos, ese "algo" reviste siempre una relevancia moral mucho menor que la que corresponde a la "forma".

23. Según Sartre, para que un acto sea moral, basta con que el agente *asuma* su propia elección. El criterio es formalista, porque no importa *lo que* se haga, sino que se lo haga con esa *asunción*. No hay valores fuera de los actos. Éstos son *creación* de aquéllos. En tal sentido desarrolló Raymond Polin una teoría subjetivista de los valores: cf. R. Polin, *La création des valeurs*, París, Presses Universitaires de France, 1944.

24. Cf. Johannes E. Heyde, *Wert. Eine philosophische Grundlegung*, Erfurt, Kurt Stenger, 1926.

25. Cf. Robert S. Hartman, *La estructura del valor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

26. Cf. G.H. von Wright, *Norma y acción*, Madrid, Tecnos, 1970.

V.2.6. Ciertos problemas de índole metafísica están, sin embargo, muy vinculados a la ética normativa. Entre éstos se halla el tradicional problema del "libre «arbitrio»", o el de la "libertad". Sólo si se admite que el hombre es libre tiene sentido una ética normativa. Aquí hay muy diversas variantes de posiciones "deterministas", "indeterministas" y también de intentos de conciliación entre ellas (por ejemplo, el de Kant).

Kant hablaba de problemas que la razón no puede resolver, pero que tampoco puede dejar de plantearse. El de la libertad es, precisamente, uno de esos problemas. En ello se deja ver también su carácter eminentemente metafísico. Para la ética normativa, desde luego, se trata asimismo de un problema; pero es, ante todo, un *supuesto*. Si no se supone la libertad (al menos, en el sentido de "libre arbitrio") del agente moral, no puede atribuírsele a éste "responsabilidad" por sus actos. Y si no puede atribuírsele "responsabilidad" (o imputabilidad), ya no puede considerárselo agente *moral*. En realidad, ni siquiera podría considerárselo *agente*, ya que, si sus actos no fueran "libres", no dependerían de su voluntad. No habría "agentes" sino más bien autómatas, o marionetas, movidas por alguna fuerza que les es extraña y que no pueden resistir.

El problema de la libertad se plantea a menudo en conexión con el del carácter "necesario" de las leyes de la naturaleza y, particularmente, el de la ley de causalidad.

Parecería que, si todo fenómeno tiene su causa fuera de él, entonces nada puede *iniciar* una serie causal, y la libertad, por tanto, resulta imposible. Pero el caso es que esa imposibilidad tampoco puede admitirse, porque resulta inconciliable, no sólo con la moralidad, sino también con las experiencias que hacemos diariamente, de actos que efectuamos, pero *que habríamos podido omitir si así lo hubiéramos querido*. Por un lado, entonces, tendemos al *determinismo* (la afirmación de que en la naturaleza todo está determinado y que nada, en consecuencia, puede modificarse: todo es, fue y será como *tiene que ser*, como desde el principio de los tiempos *tenía que ser*), mientras que, por otro, tendemos también a afirmar nuestra condición de seres "libres", es decir, nuestra capacidad de modificar de alguna manera el curso de los acontecimientos, y así nos sentimos atraídos por el *indeterminismo* (la afirmación de que no todo es necesario en el universo, de que también hay indeterminación, contingencia).

Esta dificultad se advirtió desde la Antigüedad, y también desde entonces se trató de hallarle solución. Siempre se buscó alguna manera de conciliar esas dos evidencias que *parecen* estar en contradicción. A menudo se pensó, justamente, que tal contradicción es *sólo* una con-

tradición *aparente*. Ya los estoicos, que eran decididos deterministas, pero que, a la vez, otorgaban especial importancia a la moral, concibieron una conciliación entre la necesidad y la libertad: esta última fue pensada como "conciencia de la necesidad". Esa idea reapareció con frecuencia en la historia de la filosofía, y a ella recurrieron filósofos tan importantes como Spinoza y Hegel. Kant, por su parte, intentó otro tipo de conciliación. La filosofía de Kant es impensable sin causalidad (que defendió contra el asociacionismo de Hume), pero es también impensable sin libertad (imprescindible en una ética del deber). La propuesta de Kant, expuesta muy escuetamente, viene a decir que, mientras la causalidad es la legalidad propia del mundo fenoménico, la libertad es la legalidad propia del mundo inteligible (*nouménico*). El hombre, como "ciudadano de dos mundos", participa de ambas legalidades, y su acción puede derivarse de cualquiera de ellas, pero sólo podrá considerarse "moral" si ocurre según la libertad. Ésta no es *demostrable*; pero tiene que ser "postulada" por la razón práctica, pues sin ella no sería posible la ley moral. Hoy la libertad sigue siendo indemostrable (cualquier intento de demostración tropieza, como lo vio muy bien Hartmann, con antinomias que, en definitiva, son insolubles), pero desde la perspectiva pragmática se puede *mostrar* que cualquier argumentación que pretenda negar la libertad incurre en una "autocontradicción performativa" (contradicción entre el contenido de lo que se dice y lo que se *hace* en el acto de decirlo), pues el recurso mismo a la argumentación ya presupone el reconocimiento de la libertad del que habla y de sus interlocutores. Manfred Riedel sostiene que la presuposición del libre arbitrio está tanto en la ética como en la teoría de la acción, y que la pregunta "¿qué debemos hacer?" carecería de sentido si no se hiciera ese supuesto.²⁷

Parecería, pues, que un planteamiento correcto del problema de la libertad tiene que hacerse desvinculándolo de las cuestiones de la física. Sin embargo, en los últimos tiempos han continuado también los debates entre deterministas e indeterministas dentro de aquel marco tradicional, que podría considerarse *prekantiano*. Al determinismo de Albert Einstein ("Dios no juega a los dados") y de posiciones semejantes se ha respondido con intentos epistemológicos de restringir el rigor de la causalidad, como ocurre con el concepto popperiano de "universo abierto" y también con algunas interpretaciones del principio de Heisenberg, o las más recientes propuestas de Ilya Prigogine acerca de las "estructuras disipativas" y del papel que desempeñan en

27. Cf. Manfred Riedel, "Zweck und Bedürfnisgebundenes oder freies Handeln", K.-O. Apel, D. Böhler y K. Rebel (eds.), en *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Weinheim-Basilea, Beltz Verlag, 1984, t. I, pp. 208-240.

el universo el "caos" y la "incertidumbre". Ya casi no hay deterministas "laplacianos" —para quienes lo "probabilístico" de las predicciones sólo expresa la imposibilidad de conocer todos los factores determinantes—, y es más corriente admitir un "azar" no meramente *gnoseológico* sino también *ético*. En tal sentido, predomina hoy quizá una concepción del universo más cercana a la idea del "*clinamen*" de los epicúreos (según la cual los átomos sufren, en su caída, desviaciones azarosas, dejando lugar así a hechos contingentes y al libre arbitrio) que al estricto determinismo de los estoicos. De todos modos, cualquier derivación del problema de la libertad a ese contexto de las interpretaciones físicas desconoce el aporte decisivo de Kant, consistente en su enfatización de la *indemostrabilidad* de la libertad. El principal error *pre y postkantiano* se encuentra acaso, como sostenía Hartmann, en ver el determinismo como una coacción de la libertad moral, en lugar de advertir que los procesos causales no excluyen necesariamente la irrupción de un determinante ajeno a ellos. La libertad no es "indeterminación", sino una determinación *sui generis*, un *plus* de determinación (y no un *minus*, como pretenden quienes la vinculan a la contingencia). En otros términos, la libertad representa la introducción de un nexo teleológico en un universo caracterizado por la determinación *meramente* causal.²⁸

En consonancia con la complejidad del *ethos*, la libertad es un concepto sumamente complejo y por ello entraña uno de los problemas más difíciles de la filosofía. No sólo se contraponen las maneras de concebirla, sino también las maneras de plantear ese problema. A és-

28. Cf. Nicolai Hartmann, ob. cit., Dritter Teil, pp. 621 y ss. Sería imposible resumir aquí, siquiera muy escuetamente, el desarrollo que propone Hartmann de la cuestión de la libertad, a lo largo de las doscientas páginas de su *Ética*. Sólo trato de indicar la idea central, que, en definitiva, corrobora el carácter metafísico, insoluble, de tal cuestión, y que, sin embargo, constituye a la vez uno de los mayores aportes del pensamiento contemporáneo para clarificarla. Un buen resumen puede hallarse en Eduardo García Maynez, *Ética*, México, Porrúa, 20ª ed. 1973, pp. 269-312. Hay que tener en cuenta que la importante concepción hartmanniana de la libertad se conecta con la "ontología de lo real" que Hartmann ya había esbozado en tiempos de su *Ethik* (1926) y que desarrolló ampliamente en los cinco tomos de su monumental sistema ontológico (1933-1951). Para el problema de la libertad es esencial la idea de que el mundo real está *estratificado* (comprende los estratos de lo inorgánico, lo orgánico, lo psíquico y lo espiritual). Los estratos superiores, en virtud de la *ley categorial* de la "fuerza", dependen de los inferiores pero, a la vez, en razón de las *leyes categoriales* del "*novum*" y de la "libertad", agregan a la realidad aspectos que no están en aquéllos. Así, la determinación teleológica, propia del espíritu, no aparece en los estratos más bajos, que sólo tienen determinación causal. Es en tal sentido que la "libertad de la voluntad" no se entiende como indeterminismo sino, por el contrario, como un "*plus* de determinación". Cf. R. Maliandi, *Hartmann* (Estudio Preliminar y selección de textos), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2ª ed., 1992, *passim*.

te no puede desvincularse del todo del problema cosmológico; pero tampoco puede reducirse a esa relación. También es necesario considerar dimensiones tan diversas como las de lo psicológico, lo existencial, lo político, lo jurídico, etc. ¿Se trata de conceptos distintos de "libertad" y, por tanto, de problemas también distintos? ¿Qué tienen en común, por ejemplo, el determinismo físico con el psicoanalítico? O, más distantes aún, ¿pueden discutirse los argumentos de John Stuart Mill sobre la libertad "social o civil" (referida a "la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo") desde concepciones *existenciales* como la de Sartre (según la cual el hombre "está condenado a la libertad")? La ambigüedad de la libertad ha sido puesta de relieve, por ejemplo, por Norbert Hoerster cuando dice que

...la libertad política, la libertad del indeterminismo y la libertad en el sentido de la filosofía del idealismo alemán lo único que tienen en común es el nombre; además, en cada una de estas tres libertades habría que distinguir una serie de diferentes significados.²⁹

Es posible que esto sea una exageración, y que esos conceptos de "libertad" tengan algo más que el nombre en común. Pero es indudable que la ambigüedad existe, y hay que tenerla en cuenta si se aspira a planteamientos claros. El esfuerzo por la univocidad, que es válido para todo problema filosófico, lo es particularmente para éste. Es necesario, al menos, tener conciencia de las intenciones fundamentales con que se lo plantea, que pueden ser intenciones metafísicas, ético-normativas, políticas, etc., e incluso, por cierto, intenciones metaéticas. De la lucidez de tal conciencia dependerá, en buena parte, que las soluciones propuestas alcancen alguna fecundidad.

Digamos, por fin, que el problema quizá más relevante para la ética normativa en relación con la libertad es uno al que ni siquiera he mencionado hasta ahora: el del *conflicto* entre la libertad y la justicia. Pero resulta imposible desplegarlo aquí. Baste indicar que en este problema se expresa una de las estructuras conflictivas básicas del *ethos*, a la que aludí antes con el nombre de "conflictividad sincrónica" y que se volverá a tratar, más detalladamente, en el capítulo VI.

29. Norbert Hoerster, *Problemas de ética normativa*, Buenos Aires, Alfa, 1975, pp. 161-162.

V.2.7. Otro problema ético-metafísico se deriva de las dicotomías del *ethos*: la dicotomía ontodeontica plantea la cuestión de hasta qué punto coinciden de hecho (o al menos podrían coincidir) el "ser" y el "deber ser" (o el "hecho" y el "valor"). La dicotomía axiológica, a su vez, hace que existan dos interpretaciones generales contrapuestas de aquella coincidencia: el "optimismo" (que tiende a ver una gran coincidencia, o que, por lo menos, cree que es una coincidencia progresiva) y el "pesimismo" (que tiende a ver una mutua exclusión entre esos ámbitos o, al menos, una separación progresiva). En tal sentido, se puede llamar "optimistas" a los estoicos, a Leibniz, a las filosofías dialécticas, etc. "Pesimistas" hubo desde la Antigüedad (como el cirenaico Hegesías) y, sobre todo, en el siglo XIX (Schopenhauer, Bahnsen, Deussen, Mainländer, o poetas como Byron y Leopardi, y muchos otros).

En la contraposición optimismo/pesimismo las incumbencias de ética normativa se mezclan casi inevitablemente con otras, no sólo metafísicas sino también, por ejemplo, psicológicas, del "arte de vivir", etc. Se han dado de hecho muchas variantes, tanto del optimismo como del pesimismo. Una interesante distinción es la que ofrece Carlos Vaz Ferreira:

Hay dos sentidos de "optimismo" y "pesimismo": optimismo (o pesimismo) de éxito, y optimismo (o pesimismo) de valor... Mejor que definición, un ejemplo: para juzgar alguna aventura de Don Quijote, podremos ser —y razonablemente muchas veces seremos— pesimistas de éxito; pero optimistas (éste es el otro sentido) en cuanto al valor moral, en cuanto al signo "bueno" o "malo". Y declararemos generosa y noble esa aventura: juzgaremos que es buena. Ese optimismo sobre el signo moral es el optimismo de valor.³⁰

Esta distinción representa, sin querer, una crítica al utilitarismo, ya que segrega el carácter "moral" de lo que puede ser el *resultado* de una acción. El "optimismo" o el "pesimismo", cuando se refieren a ese resultado, no incluyen un juicio moral de la acción correspondiente. Sin embargo, pueden ser actitudes que interesen a la ética normativa. Un ejemplo contrario al que ofrece Vaz Ferreira, pero que confirmaría su distinción, consistiría en considerar a alguien como capaz de un determinado acto difícil y arriesgado (por ejemplo, un secuestro, un asalto, etc.), lo que denotaría un "optimismo de éxito" pero, a la vez, impugnar moralmente ese mismo acto ("pesimismo de valor").

Optimismo y pesimismo tienen que ver, de todos modos, con maneras de valorar, y a menudo responden a específicos "temple de ánimo".

30. Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 129.

mo". Reducirlos a esto me parece, en principio, excesivo, ya que también aquí se expresa, a su manera, la complejidad del *ethos*. Pero se trata de un aspecto que conviene tener en cuenta. Wilhelm Windelband sostenía que

...optimismo y pesimismo no son sino ciertas disposiciones psíquicas, producidas por cualesquiera sentimientos, que luego imprimen fácilmente su sello a todas las nuevas vivencias. No hay quien no conozca tales estados de ánimo, y sabido es también hasta qué punto dependen de fenómenos y procesos puramente fisiológicos. Pero estos estados de ánimo, que en un principio sólo tienen de por sí un carácter transitorio, pueden mostrarse más o menos tenaces por razones de temperamento o de experiencia personal y siempre a consecuencia de ciertos hechos y tendencias exclusivamente psicológicos, de tal modo que se manifieste una determinada inclinación del individuo a ver las cosas de un modo optimista o pesimista.³¹

En virtud de cierta característica tendencia a la generalización, estas "disposiciones psíquicas" derivan con frecuencia, según Windelband, en "enjuiciamiento" del mundo. Pero juicios como "el mundo es bueno" o "el mundo es malo" nada explican de la realidad, salvo la aceptación o el rechazo de ella por parte de quien así juzga. Un juicio sobre el valor general del universo tendría sentido si el universo tuviera realmente un "fin" o "destino" (en cuyo caso el "enjuiciamiento" consistiría en indicar que tal fin se cumple o no), y si ese fin fuera conocido por quien juzga. Pero el hecho es, dice Windelband, que "no existe ningún fin del universo susceptible de ser demostrado objetivamente", y en consecuencia ese enjuiciamiento es infundado.

Windelband no explica, sin embargo, por qué tales "estados de ánimo" tienden a la "generalización". Además, sus objeciones podrían, en principio, ser respondidas por un pesimista que dijera que precisamente la falta de un "fin" del universo, o la imposibilidad de conocerlo en caso de que existiera, es ya una afirmación pesimista o, al menos, un justificativo suficiente para adoptar una posición pesimista.

Pese a este reparo, creo que la acotación de Windelband sirve para comprender el carácter de "enjuiciamiento" que, efectivamente, revisten el optimismo y el pesimismo. Faltaría quizá añadir que ese enjuiciamiento valorativo marca, en definitiva, y como ya lo apunté, las relaciones indisolubles que existen entre los dos lados de cada una de las dicotomías que se estudiaron en el capítulo II. En efecto, lo valora-

31. Wilhelm Windelband, "Pesimismo y ciencia", en *Preludios filosóficos*, Buenos Aires, Rueda, 1949, p. 371.

do, como "bueno" o "malo" (dicotomía axiológica), en esas posiciones es siempre —se esté o no consciente de ello— el "deber ser" (dicotomía deontaxiológica), y en particular el grado de coincidencia entre lo que "debe ser" y lo que "es" efectivamente (dicotomía ontodeóntica). No es que se confunda estas dos instancias (aunque una tal confusión tampoco queda excluida), sino que lo juzgado es la relación entre ellas. Para un optimismo extremo (como el de los estoicos), todo lo que es debe ser, y todo lo que debe ser, es, o al menos llega a ser. Un pesimismo extremo (del tipo de Bahnsen o de Rensi) sostendrá, en cambio, que nada de lo que es debe ser, y nada de lo que debería ser es. Formas más mesuradas de optimismo y pesimismo vienen a sostener, respectivamente, que la coincidencia entre ambas esferas es mayor —o menor— que lo que entre ellas no coincide, o bien, asimismo respectivamente, que aquella coincidencia tiende a aumentar —o a disminuir—.

Tanto el optimismo como el pesimismo suelen referirse sobre todo a las expectativas frente al futuro: aquél expresa la esperanza de que todo mejore, mientras que éste renuncia a tal esperanza y representa la sospecha (cuando no la convicción) de que todo habrá de empeorar. Pero, como dice Juan José Sebreli:

El porvenir es incierto, y la única actitud que cabe frente a él no es el optimismo ni el pesimismo sino la incertidumbre. Pero si uno elige como actitud moral el optimismo, es decir, si tiene fe en el progreso, contribuirá en alguna medida al mismo. Se cumple aquí lo que en sociología se llama la hipótesis autopredictiva, la predicción ayuda a la realización de la misma como cuando se lanzan rumores sobre el alza o baja de la bolsa y se la provoca efectivamente.³²

Precisamente en ese sentido, es decir, en cuanto *actitudes morales*, interesan a la ética normativa el optimismo y el pesimismo, y el problema de la contraposición entre tales actitudes. Es posible, desde luego, desarrollar *teorías ético-normativas* optimistas o pesimistas; pero éstas serán críticas o dogmáticas según tengan o no en cuenta el hecho de que derivan de *actitudes morales*. En su referencia al futuro, tales actitudes son formas de *apuesta*. El optimismo, que en tal sentido puede parecer —o ser— más ingenuo, practica un *fair play* que falta en el pesimismo: el optimismo asume sus riesgos, como el ridículo o la acusación de "alejado de la realidad", mientras que el pesimismo pa-

32. Juan José Sebreli, *El asedio a la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1991, p. 94.

rece apostar a pura ganancia, porque si sus funestos pronósticos no se cumplen, todos habrán salido beneficiados.

De modo semejante a lo que ocurre con la libertad, la ética normativa se ve, en lo que ella puede tematizar *a partir* de actitudes como el optimismo o el pesimismo, siempre envuelta en tematizaciones metafísicas (particularmente cosmológicas), psicológicas, políticas, etc., y la ambigüedad resulta difícil de evitar. Tal dificultad, sin embargo, no es una imposibilidad, y también en este caso el trabajo racional, sistemático, de la ética normativa será tanto más productivo cuanto mayor sea la univocidad que se logre.

V.2.8. Valgan las anteriores como muestras de una "aporética" que es, desde luego, mucho más amplia. La escisión de las respuestas clásicas, para cada cuestión, en nuevas dicotomías, o posiciones opuestas, no habla en contra de la ética normativa, ni la relativiza, sino que más bien sugiere que el camino verdaderamente *crítico* en ese nivel de reflexión tiene que ir por la búsqueda de síntesis o conciliaciones. La posiciones extremas siempre indican unilateralidad. Lo característico del *ethos* es su estructura conflictiva. Ésta explica la constante posibilidad de interpretaciones contrapuestas y muestra por qué es necesaria la aplicación del método dialéctico, aunque cuidando, a la vez, que éste no determine nuevas concepciones unilaterales.

V.3. Problemas de la metaética

La metaética, como vimos, es la reflexión sobre la semiosis del lenguaje moral. Pero hay que hacer ahora, ante todo, dos acotaciones:

- 1) No es, en tal sentido, una rama de la lingüística (o de la semiótica entendida como disciplina científica) sino, a lo sumo, una rama de la filosofía del lenguaje. En tal carácter, tiene que procurar resolver problemas referidos, por ejemplo, a la validez de los enunciados morales (o a los de ética normativa), etcétera.
- 2) Pero tampoco se la puede considerar exclusivamente como filosofía del *lenguaje*, ya que en el ámbito de su interés entran, simultáneamente, problemas *conceptuales*.

También la clasificación de los problemas metaéticos puede responder a criterios distintos. Y la clasificación de las "teorías" metaéti-

cas, es decir, de los "modelos" de solución, depende, obviamente, de los problemas específicos considerados.

Acaso el problema general más característico de la reflexión metaética contemporánea sea el de si los términos normativos básicos (como "bueno", "deber", etc.) expresan alguna forma de *conocimiento*, y, por tanto, si las proposiciones normativas (éticas y morales) son clasificables —como, en general, lo son las descriptivas— en "verdaderas" y "falsas". El problema, en realidad, no es nuevo, pero en este siglo se afinaron las formas de formularlo y fue también posible discriminar mejor los tipos de respuestas. Como lo puso de relieve el neopositivismo (Círculo de Viena, etc.), las proposiciones que no pueden ser verificadas como "verdaderas" ni como "falsas" son proposiciones "sin sentido". Los neopositivistas se apresuraron, claro está, en ubicar bajo ese rubro todas las proposiciones de la metafísica, primero, y luego también todas las de la ética normativa. Esa solución fue considerada, por muchos pensadores, demasiado simple, poco sutil y hasta torpe. Como suele ocurrir, ciertas propuestas filosóficas muy extremas sirven al menos para generar reacciones críticas, y éste fue el caso. La exageración de los neopositivistas sirvió para remover viejas inquietudes de la reflexión metaética que se remontaban a comienzos de siglo, y quizá también mucho más atrás, en la tradición filosófica anglosajona. El caso es que se puso de manifiesto la necesidad de aclarar cuál es, en realidad, el carácter de las proposiciones éticas y del lenguaje moral en general.

Desde la perspectiva de ese problema central, y de los muchos debates que han tenido lugar al respecto, es como se puede, y de hecho se suele, clasificar las "teorías" o "modelos de solución" en el área de la metaética. La principal dicotomía taxonómica deriva de lo que ya mencionamos: si los términos morales expresan o no algún conocimiento (y si, por tanto, las proposiciones morales y éticas "tienen sentido", o sea, son o bien "verdaderas" o bien "falsas"). En el primer caso (es decir, si se afirma que esos términos expresan algún conocimiento), se habla de "cognitivismo" (o "cognoscitivismo", o también "descriptivismo", pues equivaldría a sostener la analogía entre proposiciones normativas y descriptivas). En el segundo caso, la designación general es "no cognitivismo" (o "no cognoscitivismo" o "no descriptivismo"). Tenemos entonces el siguiente cuadro:³³

33. Para estas disquisiciones taxonómicas sobre la reflexión metaética me he basado especialmente en los siguientes textos: W.D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza, 1974, *passim*; W.K. Frankena, *ob. cit.*, cap. VI, pp. 129 ss.; E. Rabossi, *Estudios éticos*, Valencia (Venezuela), Universidad de Carabobo, 1979, cap. II, pp. 57 ss.; R.S. Hartman, *El conocimiento del bien*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, Pri-

Cognitivismo	{	Naturalismo Intuicionismo
No cognitivismo	{	Emotivismo Prescriptivismo

Expuesto en esta forma sucinta, el esquema destaca las posiciones básicas, tal como ellas se han desarrollado sobre todo en la metaética analítica anglosajona. Cada una ha surgido, en cierto modo, de la crítica dirigida a la anterior. El "naturalismo" designa la posición más tradicional (sostenida, por ejemplo, por el utilitarismo).³⁴ El "intuicionismo" deriva de la crítica que se le hace al naturalismo en su pretensión de poder *definir* los términos éticos por referencia a determinadas propiedades "naturales". El "emotivismo", a su vez, asume la crítica a todas las formas de cognitivismo, y el "prescriptivismo" procede a una corrección crítica del emotivismo.

Pero es, evidentemente, un esquema demasiado abstracto. Si se quiere tener un panorama algo más claro, habrá que hacer, por de pronto, las siguientes aclaraciones:

- 1) Las teorías cognitivistas difieren entre sí, ante todo, según que admitan, no sólo la existencia de "sentido" en las proposiciones éticas, sino también la "definibilidad" de los términos éticos.

mera Parte, pp. 47 ss.; J. Sádaba, "Ética analítica", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, t. III, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 163 ss.; L.J. Binkley, *Contemporary Ethical Theories*, Nueva York, Philosophical Library, 1961, *passim*; R.B. Brandt, *ob.cit.*; F. Kaulbach, *Ethik und Metaethik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, *passim*; J.S.P. Hierro, *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid, Tecnos, 1978, *passim*; A. Pieper, *Sprachanalytische Ethik und praktische...*, pp. 75 ss.; J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1983, pp. 53 ss. C.S. Nino, "Los hechos morales en una concepción constructivista", en *Cuadernos de Ética*, Nº 1, abril de 1986, pp. 67 ss.; del mismo autor, "Ética analítica en la actualidad", en V. Camps et al., *Concepciones de la ética* (vol. 2 de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*), Madrid, Trotta, 1992, pp. 131-151; E. Rabossi y F. Salmerón (comps.), *Ética y análisis*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, vol. I, pp. 11-202; R.M. Hare, *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona, Ariel, 1999, pp. 49-159. Una discriminación detallada de lo que he tomado de cada uno de ellos exigirá más espacio del que es aquí disponible.

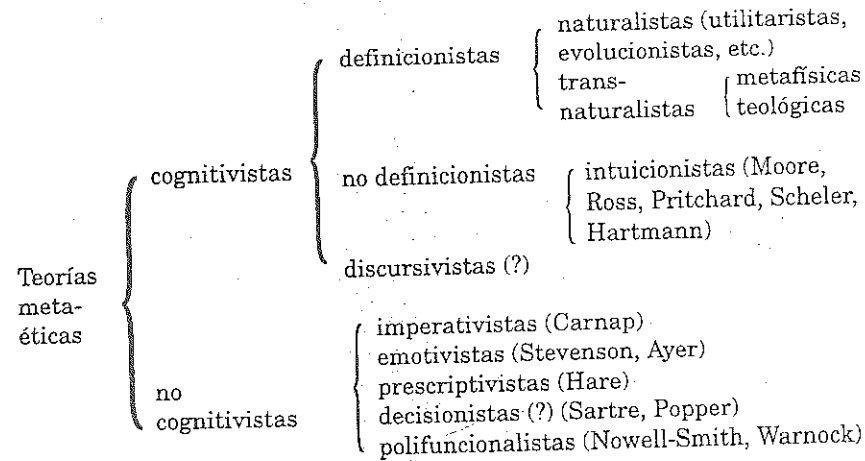
34. El utilitarismo, desde el punto de vista ético-normativo, es una teoría "teleológica" (o "consecuencialista"), o también una teoría ética "material" empírica, etc., mientras que desde el punto de vista metaético, es una teoría "naturalista": sostiene que los términos éticos expresan el conocimiento de la utilidad (cuando son "verdaderos"). De modo semejante, se puede decir que la "ética material de los valores" es, desde la perspectiva metaética, una teoría "intuicionista".

- 2) Las teorías que admitan tal definibilidad pueden dividirse a su vez según entiendan que los términos éticos se definen por medio de referencias "naturales" o "transnaturales".
- 3) Los representantes de la "ética del discurso", como Habermas y Apel, e incluso algunos críticos de la misma, entienden que tal ética puede ser calificada como "cognitivismo".³⁵
- 4) La forma más extrema y más *ruda* de no cognitivismo es posiblemente la que había defendido Rudolf Carnap en su época del Círculo de Viena: las proposiciones morales son algo así como "imperativos disfrazados", órdenes impartidas en modo indicativo (con lo cual se viene a borrar toda la dicotomía deontológica). A esa posición se la designó, alguna vez, "imperativismo".³⁶
- 5) Hay quienes incluyen también al "decisionismo" entre las teorías no cognitivistas.
- 6) Algunos filósofos analíticos, como Nowell-Smith y Warnock, sostienen que la "función" de los términos éticos no se reduce a ninguna en particular (de las que le atribuyen las teorías no cognitivistas), sino que hay muchas y diversas funciones posibles, según el contexto en que se usan esos términos.

Un esquema algo más pormenorizado sería entonces el de la página siguiente:

35. Personalmente he cuestionado esa calificación en mi trabajo "Anerkennung oder Argumentation? Zur Erörterung einer scheinbaren Antinomie in der gegenwärtigen Ethik", en K.-O. Apel y R. Pozzo (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad, Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1990, pp. 283 ss. (esp. pp. 292 ss.).

36. Una postura inversa a la de Carnap (aunque sin pretensión de tesis metaética) es la que adopta Alfred Stern cuando califica las normas como "valores de primer grado" y a los valores que les sirven de pautas como "valores de segundo grado" (cf. A. Stern, "El relativismo histórico y la ética", en Jorge J.E. Gracia (ed.), *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*, Universidad de Puerto Rico, 1980, pp. 333-342; cita en p. 337).



Para aclarar este esquema puede decirse lo siguiente:

a) Teorías cognitivistas

Son "definicionistas" aquellas teorías cognitivistas que, de manera expresa o implícita, admiten que términos éticos como "debe" o "bueno" pueden ser definidos, y que precisamente esta definibilidad es prueba de que tienen "sentido". Frankena interpreta la concepción definicionista (o "definista") diciendo que, según ella, "debe puede definirse en términos de Es, y Valor puede definirse en términos de Hecho",³⁷ o sea, que lo normativo puede expresarse también en un lenguaje descriptivo. Es lo que hace, por ejemplo, R.B. Perry cuando dice que "bueno" significa "ser un objeto de interés favorable", pero también lo que hace un teólogo moral cuando dice que "bueno" significa "estar aprobado por Dios". Esta diferencia entre dos tipos de definición posibles hace conveniente, por lo pronto, dividir las teorías definicionistas en "naturalistas" y "transnaturalistas", según se valgan, respectivamente, de referencias "naturales" o "transnaturales" para definir o traducir los términos éticos. La teoría "naturalista" más conocida es, de nuevo, el utilitarismo, entendido ahora en el nivel metaético, es decir, no como una propuesta de fundamentación de normas, sino como una concepción acerca del significado de los términos éticos. El utilitarismo es aquí la doctrina según la cual "bueno" quiere decir "lo que proporciona mayor felicidad a la mayor cantidad de gente", y "correcto" (*right*) quiere decir "contribuye a proporcionar mayor felicidad a la mayor cantidad de gente". "Correcto" es, en términos deónticos, lo que "debe ser". Desde luego, los pasajes del nivel metaé-

37. William K. Frankena, ob. cit., p. 133.

tico al ético-normativo son en el utilitarismo frecuentes e inevitables; pero no es difícil distinguir cuándo el discurso utilitarista transita en uno o en otro nivel. Otra teoría "naturalista" es la de la ética evolutiva en tanto define los términos éticos mediante términos de evolución biológica, o de lo que favorece tal evolución. Algunos comentaristas subdividen las teorías naturalistas, a su vez, en "objetivistas" (como las utilitaristas o las evolucionistas) y "subjetivistas" (como la de Perry).³⁸ Pero esta subdivisión, aunque por un lado da una precisión mayor a la taxonomía, entraña por otro el riesgo de provocar confusiones, ya que "subjetivismo" podría entenderse también como una forma de *no-cognitivismo*. Los definicionismos "transnaturalistas" pueden subdividirse por su parte en "teorías de inspiración metafísica" y "teorías de inspiración teológica"³⁹ según recurran, para definir los términos éticos, a principios metafísicos o a la autoridad divina. Esto se vincula con el problema ético-normativo de los intentos de fundamentación transempírica, al que ya aludimos en V.2.1. y que se verá con mayor detalle en VI.1.

Las teorías no-definicionistas surgen como una forma de crítica, dentro del cognitivismo, a las teorías definicionistas, y se reducen, prácticamente, a teorías intuicionistas. Entre éstas hay muchas variantes, pero coinciden en la afirmación básica, a saber, la de que los términos éticos, aunque *tienen sentido*, no pueden definirse, ya que las definiciones se valen necesariamente de términos "naturales", y lo normativo es "no-natural". La obra clave sobre esta cuestión es el libro de George Edward Moore *Principia ethica*,⁴⁰ donde, entendiendo la "definición" como una forma de análisis de un concepto complejo en sus partes simples, y "bueno" (*good*) como un concepto "simple", se infiere fácilmente que éste no puede ser definido. Todo intento de definir "bueno" incurre, según Moore, en la por él llamada "falacia naturalista". En torno de ésta se han producido innumerables debates en el marco de la ética analítica a lo largo del siglo XX. Hay, sin embargo, importantes antecedentes de ese planteamiento de Moore. Richard Price, en el siglo XVIII, sostenía una posición intuicionista en la que enfatizaba la indefinibilidad de "correcto" (*right*) con argumentos parecidos a los que emplea Moore para "bueno". Podemos remontarnos todavía más en el tiempo: Ralph Cudworth, jefe de los "platonistas de Cambridge" en el siglo XVII, había indicado que todo intento de definir los términos morales por referencia a mandamientos —divinos o

38. Cf. Eduardo Rabossi, ob. cit., p. 69.

39. *Ibidem*, pp. 68-69.

40. Cf. George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903. Trad. esp.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

humanos— equivale a dejar tales términos sin significación propia.⁴¹ El propio Moore reconocía que Henry Sidgwick, en su obra *The Methods of Ethics*, de 1875, se le había adelantado. Con respecto a la “falacia naturalista”, el antecedente decisivo está en la famosa acotación de Hume, acerca de la ilicitud lógica de “derivar” un “debe” de un “es”, cuestión que asimismo ha sido motivo de muchas discusiones, sobre todo desde el intento de John Searle de mostrar la posibilidad de una derivación semejante.⁴² Moore mismo no se consideraba “intuicionista”, pero no hay otro rubro bajo el cual ubicar su propuesta. También formularon teorías intuicionistas pensadores como Hasting Rashdall, Harold Arthur Pritchard, David Ross, Edgar Carrit y muchos más. Fuera de la filosofía analítica, es lícito considerar “intuicionistas” (en sus implícitas incursiones por temas metaéticos) a los representantes de la “ética material de los valores”, Max Scheler y Nicolai Hartmann, ya que sostenían la “objetividad” y, a la vez, la “indefinibilidad” de los valores, y afirmaban expresamente que éstos se aprehenden por medio de “intuiciones emocionales”.

Es dudoso, en cambio —como ya lo mencioné (ver nota 35)—, si es o no correcto considerar “cognitivistas” a los representantes de la actual ética discursiva, Apel y Habermas, aun cuando ellos mismos se autodenominan así. La razón de esta duda reside, por un lado, en que esa ética se desarrolla más como una ética normativa que como una metaética (Apel incluso niega que la denominación “metaética” sea correcta) y, por otro, en que allí no se dice que los términos éticos posean una “significación” o “referencia objetiva”, sino que a lo sumo se admite una “objetividad” en el sentido de una “intersubjetividad” dentro de la “comunidad de argumentación”. El “cognitivismo” metaético alude, sobre todo, a una cuestión semántica, mientras que la ética discursiva adopta una perspectiva expresamente pragmática.

b) Teorías no-cognitivistas

Las teorías no-cognitivistas, aunque también presentan claros antecedentes, surgen sobre todo a partir del empirismo lógico del Círculo de Viena. Allí se negaba significación a los enunciados “no verificables”, entre los cuales se incluía especialmente los de la metafísica y los de la ética. A partir de críticas al intuicionismo (al que acusan, entre otras cosas, de referir los términos éticos a misteriosas entidades suprasensibles), se desarrollan diversas propuestas de interpretación de los términos y enunciados éticos como formas lingüísti-

41. Cf. W.D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 79-81.

42. Cf. John Searle, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1980, cap. VIII, pp. 178 ss.

cas que no cumplen funciones cognoscitivas, sino de alguna otra índole. Con ello excluyen, de modo expreso o implícito, la posibilidad de una ética normativa, es decir, ofrecen una perspectiva que sólo puede ser compatible con la asunción de un escepticismo de la validez.

El “imperativismo” de Carnap consiste en afirmar que los enunciados morales, aunque tienen forma de juicios expresados en modo indicativo, son en realidad *imperativos disfrazados*.

Cuando alguien dice, por ejemplo, “matar es malo”, lo que efectivamente hace es ordenar “no mates”. Al margen de que este modo de interpretación desconoce el aspecto básico de la dicotomía deontológica, se trata de una postura extrema que, posteriormente, la filosofía analítica trató de mitigar.

Así, el emotivismo surge, al menos en parte, como una forma de crítica al imperativismo. Alfred Ayer, todavía cercano a Carnap, niega significación a los términos y los enunciados éticos, considerándolos expresiones de los sentimientos de quienes los emplean. Pero la forma más sistemáticamente desarrollada de emotivismo es la de Charles L. Stevenson, quien se vale para ello de una teoría especial del significado.⁴³ Según esa teoría, hay dos clases de significado: descriptivo y emotivo. El significado descriptivo es la *representación* que un enunciado produce en el oyente (o el lector), mientras que el significado emotivo provoca en el oyente (o el lector) un *estado de ánimo* que lo incita a realizar cierto tipo de acción. La teoría prescriptivista, desarrollada especialmente por Richard M. Hare,⁴⁴ parte a su vez de una crítica a la concepción de Stevenson, a la que acusa de confundir el significado con la “fuerza perlocucionaria”, es decir, con el efecto que un determinado “acto de habla” (según la teoría de John Austin) produce en el interlocutor. Para Hare, en cambio, los enunciados éticos son “prescripciones”, pero con la característica distintiva de que son “universalizables” (tema que Hare desarrolló luego en su obra *Freedom and Reason*), y de que entre tales enunciados hay relaciones lógicas. Son prescripciones que pueden apoyarse en “razones”, esto es, defenderse con argumentos. De este modo, la tematización más sofisticada de la ética analítica y de las teorías no-cognitivistas acaba por acercarse de nuevo al cognitivismo, y no es de extrañar que Hare haya incursionado con particular solvencia en la ética normativa y, más recientemente, también en la ética aplicada. El polifuncionalismo, de-

43. Cf. Charles L. Stevenson, *Ética y lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1971, *passim*.

44. Cf. Richard M. Hare, *El lenguaje de la moral*. La edición inglesa original es de 1952. Hare ha publicado posteriormente una serie de libros muy importantes, que constituyen sin duda el aporte principal de toda la ética analítica.

fendido por autores como Patrick Nowell-Smith y G.J. Warnock, llama la atención sobre el hecho de que no es necesario restringir la función de los términos éticos a un solo tipo, ya que pueden servir para cosas tan diversas como prescribir, aconsejar, implorar, deplorar, condenar, etcétera.

Aparte del problema específico del significado y la función de términos y enunciados éticos, la metaética es un nivel de reflexión en el que se plantean también, prácticamente, pero en lo que se refiere a su semiosis, todos los problemas propios de la ética normativa. Por esta razón toda teoría ética filosófica tiene que moverse, expresamente o no, conscientemente o no, en ambos niveles. Ello marca asimismo las dificultades que se presentan a los no-cognitivismos extremos, pero también las que tienen que ver con la duda acerca de si la ética discursiva puede ser justificadamente calificada como "cognitivismo". La otra duda, señalada igualmente con un signo de interrogación en el cuadro sinóptico, es la de si el "decisionismo" —atribuible a pensadores tan distintos como Hobbes, Sartre o Popper—, según el cual los actos de decisión son los que "legitiman" éticamente determinadas proposiciones, puede realmente considerarse una teoría no-cognitivistica, e incluso, en definitiva, una teoría metaética.

V.4. Problemas de la ética aplicada

La ética aplicada, como se vio en III.8, se distingue de la ética normativa en que, a diferencia de ésta, no busca ni cuestiona fundamentos (principios), sino que los presupone. Por cierto, hay concepciones de la ética aplicada que sostienen la conveniencia de prescindir de principios; pero padecen los inconvenientes del situacionismo y —como se verá después— suelen ser formas crípticas, ocultas, de principialismo.

Las situaciones concretas, vistas desde la ética normativa, constituyen ejemplos de la aplicabilidad de los principios (o "normas básicas"), aunque también pueden servir como punto de arranque en la búsqueda sistemática de esos principios. La ética aplicada recorre el camino inverso: va de los principios a las situaciones; se apoya en aquéllos para ofrecer soluciones a los conflictos que se presentan en éstas. Tal comparación entre ética normativa y ética aplicada tiene analogía con la que Kant hacía con respecto a las dos formas de la "facultad de juzgar" (*Urteilkraft*): la "reflexionante" va del caso a la ley (o de la intuición al concepto), en tanto que la "determinante" va de la

ley al caso (o del concepto a la intuición).⁴⁵ Pero, asimismo, la función propia de la ética aplicada se parece a la de la cotidiana *reflexión* moral (precisamente no "reflexionante" en el apuntado sentido kantiano), es decir, a lo que hace cada ser racional con lo que Kant llamaba "conocimiento moral racional común":⁴⁶ enfrenta la situación concreta y procura ofrecer una solución. La significativa diferencia reside en que la ética aplicada es un conocimiento moral racional, pero no "común", sino que se obtiene, entre otras cosas, tras el paso por el conocimiento "filosófico". No ejerce, como éste, directamente el "juicio" *reflexionante*, sino que lo da por supuesto. Es, en tal sentido, una especie de "vuelta" desde el conocimiento filosófico al conocimiento del tipo del "común", pero ahora enriquecido a través de su paso por la filosofía.

Puede decirse que todos los seres racionales practican la reflexión moral, pero no todos practican la ética normativa y, por ende, no todos practican la ética aplicada. Aunque ésta no es filosófica en sentido estricto, no puede prescindir de supuestos filosóficos. Así como cualquier reflexión filosófica se apoya necesariamente en el concreto "mundo de la vida", también cualquier concreta aplicación ética de un principio a una situación concreta se apoya en una más abstracta reflexión ética filosófica, de la que extrae precisamente ese principio.

La "ética aplicada" se ocupa en sintetizar los intentos de dar solución, o al menos de minimizar, los múltiples conflictos actuales, y en particular los abundantes conflictos que no se dejan evitar ni resolver mediante la aplicación de criterios tradicionales, y que generan una peculiar perplejidad en el hombre contemporáneo. Uno de los rasgos sobresalientes de la crisis de nuestro tiempo es el progresivo desequilibrio entre el creciente número de conflictos y la decreciente disponibilidad de pautas para resolverlos. Es cierto que, en general, los sistemas sociales, en proporción directa a su grado de complejidad, suelen generar mecanismos regulativos que acaban deviniendo fuentes de nuevos conflictos; pero se trata de recursos siempre indispensables para evitar situaciones caóticas. Desde el punto de vista ético, tan erróneo es el funcionalismo sociológico —que ve en los conflictos una *patología* social y que imagina la posibilidad de una sociedad totalmente orgánica— como la teoría sociológica del conflicto, que ve en éste un factor positivo, determinante de la mecánica social. Son concepciones extremas: es cierto que es razonable minimizar los conflictos, pero también lo es reconocer que son inevitables. Lo más sensato parecería tratar de lograr y mantener un equilibrio entre la producción de conflictos y la eficacia de los mecanismos destinados a minimizar-

45. Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 69, p. 311.

46. Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt, *passim*.

los. Es precisamente la quiebra de ese equilibrio lo que da lugar a procesos de desintegración como el que vive actualmente la humanidad.

La conflictividad es parte de la estructura social; pero cada conflicto produce perturbaciones y por eso es necesario hacer algo contra ellos. La ética aplicada se constituye como uno de los recursos para hacer menos grave esa situación, y lo intenta en ámbitos diversos: bioética, ética de los negocios, ética de la informática, ética de la política, ética de la educación, etc. Su relevancia ha crecido justamente con la crisis contemporánea. Todavía se discrepa acerca de cómo se la debe entender; pero en general se está de acuerdo (cuando no se la rechaza en bloque) en que con ella se trata de enfrentar diversos problemas actuales y urgentes de la praxis pública de un modo más contundente que como se lo había hecho en el pasado. Por su inevitable relación con la ética normativa (con la cual, sin embargo —y como vimos—, no debe confundirse) ha hecho que ésta adquiriese un mayor predicamento, y que se la estudie en mayor escala y desde profesiones no estrictamente vinculadas a la filosofía. Un fenómeno así no podría explicarse sino como testimonio de que se ha cobrado mayor conciencia de la eclosión de nuevos conflictos, y también de la extendida perplejidad que, en el fondo, nos embarga a todos.

Esa perplejidad tiene dos fuentes principales. Hay, por un lado, viejos problemas morales para los que ya no nos sirven las normas tradicionales, porque se han vuelto obsoletas y, por otro, problemas morales nuevos que plantea el actual desarrollo tecnológico y para cuya solución, por tanto, ni siquiera existen normas tradicionales. Ya no se trata de normas anacrónicas, sino de situaciones inéditas y de contextos *anómicos*. Los dos tipos de problemas, además, muestran a menudo significativas conexiones, como ocurre, por ejemplo, con el problema del aborto o el de la eutanasia. El primero es problema moral antiguo, pero presenta complicaciones nuevas derivadas de las actuales tecnologías reproductivas. En el caso de la eutanasia —otra cuestión tradicional—, a su vez, se carece de normas morales específicas, por ejemplo, frente a las nuevas posibilidades tecnológicas para la conservación artificial de la vida. Entre otros muchos problemas de la bioética, se puede mencionar los que atañen a la relación médico-paciente, donde aún está por decidirse cuáles son los criterios morales que se debe hacer valer ante las nuevas tecnologías terapéuticas, o los que plantea la “ingeniería genética”, que reabre, entre muchas otras cuestiones, la de la “eugenesia”, relacionándola ahora con la posibilidad de transformación del genoma humano, o la amenaza de discriminaciones genéticas motivadas en el conocimiento anticipado de las posibilidades laborales y de salud de los individuos. La biotecnología

crea innumerables situaciones inéditas para manejarse en las cuales nunca existieron normas morales específicas.⁴⁷ La ética filosófica tiene que estudiar ahora las relaciones entre los “modos aléticos” (posibilidad, realidad, necesidad) y los “modos deónticos” (permisión, prohibición, obligación). Por ejemplo, siempre se supo que no es “lícito” todo lo que es “posible”, y ahora esto se manifiesta claramente ante posibilidades como la del tráfico de órganos, la discriminación genética, los diagnósticos prenatales, las armas bacteriológicas, etc. Pero también se dan, o se darán, casos en los que la mera posibilidad técnica inaugure la licitud, e incluso la obligación moral (tal es el caso en la implementación de medios biotecnológicos para prevenir o curar el sida, el cáncer, la diabetes u otras terribles enfermedades que aquejan al género humano).

También incumben a la ética aplicada ciertas áreas como la de la llamada “ética del medio ambiente” o “ética ecológica”, vinculada con las amenazas que la generación actual ha ocasionado, deteriorando la biosfera, a las generaciones futuras y, en general, a la supervivencia de la especie humana. Tanto esa ética como los diversos movimientos ecologistas (con los que se vincula pero no se identifica necesariamente) dan testimonio de la actual preocupación por los graves riesgos que involucran a toda la vida sobre el planeta, es decir, a la “naturaleza”. Surge, en relación con esto, un conflicto nuevo, porque ciertas medidas que se tomen, por ejemplo, en favor de los “derechos humanos” pueden afectar la “naturaleza” en sentido amplio, y viceversa. Actualmente sabemos que es ilusoria la vetusta pretensión (surgida ya en el Neolítico) de un dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza. La actual tecnología marca el límite a partir del cual la explotación de la naturaleza comienza a convertirse en un suicidio colectivo. En una situación semejante surge la conciencia de la responsabilidad que cada generación humana tiene por las generaciones subsiguientes. En el caso de la nuestra, sabemos que estamos destruyendo el hábitat de las próximas y, por tanto, condenando al género humano a una extinción masiva. Cuando esa responsabilidad se asume y se procura obrar en consecuencia, se suele hablar de “ética del futuro”,⁴⁸ que es también una manera específica de hacer ética aplicada.

47. Sobre el amplísimo repertorio de problemas éticos latentes, o ya presentes, en los actuales desarrollos biotecnológicos, y sobre la consecuente necesidad de institucionalizar un amplio debate público acerca de esas cuestiones, se hallará mucha e interesante información en Jeremy Rifkin, *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Barcelona, Crítica, 1999, *passim*.

48. Cf. el ya clásico libro de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Insel Verlag, 1979 (8ª ed. 1988) (trad. española: *El principio de responsabilidad*, Barcelona,

Entre las diversas ramas de la ética aplicada, hay por lo menos dos que han alcanzado, desde la década de los 70, un relieve internacional: la bioética y la ética de la empresa. Desde luego, no son las únicas, ya que cuestiones de aplicación se suscitan en todos los ámbitos del quehacer humano; pero las dos mencionadas son las que cuentan con mayor número de especialistas y de publicaciones.

En lo que respecta a la bioética, conviene recordar que el nombre proviene de Van Rensselaer Potter, un médico oncólogo norteamericano que en 1971, tras haberse interesado entusiastamente por los problemas éticos, publicó un libro que lleva ese título⁴⁹ y que se convirtió en punto de arranque de lo que en poco tiempo sería un verdadero aluvión de escritos e instituciones dedicados al tema.⁵⁰ En realidad,

Herder, 1995). También Dieter Birnbacher, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1988.

49. Cf. R. van Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971. Es asimismo importante una segunda obra del mismo autor: *Global Bioethics*, Michigan State University Press, 1988, publicada cuando los debates en torno del término ya habían alcanzado dimensiones mundiales.

50. Es del todo imposible brindar aquí siquiera un esbozo de las principales obras con que cuentan hoy los estudios de bioética. Nombraré sólo unas pocas en español, dedicadas a los aspectos generales: Roberto Andorno, *Bioética y dignidad de la persona*, Madrid, Tecnos, 1998; Igor Märrere y Étienne Lalou, *Dossier confidencial sobre la eutanasia*, Buenos Aires, La Aurora, 1976; Niceto Blázquez, *Bioética fundamental*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996; Giovanni Berlinguer, *Ética de la salud*, Buenos Aires, Lugar, 1996; Celia Bordín et al., *Bioética*, Buenos Aires, Lumen, 1996; Sergio Cecchetto, *Curar o cuidar. Bioética en el confín de la vida humana*, Buenos Aires, Ad Hoc, 1999; Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995; Agustín Estévez, *Bioética. De la cuestión nominal a la caracterización de su concepto*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2002; Martín Farrell, *La ética del aborto y de la eutanasia*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1993; Joseph Fletcher, *Ética del control genético*, Buenos Aires, La Aurora, 1978; Diego Gracia Guillén, *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1989; *Fundamentación y enseñanza de la bioética*, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1998; Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002; Gilbert Hottois, *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Barcelona, Anthropos, 1991; Miguel H. Kottow, *Introducción a la bioética*, Santiago de Chile, Universitaria, 1995; Pedro Laín Entralgo, *La relación médico-paciente*, Madrid, Alianza, 1983; Fernando Lolas Stepke, *Bioética*, Santiago de Chile, Universitaria, 1998; *Bioética y antropología médica*, Santiago de Chile, Publicaciones Técnicas Mediterráneas, 2000; Florencia Luna y Arleen Salles (eds.), *Bioética. Investigación, muerte, procreación y otros temas de ética aplicada*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998; *Decisiones de vida y muerte*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995; Ruth Macklin, *Dilemas. Los problemas éticos y morales que médicos, pacientes y familiares enfrentan hoy*, Buenos Aires, Atlántida, 1987; José Alberto Mainetti, *Bioética sistemática*, La Plata, Quirón, 1991; *Estudios bioéticos*, La Plata, Quirón, 1993; *Bioética ficta*, La Plata, Quirón, 1993; "El renacimiento de la bioética en el siglo XXI",

Potter no pensó que fundaba una nueva disciplina o, como se la entiende hoy generalmente, una "rama" de la "ética aplicada", sino que había concebido una transformación general de la ética mediante una peculiar fusión entre el *ethos* y el *bios*. Como dice Agustín Estévez:

Nadie como él sintió la necesidad de un ámbito global y ampliado para una supervivencia humana digna. Pero, científico al fin, Potter concibió esa globalidad en el seno de una ética evolucionista, pergeñada a la luz de la biología de mediados de los cincuenta.⁵¹

Aquella significación "global, evolucionista y ecológica" fue siendo gradualmente desplazada por otra, restringida, "que aplicaba las tradiciones éticas y religiosas a la biomedicina, y cuya autoría era de Hellegers y el Instituto Kennedy".⁵² Por su parte, ese instituto, que se fundó en el marco de la Georgetown University de Washington, juntamente con el Hastings Center erigido cerca de Nueva York, fueron instituciones decisivas para el desarrollo mundial que pronto iba a alcanzar la nueva disciplina (o *interdisciplina*). Con sus múltiples publicaciones, y con sus programas de investigación y sus importantes cursos formadores de especialistas, resultaron el punto de arranque para una difusión planetaria de la bioética similar a la que había soñado originariamente Potter, aunque no en el peculiar sentido *revolucionario* que él quería —o *creía* poder— imprimirle (un nuevo tipo de evolucionismo ético), sino en el de una nueva especialización, por cierto a la cabeza de las diversas que fueron agregándose bajo el rubro de "ética aplicada".

El status epistemológico, tanto de la bioética como de la ética aplicada, es aún objeto de amplios debates, y quizá lo siga siendo por mucho tiempo. Ello se debe en parte a la mencionada ambigüedad del término que, en algunos casos, como el de los importantes autores Tom Beauchamp y James Childress, ha llevado a reemplazarlo preferentemente por el de "ética biomédica". Sin embargo, esta denominación ya no abarca el amplio campo temático de la bioética, que se extiende también, por ejemplo, al de la actual ética de la biotecnología, y para

en *Revista Latinoamericana de Bioética*, N° 2, Nueva Granada (Colombia), enero de 2002, pp. 14-21; Jean François Malherbe, *Hacia una ética de la medicina*, Buenos Aires, San Pablo, 1995; Armando Roa, *Ética y bioética*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998; Elio Sgreccia, *Manual de bioética*, México, Diana, 1996; Francisco Vilardell (comp.), *Ética y medicina*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.

51. Agustín Estévez, ob. cit., p. 15.

52. Ídem, p. 17.

algunos incluso al de la llamada "ética ecológica" o "ética del medio ambiente". En tal sentido, José Alberto Mainetti propuso hablar de "microbioética" (limitada a la ética biomédica), "mesobioética" (comprendiendo también los problemas éticos vinculados a la genética) y "macrobioética" (que incluye los anteriores más los de la ética ecológica). Y el propio Potter, en su segundo libro, había distinguido entre bioética básica, médica, ambiental y global (si bien aclarando que, en esta última, se fusionaban las otras tres), e insistía en el carácter complementario entre los aspectos biomédicos y los medioambientales.⁵³

Uno de los problemas ampliamente discutidos en la bioética es el de los *principios* que en ella han de hacerse valer. Ya sabemos que la ética aplicada no se ocupa de fundamentar principios, pero necesariamente presupone alguno, o algunos, y en esta presuposición está asimismo presupuesto algún criterio de fundamentación. Los ya mencionados Beauchamp y Childress son autores de un libro que se ha convertido en un clásico en ese ámbito, si bien su tematización se restringe a los aspectos médicos: *Principios de ética biomédica*,⁵⁴ obra aparecida en 1979, poco tiempo después de que en Estados Unidos la Comisión Nacional para la Protección de Personas Objeto de Experimentación Biomédica redactara un documento conocido como el Informe Belmont. En éste se establecían tres principios generales para resolver conflictos de ética en medicina: el de "respeto por las personas", el de "beneficencia" y el de "justicia". Los dos últimos provenían de una tradición que se remonta al Juramento Hipocrático; pero el primero representaba el primer reconocimiento de la *autonomía* del paciente, paso indispensable para la superación de la vieja concepción "paternalista" de la medicina. Ahora bien, el principio de "beneficencia" también se conocía desde antes en relación con otro complementario: el de "no-maleficencia", considerado muy a menudo como el principio básico. Los principios que Beauchamp y Childress analizan minuciosamente en su obra son, entonces, cuatro: 1) respeto por la autonomía; 2) no-maleficencia; 3) beneficencia, y 4) justicia. En torno de esos análisis viene moviéndose desde entonces gran parte de la investigación en bioética y de las discrepancias suscitadas entre las diversas posturas. Otro importante bioético, Tristram Engelhardt, los toma como punto de partida pero reemplaza el de autonomía por el de *permiso* (al que considera como jerárquicamente superior) y concibe el de

53. Cf. *ibídem*, pp. 27 ss. Estévez hace diversas acotaciones críticas a esa idea, especialmente por su dependencia de perspectivas evolucionistas (cf. *ibid.*, pp. 37 ss.). Pero le reconoce el mérito de "haber visto las limitaciones de una bioética puramente médica".

54. Tom L. Beauchamp y James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 4ª ed. 1994 (1979).

beneficencia como abarcante, al mismo tiempo, de los de no-maleficencia y justicia.⁵⁵ Diego Gracia, por su parte, reconoce los cuatro de Beauchamp y Childress; pero también los jerarquiza (y esto deviene un criterio de acción en casos de conflictos), considerando que los de justicia y no maleficencia son "superiores" a los de beneficencia y autonomía.⁵⁶ Requeriría mucho más espacio del disponible exponer aquí las controversias habidas en el seno de la bioética acerca de los principios. Digamos solamente que, desde la perspectiva de la ética convergente que se propondrá en el capítulo VI, los cuatro principios pueden considerarse derivaciones específicas de los principios cardinales, que representan a su vez la bidimensionalidad de la razón. En tal sentido, constituyen principios *a priori*, y requieren un particular *paradigma de aplicabilidad*. Volveremos sobre este tema en VI.4.

La otra rama importante de la ética aplicada es, como se dijo, la de la ética de la empresa,⁵⁷ sobre cuyas principales características valgan las siguientes breves consideraciones.

La ética empresarial sólo puede estudiarse, como propone Adela Cortina, en el marco de la "ética cívica", es decir, una ética *pluralista* y "de mínimos". Esto último alude a un tipo de sistema de interrelaciones sociales en el que pueden convivir diversos modelos de vida fe-

55. Cf. Tristram H. Engelhardt, *ob. cit.*, pp. 111-150.

56. Cf. Diego Gracia, *Fundamentación y enseñanza...*, pp. 89-113.

57. Llamada también "ética de los negocios" (*Bussines Ethics*), "ética de la gestión", etc., y considerada a veces como un capítulo especial de una temática más amplia, que sería la de la "ética de la economía". Sobre ética de la empresa hay también una copiosísima bibliografía. De manera semejante a lo que hicimos respecto de la de bioética, mencionaremos aquí sólo unos pocos títulos en español: A. Argandoña, *La ética en la empresa*, Madrid, IEE, 1994; M.T. Brown, *La ética en la empresa*, Barcelona, Paidós, 1992; Adela Cortina, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid, Trotta, 1994 (5ª ed. 2000); A. Cortina y Jesús Conill, *Democracia participativa y sociedad civil. Una ética empresarial*, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Fundación Social, 1998; J.L. Fernández, *Ética para empresarios y directivos*, Madrid, ESIC, 1994; J. de Garay, *El juego. Una ética para el mercado*, Madrid, Díaz de Santos, 1994; O. Gélímer, *Ética de los negocios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991; Rafael Gómez Pérez, *Ética empresarial. Teoría y casos*, Madrid, Rialp, 1990 (3ª ed. 1999); J. Gorosquieta, *Ética de la empresa*, Bilbao, Mensajero, 1996; Marta López Gil y Lilianna Delgado, *De camino a una ética empresarial*, Buenos Aires, Biblos, 1996; T. Melendo, *Las claves de la eficacia empresarial*, Madrid, Rialp, 1990; J.M. Ortiz, *La hora de la ética empresarial*, Madrid, McGraw-Hill, 1995; A. Rodríguez, *Empresa y ética a finales del siglo XX*, Madrid, SM, 1994; E. Schein, *La cultura empresarial y el liderazgo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1988; A. Schlemanson, *La perspectiva ética en el análisis organizacional*, Buenos Aires, Paidós, 1990; Amartya Sen, *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 1989 y *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995; T. Tuleja, *Más allá de la cuenta de los resultados*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987; A. Utz, *Ética económica*, Madrid, 1998.

liz, correspondientes a distintas concepciones del mundo, sin que nadie trate de imponer por la fuerza la suya a los demás. El pluralismo en una sociedad es posible

...cuando sus miembros, a pesar de tener ideales morales distintos, tienen también en común unos mínimos morales que les parecen innegociables, y que no son compartidos porque algún grupo los haya impuesto por la fuerza a los restantes, sino porque los distintos sectores *han ido llegando motu proprio* a la convicción de que son los valores y normas a los que una sociedad no puede renunciar sin hacer dejación de su humanidad.⁵⁸

En tal sentido, la ética cívica presupone libertad, igualdad y solidaridad, así como una "tolerancia activa" y un "ethos dialógico";⁵⁹ y la llamada ética empresarial presupone a su vez, como ya se dijo, una ética cívica. Los "mínimos" correspondientes a ésta tienen que coordinarse, sin embargo, con los valores propios de las distintas actividades. Y así como en la bioética, la orientación de conductas específicas en los principios ya mencionados determinan ciertas virtudes peculiares para esas conductas, también la *actividad empresarial* determina las suyas. Cortina sostiene que la meta de esta actividad es la "satisfacción de necesidades humanas a través de la puesta en marcha de un capital".⁶⁰ Pero es fundamental el hecho de que ese capital no es sólo financiero sino, asimismo, *humano*. Presupuesto característico de una "ética de la empresa" es, según Cortina, el reconocimiento de valores como

...la *calidad* en los productos y en la gestión, la *honestidad* en el servicio, el *mutuo respeto* en las relaciones internas y externas a la empresa, la *cooperación* por la que conjuntamente aspiramos a la calidad, la *solidaridad al alza*, que consiste en explotar al máximo las propias capacidades de modo que el conjunto de personas pueda beneficiarse de ellas, la *creatividad*, la *iniciativa*, el espíritu de riesgo.⁶¹

La misma autora reconoce, sin embargo, que son muchas las dificultades para implementar una ética semejante, porque se suele pensar que "ética" y "empresa" son términos inconciliables (la primera se

58. Adela Cortina, *Ética de la empresa...*, p. 38.

59. Cf. ídem, pp. 40-41.

60. Íbidem, p. 43.

61. Íbidem.

rige por la racionalidad comunicativa, mientras la segunda lo hace por la racionalidad estratégica). El empresariado suele sentir desconfianza hacia la ética, y suponer que los negocios tienen que hacerse al margen de la "ética común y corriente", o que la empresa tiene que "maximizar beneficios" por cualquier medio a su alcance, o que la ética se limita a cumplir con la legalidad y se atiene a las "leyes del mercado".⁶² No obstante, desde la década del 70 surgieron muchas inquietudes a favor de una ética empresarial, que se reflejaron en abundantes publicaciones y la aparición de revistas especializadas en el tema, así como también en el surgimiento de asociaciones nacionales e internacionales. Se fue advirtiendo cada vez más claramente la necesidad de recuperar la confianza en la empresa, o de tomar decisiones a largo plazo, o de concientizar la responsabilidad social de las empresas, etc.⁶³ Publicaciones como la *Harvard Business Review* o el *Journal of Business Ethics* distinguen entre las empresas de la "guardia vieja", que se orientaban exclusivamente en la obtención del provecho, y las de "vanguardia", que conciben los negocios como una forma de servir a la sociedad.⁶⁴

Los problemas de la ética empresarial, como los de la bioética y las demás ramas de la ética aplicada, son muchos y variados, comenzando por el de la determinación de su propio status epistemológico. Asimismo, es necesario advertir el amplio abanico de interrelaciones sociales que se establecen con cada empresa: las *intraempresariales*, entre los directivos y los empleados, así como entre aquéllos y entre éstos (todo lo cual da lugar a cuestiones de conflictos entre lealtades, por ejemplo); las *interempresariales*, que suscitan de inmediato los problemas de competencia y del *fair play* en los negocios; las relaciones entre la empresa y la comunidad (que son de importancia ética decisiva, que a menudo no se tienen en cuenta —lo que ocasiona los más graves problemas éticos— y que con no poca frecuencia determinan conflictos con las de lealtad a la empresa), entre la empresa y el poder político, etcétera.

Tanto en bioética como en ética empresarial y en otras áreas de ética aplicada, se hace cada vez más clara la necesidad de que los problemas morales sean sometidos a instancias dialógicas, porque se cobra conciencia de que la razón misma es dialógica, y esto significa que sólo mediante la institucionalización de los discursos prácticos es posible alcanzar las soluciones más razonables, aunque éstas —debido a

62. Cf. ídem, p. 76.

63. Cf. ídem, pp. 80 y ss.

64. Cf. Marta López Gil y Liliana Delgado, *De camino a una ética empresarial*, p. 97.

la estructura irremisiblemente conflictiva de lo social— nunca sean perfectas. El tema de los “comités de bioética” en hospitales y otros centros de salud, por ejemplo, es, desde hace tiempo, objeto de amplísimos debates, y es notorio el aumento de instituciones semejantes, o de proyectos y esfuerzos para organizarlas. Algo semejante, aunque todavía en mucho menor escala, ocurre en el ámbito empresarial. Los comités de ética empresarial no son, desde luego, de fácil implementación (tampoco lo son los de bioética), pero se revelan como una necesidad creciente en una época en que la corrupción y la injusticia social (con graves secuelas, como la exclusión) amenazan a la humanidad en su conjunto.

V.5. Tipos de *ethos* y tipos de ética

Ya dijimos que el *ethos*, o fenómeno moral, se presenta siempre bajo determinadas formas concretas. El *ethos* es intrínsecamente complejo, pero, además, hay innumerables formas de *ethos*. Ellas dependen a su vez de múltiples factores, que pueden ser estudiados desde el nivel descriptivo, pero que también plantean problemas a la ética filosófica, es decir, a la ética normativa y a la metaética. Una sinopsis de los tipos de *ethos* es prácticamente imposible, porque en este caso los criterios de clasificación se multiplican. Es, por un lado, un problema de la filosofía de la cultura (cada forma cultural tiene su forma de *ethos* y hay que estudiar asimismo el paralelismo entre la evolución del *ethos* y la de las demás áreas culturales, etc.) y, por otro, de la filosofía de la historia (cada época tiene su forma de *ethos*, que forma a su vez parte del “espíritu objetivo”, pero resulta que hay criterios contrapuestos acerca de cómo delimitar una “época” determinada, etc.). La “tipificación” del *ethos* puede venir asimismo impuesta por los aspectos reflexivos del *ethos*: hay tipos de *ethos* en los que el interés reflexivo se dirige sobre todo a un determinado tipo de problemas, o a un determinado tipo de soluciones. No se puede decir, por cierto (y de esto son bien conscientes, en particular, los representantes de la hermenéutica), que la reflexión filosófica incida directamente en la configuración de un tipo de *ethos*. Sin embargo, lo que sí puede decirse, al respecto, es lo siguiente:

1. No sólo hay en el *ethos* reflexión filosófica. Ya vimos que el nivel básico de reflexión es el de la reflexión moral, que es prefilosófica.

- 2) La reflexión ética filosófica, en sus configuraciones concretas, surge a partir de la reflexión moral. Es, como se vio, el intento de insuflar racionalidad en tal reflexión. Pero, a su vez, está de alguna manera influida por ella.
- 3) En ese sentido, si bien la reflexión filosófica no incide en lo “típico” del *ethos* concreto, lo “típico” puede incidir (e incide de hecho) en ella.
- 4) También nos hemos referido a la “normatividad indirecta” de la ética. En tal sentido la reflexión filosófica tiene incluso una función que cumplir, una función “práctica” y no meramente “teórica”. De ahí también la importancia de la “ética aplicada”.
- 5) Las teorías éticas no determinan tipos de *ethos* pero, en la medida en que los reflejan, pueden constituir también criterios para distinguir tipos de *ethos*. En esta estrategia de distinción es menester, sin embargo, no confundir la reflexión de nivel normativo con la de nivel descriptivo.

Toda tematización del *ethos*, en definitiva, para operar críticamente, tiene que hacerse, en primer lugar, con plena conciencia de la complejidad del *ethos* (y esto significa por de pronto con plena conciencia de las dicotomías características de la facticidad normativa y de las estructuras conflictivas); en segundo lugar, con plena conciencia del nivel de reflexión en que esa tematización se está haciendo, y de los cambios de nivel que pueden producirse; en tercer lugar, con plena conciencia de la metodología que se esté utilizando y, en cuarto lugar —pero lo que es acaso la condición primera—, con plena conciencia de que las soluciones críticas de problemas que admiten, en principio, modelos opuestos de solución, tienen que evitar la unilateralidad, fuente de todo dogmatismo.

VI. Fundamentación, conflictividad y convergencia

VI.1. Avatares de la fundamentación ética

Teniendo en cuenta la exposición de los conceptos y problemas éticos desarrollada en los capítulos anteriores, se puede advertir la importancia especial que reviste la *fundamentación* de los fenómenos morales. Es ésta una cuestión ineludible en toda tematización del *ethos*, aun en aquellos casos en que esa fundamentación se declare imposible. Si se opta —como de hecho ocurre con frecuencia— por una renuncia a la búsqueda de fundamentos, se debe, al menos, justificar razonablemente semejante opción.

Muchas veces la renuncia responde a la convicción de que lo moral es “ilusorio”, o “engañoso”, o una especie de *hipocresía*. Eso equivale a sostener que los fenómenos morales o los conceptos de “bien” y “deber” carecen de sentido. Es la forma extrema del escepticismo, o incluso del nihilismo, y suele aparecer en declaraciones de filósofos irracionalistas, que no creen en el *ethos* porque, en definitiva, tampoco creen en la razón. Desde esta actitud ni siquiera se admite que el esfuerzo puesto en la búsqueda de fundamentos proporcione algún esclarecimiento del problema. Ese escepticismo es, más que una postura ética, una metafísica: es la representación del “absurdo de la existencia”, dominante en pensadores y poetas nihilistas-irracionalistas, desde Heguesías a Cioran, pasando por filósofos tan importantes como Schopenhauer, Bahnsen, Nietzsche, Rensi, Sartre y muchos más (aunque algunos, como Schopenhauer, sin embargo, proponen algún tipo *no racional* de fundamentación). Reconocer ámbitos irracionales es, sin embargo, sensato, y puede y *debe* incluso hacerse también desde la razón. Sólo cuando se pretende que *todo* en el mundo es irracional se incurre necesariamente en inconsecuencias. Hablamos de “nihilismo” ético para designar la opinión de que no hay principios éticos. Desde algunas formas de escepticismo, en cambio, puede concederse que (quizá) los haya, pero que, de todos modos, resultan imposibles de fundamentar. De esta manera se está más cerca de otro tipo de actitud que, aunque renuncia a la fundamentación, no renuncia a los argumentos para justificarse a sí misma. Los argumentos *razona-*

bles, si se participa de esa actitud, suelen poner énfasis sea en alguna forma de inadecuación entre las posibilidades de la razón y la gran complejidad del *ethos*. Es lo que ocurre, por ejemplo, con Ludwig Wittgenstein. Aunque niega la posibilidad de fundamentación, no puede calificarse a este filósofo como "escéptico" (al menos no en el sentido que vincula el escepticismo con el nihilismo), ya que parte precisamente del reconocimiento del "sentido de la vida", y del *ethos* como el principal determinante de ese sentido.¹ Los verdaderos escépticos niegan la fundamentación porque niegan —como se vio en V.2.1— la *validez* normativa en general. Pero, dado que extienden esa falta de validez a los *principios*, y dado que éstos, sin validez, no son nada, resulta que la postura escéptica es prácticamente indiferenciable de la nihilista.

El escepticismo es *insostenible*, ya por el mero hecho de que él mismo excluye la posibilidad de *sostener* algo, pero también por una serie de inconsecuencias teóricas y prácticas que acarrea. Análogamente al relativismo, surge como reacción a los dogmatismos y autoritarismos, pero sin capacidad de distinguir entre éstos y las propuestas razonables (y razonadas) de fundamentación. Es cierto que el relativismo no niega frontalmente la validez (ya vimos que la identifica con la vigencia fáctica), pero de hecho impugna toda validez *universal*. La peculiar incoherencia de los relativistas consiste en que, por un lado, hacen depender las normas y las valoraciones de contingencias fácticas, mientras, por otro, en tanto personas concretas, tienen que excluirse de la relatividad que predicán y colocarse en una perspectiva privilegiada, desde la cual se percibe el carácter relativo. De modo semejante a lo que ocurre con las tesis escépticas, las relativistas no pueden aplicarse a sí mismas (porque en tal caso también el relativismo dependería de contingencias fácticas) ni dejar de aplicarse a sí mismas (porque entonces serían arbitrarias). Las variaciones fácticas de los códigos normativos y valorativos de los distintos grupos culturales o de distintas épocas no son premisas lógicamente lícitas de donde inferir la relatividad de todos los fenómenos morales, pasando de lo descriptivo a lo normativo (una inferencia semejante es lo que se conoce como "falacia naturalista"). Asimismo, las diferencias pueden

1. Sobre este aspecto, cf. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989. También Julio De Zan, *Panorama de la ética...*, pp. 29 ss., y R. Maliandi, *Dejar la posmodernidad...*, pp. 151 y ss. En esta última obra sostuve que, no obstante, Wittgenstein "se queda empantanado en el escepticismo" (p. 154). Hoy, diez años después —y, sobre todo, tras los comentarios de De Zan—, no estoy tan seguro de eso. Creo, más bien, que es la de Wittgenstein una actitud bien distinguible de la escéptica (aunque coincida con ésta en negar la posibilidad de fundamentación).

referirse a normas *derivadas* y no a normas *básicas*. También son verificables normas aceptadas por todas las comunidades.² El relativismo comete inevitablemente inconsecuencias, como la que señala acertadamente Jenny Teichman: un relativista no podría, por ejemplo, ser racista; pero tampoco podría oponerse al racismo, ya que ello implicaría desconocer que el racismo tiene vigencia en determinados grupos (y por tanto, según el relativismo, recibe de ahí una peculiar validez).³

Pero no sólo las negaciones de la fundamentabilidad fracasan. También los intentos metafísicos y los empiristas de fundamentar la ética resultan frustrados por motivos diversos, que se unifican, sin embargo, en una defectuosa comprensión de la gran complejidad del *ethos*. Pueden señalarse dos grandes tipos de intentos frustrados: los metafísicos y los empíricos.⁴

Los intentos metafísicos caracterizan gran parte de la filosofía clásica (antigua y medieval). En muchos casos se trataba —sobre todo en la escolástica— de una pretendida fundamentación teológica, es decir, de un peculiar recurso al *argumento de autoridad*. Ya se sabe que con ello, en realidad, se elude el problema. En ciertas ocasiones, esa actitud puede brindar alguna información, pero nunca una fundamentación. Su rechazo no implica necesariamente ateísmo. La objeción sólo indica que hay en ese recurso una falacia elemental. Como indicamos en V.2.1, ya Platón, en su *Eutyfrón*, demostró que lo "justo" no puede hacerse depender de la voluntad divina, pues el concepto mismo de "voluntad divina" presupone lo justo. Es en tal sentido que el mandato divino puede alegarse en todo caso (si se es creyente) como una información, pero no como un fundamento ético. También Kant (que no era ateo) rechazó la fundamentación teológica, denunciando ahí el recurso a un principio "espurio" (*unecht*). No sólo porque ese concepto (de una "voluntad omnipotente y divina") tiene que ser inferido de nuestro concepto de la moralidad —con lo cual se incurriría en *petitio principii*—, sino sobre todo porque el único modo de evitar esa falacia consistiría en ligar la perfección teológica a cosas tales como

2. Cf. Helmut Kron, *Ethos und Ethik. Der Pluralismus der Kulturen und das Problem des ethischen Relativismus*, Frankfurt, Athenäum, 1960, pp. 36 ss., y John Hospers, *ob. cit.*, pp. 58 y ss.

3. Cf. Jenny Teichman, *Ética social*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 25-26.

4. Es, con ligeras variantes, la distinción que hace Kant al referirse a los "principios espurios" de la moralidad, es decir, los pretendidos fundamentos derivados de la "heteronomía de la voluntad" (cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad., IV, 441 ss.). Kant habla de principios "empíricos" y "racionales", mientras que aquí utilizamos, para los no empíricos, la designación "metafísicos", ya que abarcan también algunos no específicamente racionales.

“las terribles representaciones del poder y del afán de venganza”,⁵ es decir, nociones incompatibles con el sentido de la moralidad. Es cierto que no todas las pretendidas fundamentaciones metafísicas fueron teológicas. Kant mismo reconoce, entre los que llama “principios espurios racionales”, también el “concepto *ontológico* de la perfección”, rechazándolo por “vacío” o “indeterminado”, y porque —de nuevo— incurre en círculo lógico, ya que presupone la misma moralidad que debe fundamentar.⁶ Pero, en definitiva, sostiene que ambos principios (o conceptos de “perfección”) resultan del todo inadecuados para fundamentar la ética, pues representan la *heteronomía de la voluntad*.

Hubo otros incontables intentos metafísicos. Bástenos aquí recordar los propios de la “ética material de los valores”, ya mencionada en v.2.5. No es exagerado afirmar que ésta constituyó la teoría ética de mayor riqueza temática en todo el siglo XX y acaso en toda la historia de la ética, especialmente por los minuciosos análisis fenomenológicos que tanto Scheler como Hartmann hicieron de la vida moral. Pero la teoría tuvo su punto débil en su pretendida fundamentación *intuicionista*, a la que se dirigieron justificadas críticas desde frentes aparentemente opuestos entre sí, como lo eran el existencialismo y el neopositivismo, que lograron hacerla desplomar y, con ello, enterrar en el olvido sus muchos y verdaderos aportes. El intento de fundamentación metafísica realizado desde el intuicionismo axiológico no recurre a “principios racionales” como los refutados por Kant sino, por el contrario, al concepto de aprehensión emocional de los valores. La monumental arquitectura de la ética axiológica contrasta con el ingenuo criterio al que se apeló para fundamentarla, reactualizando la clásica imagen del “coloso con pies de barro”. Puede discutirse si hay o no intuiciones emocionales que proporcionan conocimiento axiológico, pero resulta indiscutible que ellas *no* sirven de fundamento porque, en caso de discrepancias, no hay criterio para determinar cuáles intuiciones son las correctas. Ya desde mucho antes se había recurrido al sentimiento como criterio de fundamentación, por ejemplo, en los moralistas británicos del siglo XVIII (con su “*moral sense*”), por cierto desde posturas empíricas, muy distintas del apriorismo ético de Scheler y Hartmann, aunque con similar ingenuidad. La verdadera contribución (aún no suficientemente aprovechada por la ética) de ese apriorismo, sobre todo el de Hartmann, pero posibilitado por los previos hallazgos geniales de Scheler, consistió en mostrar cómo la complejidad del *ethos* está determinada por sus esenciales estructuras conflic-

5. I. Kant, *idem*, p. 443.

6. Lo considera, sin embargo, algo mejor que el teológico, porque al menos prescinde de la sensibilidad y recurre solamente al “tribunal de la razón pura”.

tivas. Lamentablemente, no advirtieron que en esa relación podía esconderse un criterio de fundamentación muy distinto al del intuicionismo.

Es frecuente entre pensadores contemporáneos la afirmación de que estamos en una época “posmetafísica”. Es otra manera de repetir el viejo *topos* de la *muerte* de la metafísica. Sin embargo, la metafísica siempre renació, quizá porque, como decía Kant al comienzo de su primera *Crítica*, hay problemas que la razón se ve impelida a plantearse aunque sepa que no puede resolver. Pero, al mismo tiempo, también desde Kant se hizo patente la *autonomía* de la ética, y esto significa ante todo su independencia de la metafísica.⁷

En lo que respecta a los intentos empíricos, fue, de nuevo, Kant quien demostró que no sólo fracasan sino que, además, conducen con frecuencia al escepticismo (es decir, en lugar de proporcionar una fundamentación, alimentan la perniciosa idea de que ésta es imposible). Max Scheler, que elaboró su ética como una crítica al formalismo kantiano, admitía expresamente que Kant había refutado “de una vez para siempre” toda “ética de bienes y de fines”, es decir, de las que hoy llamaríamos “éticas teleológicas” o “consecuencialistas”. Los argumentos de esa refutación conservan su validez. Al menos tres de ellos (que se interconectan) resultan irrefutables: 1) el de que los principios éticos no pueden inferirse de experiencias éticas, porque el sentido mismo de “experiencia ética” ya los *presupone* necesariamente; 2) el de que cualquier recurso a experiencias extraéticas para explicar lo ético comete la incoherencia lógica que ya había advertido Hume y que más tarde Moore habría de llamar “falacia naturalista”, y 3) el de que todo intento de fundar el “deber” en la experiencia acaba haciendo que el escepticismo ético presuma de ver corroborada su concepción de la moralidad como una “quimera de la imaginación humana”,⁸ pues la “experiencia” enseña, más bien que, *de hecho*, las acciones más frecuentes son contrarias al deber. Kant mostró el carácter “espurio” (*unecht*) —en razón de ser *heterónomos*— de dos principios empíricos, ambos basados en la idea de *felicidad*: el de la “felicidad propia” y el del “sentimiento moral”.⁹ El primero puede equipararse a lo que hoy llamaríamos (evocando quizá el epicureísmo) “hedonismo egoísta”; el segundo había sido, antes de Kant, esgrimido por los moralistas británicos y, después de él, fue consagrado por el utilitarismo (o hedonismo social). Para Kant, ninguno de ellos puede fundar leyes

7. La conexión entre ambas disciplinas se puede admitir sólo en la perspectiva de ciertas cuestiones comunes, como la de la libertad, a la que nos hemos referido en v.2.6.

8. I. Kant, *Grundlegung zur...*, p. 407.

9. Cf. I. Kant, *Grundlegung zur...*, pp. 442-443.

morales, pues ambos se remiten a aspectos contingentes de la naturaleza humana, extraños a toda justificación con validez universal y necesaria. Cree, sin embargo, que el peor es el de la felicidad propia, no sólo porque contradice precisamente la evidencia empírica de que el "bien obrar" no suele conducir al "bienestar", ni porque implica una confusión del "ser bueno" con el "ser feliz", sino sobre todo porque tergiversa el sentido de la moralidad, haciendo indistinguibles las causas de la virtud y las del vicio. El principio del sentimiento moral,¹⁰ en cambio, le parece más acorde a la moralidad, pues enfatiza la virtud contra el mero "provecho"; pero sostiene Kant que éste tampoco brinda un fundamento, pues los sentimientos no garantizan leyes universales ni la correspondiente validez de juicios.

Aparte del hedonismo epicúreo, de gran importancia en la Antigüedad y retomado a menudo en tiempos modernos, sólo dos intentos empiristas alcanzaron repercusión global: los del utilitarismo y el evolucionismo, que tuvieron distintas versiones.

En el utilitarismo¹¹ confluyen dos tradiciones: la del epicureísmo greco-romano y la del empirismo británico. Shaftesbury y Hutcheson, entre otros, habían hablado del "sentimiento moral", y el segundo de ellos incluso había anticipado el "principio de utilidad". En el camino están asimismo las ideas éticas de Hume, Adam Smith y muchos otros. Como se vio en v.2.1, suele considerarse a Jeremy Bentham fundador del utilitarismo, por haber formulado explícitamente el principio, según el cual la moralidad de un acto se mide por la *cantidad* de felicidad (maximización del placer y minimización del dolor) que produce y por la *cantidad* de gente a la que la produce.¹² Es posible un "cálculo de utilidad" (o de "felicidad"), según siete criterios (todos ellos cuantitativos) referidos al placer: intensidad, duración, certeza (o seguridad), proximidad, fecundidad, pureza (menor mezcla con dolor) y "extensión" (cantidad de beneficiarios). Vimos también que Mill, el más renombrado utilitarista, criticó la concepción benthamiana puramente cuantitativa del placer y le añadió la distinción cuali-

10. En un momento de su período crítico (cuando estaba influido por Hume y los moralistas británicos) Kant había admitido la importancia del "sentimiento moral" y hablaba del "*moralisches Gefühl*" en correspondencia con lo que aquellos moralistas denominaban "*moral sense*". Pero ya antes de la *Grundlegung* llegó a la conclusión de que ese concepto no servía para la fundamentación ética.

11. Sobre utilitarismo en general, cf. E. Guisán, "Utilitarismo", en AA.VV., *Conceptiones de la ética* (t. 2 de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*), Madrid, Trotta, 1992, pp. 269-295). Esperanza Guisán, profesora en Santiago de Compostela, lidera en la actualidad un movimiento neoutilitarista iberoamericano. De la misma autora, cf. *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990.

12. Sin embargo, el propio Bentham adjudicaba a Joseph Priestley (1733-1804) la primera formulación del principio. Cf. E. Guisán, "Utilitarismo", p. 271.

tativa entre "placeres superiores" y "placeres inferiores", y además consideró la relación entre utilidad y justicia, lo que más tarde daría lugar a la escisión en "utilitarismo del acto" y "utilitarismo de la regla". Que el utilitarismo ha sido (y, en parte, sigue siendo) una de las principales teorías éticas de todos los tiempos, queda fuera de discusión. Ha influido —e influye aún— incluso en teorías no-utilitaristas, dispuestas a aceptar, si bien con reservas, la validez del principio de utilidad. Pero, en cuanto propuesta de fundamentación, padece las dificultades insuperables que caracterizan a los intentos empiristas. Además, podría decirse que el problema (tan enfatizado por el utilitarismo) de cómo maximizar el placer —o, mejor, cómo lograr su más razonable administración— y el de la valoración del placer como tal no son, en sentido estricto, cuestiones éticas (de fundamentos), sino más bien de "arte de vivir", o de "prudencia" (aunque no estrictamente de *phronesis* en el sentido aristotélico), de sensatez, de "consejos clínicos", o incluso de *astucia*. Aquí nos encontramos con dificultades teóricas, porque se transita por zonas limítrofes. Pero también el aspecto claramente ético (el de la maximización como *distribución equitativa*) tiene la peculiar dificultad de que la noción del mayor beneficio para el mayor número no indica de por sí el criterio de distribución en los casos dudosos, en que no se trata de un número mayor o menor de personas, sino de la necesaria opción entre el beneficio de una persona y el de otra, particularmente cuando la decisión depende, directamente, de una de esas personas. Y, en lo que respecta a los contenidos consecuencialistas, se requeriría un estudio, por ejemplo, de la "contrafacticidad" del utilitarismo en relación con algo así como el concepto *megárico* de "posibilidad".

El "principio de utilidad" es, sin embargo, uno de los principios éticos básicos, sobre todo en su forma más general, que no alude expresamente a la "felicidad", sino al *bien*, al margen de cómo se lo conciba. Parece obvio que el bien "debe" ser maximizado (aunque el problema toca aquí a la dicotomía deontológica y sus dificultades intrínsecas: no está claro si se lo "debe" maximizar por ser el bien, o si, por el contrario, es el bien precisamente porque debe ser maximizado). Asimismo, hay quienes proponen distinguir entre un utilitarismo "hedonista" y otro "idealista" (con lo que se destaca el carácter *formal* del principio de utilidad). Pero, aun en el utilitarismo más frecuente, el hedonista, el acento puede ponerse, si es del tipo positivo, en el "placer", pero también en la "alegría" o, respectivamente, si es del tipo negativo, en la minimización del "dolor" o de la "tristeza".¹³

13. Para la distinción entre "placer" y "alegría", cf. J. Maisonneuve, *Los sentimientos*,

Esas posibles variantes del principio de utilidad son índice de que en él se vislumbra, más bien, la necesidad de reconocer una pluralidad de principios o, como suele decirse ahora en bioética, un "principalismo pluralista". Aunque el utilitarismo ofrece sólo una fundamentación insuficiente (si no falaz), y no da cuenta suficiente de sus propios conflictos intrínsecos, es un tipo de concepción que —si no sucumbe a su tendencia simplificadora y unilateral— ha de tenerse en cuenta para el análisis de la conflictividad del *ethos*. Si se camina en él con cuidado, y si se está dispuesto a salir cuando sea razonable u oportuno, no es desaconsejable recorrer las galerías y laberintos del utilitarismo, porque seguramente se ganará allí una importante experiencia. Él enseña a ver que hay que estar atento a las consecuencias de los actos y que la acción humana es lo suficientemente compleja como para que sea necesario hacer "cálculos" sobre ella. El peligro que entraña, en cambio, es el de su tendencia a hacernos creer que todo es cuestión de cálculos y de consecuencias.

El otro intento empírico de fundamentación que alcanzó relevancia mundial corresponde a lo que, en términos generales (pero entendiendo que abarca muy diversas especies, imposibles de discriminar ahora), podemos llamar "ética evolucionista". La idea de evolución biológica, que implica a su vez la de transformación de las especies y, por tanto, la del origen no-humano del hombre, produjo escándalo en la sociedad victoriana, a la que pertenecía el propio Charles Darwin, cuando éste, en 1859, publicó *El origen de las especies*. Pero se venía discutiendo en ámbitos científicos por lo menos desde un siglo antes, y había alcanzado especial predicamento con Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829). A medida que la teoría darwinista se imponía en círculos cada vez más vastos, algunos cultores de la ética creyeron ver en ella un posible modo de fundamentación ética, pese a que el propio Thomas Huxley —uno de sus principales difusores— había alertado, con gran sensatez, acerca del peligro que significaría semejante transferencia. Los comienzos de la propuesta de una ética evolucionista estuvieron cercanos al auge del utilitarismo, ya que fue Herbert Spencer (1820-1903), quien pertenecía al círculo intelectual de John Stuart Mill, el primero en lanzar y fomentar la idea. En realidad, Spencer ya trabajaba con el concepto de "evolución" desde antes¹⁴ que Darwin pu-

Barcelona, Oikos-tau, 1973, pp. 56-57. Es una diferencia no meramente cuantitativa (intensidad), sino de "nivel de profundidad afectiva". La diferencia entre "dolor" y "tristeza" parece ser más clara (cf. ídem, pp. 51 ss.).

14. Spencer había publicado ya en 1852 dos ensayos (*Teoría de la población e Hipótesis de la evolución*), y en 1855, sus *Principios de psicología*, donde ya proponía la teoría de la evolución como principio general de la realidad e indicaba cómo podía aplicarse a la

blicara su libro; pero éste favoreció marcadamente su propia filosofía de la evolución. Positivista convencido, Spencer pretendía unificar todas las formas del saber mediante un principio estático (el de la "conservación de la fuerza"), y otro dinámico, la "ley de la evolución" (o del "progreso", término sacrosanto del positivismo), según la cual la materia evoluciona a través de un proceso de integración, en el cual pasa "de una homogeneidad indeterminada e incoherente a una heterogeneidad determinada y coherente", agregando que "el movimiento disipado sufre una transformación paralela". Pensaba que la ética era una parte de la sociología y que los conceptos morales evolucionan, desde la preferencia de las virtudes guerreras (en el Estado primitivo) hasta el rechazo de tales virtudes, propio del Estado industrial, donde el "bienestar social" (supuesto del utilitarismo que Spencer admitía) depende no ya de conquistas violentas sino de las "fuerzas de producción". En la "sociedad libre y pacífica" el Estado sólo cumple la función de salvaguardar la justicia. El principio de evolución servía, pues, para fundamentar la ética, en el sentido de que constituía un criterio científico para reconocer normas y acciones morales. Era posible una progresiva "integración social", en la que el individuo deja de ser un átomo indiferenciado para convertirse en un elemento activo y solidario. Adoptando una idea de Auguste Comte, Spencer sí se declaraba expresamente "altruista". El triunfo del altruismo, en una futura "sociedad perfecta", terminaría por hacer superfluos los imperativos y las normas morales.

Es evidente que los pronósticos de Spencer, un siglo y medio después, no sólo no se han cumplido sino que, por el contrario, su teoría alentó lo que más tarde hubo de llamarse "darwinismo social". Aunque poco tenía que ver con el propio Darwin, el darwinismo social se apoyaba en la idea darwiniana —que a su vez tenía antiquísimos antecedentes en Empédocles, o en algunos sofistas como Trasímaco y Calicles, o en la concepción de la historia propuesta por Ibn Kahldún en el siglo XIV, o en la del Estado de Jean Bodin en el siglo XVI o la de Hobbes en el siglo XVII— según la cual en todas las sociedades tiene lugar una "lucha por la existencia", que (en términos del evolucionismo darwiniano) termina con el triunfo de "los más aptos" (es decir, "los más fuertes"). Los intentos de aplicar esa concepción a la sociedad se iniciaron con autores como Walter Bagehot y llegaron a extremos de cor-

realidad psíquica. Poco después publicó su *Tratado sobre el progreso: su ley y sus causas*, en el que presentaba el principio de evolución como "ley del devenir histórico". Al aparecer las obras de Darwin, Spencer continuó produciendo una serie de obras en las que sostuvo la validez del principio de la evolución no sólo en lo biológico, sino en todos los ámbitos y para todas las ciencias.

te racista en Ludwig Gumplowicz, Gustav Ratzenhofer, Lester F. Ward y muchos otros. La "lucha" por la existencia en las sociedades humanas es equiparada, en esta corriente de pensamiento, a la "lucha" por la existencia en lo biológico. No es de extrañar que este tipo de ideas, sumadas a las de racistas anteriores como el conde de Gobineau, habrían de influir, más tarde, en la demencial doctrina nacionalsocialista, pergeñada por otro obseso de la "lucha" (*Mein Kampf*). Es cierto que el darwinismo social tuvo desde el comienzo (y por fortuna) críticos de peso, como Jacques Novikow o Peter Kropotkin. Pero lo que se generó, en todo caso, fue una larga (aún no del todo concluida) controversia acerca de si la evolución social había de interpretarse en términos de "lucha" o, por el contrario, de "solidaridad" (o "apoyo mutuo"). Lo cierto es que las funestas ideas del darwinismo social (que la conciben en términos de "lucha"), lejos de haber sido superadas, subsisten hoy —unas veces bajo "la piel de cordero" y otras con cínica inverecundia— en las concepciones economicistas del neoliberalismo. Las falacias con que se pretenden justificar las monstruosas desigualdades sociales son a menudo expuestas y denunciadas por quienes entienden la economía pero conservan la sensibilidad para la justicia, como el Premio Nobel Amartya Sen,¹⁵ o por quienes desde distintas perspectivas creen aún en la posibilidad de una "ética global", como el teólogo suizo Hans Küng,¹⁶ o los filósofos Hans Jonas,¹⁷ Karl-Otto Apel¹⁸ y algunos más.

La principal objeción a los intentos de fundamentar la moral en la evolución (sobre todo en términos darwinistas) ya había sido formulada por Thomas Huxley: la teoría de la "supervivencia de los más aptos", aunque sea correcta desde el punto de vista biológico, no puede serlo desde el más simple punto de vista moral, ya que esa supervivencia tiene lugar *a expensas* de la eliminación de los más débiles. El *ethos* representa, por el contrario, un recurso *cultural* con el que se procura *compensar* aquella terrible ley de la naturaleza. Una ética basada en el derecho de la fuerza destruye, como diría Kant, el concepto mismo de "moralidad". Por lo tanto, no se puede fundamentar evoluti-

15. Cf. A. Sen, *Nuevo examen...*, *passim*.

16. Cf. H. Küng, *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Trotta, 1999, *passim*.

17. Cf. H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995, *passim*.

18. Cf. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, ob. cit., *passim*. De mismo autor ver también "La globalización y la necesidad de una ética universal", en *Erasmus. Revista pa-ra el diálogo intercultural*, I, 1, Río Cuarto, ICALA, 1999, pp. 7-28.

vamente la ética (lo que casi equivale a que no se puede fundamentar una ética evolutiva). Sin embargo, y de modo similar a lo ya señalado con respecto a las fundamentaciones metafísicas y las utilitaristas, tampoco se puede excluir, en una fundamentación ética auténtica, toda consideración de la evolución, precisamente porque el problema de la "génesis" y la evolución del *ethos* es también uno de los factores de su complejidad.

Otros intentos de fundamentación empírica se han dado en el marxismo, el psicoanálisis, etc., que con frecuencia, sin embargo, oscilan hacia formas de escepticismo o relativismo, o bien cometen lo que en otra parte he denominado "falacia empirista",¹⁹ consistente en suponer que todo lo que no proviene de la experiencia sensible tiene que ser equiparado a una especie de "quimera" metafísica. Dicho de otro modo: se trata de una obstinada incompreensión del concepto de *a priori*, que no debe pensarse como un "más allá", sino precisamente como un "más acá" de lo empírico. Por no comprenderlo, las éticas empiristas desembocan —como ya lo vio Kant— en relativismo u otras formas de negación de la posibilidad de fundamentación.

VI.2. La alternativa crítica

Dado que las negaciones de la posibilidad de fundamentación ética son insostenibles y que, además, tanto los intentos metafísicos como los empíricos fracasan, parece lícito y oportuno averiguar si existe una alternativa distinta. Lo que denominamos "ética convergente" comienza por buscarla en los intentos críticos, entendiendo por tales aquellos que no se empantanar en recursos empíricos (que, como se vio, acaban coincidiendo con el escepticismo) ni se disuelven en ilusiones *transempíricas* (que confeccionan principios incompatibles con la facticidad del *ethos*). La actitud crítica, a diferencia de la escéptica y de la dogmática, constituye una convergencia entre la disposición a tener en cuenta la experiencia y la comprensión de que los fundamentos no pueden extraerse de ella, puesto que deben servir precisamente para explicarla. Desde Kant, la "crítica" equivale a la percatación de que los principios son necesariamente *a priori*. Esto vale en lo teórico y en lo práctico. El "apriorismo" ético, en efecto, representó, con Kant, la gran revolución de la ética, que la independizó tanto de la metafísica como de los recursos a la experiencia sensible. El problema ético se refiere al *deber ser*, no al ser. Por cierto, el *ethos* es una realidad fáctica, e incluso, como venimos viendo, hay que reconocer una *facticidad*

19. Cf. R. Maliandi, *Volver a la razón*, pp. 145-157.

normativa; pero los fundamentos éticos no son fácticos, porque se encuentran *más acá* de toda facticidad: están necesariamente *presupuestos* en la facticidad normativa.

El *rigorismo* de la ética kantiana resultó, de modo paradójico, su flanco débil. Ese rigorismo, aunque implica diversas ideas más o menos discutibles, expresa ante todo la obcecada actitud de atribuir al imperativo categórico carácter de criterio *único* para la moralidad de las acciones. Sin embargo, lo inaceptable de ese rigorismo no invalida la ética kantiana en bloque, así como, según vimos, el intuicionismo no invalida en bloque la ética material de los valores. Ni en ética, ni en ninguna otra disciplina, hay teorías perfectas; pero la actitud —por desgracia frecuente— de aprovechar un error en una teoría para repudiarla en conjunto constituye a su vez un error todavía más grave. En el caso de la ética kantiana, aunque se rechace su rigorismo, no puede desconocerse sus abundantes aportes. Scheler operó correctamente cuando atacó el aspecto formalista e intelectualista pero, a la vez, reconoció incondicionalmente el apriorismo de esa misma ética. Hoy podríamos decir que se puede —y quizá incluso *se debe*— disentir con muchos aspectos de la propuesta ética de Kant y, sin embargo, también es absolutamente necesario reconocer que el desarrollo de toda la ética filosófica tiene en esa propuesta su más prominente punto de inflexión. Al pasar por ahí, el pensamiento ético cambia de una vez para siempre, porque se independiza no sólo de la metafísica y de la teología a las que había estado subordinado, en mayor o menor medida, desde sus comienzos, sino también de toda ciencia particular. No es arbitrario dividir la ética en prekantiana y poskantiana, al margen de las simpatías o antipatías que despierte el célebre pensador o del consenso que merezcan sus ideas éticas particulares. Lo decisivo es el hecho de que todo nuevo intento de fundamentar las normas morales en mandamientos divinos, en entes metafísicos, en conceptos empíricos o en conocimientos científicos representa un anacronismo, un retroceso a lo prekantiano, es decir, a alguno de los tipos de prejuicio que precisamente Kant vino a superar. En suma: la ética normativa, entendida como tematización de los fundamentos del *ethos*, alcanza, con Kant, conciencia de sí misma.

Después de Kant, todas las teorías éticas tuvieron en la ética kantiana un referente ineludible. Y aun el desarrollo futuro de la ética —si algo así puede esperarse razonablemente en un mundo en que crece la violencia y se ahoga la razón— seguirá teniéndolo. Entre Kant y la ética actual quedó la propuesta de la ética axiológica, acaso la única que supo retomar decididamente el apriorismo; pero que como vimos falló en su intento de fundamentación. Esa ética, sin embargo,

nos dejó otro gran descubrimiento: la captación de que el complejo entramado del *ethos* tiene un carácter primordialmente conflictivo, la comprensión de que el “deber” no se agota en la exigencia de universalizabilidad de las “máximas”, o de las normas situacionales, sino que se diversifica en exigencias distintas y contrapuestas. La ética axiológica no fue “crítica” en su modo de buscar los fundamentos, pero lo fue en su manera pormenorizada de examinar los escurridizos fenómenos morales, lo que permitió visualizar detalles que no estuvieron al alcance de Kant. Éste, por el contrario, había operado críticamente en su exploración de los caracteres y límites de la razón práctica, pero no llegó a comprender que la misma razón está escindida entre la dimensión de fundamentación y la de crítica, y mucho menos que precisamente esa escisión determinaba la conflictividad del *ethos*.²⁰ Se dio cuenta de que la razón proporciona principios *a priori*, pero no advirtió que hay en el *ethos* una pluralidad de principios.

Como ya anticipamos en IV.6, Kant desarrolló, en su *Crítica de la razón pura*, una fundamentación *trascendental* de los principios del conocimiento y, sin embargo, y pese al carácter apriorístico de su ética, no atinó, o no pudo, o no quiso (las interpretaciones discrepan al respecto) fundamentar también la ética de modo trascendental. Más aún: no lo hizo, a pesar de que reconoció también en la ética un problema trascendental, a saber, el de cómo es posible y por qué es necesaria una proposición práctica sintética *a priori*.²¹ La renuncia a fundamentar la ética de modo trascendental estaba, incluso, ya anunciada en la *Crítica de la razón pura*.²² El problema ha sido analizado por Graciela Fernández, quien sostiene:

Es evidente que si la experiencia moral se presentara en forma transparente en cuanto a su *materia* (y fuese posible algo así como una *Estética* del conocimiento práctico) no habría aparecido para Kant ninguna dificultad para incorporar la filosofía práctica al campo de la investigación trascendental. Pero la materia propia del fenómeno moral es la libertad y, en este punto, son insolubles las dificultades que se le presentan para conciliar las afirmaciones del campo teórico y las del práctico.²³

20. Volveremos, sobre esto en VI.3.

21. Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. IV, pp. 444-445.

22. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 14-15 (B 28-29), A 801 (B 829) y A 805 (B 833).

23. Graciela Fernández, “¿Es trascendental la ética kantiana?”, en *Cuadernos de Ética*, N° 14, diciembre de 1992, pp. 9-19, cita en p. 13.

También José Mardomingo acota, en su estudio preliminar a su traducción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que para Kant,

...cuando menos a la altura de 1781, la moral no pertenece propiamente a la filosofía trascendental, pues no obstante la pureza de sus principios y fundamentos, la primera no puede dejar de incluir conceptos empíricos que no tienen cabida en la segunda. Otra posible razón es que, igualmente en 1781, es probable que Kant considerase que la única tarea propedéutico-crítica necesaria para la filosofía moral es la defensa de la posibilidad de la libertad, y que esa tarea quedaba ya concluida en la *Crítica de la razón pura*.²⁴

Podemos, entonces, en síntesis, considerar como principales causas de la renuncia kantiana a una fundamentación trascendental de la ética: 1) el hecho de que ésta no puede prescindir totalmente de conceptos empíricos, pero también 2) la imposibilidad de resolver satisfactoriamente el mencionado problema trascendental y, finalmente, 3) la circunstancia de que la libertad, que está en la base de la moral, no sólo no puede ser fundamentada sino que, además, tampoco necesita serlo.

Siguiendo la línea del apriorismo (que, naturalmente, pasa por la fenomenología), y asumiendo el "giro lingüístico" acontecido en la filosofía a principios del siglo XX, es la ética del discurso, ya en el último cuarto de ese siglo, la que vuelve, con Karl-Otto Apel, a proponer una fundamentación ética trascendental. A ella se hizo ya referencia en III.8 y IV.6 de la presente obra. Se puede agregar, ahora, que esa peculiar fundamentación tiende una especie de puente entre la filosofía trascendental kantiana y los nuevos recursos de la semiótica. En Apel convergen Kant, Charles S. Peirce, Wittgenstein, la hermenéutica, el "constructivismo" de la Escuela de Erlangen, la teoría de los "actos de habla" propuesta por Austin y Searle, la hermenéutica de Gadamer y algunas otras fuentes, de donde resulta la propuesta de una "transformación de la filosofía", como ya indicáramos. Se trata, en verdad, de una *transformación semiótica de la filosofía trascendental* pero, al mismo tiempo —y como suele ocurrir en este tipo de convergencias—, de una transformación trascendental de la semiótica, y particularmente de la *pragmática* (es decir, de la parte de la semiótica dedicada al estudio de la "acción comunicativa"). En síntesis: una *pragmática trascendental* que, como la filosofía trascendental kantiana, opera

24. José Mardomingo, Estudio Preliminar a su traducción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant*, Barcelona, Ariel, pp. 10-11.

mediante la reflexión sobre "condiciones de posibilidad", pero no ya de la experiencia sino de la *argumentación*. La principal aplicación de esta "pragmática trascendental" se da precisamente como fundamentación ética. Al lanzar, en tal sentido, el provocativo *motto* de una "fundamentación última",²⁵ suscitó Apel innumerables debates en el marco de lo que se conoce como "rehabilitación de la filosofía práctica". A la vez, el planteamiento apeliano resultó un poderoso instrumento para la refutación de las posiciones escépticas y relativistas, especialmente cuando éstas resurgieron a través del "posmodernismo". El principio o "norma básica" que Apel propone en su ética exige, simplemente, que los conflictos de intereses sean resueltos por medio de "discursos prácticos", es decir, diálogos formadores de consenso entre todos los posibles afectados por una determinada acción.

El principio de la ética del discurso está, sin duda, *emparentado* (compárte un "aire de familia") con el imperativo kantiano, especialmente por su carácter *a priori*; pero es muy importante advertir las diferencias entre ambos, en las cuales se marcan, a la vez, dos formas de concebir la filosofía crítica. Mientras la de Kant permanecía en una concepción *monológica* de la razón, la pragmática trascendental y la consecuente ética del discurso implican un cabal reconocimiento de la *razón dialógica*.²⁶ El principio del discurso, a diferencia del "imperativo categórico" kantiano, no es propuesto a partir de lo que puede pensarse sin contradicción como "universal", sino que es "reconstruido" como un supuesto o condición de posibilidad de toda argumentación. En otros términos: cada vez que alguien argumenta, ya ha presupuesto la exigencia de que la argumentación sea reconocida como el único medio válido para la resolución de conflictos. El consenso obtenido en el "discurso práctico" representa la legitimación de las normas situacionales concretas. El principio es *a priori* y sólo indica el *procedimiento* al que se debe recurrir en casos de conflictos (la legitimación de normas situacionales concretas no se hace directamente desde el principio, sino desde el discurso práctico al que aquél remite). Tanto el imperativo categórico como el principio del discurso proponen una especie de *test*, consistente en un "experimento mental" (*Gedankexperiment*);²⁷ pero se trata de experimentos distintos: en el

25. Suele malinterpretarse el concepto de "fundamentación última" como si se tratara de una afirmación dogmática. Sobre el sentido correcto de esa expresión, ver, en la presente obra, IV.6.

26. Sobre el concepto de "razón dialógica", cf. R. Maliandi, *Volver a la razón*, pp. 101-115 y, en general, la Segunda Parte.

27. Sobre las diferencias entre el *Gedankexperiment* de Kant y el de Apel, cf. R. Maliandi, "Semiótica filosófica...", pp. 54-56.

imperativo categórico el agente moral tiene que "poder querer" que la máxima de su acción sea (o se convierta en) ley universal (es decir, tiene que *imaginarse* qué ocurriría si esa máxima fuera ley universal o, desde otra perspectiva, más relevante, imaginar su máxima como si ella, por su voluntad, deviniera efectivamente ley universal).²⁸ En cambio, en el principio del discurso, lo que el agente debe imaginar es si, en definitiva, podría someter sus propios intereses al arbitraje de un *consenso* universal (o, lo que viene a ser lo mismo, si podría defenderlos ante una "comunidad ideal de comunicación").

Pero hay aún otra gran diferencia de la ética del discurso con la ética kantiana, a saber, la superación del rigorismo: pese a que se reconoce un principio *a priori*, se admite que, en las situaciones históricas reales, pueden presentarse casos en los que ese principio —ya reconocido en su validez— resulta inaplicable, porque su aplicación obligaría a quebrantar la responsabilidad que el agente ha asumido ante un "sistema de autoafirmación", como el que puede estar representado por la familia, el grupo, el país, etc. Este aspecto —que no debe confundirse con el de la "flexibilidad" propuesta por concepciones *latitudinarias* (ver V.2.4, y VI.4)— no fue visto por Kant, aunque tampoco por sus detractores empiristas, escépticos o relativistas. De esa responsabilidad específica del agente individual, así como del conflicto que ésta implica con la exigencia universalista del principio, deriva la necesidad de una "parte B" de la ética (ya mencionada en III.8). Lo original de este planteo es que admite que, aun cuando el principio propuesto no es siempre aplicable, ello no abre las puertas al relativismo o escepticismo sino que, en la medida en que se lo ha reconocido, obliga a adoptar algo así como una *actitud de vida*, consistente en el compromiso de contribuir, con todas las acciones posibles, a la *institucionalización de los discursos prácticos*, y de ese modo reducir gradualmente las ocasiones de situaciones en las que se presenta ese conflicto entre el principio y las responsabilidades individuales. Este criterio es presentado por Apel como un "principio de complementación", en el que se exige maximizar las condiciones de formación de consenso y minimizar en cambio el uso de recursos "estratégicos". Constituye, como se verá después, un particular paradigma de aplicabilidad, al que denominaremos "paradigma de restricción compensada".

Aunque posiblemente puede considerarse esta propuesta de fundamentación como la más sólida de que se dispone en la actualidad y aunque la mayoría de las críticas que se le vienen dirigiendo contienen malentendidos, relativamente fáciles de detectar, también es ne-

28. Cf. I. Kant, *Grundlegung zur...*, pp. 421 ss.; R. Maliandi, *La ética cuestionada*, pp. 143-159.

cesario reconocer que deja todavía una serie de cuestiones pendientes. Por ejemplo, no da cuenta suficientemente de las estructuras conflictivas generales del *ethos* (enfoca los conflictos empíricos, pero no advierte el carácter *a priori* de la conflictividad); se presenta como propuesta para resolver conflictos *de intereses*, pero no alude a los conflictos *de conciencia*; el principio del discurso contiene en realidad dos exigencias —la de "resolver conflictos" y la de usar, para ello, la argumentación—, pero las trata como si fuesen una y la misma; no distingue suficientemente entre conflictos de intereses y conflictos de *opiniones* (que pueden acaecer también cuando los intereses armonizan); no da pautas para la práctica de los discursos prácticos en los casos (que son los más frecuentes) en que es imposible evitar las asimetrías entre los participantes; etc. La *ética convergente* que aquí presentamos en el próximo párrafo es un intento de disipar, mediante el recurso a algunos aportes de la ética axiológica, ese tipo de dificultades. De todos modos, se reconoce que el intento apeliano de "transformar" la ética kantiana tiene éxito, pues cambia la perspectiva monológica de Kant por una dialógica, excluye el *residuo metafísico* que se expresaba en el recurso a un "reino de los fines" y, sobre todo, logra superar, siendo una ética universalista, el *rigorismo kantiano*.

VI.3. Pluriprincipialismo, razón bidimensional e imposibilidad de los óptimos

De lo expuesto anteriormente se derivan varias consecuencias:

- 1) La ética de Kant introduce un pensamiento crítico que permite desechar los intentos metafísicos y empiristas de fundamentación y propone a su vez una fundamentación apriorística, aunque no trascendental. Se acompaña, sin embargo, de un rigorismo poco acorde con la postura crítica.
- 2) La fundamentación ética es posible mediante reflexión pragmático-trascendental, asimismo apriorística, aunque capaz de superar el rigorismo kantiano.
- 3) Esa fundamentación deja, sin embargo, cuestiones pendientes, especialmente en torno de la conflictividad del *ethos* que, en cambio, había sido adecuadamente analizada por la ética material de los valores.
- 4) Esta última, a su vez, había fallado en su intento de fundamentación, también apriorístico, pero realizado en el marco de una concepción intuicionista.

5. De todo lo cual resulta, en definitiva, que merece la pena investigar si es posible un tipo de fundamentación que tome en cuenta tanto la metodología pragmático-trascendental propia de la ética del discurso como el sentido fuerte de conflictividad intrínseca del *ethos*, puesto de relieve por la ética material de los valores.

Esa investigación es precisamente la que el autor de la presente obra viene realizando desde la década del 80, elaborando una propuesta bajo el rubro general de "ética convergente". Se busca en ella una fundamentación ética *pragmático-trascendental* en el sentido apeliano, pero ajustable a una *convergencia* con la percepción de lo conflictivo proporcionada por la ética de los valores y, en particular, la de Nicolai Hartmann. Puede enfocarse asimismo como una convergencia entre dos problemas: el de la fundamentación *a priori* (aunque no intuicionista) y el de la conflictividad. Aunque en la ética axiológica había fracasado la fundamentación, se había comprendido en aquel intento la necesidad del encauzamiento apriorístico, y se había ofrecido el más exuberante repertorio de análisis sobre cuestiones morales que registra la historia de la ética. En particular, los planteamientos de Hartmann referidos a las relaciones conflictivas entre los valores pueden ser tomados en consideración con independencia de la postura intuicionista. Quizá no fuera exagerado afirmar que, así como desde Kant resulta anacrónica toda teoría ética que pretenda fundamentarse en conceptos de experiencia o en conceptos metafísicos, ocurre que, desde Hartmann, resulta anacrónica toda teoría ética que no asigne un lugar preponderante a la cuestión de la conflictividad. La ética convergente procura resaltar esa preponderancia pero, como dijimos, buscando al mismo tiempo una fundamentación ética no intuicionista, que cree encontrar en la pragmática trascendental y la ética del discurso de Apel. La correspondiente propuesta programática está centrada, entonces, en un acercamiento entre las éticas de Hartmann y Apel, en el sentido de una adecuación de la estructura conflictiva del *ethos* (enfaticada por Hartmann) a la fundamentación reflexiva pragmático-trascendental (defendida por Apel).²⁹ La común postura apriorista permite asumir también una defensa del universalismo contra la acentuación unilateral de la diferencia, propia de algunas tendencias irracionistas, en particular de las así llamadas "posmodernas". La propuesta resultante se complementa con —o incluso se apoya en— el desarrollo de una teoría de la razón como facultad "bidimensional"

29. Una primera exposición sistemática de esa convergencia se encuentra en R. Maliandi, *Transformación y síntesis*, pp. 44-94. Cf. también *Dejar la posmodernidad*, pp. 109-132, y *La ética cuestionada*, pp. 231-261.

(fundamentación y crítica) "dialógica" (el hecho de que la razón sólo funciona realmente en la comunicación dialógica).³⁰

El término clave "convergencia" tiene aquí al menos dos significados: 1) el de la ya aludida adyacencia o *mediación* entre la ética material de los valores y la ética del discurso (lo cual implica compatibilizar la idea de inevitabilidad de los conflictos y la de una fundamentación *fuerte, a priori*, y 2) el de una *maximización de la armonía* entre principios diversos que, como se verá, se corresponden con la bidimensionalidad de la razón. Esto último determina, a la vez, el sentido de "convergencia" como un *equilibrio* entre las dos dimensiones racionales. Las dos significaciones se conectan, por su parte, en el concepto de un "a priori de la conflictividad".

En ética convergente, la fundamentación se entiende como mostración de principios. Se sigue en eso una tradición en la que pueden ubicarse muchos de los frustrados intentos metafísicos (entre ellos, los de la ética axiológica intuicionista) y empiristas (como los del utilitarismo), pero también los intentos más críticos de Kant y de Apel. En el marco de la bioética suele hablarse, en tal sentido, de "principalismo" (o "principalismo"), designación que podemos adoptar. La ética convergente es efectivamente *principalista*. Ahora bien, los principialismos pueden clasificarse en monoprincipialismos (los que reconocen un solo principio) y pluriprincipialismos (que reconocen varios). Para el puriprincipialismo de la ética convergente, los principios no son infinitos (ya que sostener algo semejante sería una suerte de relativismo) sino que se reducen a cuatro.

Pero antes de hablar sobre esos cuatro principios, y para hacerlos más inteligibles, vale incluir aquí un par de referencias a lo que venimos llamando "bidimensionalidad de la razón", con la que tales principios guardan una esencial correspondencia. Las aludidas dimensiones son las de "fundamentación" y "crítica", términos que designan asimismo sus respectivas funciones. Ambas son exigencias racionales, tanto en lo teórico como en lo práctico. La carencia o suspensión de cualquiera de esas funciones determina formas de arbitrariedad. Desde un punto de vista evolutivo, se podría hablar de "marchas" de la razón.³¹ Lo más básico fue, y sigue siendo, la razón instrumental (la capacidad de elegir los medios más adecuados para un fin propuesto). Pero la razón no se agota ahí. El hombre se hace realmente "racional" cuando se pregunta no sólo por los mejores medios para algo sino también, retrospectivamente, por las "causas" de algo. En la curiosi-

30. Cf. R. Maliandi, *Volver a la razón*, *passim*.

31. Exposiciones más extensas de esa imagen pueden verse en R. Maliandi, *Dejar la posmodernidad y Volver a la razón*, pp. 21 ss.

dad expresada en la pregunta “¿por qué?” se comienza a transitar por las formas superiores de la racionalidad. Esta evolución es tanto ontogenética (en cada individuo) como filogenética (en la especie humana). La “primera marcha” (imagen que adoptamos por analogía con la primera marcha de un automóvil) es ya exigencia de fundamentos, y nada que sea auténticamente racional puede prescindir de una exigencia semejante. Obsérvese que esta “marcha” racional está necesariamente asentada en la razón instrumental básica, de la que representa algo así como un *cambio de perspectiva*. Pero siempre se está en el ámbito de las relaciones *medio-fin* (que ahora se perciben también como de *causa-efecto*). Un verdadero “cambio de marcha” se establece cuando la razón, *reflexivamente*, incorpora la duda sobre sí misma y reconoce sus propios límites (justamenté, Kant habló de “crítica” —del verbo griego κρινω— en el sentido de distinción de los límites entre lo que la razón puede y lo que no puede conocer). La segunda marcha crea perplejidad, aunque también un panorama distinto, más amplio, de la razón. Con frecuencia se comete el error de creer que, alcanzada la dimensión crítica, la fundamentadora es superflua y se la abandona (es lo que da lugar a las distintas formas de escepticismo). Otras veces se comete un error opuesto: el regreso a la primera marcha, a la dimensión fundamentadora, abandonando la capacidad crítica ya alcanzada (abandono del que derivan los dogmatismos y fundamentalismos). La actitud correcta sólo puede consistir en la búsqueda de un equilibrio entre ambas dimensiones, lo cual implica otra manera de operar, una especie de “tercera marcha”, en la que no se desdeña la fundamentación ni la crítica. De particular interés para la ética es el tipo de actitud que cada marcha (o función, o dimensión) adopta frente a los conflictos prácticos. La dimensión de fundamentación (a la que llamaremos “F”) es esencialmente anticonflictiva. Con “esencialmente” queremos decir que lo racional, en la praxis, es, ante todo, la oposición a los conflictos, la tendencia a resolverlos. En cambio, en la dimensión “crítica” (que designaremos como “K”), lo racional consiste en la percatación de que sus propios límites derivan de la inevitabilidad de los conflictos. Es decir, puede haber conflictos evitables; lo inevitable es que en el *ethos* haya siempre cualesquiera conflictos. Las interrelaciones sociales son —también *esencialmente*— conflictivas. La tercera “marcha”, la que encuentra —o, al menos, busca— el equilibrio de las dos dimensiones, descubre, por su parte, el carácter *dialogico* de la razón.

Tras este excursus por la bidimensionalidad de la razón, podemos volver ahora a la cuestión de los principios. Dijimos que éstos son cuatro, y se ordenan en dos pares: universalidad-individualidad (conflicti-

vidad sincrónica) y conservación-realización (conflictividad diacrónica). Están determinados —como también se adelantó— en correspondencia con la bidimensionalidad de la razón, ya que la universalidad y la conservación son propias de la dimensión de fundamentación, mientras que la individualidad y la realización lo son de la dimensión crítica. Esos cuatro principios rigen las decisiones y acciones moralmente cualificables y se fundamentan por vía de la reflexión pragmático-trascendental. En la ética del discurso apeliana el principio del discurso (o “metanorma”), como se vio en VI.2, está necesariamente presupuesto en *toda* argumentación. Esto es admitido asimismo en la ética convergente, si bien con la salvedad, ya apuntada, de que contiene *dos* exigencias (la de resolver los conflictos, y la de resolverlos mediante argumentación, es decir, mediante recurso a discursos prácticos). La aceptación de ese principio no es incompatible con el pluriprincipialismo de los cuatro principios mencionados. Por de pronto, la diferencia es de perspectiva: en cuanto exigencia de “resolver conflictos”, el principio del discurso representa la dimensión F de la razón; y, en cuanto exigencia de recurso a discursos prácticos formadores de consenso, es una especificación de esa dimensión, en el sentido del principio de universalidad (presente también, desde luego, en el imperativo categórico kantiano), tal como se presenta a quien ha reconocido, además, la dialogicidad de la razón. Los cuatro principios indicados por la ética convergente son designados por ésta “principios cardinales” y están supuestos, no necesariamente en *toda* argumentación (salvo el de universalidad), sino en las argumentaciones que tienen lugar en el marco de discursos prácticos. En todo discurso (diálogo) motivado por algún conflicto de intereses, los interlocutores *presuponen* (en la dimensión pragmática), implícitamente, el doble eje conflictivo entre principios. Sin ese presupuesto, el diálogo orientado a resolver un conflicto particular sería imposible. Dicho de otro modo: los conflictos concretos, situacionales, empíricos, tienen, como “condiciones de posibilidad”, en el sentido trascendental, la conflictividad *a priori* entre principios. Reconocer esto equivale también a reconocer los principios como tales. Los conflictos concretos *se entienden* porque se presupone la conflictividad. Además, si alguien defiende, por medio de argumentos, sus propios intereses, o bien determinados intereses de otra persona “afectada” por las posibles consecuencias de una acción, tiene que apelar, expresa o tácitamente, a alguno o algunos de los principios cardinales; cuando se discute, *argumentativamente* (lo cual, por cierto, no es siempre el caso) ante un desacuerdo práctico —y en búsqueda de transformarlo en acuerdo— lo que se hace, en el fondo, es discutir acerca de la universalidad (por ejemplo, igualdad de dere-

chos) o la individualidad (por ejemplo, una diferencia específica que no debería pasarse por alto), o la conservación (por ejemplo, la necesidad de evitar riesgos) o la realización (por ejemplo, la necesidad de modificar un determinado estado de cosas).

En cada caso de discurso práctico, las exigencias expresas son remisibles a alguno de los principios cardinales. Si se enfatiza el aspecto sincrónico, indican o bien que la acción se haga —como quería Kant— de modo que pueda valer universalmente, o bien —y esto no lo vio Kant, pero sí pensadores como Simmel o Hartmann— que tenga en cuenta precisamente lo contrario, es decir, lo que es único e irrepetible: la individualidad, la diferencia, lo situacional. Si se explicita, en cambio, más en lo diacrónico, las exigencias consisten en que, o bien la acción extreme precauciones, evite peligros, proteja lo frágil, etc., o bien lo contrario de todo eso, es decir, máximas como la del refrán popular de que “quien no arriesga no gana”, la valentía, la “lucha por los ideales”, etc. La gran complejidad del *ethos*, precisamente deriva de que, en realidad, siempre coexisten las cuatro exigencias aunque, según los casos, el cumplimiento de algunas aparezca como más urgente. Y esto significa que los principios están *en conflicto* entre sí. La conflictividad entre deberes no fue admitida por Kant, pero sí, en cambio, por Nicolai Hartmann, que la convirtió en la cuestión central de su extensa *Ética*.

La ética convergente intenta poner de relieve el hecho de que las opciones morales nunca son claras. Todas las exigencias morales básicas (es decir, los cuatro principios), tienen igual validez (que es *validez a priori*), de modo que, en sentido estricto, no se trata de un “o bien... o bien...”, sino de un “tanto... como...”, o si se prefiere: “es cierto que..., pero...”. Las exigencias éticas tienen que expresarse en *adversativos*. El “pero” está presupuesto; es lo que marca el *a priori* de la conflictividad. Hay un conflicto intrínseco de la razón práctica que no puede percibirse desde la dimensión fundamentadora. Por eso Kant, que “regresó”, en su ética, de la dimensión crítica y operó preferentemente en la fundamentadora, no se percató de él. No es que su imperativo categórico sea incorrecto sino que es *insuficiente*. Tampoco puede negarse que hizo un aporte decisivo para la ética con su distinción entre el categórico y los hipotéticos; pero desconoció —pese a que hubiera podido tomarlo de su propia clasificación de los juicios— el *disyuntivo*. En cambio Hartmann, sin darle ese calificativo, lo expresó como “inversión” del imperativo categórico.³² Entendió esta última como la necesidad de reconocer que, junto a la exigencia de “universalizar

32. Cf. N. Hartmann, *Ethik*, pp. 522-526.

la propia máxima”, hay siempre otra, referida a la *singularización* de la propia conducta, un deber que, en cada caso, es propio de una persona determinada y que nadie puede cumplir en su lugar. Es también una característica de la personalidad como tal, lo que da a cada persona su significación moral y la hace irremplazable. Para la ética convergente, se trata, sin duda, de la conflictividad sincrónica. Los principios sincrónicos, aunque conflictivamente enfrentados, no son entre sí (totalmente) incompatibles. El conflicto entre ellos se corresponde con el conflicto intrínseco de la razón, en su carácter bidimensional: la exigencia de universalidad es propia de la dimensión fundamentadora; la de singularidad lo es de la dimensión crítica. La primera es la capacidad de ver la unidad en lo múltiple; la segunda, la de captar la diferencia como tal, el límite de toda tipificación. La razón, en sentido pleno, necesita de ambas dimensiones y de sus funciones correspondientes. Donde falta cualquiera de ellas, se incurre en unilateralidad. Y esto vale tanto para la teoría como para la praxis.

Pero la complejidad del *ethos* no acaba ahí, porque la estructura sincrónica se cruza a su vez con la diacrónica. Aunque Hartmann percibió también esta última, no la asoció con su “inversión del imperativo categórico”, sino que la vio como la oposición entre la “altura” y la “fuerza” de los valores, oposición en virtud de la cual los valores superiores son los más “débiles”, en tanto que los más fuertes (y *fundantes* de los superiores) son jerárquicamente “inferiores”. Tanta importancia le dio, que la denominó “antinomia ética fundamental” (*ethische Grundantinomie*).³³ Esta antinomia —como habíamos adelantado ya en II.3— marca la principal diferencia entre la ética axiológica de Hartmann y la precedente, de Scheler. En éste, los valores “superiores” eran, a su vez, los “fundantes”, de modo que sólo había una “legalidad preferencial”, a saber, la de los valores superiores. Hartmann consideró esta idea de Scheler como un grave error e introdujo, con la mencionada antinomia, la idea de una *doble* legalidad preferencial, enfatizando así el carácter conflictivo del *ethos*. No es, entonces, que reemplace el criterio de la “altura” por el de la “fuerza”. Aquél sigue siendo válido, sólo que tiene que *compatibilizarse* con éste, y éste indica que la elusión de “disvalores” tiene prioridad sobre la realización de valores positivos o, en otros términos, no desaparece el reclamo de cumplir con las exigencias axiológicamente “superiores”, pero se complica con la exigencia de no lesionar las “inferiores”, ya que lesiones semejantes equivalen a realizaciones de disvalores. Lo moral presenta

33. Cf. ídem, pp. 609 ss. También R. Maliandi, “Zum Problem der ethischen Grundantinomie”, en Alois Buch (comp.), *Nicolai Hartmann 1882-1982*, Bonn, Bouvier, 1982, pp. 223-237.

así una “cabeza de Jano”, con una tendencia *prospectiva* y otra *retrospectiva*.³⁴ La incondicional preferencia de los valores superiores está limitada por la preferencia igualmente incondicionada de los inferiores (no por inferiores, sino por más “fuertes”).³⁵ Es el conflicto que todo el mundo conoce entre lo “importante” y lo “urgente”. Decimos que se corresponde con lo que llamamos “conflictividad diacrónica”, porque es una manifestación del antagonismo entre conservación y realización, es decir, conceptos que sólo se entienden en su relación con el transcurso temporal. En Hartmann se trata de la manera en que se vinculan la “vida” y el “espíritu”. Desde el punto de vista ontológico, la vida *fundamenta* al espíritu; desde el axiológico, los valores “vitales” *fundan* a los “espirituales”. Aquellos —que representan lo “urgente”— sólo exigen que se los “proteja” o “conserva”, en tanto que los espirituales —que trasuntan lo “importante”— exigen su *realización*. Pero Hartmann parece no haber visto que esa oposición no se restringe a la que hay entre la “altura” y la “fuerza” axiológicas. Aunque los valores “vitales” no exigen realización sino sólo conservación (lo que Hartmann llama “exigencia negativa”), los “espirituales”, o culturales, en cambio, exigen realización *pero también* (lo que Hartmann no registra) conservación (cuando ya están realizados). Ocurre, de este modo, que su exigencia es “negativa” y “positiva” a la vez, y la antinomia resulta más compleja que lo descubierto por Hartmann.

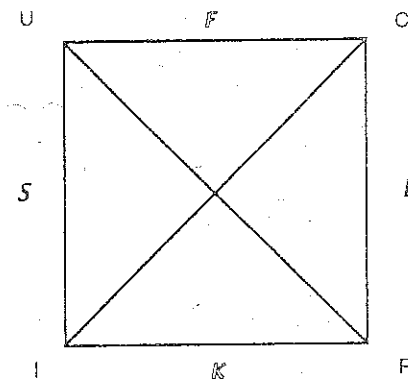
La expresión de Hartmann “antinomia ética fundamental” es adoptada por la ética convergente, desde cuya perspectiva, sin embargo, abarca tanto la oposición sincrónica como la diacrónica. En esta última también se manifiesta la bidimensionalidad de la razón: la exigencia de “conservación” es propia de la dimensión de fundamentación; la de “realización” lo es de la “crítica”.

La conflictividad, sin embargo, impregna el *ethos* hasta en sus más ínfimos detalles, al punto de que son asimismo permanentes las tensiones conflictivas *intradimensionales*; tanto entre los principios de la dimensión F (universalidad y conservación) como entre los de la K (individualidad y realización), e incluso conflictos *cruzados*, es decir, entre principios de distinta dimensión racional y a la vez de distinta estructura conflictiva: universalidad *versus* realización, o individualidad *versus* conservación. Esto determina entonces un cuadrado de seis oposiciones conflictivas, determinantes del *a priori* de la conflictividad y representables en el siguiente diagrama:

34. Cf. N. Hartmann, ob. cit., p. 609.

35. Cf. idem, p. 610.

OPOSICIONES DE LOS PRINCIPIOS CARDINALES



Vértices

U = Principio de universalización
I = Principio de individualización
C = Principio de conservación
R = Principio de realización

Lados

F = Dimensión de fundamentación
K = Dimensión de crítica
S = Estructura sincrónica
D = Estructura diacrónica

Como venimos diciendo, Hartmann analizó en su *Ética* innumerables relaciones conflictivas, pero no atinó a pensar que existen entre la conflictividad y la fundamentación éticas significativas relaciones. Sin embargo, tuvo una pauta de ello en su propio tratamiento de la “antinomia ética fundamental”, al explicitar la necesidad de una “síntesis”³⁶ entre las tendencias preferenciales básicas (“altura” y “fuerza” axiológicas). Esa síntesis no se enmarca necesariamente en el intuicionismo hartmanniano, sino que aparece como una auténtica exigencia racional; algo así como la función propia de la razón práctica frente a la estructuración conflictiva del *ethos*. La ética convergente intenta ahora rescatar, de la ética hartmanniana, ese tipo de aportes desaprovechados (e incluso desechados precipitadamente por importantes teorizadores ulteriores). Hartmann, siguiendo a Kant y Scheler, ve muy bien la necesidad de una fundamentación *a priori* del *ethos*. Pero ve también, reanudando en esto una línea de pensamiento que se remonta posiblemente a Heráclito, el carácter inevitablemente conflictivo del *ethos*. Concilia ambas visiones, aunque sin llegar a una tercera, a saber, la de que en el juego de la conflictividad y la síntesis (y no en las vagas intuiciones axiológicas emocionales) se puede hallar la bus-

36. Cf. idem, pp. 610 ss. La idea de “síntesis axiológica” aparece asimismo en otras partes de la obra, como, por ejemplo, en la interpretación de la *mesotes* aristotélica (cf. idem, pp. 568 ss.). La “síntesis”, en general —y acaso por influencia de la dialéctica— es en Hartmann el gran desiderátum que sirve de complemento a la conflictividad.

cada fundamentación *a priori*. Quizá el recurso óptico que le faltó a Hartmann sea el que ahora brinda la perspectiva de la pragmática trascendental (a la que, en cambio, parece faltarle la visión hartmanniana de la conflictividad). De ahí el intento de mediación que emprende la ética convergente: la admisión de la conflictividad ética básica puede ensamblarse a la ética del discurso por medio de la común referencia *apriorística*. Esto no constituye un mero recurso ecléctico, ya que el énfasis en el *a priori* de la conflictividad, así como la explicación de tal *a priori* por medio de una teoría sobre la bidimensionalidad de la razón, son conceptos clave que no aparecen en ninguna de esas éticas. Además, la "antinomía ética fundamental" de Hartmann es reelaborada ahora como enfrentamiento de cuatro principios.

En la gran complejidad del *ethos* no sólo se cuentan factores como los hasta aquí mencionados (conflictos interdimensionales e intradimensionales), sino también otros referidos a cada uno de los principios, que también suscitan característicos conflictos: la *flexión ética* con respecto a los principios sincrónicos, y los *axiomas deontoaxiológicos* con respecto a los diacrónicos.

Lo primero puede estudiarse por analogía con la *declinación* gramatical de los sustantivos y los distintos "casos" según la función sintáctica. Se distingue el *agente* o actor (caso *nominativo*) del *acto* en cuanto tal, o el resultado de éste (caso *acusativo*), así como también del *destinatario* o *paciente* del acto (caso *dativo*), de la pertenencia (caso *genitivo*) y de la circunstancia en que el acto tiene lugar (caso *ablativo*). Hartmann se refirió de modo explícito, aunque escueto, al "*dativus ethicus*", es decir, al hecho de que todo querer y todo hacer, ya desde la mera intención, vale "para alguien" (*jemandem*).³⁷ En la

37. Cf. ídem p. 305. La mención del *dativus ethicus* es muy concisa, pero encierra desarrollos potenciales que Hartmann posiblemente no sospechó. Sostiene que el sujeto y el objeto de la intención portan valores diferentes, que no sólo están en oposición sino que también entran en conflicto cuando objeto y sujeto coexisten, de algún modo, en un mismo acto. El sujeto constituye la "sustancia" del valor moral (valor "de intención"), pero ese valor está a la vez incluido en la "materia" de los valores intentados, cuyo contenido es la participación de personas en valores de cosas. Todo bien o mal que hace un sujeto moral se lo hace "a alguien", a saber, una persona individual o una comunidad. Así, el *dativus ethicus* resulta relevante para el valor o el disvalor de la conducta. Incluso la mera intención, previa a todo hacer o querer, está necesariamente referida a "alguien". Hartmann infiere de aquí que el sujeto personal, sustrato de la intención, se convierte a la vez en objeto intentado; pero, justamente, sólo así un hacer determinado puede devenir acción moral. Lo "antinómico" consiste, sin embargo, en que el valor del objeto y el del sujeto son distintos (aquél se realiza en el éxito: éste, en la "convicción", o *intentio animi* —*Gesinnung*—). El acrecimiento (o, diríamos aquí, la convergencia) sólo es posible en la medida en que algún sujeto capaz de "convicción" (*Gesinnung*) alcanza un

ética convergente, la diferencia entre el nominativo y el dativo resulta particularmente significativa con respecto a los principios sincrónicos. La exigencia de universalidad, por ejemplo, si está pensada en nominativo (perspectiva del agente), alude a que un mismo deber rige para todos; mientras que, si lo está en dativo (perspectiva del destinatario), indica que hay que tratar a todos del mismo modo. Y algo similar ocurre con el principio de individualización que, en nominativo, alude a deberes propios e intransferibles de alguien, mientras que, en dativo, indica que distintas personas pueden merecer tratos distintos, al menos en determinadas situaciones (con lo cual se pone en juego también el caso ablativo). Resulta, entonces, que los principios sincrónicos no sólo tienen entre sí, o con otros, relaciones conflictivas sino que presentan asimismo complejidad y conflictividad intrínsecas, las cuales se suelen pasar por alto. Un buen ejemplo nos lo brinda el imperativo categórico, modelo por antonomasia de las propuestas de principios universales, que no dice lo mismo (o, al menos, no exactamente lo mismo) en todas sus fórmulas. La fórmula I (en la denominación de Paton)³⁸ indica que el sujeto agente debe obrar como deberían obrar todos los sujetos agentes, mientras que la fórmula II (la que habla de la humanidad como "fin en sí misma") alude al *paciente* de la acción: indica que no se debe hacer diferencias entre posibles beneficiarios de una acción: no hay unos que puedan ser considerados sólo como medios y otros que no puedan serlo. Análogamente, la exigencia del principio de individualidad, de obrar "según los valores de la propia personalidad" (según lo expresa Hartmann), o según deberes exclusivos del agente individual (en el sentido de la "ley individual de Simmel"), está expresada en nominativo, mientras que la exigencia de respetar las "diferencias" (por ejemplo, como la enuncian los "posmodernos"), sirve como ejemplo del *dativus ethicus*. La complejidad aumenta, todavía, si se toman en consideración también los demás casos y particularmente el ablativo que, para el principio de universalidad, exige omitir consideraciones sobre la situación particular y, para el de individualidad, por el contrario, no omitirlas.

En los principios diacrónicos, las complicaciones intrínsecas derivan de los modos como las acciones y las omisiones se vinculan con lo deóntico y lo axiológico. Brentano³⁹ había establecido cuatro axiomas

éxito (*Erfolg*) referido precisamente a ella. Hartmann ve ahí el sentido de la tesis de los antiguos, según la cual la virtud es el "bien supremo" (cf. ídem, p. 306).

38. Cf. H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, 1948, pp. 129 ss.

39. Cf. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, F. Meiner, 1934, *passim*.

que retomó Scheler en su "ética material de los valores",⁴⁰ donde resultaron de importancia clave para la distinción entre los valores morales y los extramorales.

Recordemos esos axiomas, tal como ellos son expuestos por Max Scheler:

- la existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo;
- la no existencia de un valor positivo es ella misma un valor negativo;
- la existencia de un valor negativo es ella misma un valor negativo, y
- la no existencia de un valor negativo es ella misma un valor positivo.

Aunque Scheler no lo explicita, puede decirse que los axiomas reflejan la relación matemática: la combinación de signos iguales (en este caso ónticos y axiológicos) da lugar a signo positivo, y la de signos distintos, a signo negativo. Estos axiomas (que se vinculan a su vez a otros similares referidos a la esfera volitiva) parecen tautológicos, pero su importancia está en que sirven de base al importante descubrimiento de Scheler, ya mencionado en v.2.5 y también presentado como axioma: la referencialidad de los valores morales a valores extramorales. La ética convergente los reemplaza por "axiomas deontoaxiológicos de los principios diacrónicos", para apartar la apariencia de tautología y poner de relieve el aspecto deóntico, así como el carácter *procesual* (realización, conservación) de las exigencias propias de este par de principios. De ese modo se compatibilizan, además, la concepción de Kant, de que el valor moral se apoya en un deber ser, con la de Scheler, porque ese deber ser se funda a su vez en un valor extramoral. Los axiomas deontoaxiológicos permiten, a la vez, ver que la complejidad intrínseca de los principios diacrónicos deriva de la doble exigencia implícita en cada uno de ellos.

Se trata de los siguientes axiomas:

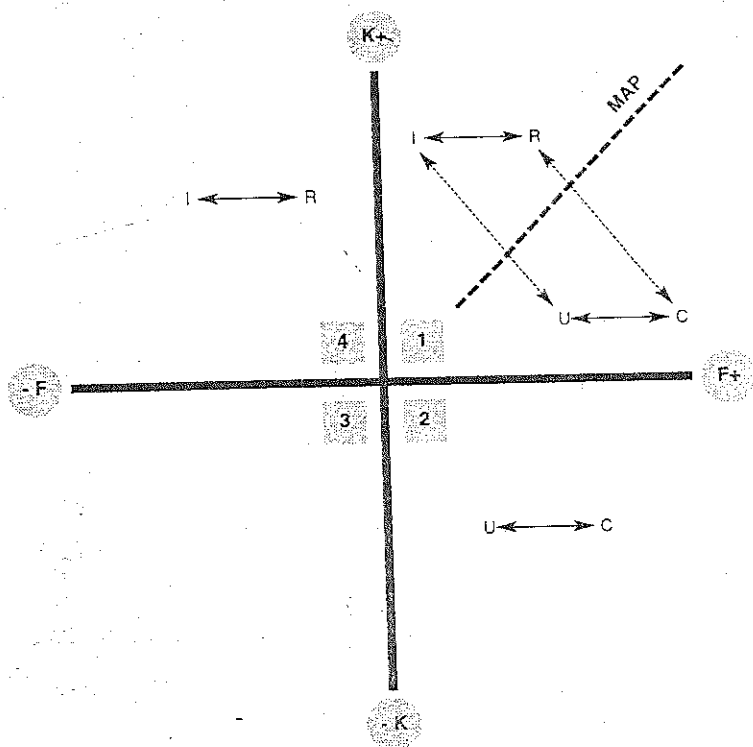
- 1) Lo bueno, si existe, debe conservarse (Principio C).
- 2) Lo bueno, si no existe, debe realizarse (Principio R).
- 3) Lo malo, si existe, debe cambiarse (o destruirse) (Principio R).
- 4) Lo malo, si no existe, debe omitirse (o evitarse) (Principio C).

40. Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik...*, pp. 47 ss.

En suma: la fundamentación que propone la ética convergente, y que aquí ha sido presentada de modo muy sintético, consiste en la demostración de cuatro principios, resultantes de la bidimensionalidad de la razón y explicitables como presupuestos en los discursos prácticos, y que se enfrentan en la doble estructura conflictiva (sincrónica-diacrónica). La complejidad del *ethos* se comprende no sólo por los conflictos entre esos principios, sino también por la "flexión" de los sincrónicos y las exigencias dobles de los diacrónicos. Y esa misma complejidad determina que, en los asuntos morales, sea imposible contar con *perfecciones*. Imaginar un cumplimiento perfecto de cualquiera de los principios implica hacer abstracción de sus relaciones conflictivas con los otros y de los factores intrínsecos de conflictividad de cada uno. Cumplir de modo óptimo con un principio determinado implicará, casi siempre, la transgresión de otro. Y no puede haber verdadera moralidad donde se transgreden principios morales. La ética convergente prioriza la no transgresión de un principio por encima de su observancia plena. Para esto supone, por cierto, que en el *ethos* no se da una alternativa tajante entre observancia y transgresión sino que hay *grados* de observancia posible. En consonancia con esto, tiene que postular entonces un quinto principio, que no contiene ya una exigencia específica, sino simplemente la de maximizar el equilibrio y la armonía entre los cuatro principios (lo cual lo enlaza con la "tercera marcha" de la razón, conciliatoria de las dos dimensiones). No es una exigencia que pueda reflejarse directamente en la acción, sino que presupone los cuatro principios y la conflictividad entre ellos y *en* ellos. Se trata de lo que puede llamarse "principio (o *metapprincipio*) de convergencia". Hay, como se ve en el esquema que presentamos en la página siguiente, una línea de equilibrio entre las dimensiones de la razón, y justamente allí la no transgresión se hace posible. La fundamentación ética es, una vez más, aplicación de la razón al *ethos*. Sólo que ahora la razón tiene que reconocer su propia bidimensionalidad, su conflictividad intrínseca. Es decir, tiene que mostrar, por un lado, cómo maximizar la armonía y por ende minimizar la conflictividad; pero también, por otro lado, admitir el *a priori* de la conflictividad. La transgresión de cualquiera de los principios constituye un uso unilateral de la razón, aun cuando esa transgresión se origine en el cumplimiento de otro de ellos. Tal es el nudo de la conflictividad del *ethos*. No hay salida de la conflictividad; pero ésta puede ser minimizada en la medida en que se procura el mayor equilibrio. Tampoco es posible, sin embargo, un equilibrio perfecto: los equilibrios son inestables y transitorios. Lo importante es que no son imposibles, y el hecho de que la razón funciona correctamente en la convergencia de sus pro-

pias dimensiones y en la apertura permanente al intercambio dialógico. El reconocimiento de la inestabilidad del equilibrio constituye, a su vez, una forma del reconocimiento del *a priori* de la conflictividad.

La renuncia al cumplimiento pleno de un principio no equivale a la adopción de una postura escéptica ni a cualquier otra forma de negar la posibilidad de fundamentación. El gran aporte de la ética discursiva se encuentra en la comprensión de que el reconocimiento de la validez de un principio es compatible con el de que no siempre puede aplicárselo. La ética convergente admite lo mismo, aunque lo interpreta como una consecuencia del *a priori* de la conflictividad. El mencionado reconocimiento de la imposibilidad de cumplir plenamente cada principio se corresponde con lo que la sabiduría popular expresa con aquello de que "lo mejor es enemigo de lo bueno". Eso es válido en muchos ámbitos, pero lo es *a fortiori* en el de la ética. Puede designárselo, con términos leibnizianos, "imposibilidad de los óptimos", concepto del que volveremos a ocuparnos en el próximo párrafo, a propósito de los "paradigmas de aplicabilidad". El siguiente diagrama resume, por ahora, lo hasta aquí expuesto acerca de la ética convergente.



El eje horizontal o abscisa F representa la dimensión básica de la razón, la que ejerce la función fundadora. Se entrecruza con el eje vertical, u ordenada K, el cual representa la dimensión crítica, desde donde la razón cumple la correspondiente función crítica. El entrecruzamiento permite separar en cada dimensión una parte positiva y otra negativa, de modo tal que sólo en el sector 1 se encuentran las dos partes positivas. En el sector 2 sólo es positiva la dimensión F y en el 4 sólo lo es la K. Tanto en 2 como en 4 hay racionalidad a medias, o racionalidad *unidimensional*. En el 3, finalmente, faltan ambas dimensiones positivas, por lo que está allí simbolizada la total irracionalidad. El diagrama, desde luego, sólo pretende constituir un esquema didáctico aproximativo, y no debe tomarse como una matematización simplificadora de la muy compleja trama de la razón. Cumple su cometido, sin embargo, mientras se acepte que la razón es efectivamente bidimensional. La línea de puntos gruesos en el sector 1 marca la separación (y a la vez el equilibrio) entre fundamentación y crítica. A la primera de esas dimensiones corresponden la universalización (U) y la permanencia o conservación (C), mientras que a la segunda lo hacen la individualización (I) y el cambio o la realización (R). Las flechas de líneas continuas marcan las oposiciones interestructurales, es decir, entre la estructura sincrónica (U / I) y la diacrónica (C / R). Las flechas de líneas de puntos, finalmente, indican las oposiciones interdimensionales que se dan dentro de cada estructura, es decir, entre U e I y entre C y R. Si se admite que los polos de cada estructura constituyen a su vez *exigencias* racionales o, lo que viene a ser lo mismo, *principios éticos* "cardinales", y si se concede que la convergencia máxima (interdimensional e interestructural) se da en el equilibrio representado por la línea de puntos gruesa, y que tal equilibrio constituye a su vez una exigencia de "maximización de la armonía entre los principios" (MAP) o *principio de convergencia*, se tendrá en este diagrama una sinopsis casi completa de lo que se propone en la ética convergente.

VI.4. Ética aplicada y paradigmas de aplicabilidad

El sentido general de la ética aplicada, así como sus principales problemas, fueron tematizados antes (puntos III.8, V.2.3 y V.4). Trataremos ahora de clasificar los diversos criterios con que de hecho han sido aplicados determinados principios, o con que, por lo menos, se ha recomendado aplicarlos. Cabe recordar, ante todo, que la aplicabilidad de normas y principios es, junto a la fundamentación, una cuestión

básica de la ética normativa. Pero, a la vez, lo que se conoce actualmente como "ética aplicada" presupone —si se pretende operar con alguna coherencia— una clara propuesta teórica acerca de ambas cuestiones. Hay veces en que esa propuesta prescinde de la referencia a "principios" (actitudes *no-principialistas*). Tal es el caso, desde luego no exclusivo, del ya mencionado "situacionismo" que, desde la perspectiva de la ética convergente, representa, en realidad, un modo de aplicación unilateral del principio de individualidad (pensado particularmente en ablativo). Se trataría, pues, de un principialismo inconsciente de sí mismo. La *aplicación*, en "ética aplicada", es, en la mayoría de los casos, aplicación de *principios*; y cuando esto se niega, es muy probable que algún principio esté, al menos, presupuesto.

La teoría en que se apoya la aplicación tiene que dar cuenta, además, de la relación entre los fundamentos y la aplicabilidad. La aplicación razonable necesita fundamentación, pero ésta, a su vez, resulta razonable si ofrece criterios para la aplicación. Dicho a la manera kantiana, la aplicación sin fundamentación es ciega, y la fundamentación sin aplicación es vacía. No obstante, hay que aclarar que la necesidad de fundamentos, en la instancia de ética aplicada, no debe llevar a creer que todo agente moral requiere en toda circunstancia conocimientos de ética filosófica para obrar correctamente. No toda acción práctica se enmarca en la ética aplicada que, como se vio, constituye una interdisciplina enderezada a resolver del mejor modo posible ciertos problemas morales planteados sobre todo en el campo profesional y a consecuencia de la introducción de nuevas tecnologías o de nuevas formas de interacción social.

Recordemos que la principal dificultad de la aplicación reside en el contraste entre el contenido general de la norma y el carácter concreto, particular, de cada situación conflictiva. A menudo, sin embargo, no se advierte que las normas mismas son conflictivas, y esto suele llevar al error de aplicaciones inadecuadas. Es cierto que lo racional, en la praxis, consiste en procurar armonía allí donde hay conflicto.⁴¹ Pero lo normativo no es armonioso, sino más bien conflictivo. Una aplicación razonable tiene que comenzar por llevar armonía a las

41. Eso es elemental, aunque con frecuencia se ignore. Cuando se pasa por alto que los problemas morales son conflictos, confluyen dos peligros: por un lado, el de una imagen llana e ingenua de la moralidad y, por otro, el de una actitud cínica frente a lo moral, elaborada precisamente como denuncia de la identificación de lo moral con aquella imagen ingenua. Para conjurar esos peligros es necesario dar un paso más: no basta entender que los problemas morales son conflictos; también hay que reconocer que lo son los problemas éticos o, dicho de otro modo: la conflictividad no se encuentra sólo en el plano empírico, de la facticidad, sino también en el de los fundamentos. Por eso insistimos en lo de la conflictividad *a priori*.

normas y, sobre todo, a los principios. La ética, salvo raras excepciones, ha ignorado o pasado por alto las grandes estructuras conflictivas del *ethos*, es decir, el hecho de que también entre los principios hay relaciones conflictivas. El mejor ejemplo de esta deficiencia se da, paradójicamente, en la ética de Kant, que posiblemente constituye, sin embargo, la mayor teoría ética de todos los tiempos.

Para clasificar los criterios empleados en la aplicación de principios, hablaremos de "paradigmas de aplicabilidad", tomando el término "paradigma" en el sentido en que lo empleara Kuhn con respecto a las teorías científicas y más tarde Apel con respecto a las teorías filosóficas (en la medida en que éstas asignan carácter de "*philosophia prima*" a alguna disciplina filosófica determinada). Es un recurso didáctico, en nuestro caso, para resumir criterios muy complejos, con los que se procura aplicar normas generales (particularmente principios) a situaciones morales concretas. Tratamos de explicitar sólo los principales de tales criterios, que con frecuencia no se usan de modo exclusivo sino mezclados con otros.

Posiblemente ningún paradigma permita una perfecta adaptación de los principios a las situaciones, pero es presumible que algunos paradigmas resulten más útiles que otros. No es descaminado suponer que, cada vez que se intentan soluciones razonables a problemas concretos de ética aplicada, se opera, deliberadamente o no, de acuerdo con un paradigma de aplicabilidad determinado; de otro modo se incurriría en arbitrariedad y los diversos actos de un mismo agente serían aleatorios e incoherentes entre sí. La aplicación de principios es compleja, y por ello la mayoría de los paradigmas, aunque aportan cierta utilidad, manifiestan asimismo deficiencias. Resultan casi siempre unilaterales: son casuistas o situacionistas, en contraste con la bidimensionalidad de la razón.

Se puede reconocer y distinguir al menos seis paradigmas: el de la autoridad, el de la situación, el del rigorismo, el de la provisionalidad, el de la restricción compensada y el de la convergencia.

Paradigma de la autoridad: Propio de casi todas las morales tradicionales, especialmente de base teológica. Consiste en la imposición acrítica de un principio que se tiene por sacrosanto y, en consecuencia, no se somete a discusión. La acción se regula como obediencia a un dogma impuesto por alguna autoridad. El "principio" (si de algo así puede hablarse en este caso) se aplica incondicionalmente, pero sin fundamentación racional.⁴² Este paradigma queda en realidad fuera de la

42. Mientras la fundamentación por referencia a la autoridad es imposible o, al menos ilusoria, la aplicación autoritarista no sólo es posible sino también de hecho frecuente. Es un paradigma que no apela a la razón sino al temor o a la simple rutina.

ética normativa que, por ser filosófica, exige básicamente cuestionamientos. Todo recurso a la autoridad amputa la dimensión crítica de la razón. Aunque resulte paradójico, puede afirmarse que la dimensión de fundamentación (F),⁴³ aislada de la dimensión crítica (K), ni siquiera puede ofrecer una fundamentación. Es, en cierto modo, la paradoja de los “fundamentalismos” religiosos o políticos, y lo que los hace irracionales. El paradigma de autoridad es *casuista*: considera las situaciones concretas como casos en los que puede aplicarse el principio. Pero el principio carece de justificación racional, y los casos están predeterminados como en un libro de recetas.

Paradigma de la situación: El situacionismo, como se vio ya en V.2.3, es un modo de responder al problema de la aplicabilidad basado en el supuesto de que cada situación es única, irrepetible y esencialmente *incomparable* con otras. Desde esta perspectiva se podría, eventualmente, admitir algún principio, el cual brindaría, a la vez, alguna orientación general (el situacionista es con frecuencia, pero *no necesariamente*, un escéptico de la fundamentación, aunque siempre lo es de la aplicación: no cree obligatoriamente que los principios sean *inválidos*; sólo cree que son inútiles). Pero no puede admitir que el mismo sea aplicable a una situación concreta. Es una actitud que enfatiza y exagera la dificultad de la aplicación, declarándola imposible. Quizá no debería tomarse como un “paradigma de aplicabilidad”, dado que, de modo expreso, niega justamente la aplicabilidad. Pero, como ya lo adelantamos, representa una manera indeliberada de aplicar el principio de individualización, privilegiando especialmente la perspectiva del ablativo, es decir, la singularidad de las circunstancias, que toma como única pauta de la acción o de la toma de decisiones. Se trata, por cierto, de un paradigma unilateral, que cercena la mitad de la razón (la dimensión F). Los situacionistas parecen no advertir que el acaecer situacional y contingente, tomado como criterio de valoraciones morales y decisiones, contiene diversos factores, unos objetivos, como el número y la identificación de las personas involucradas, o el grado de urgencia, o la relación con acontecimientos histórico-políticos, etc.; otros subjetivos, como la “voz de la conciencia”, o la ideología, o el “talante” del agente que debe decidir, etc. Son todos ingredientes de cada situación; pero suelen apuntar en direcciones opuestas. ¿Por cuál, o cuáles, de ellos, optar en tales casos? Por cierto, el contexto situacional tiene que tomarse en cuenta; pero es siempre muy complejo, y si se erige en pauta exclusiva, sólo puede conducir a la desorientación.

43. Véase el diagrama insertado al final del párrafo anterior.

Paradigma del rigorismo: Hemos sostenido que la propuesta ética kantiana es muy probablemente la más importante que ha registrado la historia de la filosofía. Ella reveló la autonomía de la ética,⁴⁴ y la necesidad de una fundamentación apriorística. Esto no significa, desde luego, que haya que aceptar dogmáticamente todas las ideas de Kant. El paradigma rigorista, aunque comparte con el de autoridad el criterio casuista, se distingue de éste porque se apoya en la razón, haciendo explícitos sus propios fundamentos.⁴⁵ El gran defecto del rigorismo, como ya lo anticipamos, reside en su incapacidad de reconocer la conflictividad radical del *ethos*. Sólo admite el antagonismo entre “deber” (*Pflicht*) e “inclinación” (*Neigung*), descartando toda posibilidad de “conflicto de deberes”. En eso consiste el *regreso eleático* de Kant que, al revés que el situacionismo, le amputa a la razón su dimensión K (lo que resulta tanto más grave por ser Kant el mayor símbolo del pensamiento crítico). Reconoce y destaca la gran importancia del *deber* pero despoja a éste de su esencial carácter conflictivo. La actitud rigorista se vincula más con la aplicación que con la fundamentación. Se da como convicción de que el imperativo categórico no sólo *puede*, sino que también, a la vez, *debe* —como condición de la moralidad del acto— ser aplicado sin excepción en todas las situaciones. Pretende imponer la universalizabilidad a costas de negar arbitrariamente la validez de lo particular, o individual, o situacional, o *contextual*, es decir, la *diferencia*. Gran parte de la complejidad del *ethos* consiste, precisamente, en que la exigencia de universalidad coexiste con la de individualidad, y ambas son igualmente válidas. Esto conlleva, sin duda, un gran problema; pero no se lo resuelve negando uno de los principios.

Paradigma de la provisionalidad: Este paradigma (vinculado con lo que en V.2.4 expusimos como “latitudinarismo”) se opone al rigorismo, ya que enfatiza la flexibilidad del principio. Aquí se parte de la fundamentación de un principio (o varios), pero se lo maleabiliza en cuanto a sus posibilidades (y particularmente en cuanto a su obligatoriedad) de aplicación. El ejemplo clásico está en la “moral provisional” cartesiana, que establece algunas normas básicas que han de aplicarse transitoriamente, mientras se busca una evidencia en el plano metafísico.

44. En esto tuvo Kant ciertos antecedentes, como el del moralista inglés Shaftesbury; pero sólo en la obra kantiana alcanza la ética filosófica su autonomía plena.

45. Un atisbo de flexibilización se da en Kant en su distinción entre “deberes estrictos” (cuya transgresión no puede quererse ni pensarse como ley universal) y deberes “amplios” (cuya transgresión, si bien no puede “quererse” como ley universal, sí puede “pensarse” en tal carácter).

sico (entendiéndose que luego, cuando se dispusiera de esa evidencia, podrían dejar de aplicarse).⁴⁶ Pero el criterio es propio de toda actitud en la que (a diferencia del situacionismo) se recomienda la aplicación de los principios, pero a la vez (de modo similar al situacionismo) se supone que las circunstancias pueden clausurar esa aplicación. Como también se mencionó en V.2.4, la "flexibilidad" o "latitud" (*latitudo* = amplitud) en ética fue defendida por los platonistas de Cambridge en el siglo XVII. En su forma indiferentista, el latitudinarismo se acerca a la concepción de Kant sobre las acciones "legales" (conformes al deber), mientras que en su forma sincretista tiende a borrar todo criterio de aplicabilidad y se acerca al situacionismo. Una variante de este paradigma se encuentra en la teoría de los "deberes *prima facie*", de David Ross, ya en el siglo XX. Ross no habla expresamente de "principios" sino de "deberes" u "obligaciones" (*duties*), pero los compara con axiomas matemáticos, y los considera básicos y autoevidentes, de modo que no parece arbitrario hablar aquí de aplicabilidad de "princi-

46. Descartes había propuesto esa moral (en la parte III de su *Discurso del método*) como un recurso para orientar la acción mientras se aplique el principio teórico de la duda universal a las cuestiones teóricas. Consistía en tres reglas: 1) seguir las leyes y costumbres del propio país y la religión en que se ha sido educado (en suma, acomodarse a aquellos con quienes hay que vivir); 2) ser firme y resuelto en las propias acciones una vez que se las ha decidido (perseverancia en lo que se resuelve), y 3) procurar vencerse a sí mismo antes que a la fortuna (clásico principio del estoicismo, que implica la convicción de que nada hay que dependa exclusivamente de nuestros propósitos). En la primera regla podría verse el principio de conservación, aunque adoptado sin tomar en cuenta su relación conflictiva con el de realización. La segunda alude a otro aspecto del de conservación. Kant lo considera (en cuanto "perseverancia") como una de las "propiedades del temperamento", deseable como todas éstas, pero también pasible de llegar a ser mala y nociva si la voluntad que las usa no es buena. Además, de nuevo, nada dice de sus relaciones conflictivas. Y la tercera —comparable al "autodominio" de los clásicos— si bien se puede conceder, según Kant, que forma parte del "valor interior de la persona", también puede ser mala si carece de los principios de una "buena voluntad". Para la ética convergente, esta tercera máxima, que subordina los deseos individuales al "orden del mundo", representa un reconocimiento *sui generis* del principio de universalidad, pero a costa de acallar la exigencia propia del principio de individualidad y la relación conflictiva entre ambos principios sincrónicos. Además, creemos que Descartes hubiese podido, presumiblemente, indicar muchas otras máximas de su "moral provisional". Pero, y suponiendo que todas ellas no impliquen ya un relativismo, ninguna puede sostenerse por sí sola, sin apoyo en principios que deberían ser expuestos, dado que, sin ello, aunque no se sea relativista, se ofrece —si la "moral" ha de concebirse así— un apoyo más o menos directo a los argumentos del relativismo. La "moral provisional", en suma, flexibiliza la moral (contra cualquier forma de rigorismo —y, en el caso de Descartes, ya mucho antes de que la ética rigorista en sentido estricto hubiese sido formulada—); pero la flexibiliza en exceso, y de tal modo acaba por diluirla. Está justificada en el marco de su método de investigación científica y metafísica, pero como paradigma de aplicabilidad es deficiente.

prios" Según Ross, un "deber", o un principio *prima facie* reviste obligatoriedad sólo si no aparece un motivo moral en contrario o, en otros términos, sólo si no entra en conflicto con otro deber (o principio). Así, por ejemplo, el cumplimiento de promesas es un deber *prima facie*, y por tanto es algo obligatorio si no surge una situación que implique un deber más fuerte y que sea incompatible con aquel cumplimiento. Esta concepción de los principios y de su aplicabilidad, vista desde la ética convergente, falla porque considera que la obligatoriedad de los principios puede borrarse ante las contingencias, y porque no percibe el *a priori* de la conflictividad, ya que, si bien tiene en cuenta los conflictos, los entiende como acontecimientos contingentes. Sin embargo, parece acercarse a un reconocimiento de estructuras conflictivas básicas con su idea de que, ante un conflicto de obligaciones, cualquier solución da lugar a obligaciones nuevas. Por ejemplo, si un conflicto debe ser "resuelto" mediante el quebrantamiento de una promesa, ese quebrantamiento crea la nueva obligación de pedir disculpas. La idea de "reparaciones" o "compensaciones" por la no aplicación de determinados principios es un auténtico aporte para la ética y puede considerarse como una manera de interpretar las inevitables relaciones conflictivas entre principios. Ella se encuentra asimismo, con mayor conciencia de su propia importancia, en el paradigma que hemos denominado de "restricción compensada".

Paradigma de restricción compensada: En III.8 y VI.2 nos hemos ya referido a la ética del discurso, y vimos cómo ella, manteniendo el carácter *a priori*, y evitando todo recurso intuicionista, suprime el rigorismo kantiano, y lo hace particularmente mediante la admisión de que el principio, aunque válido, no puede aplicarse en toda circunstancia. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el paradigma de provisionalidad, no se trata ahora de una flexibilización del principio sino de una restricción de su aplicabilidad. Ésta sólo puede tener lugar bajo determinadas condiciones, especialmente la de no quebrantar responsabilidades asumidas por el agente frente a determinados "sistemas de autoafirmación" (familia, grupo, país, etc.). En Apel, el problema de la fundamentación y el de la aplicación se interrelacionan en su aplicación: la "parte B" de la ética del discurso (a la que ya aludimos en III.8 y VI.2) no es sólo un paradigma de aplicabilidad, sino también un modo de fundamentar las "condiciones de posibilidad" de cualquier aplicación concreta. Lo realmente importante es que aquí la restricción no relativiza la validez del principio, ya que implica asimismo una compensación del no cumplimiento. El principio del discurso no contiene sólo la exigencia de recurrir a discursos prácticos para resolver conflictos de

intereses, sino también la de asumir —cuando ese recurso se imposibilita sin violación de una responsabilidad— un nuevo compromiso, que representa a su vez una exigencia *complementaria* de la otra, y que apunta (como lo indicamos en VI.2) a un cumplimiento “a largo plazo”. El agente que ha reconocido el principio y, no obstante, no puede cumplirlo en lo inmediato, asume la corresponsabilidad de colaborar, por todos los medios a su alcance, en la “institucionalización de los discursos prácticos”. Además, la restricción en la aplicación tiene que ir acompañada por una restricción en el empleo de la racionalidad estratégica. Se exige que los procedimientos discursivos se extiendan a todo lo “posible” y que, en cambio, los estratégicos se limiten a lo estrictamente “necesario”. En suma: este paradigma elude las diversas deficiencias de los anteriores, pero conserva a su vez defectos vinculados con las que hemos denominado “cuestiones pendientes” de la ética discursiva y que confluyen en el de la carencia de una teoría pluriprincipialista sobre el *a priori* de la conflictividad. Aunque Apel reconoce también otros principios, los concibe como meras derivaciones de la “norma básica” o principio del discurso, en el marco de un principialismo monista. Sin embargo, hay que insistir en que elude la unilateralidad del rigorismo sin caer en la del situacionismo. Logra, en cierto modo, una *convergencia* entre los aciertos de ambos paradigmas. En lo *atemporal*, parecería priorizar lo universal, pero la *restricción* en la aplicación del principio puede interpretarse como un reconocimiento del principio de individualización (bajo la forma del respeto a la responsabilidad frente a “sistemas de autoafirmación”). En lo *diacrónico*, Apel percibe la conflictividad, en lo que al comienzo (aunque con variantes ulteriores) vio como relación entre la exigencia de contribuir a la *supervivencia* de la “comunidad real de comunicación” (que equivale a la del género humano) y la de *realización* de la “comunidad ideal de comunicación” en la real. Lo interesante es que reconoce el conflicto entre ambas exigencias, a las que considera “implicaciones estratégicas” de la *norma básica* (y, por tanto, como ya siempre presupuestas, como esa norma, en todo acto argumentativo). Se trata de principios *regulativos* de la acción moral, a los que Apel denomina, respectivamente, “principio de supervivencia” y “principio de emancipación”. La meta del primero es condición de la del segundo, pero ésta le otorga a aquélla su sentido.⁴⁷ Desde el punto de vista de la ética convergente, esos principios son, respectivamente, el de conservación y el de realización, ya analizados en VI.3. Si el problema de la aplicación se plantea con criterio pluriprincipialista, para los cuatro prin-

47. Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, t. II, pp. 429 ss., y R. Maliandi, *Transformación y síntesis*, pp. 53 ss.

cipios cardinales, resulta el paradigma que expondremos a continuación.

Paradigma de convergencia: La ética convergente es deudora de la ética del discurso, no sólo en el criterio de fundamentación sino también en el de aplicación. Pero lo es asimismo —como se ha reiterado— de la ética axiológica de Hartmann. El paradigma de convergencia surge entonces como resultado de anexar al de “restricción compensada” la versión ampliada de la “antinomía ética fundamental” (AEF), a la que aludimos en VI.3. Se trata aquí de aplicar principios derivados de la bidimensionalidad de la razón y de su doble estructura conflictiva. El paradigma presupone, por lo tanto, el reconocimiento de que los cuatro principios son válidos, y de que, no obstante, guardan entre sí relaciones conflictivas, que se reflejan, en la praxis, como conflictos empíricos concretos. Dicho de otro modo: los conflictos empíricos concretos tienen a las interrelaciones conflictivas entre principios como “condiciones de posibilidad”. Las condiciones de posibilidad de la aplicación de los principios no están separadas de las condiciones de posibilidad de su validez. Se comparte con el paradigma de “restricción compensada” la perspectiva dialógica y el reconocimiento de que la aplicación tiene límites, pero interpreta esto último de otra manera. No cree que se trata simplemente de la necesidad de no violar responsabilidades particulares, sino que expresa el hecho de que, en razón de las mencionadas interrelaciones conflictivas, el cumplimiento de un principio puede y suele implicar la violación o transgresión de otro. La exigencia de “compensación” no aparece (y esto marca acaso la principal diferencia con el paradigma apeliano) con la situación particular que bloquea la observancia de un principio, sino que está ya de antemano en la fundamentación. Los cuatro principios son *a priori*, y la conflictividad entre ellos también lo es. Por eso hemos hablado de “imposibilidad de los óptimos”, dando a entender que lo que realmente importa es el equilibrio (o la “convergencia”) entre los cuatro. Se puede prescindir entonces de una “parte B”, puesto que el reconocimiento de los principios como tales y de sus interrelaciones ya implica que su aplicación está necesariamente restringida. El acento se pone ahora en la *indemnidad*, y no en la *observancia plena* de cada principio. La armonía entre los cuatro principios es, pues, también una peculiar *exigencia*, es decir, una especie de quinto principio, pero que no se refiere a las acciones en forma directa, sino indirecta, a través de los principios cardinales. Estamos ante un *metaprincipio*, que exige maximizar la armonía o el equilibrio entre los principios, y que hemos denominado *principio de convergencia*. Los principios mismos no son

sino pautas para resolver conflictos concretos; pero ocurre que tales conflictos, cuando son auténticos y no sólo aparentes, están, en el fondo, determinados —o posibilitados— por la conflictividad *a priori*, es decir, la tensión entre los principios. Los paradigmas unilaterales, por atender la exigencia de un solo principio, no resuelven sino que más bien “disuelven” conflictos. Los conflictos éticos, en situaciones concretas, son contraposiciones de exigencias. Si han de resolverse mediante la aplicación de principios, es necesario que éstos tengan minimizadas sus propias relaciones conflictivas, ya que de otro modo, con la aplicación se agregaría conflictividad a la conflictividad. Se opera racionalmente cuando no se amputa ninguna de las dimensiones racionales ni se transgrede el carácter dialógico de la razón. La dialogicidad de la razón refleja, en la praxis, el hecho de que el *ethos* mismo no es unitario, sino que está estructurado de manera compleja y conflictiva. Recuérdese que, además de las oposiciones entre los principios, hay que contar con el enfrentamiento de las perspectivas de la “flexión” (nominativo, dativo, ablativo) de los principios sincrónicos y de los axiomas deontoaxiológicos de los principios diacrónicos. En el paradigma de convergencia la *restricción de la aplicación* expresa la exigencia del correspondiente principio de convergencia, es decir, el mandato racional de maximizar la armonía. Ante conflictos concretos realmente difíciles, en que se enfrentan principios, no basta tampoco con recurrir a normas situacionales, porque éstas, aunque más concretas, tienen que ser validadas precisamente por su relación con los principios. Los conflictos entre tales normas pueden resolverse recurriendo a los principios, pero no a la inversa. El problema está en que el recurso a los principios requiere a su vez la toma de conciencia de que éstos *no pueden cumplirse estrictamente*. Un obstáculo de ese tipo es pasible de interpretaciones diversas: para una concepción escéptica o relativista será la confirmación de la inutilidad de los principios; para una rigorista, la oposición entre principios es aparente y siempre será posible determinar cuál es el principio adecuado. La ética convergente procura evitar ambos extremos, sosteniendo, por un lado, que, en los problemas morales, el recurso a los principios es insoslayable; pero también, por otro lado, que la acción moral no consiste en la subordinación dogmática a uno solo de ellos. La convergencia de las dos dimensiones racionales evita el escepticismo y el dogmatismo, y adopta la actitud crítica consistente en atenerse al tipo de aplicación que preserve —o al menos maximice la preservación— de la indemnidad de todos los principios. Desde Aristóteles ha quedado claro que las acciones morales carecen de precisión matemática, es decir, comprenden un margen de error. Para la ética convergente ese margen no depende sólo

lo de factores situacionales sino, ante todo, de la conflictividad entre principios. Las acciones, sin embargo, pueden compensar su inevitable imprecisión en la medida del esfuerzo que las preceda por no lesionar ninguno de los principios en juego.⁴⁸ Hay ocasiones en que no todos los principios están comprometidos, y las soluciones son, por ende, relativamente fáciles. Pero siempre subsiste algún grado de incertidumbre. La facilidad de la aplicación está en proporción *inversa* con la complejidad e intensidad de los conflictos, pero la *necesidad* de la aplicación lo está en relación *directa*. Todas las situaciones morales son conflictivas, y por lo tanto todas requieren la apelación a principios y, a la vez, la mayor convergencia posible entre las exigencias de éstos.

Sobre la base del paradigma de convergencia se puede ofrecer una contribución a la bioética en la medida en que ésta, de acuerdo con el criterio propuesto por Beauchamp y Childress (al que nos referimos en V.4), reconoce también cuatro principios básicos. Resulta bastante fácil advertir la correspondencia de éstos con los que venimos llamando aquí “principios cardinales”:

- 1) El principio de no-maleficencia (que prioriza en medicina la exigencia de “no dañar”) es una particularización del principio de conservación, es decir, del que, en general, establece la obligatoriedad moral de posibilitar la permanencia de lo valioso.
- 2) El principio de beneficencia muestra claramente el polo activo de la estructura conflictiva diacrónica, es decir, el que exige alguna forma de realización cuando se advierte la ausencia de un determinado valor (en este caso, la salud).
- 3) El principio de justicia es un ejemplo obvio de la exigencia de validez universal, o de universalizabilidad, que caracteriza la ética kantiana, pero asimismo otras manifestaciones clásicas o contemporáneas de ética normativa.
- 4) El principio de autonomía (que ha establecido en medicina una definitiva restricción del llamado “paternalismo”) coincide sin duda con el principio cardinal de individualización, que la ética convergente reconoce y que puede fundamentar. Está presente también, por ejemplo, en la “ley individual” de Simmel, en la “in-

48. Esta *imprecisión compensada*, a diferencia de la “restricción compensada” en el paradigma apeliario, no está pospuesta, sino ya *antepuesta* a la situación. No obstante, las compensaciones pospuestas deben ser también tenidas en cuenta, particularmente con respecto a los principios diacrónicos. Y, en general, la dialéctica entre desequilibrios y compensaciones es, para la ética convergente, una insoslayable característica de los fenómenos morales.

versión del imperativo categórico” propuesta por Hartmann, entre otros.

En la actualidad, los problemas de la bioética, incluso —o particularmente— en su forma más específica de “ética biomédica”, tienden a amalgamarse con los problemas morales que, de modo creciente, plantean los progresos de la biotecnología. Siempre la medicina ha estado ligada a los adelantos técnicos, pero en la actualidad esta relación se insinúa como anuncio de una *transformación biotecnológica de la medicina*. En consecuencia, deviene evidente la necesidad de una ética de la biotecnología. Toda técnica es ambigua, en el sentido de que presenta un lado claro (la posibilidad de soluciones a viejos problemas) y otro oscuro (la posibilidad de emergencia de problemas nuevos). La biotecnología suscita esperanzas en torno de posibles terapias génicas (sobre todo en oncología), aun cuando hasta ahora los logros prácticamente se han restringido a cuestiones de diagnóstico. Pero justamente en este último ámbito surgen temores, por ejemplo, sobre formas de “discriminación genética” que podrán implementarse mediante los nuevos descubrimientos.

Si las cuestiones bioéticas pueden derivarse, en última instancia, a conflictos entre los principios bioéticos (no maleficencia, beneficencia, justicia y autonomía) y si éstos se explican desde los principios cardinales correspondientes a la bidimensionalidad de la razón (conservación, realización, universalización e individualización) y su característica conflictividad, entonces hay que preguntarse cómo se presentan estos principios cuando se pretende resolver o minimizar conflictos morales en contextos de la biotecnología. Actualmente se habla con insistencia sobre el “principio de *precaución*”, que exige minimizar los riesgos derivados de las actuales investigaciones en ese campo. Resulta bastante fácil mostrar que un principio semejante es un modo en que se presenta el de no maleficencia (y el de conservación). Pero, como la biotecnología, según se acaba de ver, implica importantes promesas y esperanzas, existe una exigencia moral de no abandonar las mencionadas investigaciones. Podría hablarse de un principio de *exploración*, que representaría al de beneficencia (y al de realización). Un logro de la modernidad fue la liberación de los “controles” que ejercían la Iglesia o el Estado sobre el derecho a saber, derecho que implica, naturalmente, derecho a investigar. El principio de exploración consistiría, pues, en la exigencia de defender ese derecho. Como indica Diego Gracia, la libertad de investigación llega a entenderse como un particular “derecho humano”.⁴⁹

49. Cf. D. Gracia, *Profesión médica, investigación y justicia sanitaria*, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1998, pp. 120 ss.

Con lo anterior estaría marcada la conflictividad diacrónica en esta área particular de la bioética. La sincrónica, en cambio, se encarna en la contraposición entre la exigencia de evitar la discriminación genética y la de respetar la diversidad genética. La primera alude a la obligación de que las posibilidades actuales de prever las enfermedades que probablemente padecerá un individuo no sirvan para implementar medidas injustas con ese individuo (privándolo, por ejemplo, de seguros de salud). La segunda se refiere al problema general (de importancia ética y ecológica) de la “biodiversidad”, y en especial a la diversidad genética de la especie humana, que se expresa asimismo como autonomía genética de individuos y grupos. Son dos principios que impulsan acciones (u omisiones) justificables, pero que apuntan en direcciones contrarias. El primero procura evitar la implementación de procedimientos eugenésicos, y es el modo como, en la ética de la biotecnología, aparece el principio de universalización (o el bioético de justicia). El segundo (esgrimido por ecologistas y por cultores de la ética medioambiental) defiende —sin promover por eso la eugenesia— las *diferencias* genéticas que el otro procura evitar, y representa al principio cardinal de individualización (o al bioético de autonomía). La biodiversidad es base de la existencia humana, y comprende no sólo el total de los ecosistemas planetarios, sino también la variabilidad de ellos y dentro de ellos. La seguridad ambiental depende de esas variaciones, que permiten depurar aire, tierra y agua, descomponer residuos, equilibrar el clima, producir alimentos, fármacos, fibras textiles, etc. El hombre mismo es parte de la biodiversidad, y la protección de ésta se revela como un modo de proteger al mismo tiempo la diversidad cultural (tradiciones, lenguas, creencias, manifestaciones artísticas).⁵⁰ Pero es evidente que la exigencia de esa protección está en conflicto con la exigencia de no discriminación. Lo razonable tiene que ser, también aquí, la búsqueda de equilibrios o convergencias entre los principios enfrentados.

La ética convergente reconoce, en síntesis, cuatro principios *bioético*s: dos de ellos como extremos de la estructura conflictiva diacrónica, y los otros dos de la estructura conflictiva sincrónica. Su correspondencia con los principios bioéticos generales y con los principios cardinales de la ética convergente, así como la dimensión racional respectiva, pueden esquematizarse como sigue:

50. Cf. T. Zamudio, *Protección jurídica de las innovaciones. Patentes. D.O.V.'s. Genoma humano. Biodiversidad*, Buenos Aires, Ad Hoc, 2001, pp. 130 ss.

Estructuras conflictivas	Principios cardinales	Principios bioéticos	Principios biotecnológicos	Dimensión racional
Diacrónica	Conservación	No maleficencia	Precaución genética	F
	Realización	Beneficencia	Exploración genética	K
Sincrónica	Universalización	Justicia	No discriminación genética	F
	Individualización	Autonomía	Respeto a la diversidad genética	K

(F = Fundamentación; K = Crítica)

De modo análogo a lo que ocurre con los principios cardinales y los de la bioética, estos principios biotecnológicos quedan sometidos, en razón de la conflictividad del *ethos*, a lo que hemos designado *imposibilidad de los óptimos*. Ninguno de ellos puede cumplirse plenamente sin incidir en el incumplimiento o la transgresión de alguno o algunos otros. Por eso es necesario el quinto principio (o *metaprincipio*), que exige procurar el máximo equilibrio entre los cuatro y que recibe el nombre de *principio de convergencia*. De él no se pueden inferir normas particulares, ni puede él servir para justificar a éstas; pero proporciona un criterio general para la aplicación de los principios cardinales, aplicación siempre dificultada —también en el caso de la biotecnología— por el *a priori* de la conflictividad.

Índice de nombres

- Abelardo, 87
 Albert, Hans, 93n., 105, 107, 108
 Andorno, Roberto, 138n.
 Apel, Karl-Otto, 28, 29, 66, 67, 92n., 93n., 94, 101, 103, 104, 105, 107, 114, 118, 129, 132, 132, 156, 160, 161, 162, 164, 165, 179, 183, 184
 Aranguren, J.L.L., 19n., 98, 111
 Aristipo, 102
 Aristón, 109
 Aristóteles, 20n., 21, 22n., 23, 72, 87, 90, 97, 101n., 114, 116, 186
 Austin, John, 133, 160
 Ayer, Alfred, 130, 133
- Bacon, Francis, 23
 Bagehot, Walter, 155
 Bahnsen, Julius, 123, 125, 147
 Baumgarten, H.M., 94n.
 Beauchamp, Tom, 139, 140, 141, 187
 Bentham, Jeremy, 102, 114, 115, 152
 Berengario de Tours, 87
 Berlinguer, Giovanni, 138n.
 Binkley, L.J., 128
 Birnbacher, Dietter, 138n.
 Blázquez, Niceto, 138n.
 Bochenski, I.M., 83
 Bodin, Jean, 155
 Böhler, D., 67n., 90n.
 Bordín, Celia, 138n.
 Brandt, Richard, 58, 59
 Brentano, Franz, 82, 173
 Brown, M.T., 141n.
 Buch, Alois, 169
 Byron, lord, 123
- Calicles, 106, 155
 Callois, Roger, 29n.
 Camps, Victoria, 117n., 128n.
 Canus, Albert, 80
 Carnap, Rudolf, 128, 130, 133
 Carpio, Adolfo, 106n.
 Carril, Edgar, 132
- Cecchetto, Sergio, 138n.
 Childress, James, 139, 140, 141, 187
 Cioran, E.M., 147
 Comte, Auguste, 155
 Conill, Jesús, 141n.
 Cooper, John, 101n.
 Cortina, Adela, 66, 72, 73n., 141, 142
 Crusius, 114
 Cudworth, Ralph, 131
- Darwin, Charles, 154, 155
 De Zan, Julio, 75, 148
 Debord, Guy, 111
 Delgado, Liliana, 141n., 143n.
 Demaria, F., 22n.
 Descartes, René, 23, 79, 83, 87, 107, 182n.
 Deussen, Paul, 123
 Dewey, John, 110
 Diels, Hermann, 20, 86
 Dilthey, Wilhelm, 24n.
- Edel, Abraham, 57
 Einstein, Albert, 120
 Engberg-Pedersen, T., 101n.
 Engelhardt, Tristram H., 138n., 140
 Epicteto, 50, 51, 53
 Epicuro, 102
 Estévez, Agustín, 138n., 139, 140n.
- Farell, Martín, 138n.
 Fernando I, 100
 Fernández de Maliandi, Graciela, 104, 159
 Fernández, J.L., 141n.
 Feyerabend, Paul, 80
 Frankena, William K., 58, 127, 130
 Frondizi, Risieri, 61n., 71, 117n.
- Gadamer, Hans-Georg, 89, 90, 91, 160
 Gaos, José, 27
 Garay, J. de, 141n.
 García Gual, C., 102n.
 García Maynez, Eduardo, 121n.
 García Morente, Manuel, 30n.