

desclée

# *TEMAS BÁSICOS de ÉTICA*

Xabier Etxeberria

4<sup>a</sup> Edición





# *TEMAS BÁSICOS DE ÉTICA*

Xabier Etxeberria

4ª Edición



# ÉTICA DE LAS PROFESIONES

## *TEMAS BÁSICOS DE ÉTICA*

Xabier Etxeberria

4ª Edición

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –[www.cedro.org](http://www.cedro.org)–), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

1ª edición: febrero 2002

2ª edición: octubre 2003

3ª edición: marzo 2005

4ª edición: octubre 2008

© Xabier Etxeberria, 2002

© Desclee De Brouwer, S.A., 2002

Henao, 6 - 48009 Bilbao

[www.edesclee.com](http://www.edesclee.com)

[info@edesclee.com](mailto:info@edesclee.com)

Equipo coordinador de la colección

**Ildefonso Camacho, José Luis Fernández y Augusto Hortal**

Diseño Colección

**Luis Alonso**



EDICIÓN DIGITAL: [Grammata.es](http://Grammata.es)

ISBN: 978-84-330-3553

Adquiera todos nuestros ebooks en

[www.ebooks.edesclee.com](http://www.ebooks.edesclee.com)







# Presentación

La intención y objetivos del presente volumen vienen sugeridos por el título del mismo y por la colección que inicia. El título indica que se trata de presentar los temas básicos de la ética. Esto es, nos situamos claramente en lo que suele considerarse ética fundamental, la que investiga las cuestiones generales de la ética y su justificación. En este sentido aparecerán, por un lado, temas relacionados con nuestra condición de seres inacabados y abiertos que aspiran a realizarse lo más libre y plenamente posible: la ética como horizonte de plenitud. Por otro lado, surgirán otros temas que nos servirán de guía para una convivencia en justicia que debe tener en cuenta la problematicidad de nuestra sociabilidad: la ética como ideal de convivencia. La tesis que guiará la presentación de unos y otros temas es que la ética se descubre y realiza en su complejidad cuando no sólo se asumen todos ellos, sino cuando se les articula dialéctica y creativamente.

No nos extendemos en presentar y justificar ahora más en detalle la temática del volumen porque es algo que ofrecemos al lector en el tema introductorio (1b). Debe quedar claro, en cualquier caso, que en principio se trata de una obra que aspira a dirigirse a todas aquellas personas interesadas por una visión global de la ética en un nivel básico, como también se sugiere en el título. Por básico queremos decir que no se precisa como condición previa de lectura una formación filosófica especial sino que pretende más bien ofrecerla en el ámbito moral. Pero a su vez tratamos de que ese “básico” signifique “con base”, fundado; intentamos ofrecer algo que tenga consistencia, que no tenga la facilidad de la superficialidad. toca al lector juzgar si se ha logrado ese equilibrio que hemos buscado.

Precisamente por esa intención de ser obra de ética fundamental, en este volumen no se va a entrar en la consideración de los problemas específicos que, hoy en día de modo especial, piden una reflexión ética que ofrezca pautas razonablemente concretas de orientación para afrontarlos. Esto es, no se trata de una obra de ética aplicada. Pero a

pesar de ello, la orientación a la aplicabilidad atraviesa todas sus líneas. Cuando se abordan los temas básicos no se estudian como mero saber teórico, se estudian como saber que tiene vocación de ser la referencia de base que ayude a vivir con criterios morales las diversas cuestiones y ámbitos de actividad a los que se remiten las éticas aplicadas. queda constancia de esta intención al comienzo de la obra, cuando en el tema introductorio situamos la reflexión ética que haremos en el marco de la problematicidad de la sociedad actual (1a); y al final de ella, cuando abrimos de modo explícito los temas ya estudiados a la ética aplicada en general y a la ética de las profesiones en particular (6a,b).

Esta última consideración nos lleva a comentar la otra referencia que ha guiado este escrito, que no es otra que la colección que se inicia con él. El volumen inaugura una colección de ética de las profesiones que quiere tener una presencia específica en el mundo universitario. Esto significa que si antes hemos dicho que el lector potencial del mismo es toda persona interesada en la ética fundamental, ahora hay que añadir que se piensa también de modo especial en el lector universitario, que en este sentido el libro tiene la pretensión de ser un manual universitario al que pueda acceder directamente el alumno.

De cara a esta última pretensión, es además un libro que tiene vocación de complementariedad con los otros volúmenes que aparecerán en la colección. Efectivamente, para afrontar convenientemente el aprendizaje de lo que supone la ética de las profesiones a las que preparan los estudios universitarios, se ha creído necesario que los alumnos dispongan de un manual específico para su profesión respectiva, pero que todos ellos lo complementen con esta obra que presentamos, para que la ética aplicada a la profesión en cuestión tenga como referencia fundamental el marco completo y fundado de lo que significa y supone la ética. Estas intenciones han dejado diversas “huellas pedagógicas” en la obra, como la relativa al modo como se ofrece la bibliografía al final de cada apartado, o como el anexo para la orientación histórica que se presenta al final.

Una última observación con la que cerrar estas líneas introductorias. Otro de los supuestos que ha presidido la redacción de esta obra es el de que la ética es un saber *práctico* en el sentido fuerte de la palabra, que es un saber de la praxis y para la praxis personal y colectiva. Esto significa que lo que aquí se ha escrito se ha hecho con la intención de que motive explícitamente para la acción moral. La ética es atractiva, porque nos ayuda a encontrar el horizonte de nuestra plenitud y porque propone normas que, bajo la cara adusta de lo obligante, en realidad potencian nuestra autonomía y nuestras mejores posibilidades de realización solidaria. Lo importante en la ética, como ya dijera Aristóteles, no es saber cómo ser buenos, sino serlo realmente. Por eso estas líneas quieren empujar a ello de la única manera que puede hacerse por coherencia con lo que

se propone: desde la asunción personalizada, crítica y creativa, de las propuestas morales que más convengan.





# Capítulo 1

## Tema introductorio

## A) LA ÉTICA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

El acercamiento que podemos hacer a la ética no es nunca intemporal, aunque queramos realizarlo a partir de sus temas básicos, esto es, de aquellos temas que consideramos más fundamentales y permanentes. Esta obra, que pretende presentar la ética definiendo y analizando dichos temas, no puede ignorar esta observación. Por eso, conviene comenzar explorando brevemente cuáles son las circunstancias sociales actuales que condicionan, estimulan y delimitan nuestra pregunta por lo moral.

1. Cabría decir que hoy nos toca vivir un ambiguo protagonismo de la ética que sigue a una cierta marginación sufrida en el pasado reciente. Esto es algo que puede verse especialmente en su compleja relación con la tecnociencia. Hasta hace relativamente poco tiempo, parecía que la tecnociencia amenazaba con sustituir a la ética. La primera se nos presentaba, en efecto, como un conocimiento fiable y fecundo, como saber y transformación de lo que se sabe, del que cabía derivar orientaciones precisas de cara a lo que conviene hacer para afrontar nuestros problemas y resolver nuestros males físicos y sociales. Los sistemas de prescripciones propuestos por las diversas teorías éticas parecían mostrarse arbitrarios e ineficaces. Se vivía la ideología del progreso tecnocientífico.

Pero curiosamente, es este propio progreso el que nos ha impulsado a volver con fuerza a la ética debido a dos tipos de razones. Por un lado ha hecho aparecer problemas nuevos que no vemos cómo pueden resolverse desde el mero enfoque científico: piénsese, por ejemplo, en las biotecnologías aplicadas o aplicables a la reproducción humana (la clonación y otras), que cuestionan nuestra concepción de la persona humana –de lo que es y de cuándo comienza a ser–, nuestras relaciones de parentesco a través de las que nos hemos constituido, etc.; la mera ciencia se muestra incapaz de dar una respuesta a esas cuestiones, en el sentido de discernir entre lo permisible, lo recomendable y lo prohibido, y para ello acude a la ética. Por otro lado, la tecnociencia se ha mostrado no sólo como liberación sino como amenaza, debido a que en unas ocasiones no ha sabido predecir y en otras no ha podido controlar los efectos perversos de sus realizaciones: piénsese aquí especialmente en la destrucción ecológica que daña gravemente a las generaciones presentes y amenaza aún más decididamente a las generaciones futuras, pero también en los efectos en ocasiones desconocidos aún y en otros ya experimentados como dañinos para nuestra salud, de las tecnologías aplicadas a aquello con lo que nos alimentamos. La tecnociencia se ha mostrado como gran poder, pero no como poder discerniente ni auto-controlable. y donde hay poder sobre lo valioso, nos dirá H. Jonas<sup>[1]</sup>, hay responsabilidad moral de cara a su conservación, una

responsabilidad que se concreta en una pregunta estrictamente ética: ¿debe hacerse todo lo que técnicamente puede hacerse?

La ciencia que oscureció a la ética la ha puesto así de moda, pidiéndole directrices para su acción. Pero esta llamada de socorro no está exenta de ambigüedad. En parte debido a que sigue muy presente la creencia en que en definitiva es la tecnociencia la que resolverá nuestros problemas y la que nos abrirá a los humanos a posibilidades de realización impensadas hasta hace poco: desconfiar de ella, querer ralentizar sus avances, tiende a ser percibido como retrógrado. En parte también porque aunque se crea en la conveniencia de esa regulación ética, se ve como enormemente difícil: ¿es realista pensar en que se puede controlar la velocidad y la orientación del avance tecnocientífico orientado al beneficio de los que lo protagonizan, desde el “débil poder” de las propuestas éticas? todo apunta a ver como imparablemente compulsivo el avance de la tecnociencia (“hay que hacer todo lo que puede hacerse”), en parte por su compulsividad interna, en parte por la compulsividad de la búsqueda de beneficios con la que está envuelta, en parte por las propias demandas de la opinión pública que desea los bienes y comodidades que acarrea por encima del temor a las amenazas que encierra.

Una primera conclusión que se impone es, pues, ésta: la ética en nuestros días es muy necesaria pero débil. veamos cómo se matiza esta conclusión desde otras características de la sociedad actual, avanzando a partir de las consideraciones precedentes. La tecnociencia no sólo se muestra como poder deficientemente discerniente y autocontrolable, se muestra igualmente como poder no equitativo. Por ejemplo, las tecnologías aplicadas a la alimentación han aumentado grandemente la producción pero no han garantizado el reparto a todos: vivimos tranquilamente el escándalo de que sobrando alimentos, miles y miles de personas mueran diariamente de hambre. Aquí se nos dirá con razón: no hay que pedir a la tecnociencia lo que depende de la organización de las sociedades humanas. y es cierto, no puede separarse a la primera de su gestión por los poderes políticos y económicos. Por eso, los problemas se trasladan ahora a estos poderes, pidiendo de nuevo ayuda a la ética para que los controle y oriente. Pero también ambiguamente. Por un lado hacemos llamadas a la justicia distributiva, tanto en los niveles nacionales como en los internacionales, para que guíe las decisiones, reclamando que nadie esté privado de los bienes básicos que garanticen su libertad y sus posibilidades de autorrealización en dignidad. Pero por otro lado tendemos a confiar las soluciones a los técnicos en economía y empresa guiados por su solo saber técnico, porque son los que de verdad conocen las leyes del mercado y en el fondo –ya sea por inevitabilidad, ya sea porque así conviene– se entiende que no podemos ir en contra de esas leyes.

Una segunda conclusión se diseña de este modo: la ética se vive hoy de manera relevante como llamada a la justicia distributiva, que habrá que saber concretar en su contenido (¿qué bienes deben distribuirse y según qué criterios?) y que habrá que saber



engarzar adecuadamente con las dinámicas de decisión políticas y económicas apoyadas a su vez en los conocimientos que proporcionan las ciencias sociales. El que también aquí la ética se nos muestre a la vez como necesaria y débil, refuerza el reto no sólo de clarificar sus fundamentos y sus expresiones sino también el de interiorizarlos en todos los ciudadanos a fin de que su efectividad sea real. todos los pensadores clásicos al tratar de discernir qué era eso de la ética, incluían una dimensión de *paideía*, de educación en la misma como parte decisiva, según se aclarará más adelante. Esta dimensión de *paideía* se desprende como necesidad de todo lo que antecede, pero también de todo lo que sigue.

En las limitaciones del enfoque científico, aplicado tanto a la producción material de bienes como a la organización de la sociedad, se descubre algo que es muy relevante a nivel social pero también a nivel personal: no podemos centrarnos en los medios sin habernos planteado la cuestión de los fines. Diversos pensadores –como Habermas o Taylor– han resaltado que en nuestras sociedades, por influencia de la tecnociencia, tiende a dominar la razón instrumental, aquella razón que se aplica a descubrir y aplicar los medios más eficaces para realizar determinados fines. Supuestos los fines que no se cuestionan –como logro de producción máxima, consumo máximo de bienes, éxito profesional según los baremos sociales– nos centramos decididamente en los medios con los que los lograremos. Por supuesto, de cara a ello el recurso a los saberes científicos y a los saberes estratégicos es fundamental. Ahora bien, la ética propone aquí dos cuestiones decisivas previas. La primera es que antes de discernir sobre los medios hay que discernir sobre los fines a los deberían servir: los medios se dignifican moralmente cuando sirven a fines dignos que hay que concretar, por ejemplo la justicia social o una determinada plenificación personal; esto supone que hay que comenzar por cuestionar los fines que encontramos dados. La segunda cuestión, que destacó con especial fuerza Kant, es que la utilización de estrategias e instrumentos al servicio de los fines propuestos no puede incluir la instrumentalización propiamente dicha del ser humano, su uso como puro medio.

2. Si la primera gran circunstancia resaltada hasta ahora para encarnar y contextualizar las propuestas éticas ha sido la de la tecnociencia, la segunda, tan relevante como ella, es la que podemos llamar “cultura moderna”<sup>[2]</sup>. A los efectos que aquí nos interesan, conviene destacar tres rasgos relacionados con ella: el de la secularización, el de la autonomía y el del pluralismo.

De la secularización, fenómeno complejo que no entramos a analizar propiamente, vamos a tener aquí en cuenta sólo la pérdida de la referencia religiosa para la organización de la convivencia y la vida pública, y el replanteamiento de la misma para el

diseño de los planes personales de vida. El primero de estos datos ha significado de hecho la potenciación de la importancia de la ética con fundamentación intramundana: dado que ya no nos remitimos a la religión para regular nuestras relaciones, dado que esta regulación es una necesidad perentoria, tendremos que acudir a un sustituto de la misma que no puede ser otro que la ética. La ética pasa así a primer plano; con una perspectiva: la de ser sobre todo ética de la convivencia, ética cívica; y con un reto: el de encontrar una fundamentación autónoma, no dependiente de la religión. El problema es que esta ética de convivencia no da en sí el sentido de la vida que deseamos y necesitamos para que nuestras acciones no se sitúen en la pura arbitrariedad. tenemos entonces que abrírnos personal y grupalmente a un sentido que dan las cosmovisiones y que también se relaciona con la ética no ya tanto por el lado de la norma como por el lado del ideal de felicidad y plenitud. Pues bien, esas cosmovisiones pueden ser religiosas o laicas, y ante ellas estamos llamados a pronunciarnos libre y experiencialmente para que lo ético pueda ser vivido en plenitud.

Si la religión ha dejado de ser referencia pública para la convivencia ciudadana y si ha pasado a ser referencia opcional de sentido para la realización de los ideales de vida, se debe a que la modernidad ha resaltado un valor por encima de cualquier otro, el de la autonomía. Para el pensamiento moderno, desde el punto de vista moral somos ante todo personas que se autodeterminan diseñando y realizando en libertad sus proyectos de vida, que pueden incluirse o no en un marco religioso. La ética moderna es así ética de la libertad y para la libertad. En su radicalidad esto se nos muestra en la expresión que ya señalara mill de que no tenemos deberes para con nosotros mismos y para con los otros sólo deberes de respeto de su libertad, de no hacerles daño. Este enfoque tiene el atractivo del subrayado de la libertad, que pasa a ser no sólo condición sino, de algún modo, contenido de la ética, suponiendo en cualquier caso el rechazo de todas las propuestas morales juzgadas heterónomas. Es además un enfoque que tiene como tarea aún pendiente la de la gestación de todas aquellas condiciones sociales que se precisan para que puedan remitirse a él todas las personas –piénsese, por ejemplo, en la situación de muchas mujeres–. Con todo, tiene también sus puntos oscuros. En primer lugar, vivido como mera libertad “negativa” (que no obstaculicen mi libertad) puede derivar hacia el individualismo insolidario. En segundo lugar, tiende a fundamentar la elección de las acciones e incluso de los planes de vida en el hecho de que han sido elegidos más que en el hecho de lo valiosos que en sí sean, con lo cual se camina hacia el relativismo e incluso el emotivismo (elijo lo que me agrada por el hecho de que me agrada), lo que al final devalúa la consistencia de lo que se elige. Esto es, la ética no puede renunciar a remitirse a la autonomía, pero tendrá que hacerlo sin caer en sus trampas, para lo que deberá abrirse a la justicia y a la consistencia intrínseca de lo que elegimos como proyecto de felicidad. Este es otro de los retos de la ética de nuestro tiempo y lugar.

El tercer rasgo de la modernidad deriva evidentemente del segundo. Si priorizamos como valor la autodeterminación personal, debemos priorizar el pluralismo que se desprende de ella –de las elecciones dispares– y que la facilita –dando una rica variabilidad para las elecciones–, con lo que es el propio pluralismo el que acaba viéndose como valor moral. La ética moderna pasa a ser así ética de la pluralidad y para la pluralidad. también con sus problemas, porque, sin renunciar a ella, tendrá que encontrar los mínimos comunes posibilitadores de la convivencia de las libertades –ante los que no cabe el pluralismo– y tendrá que encontrar también las referencias compartidas para que sean posibles las necesarias decisiones colectivas en torno a bienes que van más allá de la mera regulación de las libertades: ¿deberá tratarse sólo de bienes en los que convergen nuestros intereses individuales o podrá y deberá hablarse de auténticos bienes comunes que los desbordan? Nuevos retos para una ética que pretende serlo de los tiempos modernos.

3. La tercera circunstancia de actualidad que junto con la tecnociencia y la modernidad conviene resaltar es la de la conflictividad intercultural en el marco de la globalización. La actual globalización informacional –desde las tecnologías de la información y la comunicación–, económica –productiva, mercantil, financiera– y política –redefinición de la referencia a los Estados nacionales–, tiene dos cuestiones especialmente relevantes para la ética. La primera de ellas nos pone de nuevo en contacto con el reto de la justicia: el mundo se globaliza generando un fuerte porcentaje de excluidos, por lo que buscar esquemas de justicia internacional o global –con el impacto que se precise en las estructuras económicas y políticas– es prioritario. La segunda de ellas nos acerca al pluralismo ya señalado, pero con otros matices, como pluralismo cultural. La globalización que funciona en parte como uniformación cultural a la que se le asignan ciertas ventajas, es por otro lado percibida como amenaza por las comunidades culturales vulnerables, que temen perder su especificidad. Dada además la interdependencia y la movilidad geográfica que está suponiendo –inmigración– hace que la conflictividad cultural no sea vivida a distancia sino en el contacto. ¿Hay asimilaciones culturales legítimas, por el contenido y el modo de las mismas? ¿Hay que entrar a juzgar desde el exterior la validez de los diversos sistemas culturales? ¿qué políticas de multiculturalidad e interculturalidad son éticamente sostenibles? ¿qué mediaciones morales hay que establecer para resolver los conflictos entre culturas? ¿Cabe definir una ética universal –de mínimos– que tenga realmente fundamentada su pretensión de validez transcultural? Estas son cuestiones de algún modo ya clásicas, pero que hoy adquieren connotaciones especiales, porque aparecen tras las proclamaciones de derechos humanos universales y por la amplitud de las mismas, pues abarcan ya a toda la humanidad y a todas sus expresiones culturales.

En este volumen, como ya comentamos en la presentación, no se va a entrar en la consideración de los problemas específicos que se desprenden de las tres circunstancias de actualidad que se han considerado, pues pretende ser una obra –en un nivel básico– de lo que se entiende como ética fundamental, no una obra de ética aplicada. Ahora bien, las categorías y temas que se propongan serán estudiados en su nivel definitorio y fundamentador de tal manera que, habiendo sido inspirados en parte por la tradición académica de la ética pero en parte también por esos problemas, se muestren fecundos cuando se utilizan en el marco de los mismos.

Esta orientación del presente volumen a la aplicabilidad tendrá una concreción especial para el tema de la ética de las profesiones, como se explicará en el capítulo conclusivo (6b). En sociedades complejas como las nuestras las profesiones ocupan un lugar muy relevante tanto a nivel social como personal. A nivel social son precisamente ellas las que soportan el grueso de la dinámica social. ¿quiénes están debajo del avance tecnocientífico, del diseño y realización de las políticas sociales y económicas, de la aplicación de los sistemas jurídicos que pretenden regular la convivencia de las libertades, de los procesos productivos y comerciales, de la realización de políticas de solidaridad, de los procesos de inculturación y de aprendizaje, de la gestión de la movilidad, etc.? Profesionales, en muy buena medida. La ética profesional es de este modo condición de posibilidad y realización del bien social y la justicia. Pero también a nivel personal la profesión es relevante, pues es desde ella como nos definimos de modo preferente haciéndola entrar fuertemente en la configuración de nuestros proyectos de vida. La profesión no lo es todo, por supuesto; uno de sus peligros es precisamente hacerla el todo de nuestra vida; pero es mucho y ese mucho debe ser adecuadamente tenido en cuenta. Las categorías presentes en este volumen no van a remitir explícitamente a la ética profesional, y en este sentido tienen también vocación de servir a quienes tienen otros intereses, pero están guiadas por la intención de que sirvan explícitamente como ética fundamental para quienes se acerquen a la ética de las profesiones.

*Nota bibliográfica.* En el presente apartado se ha citado a cuatro autores a los que resulta interesante acercarse para conocer más ampliamente su pensamiento respecto a lo aquí tratado: HABERMAS, J. (1989), *Ciencia y técnica como ideología*, tecnos, Madrid; JONAS, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona; MILL, J. S. (1970), *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid; TAYLOR, C. (1994), *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.

## B) LA ÉTICA FILOSÓFICA

Resulta normal que antes de hablar de temas básicos de ética comencemos por definir al menos aproximativamente qué es la ética, aun asumiendo que se tendrá una concepción más adecuada de la misma cuando se hayan abordado también esos temas.

1. Para avanzar hacia esta tarea, vamos a permitirnos el atrevimiento de “construir” una especie de “relato” de la gestación de la ética filosófica, la que aquí nos interesa, con trasfondo histórico, pero forzado por la simplificación y la lógica, que cabría formular del siguiente modo.

La condición humana ha implicado, por su propia naturaleza y a lo largo de toda su historia, el *hecho moral*. No disponiendo de instintos cerrados que le marcaran férreamente su conducta, siendo por definición un ser cultural, el ser humano se ha tenido que plantear cómo orientar sus deseos por ideales de realización y cómo armonizar en la convivencia, a través de normas, su egoísmo y su solidaridad. Bienes, ideales y valores por un lado y normas y deberes por otro, son los que definen el hecho moral. O dicho de otra manera, el hecho moral nos remite a la conducta humana desde la perspectiva del bien del hombre y de lo que debe ser.

A estos objetivos de adecuada realización y convivencia, el ser humano no ha respondido desde su individualidad aislada –los humanos no existen previamente a la constitución de comunidades–, sino organizado en grupos en los que se generaban colectivamente modos concretos de respuesta, en forma de ideales, valores, normas y sanciones, encarnados en instituciones también concretas. El hecho moral, ligado a la dimensión moral del ser humano, tomaba así la forma de *éthos colectivo* cultural e históricamente determinado, tan plural como la pluralidad de culturas. Un *éthos* (costumbre) o sistema consuetudinario (en su sentido más amplio) colectivo ideal, que empujaba a construir el *éthos* o carácter moral de los individuos en consonancia con él: el individuo con comportamiento bueno era el que expresaba su personalidad de modo acorde con lo que se esperaba de él en el grupo humano al que pertenecía. El *éthos* colectivo ejercía así una presión sobre el *éthos* individual –con márgenes variados de libertad según las culturas–, pero a la vez era una “morada” para él, morada de sentido especialmente, morada igualmente de seguridad para la convivencia, pero también posibilidad para la creatividad –más o menos fomentada o coartada–.

Tradicionalmente este *éthos* colectivo tenía una concreción *holista*, totalizante. En él se coimplicaban la perspectiva estrictamente moral (bienes y normas) con las perspectivas religiosas, jurídicas y políticas, tanto en lo que todas ellas tienen de carga normativa como en sus propuestas de sentido y en sus concreciones institucionales.

Walzer nos dice que la modernidad puede ser definida como el arte de la separación de estas estructuras holistas, inspirado por el anhelo de autonomía personal; pero tal separación, en el contexto de lo que llamamos cultura occidental, empieza a producirse antes. Puede decirse que la ética filosófica va a aparecer precisamente desde el proceso combinado de reflexión sobre el hecho moral en sentido más estricto y de separación de la moral respecto a sus otros componentes del marco holista.

Reflexión, pues, por un lado. Lo que se vivía como *éthos* es sistemáticamente analizado, criticado, fundamentado desde la racionalidad, haciéndose *theoría*. Con lo que empezó a poder distinguirse así dos niveles: el de los sistemas morales concretos y el de la reflexión sobre esos sistemas. Ello permitió diseñar igualmente otra distinción –que Hegel acabará tematizando a su modo– entre *eticidad* o sistema de costumbres y normas existentes, y *moralidad* o relación consciente del sujeto con el sistema normativo ideal de su comunidad, para aceptarlo, modificarlo o rechazarlo. Aparecerán a partir de ahí reflexiones filosóficas que insistirán en la moralidad (Kant), cargando en el sujeto la iniciativa de lo ideal normativo aunque choque con la eticidad dominante y apuntando hacia la *universabilidad* como condición fundamental de la norma moral; otras en cambio valorarán más la eticidad (el propio Hegel).

Si la ética filosófica nace por tanto de esa labor de reflexión, nace igualmente separándose de los otros componentes de su anterior relación holista. Se pretenderá así separarla de la religión para generar su contenido y fundamentación al margen de ella, pero igualmente del derecho y de la política. De ese modo, la ética filosófica trata de dotarse de *autonomía* respecto a los otros niveles. La realidad de estos intentos ha mostrado que esa separación es relevante para la constitución de la ética filosófica propiamente dicha, pero que se trata de una separación compleja, porque se siguen dando inevitables conexiones en el campo de la normatividad compartida en buena medida por todos, pero incluso en el campo del sentido. La ética filosófica surge cuando se libera de la subordinación a la religión o al derecho, pero para mantener una autonomía relacional con ellos, opcional en el caso de la religión, obligada en el caso del derecho.

Desde todo lo que antecede puede indicarse que definiremos la ética filosófica: 1) cuando especifiquemos la separación y relación que mantiene con la religión y el derecho; 2) cuando especifiquemos los diversos niveles reflexivos que se dan en el ámbito de lo moral; 3) cuando concretemos el modo como se interrelacionan las dos caras de lo moral, la del bien y la de la obligación; 4) cuando concretemos también de qué tipo de saber se trata. Abordaremos la primera tarea en apartados posteriores, en los que puede ser mejor situada. Pasemos a concretar ahora las restantes.

2. La ética filosófica se nos muestra con nitidez cuando se distinguen niveles en lo moral. Para nombrarlos suele aprovecharse el hecho de que disponemos de dos palabras –“moral” y “ética”– que aunque etimológicamente pueden suponerse sinónimas -ambas remiten a “costumbre” desde la raíz latina o griega- se utilizan para señalar contenidos diferentes, especificando tres niveles de lo moral<sup>[3]</sup>.

- La *moral*. Es el nivel del mundo social, constituido por el conjunto de valores, normas e instituciones morales, existentes en una sociedad dada y merecedores del reconocimiento general, que vincula a sus miembros en forma de ideales compartidos y de obligaciones y prohibiciones. juega, por eso, un papel importante en la vida cotidiana de todos, muchas veces de modo inconsciente (con frecuencia sólo se hace consciente cuando se da un conflicto de conciencia, que puede empujar a pasar al segundo nivel). formado históricamente, es históricamente cambiante. En este nivel encontramos principalmente tres componentes: 1) los *sistemas morales concretos* o conjunto de normas y valores existentes en una sociedad que orientan y prescriben las conductas de modo inmediato; 2) un *lenguaje moral* ligado directamente a la acción, que se concreta en los innumerables juicios morales espontáneamente emitidos y que encuentra su apoyo en los antedichos sistemas; 3) unas *acciones* que son catalogadas de morales o inmorales.
- La *ética*. Es el nivel del pensamiento o filosofía que tiene por objeto de reflexión el primer nivel. Es decir, el objeto de la ética es la moral. La ética se constituye como el momento reflexivo racional de la moral, fundamentalmente para responder a estas tres cuestiones: 1) precisar *en qué consiste lo moral*, distinguiéndolo de los otros ámbitos que son también objeto de saberes “prácticos”; 2) precisar igualmente los *bienes* supremos y/o *reglas o imperativos* que se constituyen en referente moral último de nuestras acciones; 3) buscar argumentos que *fundamenten* dichas propuestas éticas. Desde el abordaje de esas cuestiones se ofrece una orientación mediata para las acciones
- La *metaética*. Si la moral es el objeto de la ética, ésta se convierte en objeto de la metaética. Pero ésta no reflexiona propiamente sobre el contenido de la ética, sino sobre la estructura de su reflexión y sobre la manera como habla de su objeto. Dicho de otro modo, la metaética es la reflexión crítica que analiza el discurso de la ética en lo relativo a sus pretensiones y a sus límites.

Para hacerlas más comprensibles, he aquí tres juicios que ejemplifican cada uno de los niveles precedentes: “no mientas” (moral); “nunca trates a nadie como puro medio”

(ética); “el criterio de utilidad de la ética utilitarista no tiene fácil aplicabilidad por la dificultad de calcular cuantitativamente qué acciones proporcionarán mayor placer” (metaética). La distinción, en cualquier caso, y es lo que nos interesa aquí, nos permite acotar con precisión los objetivos de la ética filosófica -el nivel en el que se sitúa este texto-. Podríamos expresarlos de otro modo diciendo que esta ética pretende responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la moralidad?, ¿qué significa ser bueno?, ¿por qué hay que serlo y serlo de una cierta manera?, ¿hay referencias éticas universalizables?

3. Para avanzar algo más en la especificación del objeto de la ética -delimitar lo que significa ser bueno- conviene, de todos modos, retomar con más detalle lo que se ha señalado desde el principio: que en lo moral reflexionado por la ética hay como dos caras o dos núcleos temáticos clave, el del bien y el de la norma.

Siguiendo a Ricoeur podemos especificar dichas caras del siguiente modo. Por un lado relacionamos lo moral con aquello que *estimamos bueno*: la ética hace aquí referencia a la orientación hacia una vida plenificada, bajo el signo de las acciones buenas, resaltándose de este modo el carácter de *proyecto*; por otro lado, lo moral se nos presenta como aquello que *se impone como obligatorio*: la ética hace aquí referencia a un conjunto de normas o reglas de normas que se caracterizan a la vez por la *constricción* (en libertad) y la *universalidad*. En el primer caso es subrayada la *estima de sí mismo*; en el segundo caso el *respeto*. En el primer caso la distinción entre ser y deber ser queda más difuminada; en el segundo, más radicalizada.

Estas dos caras no son fáciles de armonizar, pues la primera de ellas nos remite al *deseo* y la segunda al *deber*. ¿Cómo puede el deseo, se preguntan unos, aunque sea deseo de bien, ser compatible con la racionalidad ética, siendo, como muestra la experiencia, múltiple y con frecuencia compulsivo? ¿No debe ser controlado por la norma o incluso ignorado a la hora de decidir el campo del deber? ¿Pero cómo pueden pretenderse normas, responden otros, que no hagan referencia previa a bienes para el ser humano concreto, que es a la vez racionalidad y afectividad? ¿Cómo puede pretenderse la motivación a favor de la norma si se ignora el deseo, que es la fuente de toda motivación? Las diversas propuestas éticas que se han hecho a lo largo de la historia de la filosofía pueden ordenarse -simplificadamente- en torno a su diverso modo de remisión a estos dos polos de lo moral.

- Unas privilegian el polo del bien que deseamos como fin: son por eso propuestas teleológicas. Entre ellas podemos destacar la aristotélica, con su propuesta de búsqueda prudencial de la felicidad con la práctica de las virtudes; o al hedonismo epicúreo, con su opción a favor del cálculo



inteligente del placer; o, ya en la actualidad, al utilitarismo y su orientación al logro del mayor bienestar para el mayor número<sup>[4]</sup>. La ética se orienta aquí directamente hacia la plenificación de la vida.

- Otras privilegian la norma que se nos impone como deber: son las propuestas deontológicas. Aunque pueden encontrarse orientaciones hacia este enfoque en los estoicos, es propiamente Kant el que lo inaugura en toda su intensidad, concentrando lo moral en la buena voluntad que excluye la inclinación del deseo y que se determina por el respeto de lo que es en sí valioso, el ser racional. Las expresiones actuales de este enfoque pueden encontrarse en los representantes de la ética “discursiva” -comunicativa o dialógica- como Apel y Habermas, que insisten en el centramiento en la norma correcta consensuada en diálogo racional por todos los afectados por ella, y en los que de un modo u otro actualizan el contractualismo, desde el que se propone como decisivo el respeto a lo que se decidiría en una situación hipotética de contrato originario (Rawls es el autor más destacado). Desde el enfoque deontológico la ética acaba siendo fundamentalmente ética para la convivencia justa de las libertades, remitiéndose luego a la autonomía de cada uno la elección del proyecto de vida que desee.
- Hay en tercer lugar autores que se embarcan en el proyecto explícito de articular dialécticamente las dos caras de lo moral. Entre ellos, y ya contemporáneo, puede citarse a Ricoeur, que aunque afirmando en última instancia el primado de la “estima de sí” y con ello de la teleología, construye una compleja definición de la ética como “anhelo de vida realizada, con y para los otros, en instituciones justas”.

Al exponer en esta obra los temas básicos de la ética tendremos presente por nuestra parte esta búsqueda de articulación del bien al que puede remitirse el deseo y de la norma que debe ser acatada racionalmente. Desde el enfoque hacia el bien la ética se nos mostrará como horizonte de plenitud, apareciendo desde ahí temas como la aspiración a la felicidad, las virtudes, los valores, el marco relacional y comunitario, la distinción entre ética y religión. Desde el enfoque hacia la norma la ética será vista como ideal de convivencia y los temas serán aquí los de ley natural, autonomía, deber y normas, justicia y marco institucional, solidaridad y la distinción entre ética y derecho. Como expresión de que deben asumirse ambos enfoques para abarcar la complejidad del fenómeno moral, se pasará a definir la ética como articulación de plenificación y convivencia, algo que se expresa en la interrelación entre justicia y comunidad, mínimos y máximos éticos, modulación entre universalidad y relatividad y principios orientadores de las acciones y consecuencias de las mismas.

Para que la propuesta de temas básicos sea más completa no hay que tener sólo presente el momento que mira a los contenidos y a la justificación de la ética. Hay que tener también presente el momento que mira a su realización en la acción concreta de las personas. Por eso se impone un último capítulo de temas que se dirija a este aspecto procesual personal de la acción moral, en el que se discierne el juicio moral en situación y se decide y actúa en consecuencia, apareciendo entonces especialmente la cuestión de la conciencia moral y los temas adyacentes a la misma de la responsabilidad y de la prudencia o sabiduría práctica.

4. Antes, con todo, de pasar a desarrollar estos temas anunciados, conviene hacer unas últimas aclaraciones en torno a lo que es la ética, precisando el tipo de saber que supone. La ética, se dice, es un saber *práctico*. Con ello se quiere entender lo siguiente:

En primer lugar, que es un saber de la *praxis* y para la *praxis* –desde el punto de vista de lo que debe ser–, esto es, es un saber de la *acción correcta*, no meramente teórico. Se indicó antes que la ética en cuanto tal no orienta de modo inmediato las acciones, no da indicaciones o prescripciones concretas de acción, pero problematizando las normas sociales, dilucidando los bienes fundamentales, determinando reglas generales, estimula y orienta hacia la acción correcta, aunque toque a cada persona la labor de aplicar todo ello a las situaciones concretas. Esto significa que la ética no debe ser un saber carente de consecuencias prácticas. Como ya decía Aristóteles, el pensador que puede ser considerado “padre” de la ética en su sentido más estricto, “investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos”. Precisamente desde aquí tiene toda su fuerza la consideración de que en la ética no está sólo la cara del bien y la de la norma, que está también, ínsito en ella, el momento *educativo* en el que se interioriza, se hace “carácter”, la orientación al bien. Este momento educativo incluye la relación maestro-discípulo y la dinámica de imitación de personas ejemplares, pero las desborda en el sentido de que es también coeducación entre iguales y autoeducación, y que puede vivirse experiencialmente de diversas maneras. Por ejemplo, epicúreos y estoicos, que centraron decididamente su propuesta en este momento, lo vivieron fundamentalmente como “terapéutico”: en este caso el saber ético hecho carne propia, sana y salva de los males que nos atenazan.

En segundo lugar, que el saber ético es un saber práctico significa que no es el tipo de saber propio de la racionalidad teórico-científica, basado en la demostración deductiva o inductiva, ni el tipo de saber de la racionalidad instrumental basado en la técnica. Pero hay que defender que es un auténtico *saber*, que se expresa en un modo específico de racionalidad que podemos llamar *argumentativo-interpretativa*, en torno a lo que “pudiendo ser de otra manera”, como dice Aristóteles (flexibilidad, frente al saber

científico), hay que tratar de clarificar cómo debe ser, aportando para ello razones y dilucidaciones. La razón argumentativa en ética puede adquirir formas varias, como se ejemplifica en los diversos pensadores, pero frente al emotivismo fácil y espontáneo del que entiende que la opción moral se justifica desde la mera elección de la misma, siempre hay que estar en disposición de dar razones convincentes.

*Nota bibliográfica.* Para profundizar en la definición de lo que puede entenderse por ética cabe acudir a las siguientes obras: CORTINA, A. (1990), *Ética sin moral*, tecnos, Madrid; PIEPER, A. (1991), *Ética y moral*, Crítica, Barcelona ; RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid (concretamente los estudios séptimo, octavo y noveno; esta es la obra de referencia fundamental cuando se mencione a este autor). Obras de los pensadores clásicos que también han sido citados en este apartado irán siendo recomendadas en sucesivos apartados. Para la elaboración de este apartado, y de otros posteriores, he tenido presentes trabajos personales previos que aparecen de modo más desarrollado especialmente en BILBAO, G. y ETXEBERRIA, X. (2001), *Oinarrizko etika eta lanbideen etika*, Universidad de Deusto, Bilbao.





## Capítulo 2

# La ética como horizonte de plenitud

Frente a planteamientos dominante o incluso exclusivamente deontológicos de la ética, es conveniente comenzar situando ésta en una perspectiva teleológica. La ética es entonces el saber que trata de orientarnos hacia la realización de nuestra plenitud como humanos.

## A) LA ASPIRACIÓN A LA FELICIDAD

Orientarnos a la plenitud es orientarnos a lo que puede ser considerado nuestro bien superior. La palabra que más se ha usado para concretar ese bien es la de felicidad. La vida ética es definida entonces como aspiración a la felicidad. Para clarificar lo que puede entenderse por ello es conveniente acercarse primero a las tres grandes propuestas que se nos han ofrecido en la historia de la filosofía –la aristotélica, la epicúrea y la utilitarista– para pasar luego a algunas consideraciones conclusivas.

1. Aristóteles, en su *Ética nicomáquea*, comienza indicando que sobre el nombre de nuestro bien supremo todos estamos de acuerdo: la *eudaimonía* o felicidad; todos pensamos que “vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”. La felicidad es para el autor una meta exigida por nuestra propia naturaleza: tendemos a ella como un fin que está enraizado en nuestra esencia. El problema aparece cuando nos preguntamos en qué consiste ser feliz. Aquí las propuestas empiezan a ser diferentes e incluso contradictorias.

Para hacer luz en esta confusión Aristóteles nos propone distinguir jerarquizadamente medios que no son fines (ej. medicina), fines que son al mismo tiempo medios (ej. salud), y fin en sí que no puede ser medio: la felicidad. Los primeros se buscan en vistas al último, que se busca por sí mismo. Esto nos da ya una primera pista: no podemos poner la felicidad en los medios, que sólo se justifican si nos llevan al fin.

De todos modos, esta es una pista que debe ser matizada. Porque los medios no son pura instrumentalidad, están impregnados de fin y el fin no es algo que se alcanza de repente tras un camino recorrido, es la plenitud y consumación de lo que se va realizando en el camino. y porque lo que directamente nos moviliza son los fines concretos, los objetivos específicos –no puros medios– en los que creemos vivir la felicidad. Desde ahí precisamente parece inevitable asumir grados significativos de pluralidad de bienes en las éticas que se muestran como aspiración a la felicidad.

Hay además otra cuestión relevante: la felicidad concreta no puede ser buscada al margen de las circunstancias en las que nos encontramos. Es algo que Aristóteles reconoce: deseamos la felicidad, viene a decirnos, determinados por nuestra naturaleza, pero la concretamos a través del recorrido de la deliberación y de la elección prudencial. Esto es, el camino de la felicidad es un trayecto que diseñan nuestras elecciones –o “deseos deliberados”– sopesando adecuadamente las posibilidades existentes.

Puesto a señalar propuestas más concretas, Aristóteles explicita tres ideales posibles de felicidad: el del entregado a los placeres que obedece las leyes sólo por temor; el del político, el hombre virtuoso implicado plenamente en la vida de la ciudad, con un carácter perfecto regido por la prudencia; y el del sabio, con una vida contemplativa

perfecta que privilegia la virtud de la sabiduría. El primero de los ideales es inferior: sin que deba despreciarse el placer no debe proponerse como fin. Entre los otros dos, los textos más explícitos de Aristóteles parecen ir a favor del último, con lo que la felicidad suprema sería la actividad contemplativa<sup>[5]</sup>. Pero hay autores que entienden que con ello se contradice de algún modo a sí mismo, pues tal elección ignora algo fundamental para el pensador: el carácter social y político de la naturaleza humana, que debe condicionar su modo de felicidad. Según esto, habría que optar, contra los textos explícitos de Aristóteles, por el ideal de hombre de la polis.

Sin entrar aquí a fondo en los debates interpretativos en torno a Aristóteles, sí hay que resaltar que el Estado, la *polis* (Aristóteles puede ser considerado como el último gran pensador de la ciudad griega), es el ámbito decisivo para la realización de la vida feliz. Se es feliz y virtuoso desde la referencia a la *polis* y para la *polis*, pues el hombre es, por naturaleza, “animal político”, por lo que quien está fuera del Estado se halla o por debajo o por encima de lo humano, es una bestia o un dios. Por eso precisamente puede decirse que es el *éthos* de la *polis* el que marca el espacio de lo que debe hacerse, las virtudes que deben practicarse. En este sentido el hombre perfecto, y como tal feliz, es el hombre perfecto para el bien de la *polis*, que, de todos modos, se realiza desde el *logos* participativo –por supuesto, sólo si se encuentra entre los ciudadanos de pleno derecho, si no es mujer, esclavo o extranjero–, no desde la mera sumisión.

De las consideraciones precedentes se desprende algo fundamental: la realización de la felicidad está íntimamente conexiada con la práctica de las virtudes. El bien o felicidad del hombre es una actividad que se expresa como virtud. Se logrará exponer con claridad lo que es la felicidad, dice el autor, si se logra captar la función propia del hombre; esta función es “una actividad del alma de acuerdo con la virtud y a lo largo de una vida entera”. Si todas las virtudes son importantes, una virtud clave, como ya se ha señalado, es la de la *phronesis* o prudencia, la sabiduría práctica, la recta deliberación en torno a lo que puede ser de varias maneras. La propuesta de Aristóteles puede ser definida por eso como búsqueda prudencial de la felicidad. quede señalado de momento a expensas de desarrollar dos cuestiones relevantes: enseguida la de las virtudes en cuanto tal y más adelante, ya en el marco de la realización de la ética, la de la prudencia o sabiduría práctica (5c).

2. Si Aristóteles es el último pensador de la polis griega, Epicuro puede ser considerado el primer pensador del imperio helénico que crea Alejandro. Este imperio trae consigo la desaparición del sentimiento de pertenencia a una comunidad culturalmente unitaria, con sus referentes morales precisos y en cuya vida política se participa activamente. Esto genera desarraigo y un centramiento en la individualidad que nos suena extrañamente



moderno. Epicuro va a seguir proponiendo una ética orientada a la felicidad, pero con acentos nuevos.

En primer lugar, va a remitir de modo muy explícito la felicidad al placer. Dado, dice, que juzgamos los bienes según la norma del placer o dolor que proporcionan, el placer debe ser considerado como el principio y fin de la vida feliz. Esto es, la evitación del dolor y la obtención del placer deben ser el criterio último de todas nuestras elecciones, o lo que es lo mismo, lo que elegimos se justifica por las consecuencias de placer que trae. que tengamos inclinación natural al placer y lo deseemos como bien supremo es tan evidente como que el fuego quema. ¿Cómo alcanzar el máximo placer? Por un lado, evitando las grandes fuentes de temor: los dioses, la muerte y el dolor. Por otro, teniendo una visión muy clara de lo que constituye la vida placentera.

Para combatir las fuentes del temor, apoyado en su concepción mecanicista y atomista del cosmos, Epicuro desdiviniza a los astros y con ello destruye el miedo que inspiraban porque se les suponía rectores de nuestro destino. Acepta a su modo a los dioses populares, pero los concibe como seres plenamente felices y despreocupados del cosmos, a los que no convencen ni nuestra ira ni nuestras súplicas, esto es, no se ocupan de nosotros: no pueden beneficiarnos pero tampoco castigarnos. En cuanto a la muerte, Epicuro advierte que no es ella la que nos aflige sino un cierto modo de expectación de la misma: si todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y si la muerte consiste en la privación de las sensaciones, ella en sí no es un mal; no es sensato que nos angustie durante su espera aquello cuya “presencia” no puede perturbarnos, porque cuando está presente nosotros no existimos. Además, el que muramos del todo –somos átomos que la muerte desintegra– nos evita toda preocupación por los castigos divinos en la otra vida. Esto es, lo que tenemos que hacer es centrarnos en la vida presente, intentando no demorar la dicha. De este modo, el horizonte moral que nos propone Epicuro es el de la apertura a los goces de esta vida, algo muy próximo a determinadas sensibilidades actuales.

Epicuro indica, de todos modos, que debe ser una apertura inteligente, que debemos hacer un adecuado cálculo de la vida placentera en vistas a la plenitud de la misma. Para ayudarnos en tal cálculo, el autor comienza proponiendo una serie de distinciones entre placeres. Hay que buscar especialmente aquellos placeres que estando colmados ya no se pueden aumentar, porque son los que evitan la permanente insatisfacción propia de deseos que nunca acaban de satisfacerse del todo: el más relevante es aquí la *ataraxia* o ausencia de perturbación espiritual. En segundo lugar hay que distinguir entre placeres de la carne y placeres de la mente. Hay que comenzar atendiendo a los placeres corporales, pero sólo a aquellos que remiten a las necesidades básicas (beber agua cuando se tiene sed). Después hay que preferir los placeres de la mente, porque son éstos los que comprenden el límite frente al deseo ilimitado de la carne, y porque son placeres

mayores, teniendo incluso poder sobre los dolores del cuerpo.

Además de esta jerarquización, Epicuro nos propone varios criterios para el cálculo del placer. El primero de ellos es estar atentos a las consecuencias globales que se desprenden de la satisfacción de nuestros deseos: cada placer es en sí un bien, pero, por un lado, hay placeres que traen dolor y, por otro, a veces hay que elegir un dolor para que traiga consecuencias de mayor placer. El segundo es el de estar atentos al discernimiento de los límites, a la medida, a la *sophrosyne*, a través del control, por parte de la mente, de los deseos corporales que nunca se acaban de satisfacer y que generan frustración. Para orientarnos en la elección medida del placer aparece una tercera regla de cálculo, a partir de una nueva distinción entre placeres naturales (necesarios –beber cuando se tiene sed– y no necesarios –comida opulenta–) y no naturales (no necesarios –fama–): los naturales necesarios requieren ser satisfechos pues si no causan dolor, pero en general son accesibles; el hombre es infeliz porque se embarca en los otros placeres, difíciles de saciar.

La invitación a gozar del presente se concreta de este modo en invitación a la sobriedad y la frugalidad, no porque haya placeres que en sí son malos, sino porque educados en ella es como conseguimos el máximo de placer global. Efectivamente, el fruto más importante de la sobriedad es la autarquía, la liberación de la sumisión a las circunstancias que, fuera de nuestro control, pueden causarnos dolor. Una autarquía que nos empuja a arrinconar los anhelos de riqueza, honores e ilusiones políticas. Salvo en esta última cuestión, en lo que se refiere al control de los deseos Epicuro acaba ofreciendo una propuesta semejante a la virtud de la templanza de la que hablan Platón y Aristóteles, pero con un enfoque diferente. La templanza no se busca como virtud por sí misma, no se busca porque los excesos son en sí malos –todo placer, toda sensación de agrado es buena– sino porque suponen un error de cálculo.

Ya se ha avanzado que Epicuro devalúa el marco político en lo que respecta a la vida feliz. Preludiando la sensibilidad moderna, ve la sociedad y sus leyes como una especie de pacto de conveniencia de los individuos que buscan en ella su seguridad. Es decir, no es la felicidad del individuo la que se subordina a la comunidad sino ésta la que se pone al servicio de los individuos. Devaluado así el marco político, Epicuro propondrá la amistad como la referencia alternativa, porque es ella la que da la más apreciable de las seguridades y porque puede extenderse indefinidamente. Devaluada la comunidad política, se potencia la comunidad de amigos.

3. La versión actual más influyente de las teorías clásicas de la felicidad es el utilitarismo. Aunque con precursores, es fundado en sentido estricto por Bentham, siendo los otros dos grandes “clásicos” de esta corriente J. S. Mill y Sidgwick y teniendo seguidores

actuales sobre todo en las culturas anglófonas. Puede decirse que continúa la propuesta de felicidad en la línea de la “razón calculadora del placer” propia del epicureísmo, pero en circunstancias históricas específicas y con una orientación específica. Recordando aquí sólo las circunstancias de la historia del pensamiento, debe tenerse presente que aparece en plena expansión de la ideología –y la economía– liberal y en los balbuceos de un socialismo naciente (algo que se nota especialmente en mill, que no sin tensiones con la doctrina utilitarista puede ser considerado también uno de los pilares del liberalismo con sensibilidad moral). En cuanto a la orientación específica, debe indicarse que se trata de un hedonismo social, claramente interesado por las estrategias de felicidad para el conjunto de la población –por la utilidad general–, aunque sea con bases individualistas: hay que plantearse la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número.

El atractivo del utilitarismo arranca de que es una teoría del bien/ felicidad, no como bien en sí que se me impone, sino como bien que sólo es tal cuando lo es para alguien, cuando alguien así lo ve. Lo que significa: 1) que el bien se remite a la utilidad para satisfacer los deseos e intereses de las personas; 2) que se condena o aprueba algo sólo en la medida en que se demuestre que empeora o mejora el bienestar de la gente; 3) que se aceptan sin discriminación las preferencias de cada uno, todas las preferencias; 4) que se busca maximizar el bienestar de manera imparcial, reclamando que todos contemos como uno y nadie como más de uno, y viéndolo como conquista del egoísmo inteligente abierto a la benevolencia.

Si, con todo, por un lado estas propuestas parecen ofrecer pistas seguras de orientación de la conducta, tanto para las decisiones individuales como para las políticas, por otro lado son fuente de importantes cuestiones, que han dado lugar a fuertes debates entre los utilitaristas mismos y con sus críticos: 1) ¿cómo debe definirse la utilidad –la felicidad–?; 2) ¿por qué debe ser el fin supremo de la moralidad?; 3) ¿cómo puede y debe calcularse su maximización? veamos cómo se ha tratado de responder a estas tres cuestiones.

Respecto a qué entender por felicidad, el utilitarismo ha ido modificando su respuesta. Bentham comienza proponiendo un hedonismo *cuantitativo*. Lo que cuenta es la sensación de placer, conseguir el máximo de sensaciones agradables y el mínimo de sensaciones dolorosas, vengan de donde vengan, de cara a lo cual, por supuesto, habrá que actuar inteligentemente. mill le corregirá enseguida proponiendo un hedonismo *cualitativo*, porque entiende que no se pueden igualar los placeres, ya que unos son más valiosos y por tanto deben ser más deseables que otros –“es preferible ser un Sócrates insatisfecho a un cerdo satisfecho”–. La jerarquización entre placeres (por ejemplo, entre el que puede proporcionar la comida, o la lectura de poesía, o la ayuda humanitaria) debe hacerla el que los ha experimentado: por eso es importante una educación que permita experimentar los placeres superiores.

El problema de estas propuestas se visualiza si nos imaginamos “enchufados” a una máquina de experiencias que puede producir en nosotros grandes sensaciones de placer corporal pero también de agradabilidad psíquica propia de placeres superiores (en máquinas virtuales podemos incluso “tener experiencia” de ayudar a los demás, aunque no lo hagamos): intuitivamente no parece que pueda defenderse el ideal de una vida enganchada a una máquina, aunque resultara la más agradable, como parece que no se trata de “tener experiencia” de ser solidario, sino de serlo en realidad.

Teniendo en cuenta estas dificultades, el utilitarismo ha pasado a relacionar la felicidad no con las sensaciones de placer sino con la satisfacción de las *preferencias* de la gente. Ahora lo útil es lo que maximiza esas preferencias, sin pronunciarnos sobre su mayor o menor bondad.

Es bueno satisfacerlas, sean cuales sean, porque se entiende que toca al individuo ordenar sus objetivos y elegir los medios para conseguirlos. El problema se presenta aquí a partir de la experiencia que tenemos de que a veces, por ignorancia u otros factores, no siempre elegimos lo que nos conviene, lo que es bueno para nosotros (desde el antiutilitarismo se dirá además: algo no es valioso porque es elegido, es elegible porque es valioso). En cualquier caso, los utilitaristas sensibles a esta objeción tienden a decir que de lo que se trata es de satisfacer las preferencias *informadas* de la gente. Dado, con todo, que esto último es difícil de lograr puesto que ciertos inconvenientes sólo se descubren cuando se han experimentado, otros utilitaristas proponen que el objetivo debe ser satisfacer los *intereses de bienestar*, que, por un lado, deben concretarse a partir de los deseos reales de la gente, por lo que no estarán alejados de sus preferencias, y, por otro, deben definirse como los recursos necesarios para que cada uno persiga sus preferencias particulares, recursos en los que no es difícil coincidir (salud, ingresos básicos, educación básica, vivienda, etc.). Desde este último enfoque la felicidad se remite al bienestar (como estado en el que se dispone de esos recursos), aunque éste a su vez puede verse como condición o medio para la felicidad, más que la felicidad misma.

El segundo gran problema del utilitarismo, que hereda de Epicuro, es justificar por qué el placer-bienestar debe ser el fin o bien último. En principio, de la constatación empírica de que deseamos el placer por nuestra condición natural, se pasa a deducir que es deseable que hagamos del placer el horizonte de nuestra realización personal, pero también que es razonable que busquemos la felicidad de todos los demás. A esta argumentación se le acusa de caer en dos falacias: la naturalista, que da el salto de lo que es –deseo empírico– a lo que debe ser –ideal de vida–<sup>[6]</sup>; y la de la composición, que da el salto de lo personal –cada uno busca su felicidad– a lo colectivo –debemos buscar la felicidad del mayor número–, algo que no va de sí. Aunque los utilitaristas han ideado diversos argumentos para contrarrestar estas objeciones, debe reconocerse que la

conexión entre el utilitarismo como teoría descriptiva de los comportamientos humanos y el utilitarismo como teoría normativa es problemática.

Ilustremos esto último un poco más en lo que respecta al paso de la búsqueda de mi felicidad al deber de búsqueda de la felicidad de todos. Algunos entienden que es algo que puede conseguirse desde el propio hedonismo ético egoísta. teniendo en cuenta que cada uno sabe asegurar mejor que nadie su felicidad individual, es deseable que cada uno promueva su propio placer o bienestar, y así se obtendrá, aunque no se busque explícitamente, el mayor bienestar para el mayor número: basta con que ese egoísmo sea inteligente, consciente de que a mi bienestar le interesa el bienestar de los demás. Reconociendo que este egoísmo inteligente conseguiría acabar con diversas violencias e injusticias, hay que ser conscientes también de que la experiencia muestra que no es nada raro que creamos inteligente planificar nuestro bienestar *a costa* del de los demás. Por eso, otros utilitaristas se remiten al hedonismo cualitativo para indicar que si fomentamos placeres superiores como el de la solidaridad (hacia los que tenderíamos desde un cierto sentimiento natural de benevolencia) en ellos sintetizaremos a la vez la felicidad personal y la colectiva.

La tercera gran cuestión a la que se enfrenta el utilitarismo es la de la cuantificación del placer/felicidad a fin de que se logre su ideal de mayor felicidad para el mayor número. Esto pide, en primer lugar, la comparabilidad entre bienes, algo muy difícil en el hedonismo tanto cuantitativo como cualitativo (¿cómo comparar de cara a la suma el placer de comer chorizo con el de leer poesía?), pero más fácil en el utilitarismo de satisfacción de intereses de bienestar. Pide en segundo lugar mantener una actitud estrictamente imparcial respecto a las personas implicadas en la suma –que todas cuenten igual–, lo que por un lado parece altamente moral pero por otro lado parece hacernos sustituibles y en cualquier caso ignora la condición humana que exige que en ciertas circunstancias ciertas personas contemos de modo especial para otras (por ejemplo, los hijos respecto a sus padres). Pide en tercer lugar igualar las preferencias sin entrar a valorarlas, con lo cual habría que tener igualmente en cuenta preferencias racistas y antirracistas. y pide, por último, estar dispuestos al sacrificio de una minoría cuando eso se ve necesario para el bienestar de la mayoría, algo que aunque desde el deontologismo se considere inaceptable –es tratar a esa minoría como puro medio–, el utilitarismo juzga inevitable –como condición de bien mayor o de mal menor– indicando que lo que debe tener relevancia no es que se actúe según la norma correcta sino de modo tal que se obtengan las mejores consecuencias de bien. En cualquier caso, y en conjunto, la anhelada cuantificación utilitarista presenta serios problemas, tanto a nivel de principio como de realización.

Una última cuestión relevante en el utilitarismo es que al indicar que lo valioso es la sensación de agrado o el bienestar, concluye que los afectados por tal valor no son sólo

los que pueden *razonar* (los humanos) sino los que pueden *sentir*, es decir, también los animales. Esto es, hay que respetar a los animales porque como nosotros tienen capacidad para sufrir y gozar. El que nosotros seamos sujetos racionales supone una distinción importante para la ética, pero sólo para determinar quiénes son los sujetos que tienen *obligaciones* morales (nosotros y no los animales), no para determinar quiénes son los sujetos valiosos en sí: nosotros y los animales, o mejor, los deseos e intereses de hombres y animales que, por tanto, deben entrar en el cómputo de maximización de bienestar<sup>[7]</sup>.

4. A la vista de estos tres grandes planteamientos sobre la felicidad puede concluirse que si bien ésta es un referente universal cuando se asume de modo abstracto, es un referente plural y complejo cuando se quiere asumir de modo concreto.

Ante este panorama, lo primero que convendría defender es que deberíamos identificar la felicidad con lo que podemos llamar “vida plena o lograda”. Una concepción así implica una evaluación global de la existencia y no aspectos parciales de la misma o experiencias puntuales (ni siquiera la simple suma de todas ellas); supone una integración armoniosa de momentos exultantes y de circunstancias dolorosas<sup>[8]</sup>; remite a un proyecto autopropuesto, a unas potencialidades que han sido primero descubiertas y luego desarrolladas adecuadamente; subraya el carácter activo, constructivo y dinámico de su consecución; apunta al sentido de la realidad. Por supuesto, hablar de vida plena remite a ideales que han sido cuajados culturalmente, esto es, las propuestas culturales plurales pasan a ser mediación de nuestros proyectos de felicidad, pero esto puede ser estimulante, si se asume desde la crítica, la creatividad y la apertura a las relaciones interculturales.

Una segunda guía para orientarse en las complejidades de la felicidad es ser conscientes de que en ella se concentran una serie de tensiones que hay que saber armonizar en unos casos y gestionar creativamente en su conflictividad en otros. Efectivamente, en la felicidad anidan tensiones como éstas: 1) tensión entre vida buena y buena vida, entre ser bueno y vivir bien, entre llevar una vida digna y estar contento de la vida porque disfrutamos de condiciones agradables; 2) tensión entre fortuna o suerte y voluntad, entre aquello que recibimos como don y aquello que conquistamos, entre aquello que nos adviene cuando perseguimos otros objetivos y aquello que perseguimos explícitamente; 3) tensión entre ideal imposible de alcanzar en su plenitud –que puede generar frustración, pero también estimular– e ideal realizable cuando aceptamos las limitaciones de la condición humana; 4) tensión, por último, entre satisfacción inmanente, intramundana –dependiente de las oportunidades concretas que nos brinda la vida– y apertura a su desbordamiento en un horizonte transmundo –desde la experiencia

religiosa que apunta a él—. Esta última consideración nos muestra que tanto el modo de plantear las tensiones como el modo de afrontarlas es muy personal, con lo que, de nuevo, la complejidad y pluralidad de la felicidad se hace manifiesta. y nos muestra asimismo que en la búsqueda de la felicidad anida la fragilidad.

Para afinar un poco más lo que puede significar el referente de la felicidad en su dimensión personal, son sugerentes algunos planteamientos de Ricoeur. éste pone como primer polo de la intención ética el “anhelo de vida realizada” y como tal, feliz. Al inscribir la ética en las profundidades del deseo, nos dice, se subraya su carácter anterior a todo imperativo. El elemento ético de este deseo puede ser expresado como *estima de sí*, un sí mismo que implica a las tres personas gramaticales (yo, tú, él) y una estima que es fundamentalmente estima de nuestra capacidad de obrar intencionalmente y con iniciativa. La vida buena, esa nebulosa de ideales de cada uno, es así la idea de una finalidad superior que no cesa de ser interior al actuar humano, tal como pretendía Aristóteles. Esa indefinición no empuja a desterrarla de la reflexión ética, sino que la integra con la experiencia de un constante trabajo de interpretación de sí mismo y de la acción. El resultado de este trabajo, aunque para el agente sea convicción firme, sólo puede reclamar, como toda interpretación, plausibilidad.

La felicidad, de todos modos, no remite sólo a la perspectiva personal. Para empezar, se realiza en la relación con los otros (la amistad en sus diversas formas es un componente decisivo, muestra que la felicidad es felicidad compartida). Pero además debe abrirse a una explícita perspectiva social. Las instituciones políticas, con la participación del conjunto de los ciudadanos, deben trabajar para que desaparezcan las circunstancias de infelicidad y para que se den para todos las condiciones –tanto materiales como de autonomía– que se precisan para construir y realizar proyectos de felicidad. Pero al avanzar por este camino hay que distinguir entre felicidad y justicia. ésta se impone a todos, y debe ser intersubjetivamente compartida; cuando está presente, están también presentes las condiciones para la felicidad, los bienes básicos que se precisan. Pero la felicidad en cuanto tal, el diseño y realización concreta de la misma, corresponde hacerlo a las personas, desde su autonomía.

Justicia y felicidad, dimensión deontológica y teleológica, se nos muestran así articuladamente, de un modo que habrá que ir profundizando. El polo de la felicidad es decisivo para la ética, pero no es toda la ética. Incluso algunos, como veremos, lo cuestionarán. Así Kant, quien aspirando a una ética universal, entiende que no puede construirse desde el polo de la felicidad, pues ésta, siendo un ideal de la imaginación y no de la razón, descansando en meros fundamentos empíricos, será siempre particular. Para él la ética deberá construirse desde el polo del deber, excluyendo completamente el influjo de la inclinación y el deseo. Pero sobre este polo se hablará más adelante.

*Nota bibliográfica.* Algunas de las obras básicas de los grandes clásicos estudiados en este apartado son las siguientes: ARISTÓTELES (1988), *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, gredos, Madrid (leer especialmente lo relativo al tema que se encuentra en la primera); EPICURO (1994), *Obras*, TECNOS, Madrid; MILL , J.S. (1984), *El utilitarismo*, Alianza, Madrid. Para profundizar en las concepciones aristotélicas que han aparecido en este apartado y que aparecerán en otros es interesante consultar: LLEDÓ, E. (1994), *Memoria de la ética*, taurus, Madrid. Para acercarse a la perspectiva estoica puede leerse: SÉNECA (1980), *Sobre la felicidad*, Alianza, Madrid. Una reflexión actual pero enraizada en la tradición griega, sobre la felicidad, se encuentra en COMITE-SPONVILLE, A. (2001), *La felicidad, desesperadamente*, Paidós, Madrid. Pueden encontrarse reflexiones sugerentes sobre la felicidad en Innerarty, D. (2001), *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona.



## B) LAS VIRTUDES

Los pensadores de la felicidad concebida como fin de la vida humana nos la han relacionado con las virtudes, en unos casos, como en Aristóteles, muy íntimamente, en otros, como en epicúreos y utilitaristas, más instrumentalmente. De hecho, éste es ya un tema que hay que clarificar. Las virtudes, ¿son un medio para la felicidad o son la felicidad realizándose? Con el apoyo implícito de Aristóteles, hay que apostar por lo segundo: la felicidad es la actividad conforme a la virtud, manifestada en una vida entera. Desde este punto de vista, además, las virtudes no son tanto deberes que estoy obligado a imponerme incluso contra mis deseos, cuanto expresiones concretas, en forma de hábitos de conducta, de los deseos adecuadamente dilucidados, de la inteligencia deseante que, según el mismo Aristóteles, es lo que me constituye como humano. veamos, pues, qué puede entenderse por virtudes.

1. Aunque el tema de las virtudes está ya muy marcado en Platón, quien de algún modo las define canónicamente es Aristóteles. Sintetizando la etimología griega (*areté*, excelencia) y su versión latina (*virtus*, fuerza o potencia), podemos definir la virtud como aquella fuerza para actuar que realiza la excelencia del que actúa, que le hace ser de hecho lo que es potencialmente, llevándole a la plenitud. Es decir, la virtud es lo que nos hace humanos y, por extensión, lo que hace humanas a las sociedades. Desde la propuesta aristotélica esta primera aproximación se matiza de diversas formas:

- La virtud es un *hábito* o disposición a hacer el bien, que se adquiere con la práctica: aprendemos e interiorizamos la virtud actuando virtuosamente; lo decisivo no es aquí la teoría sino la acción. Es decir, nos hacemos virtuosos o viciosos según la conducta habitual que tengamos, conducta que depende de una interrelación de factores: nuestro carácter, las condiciones objetivas de la vida social y la educación. La virtud es así aquello que podemos y sabemos hacer y que hacemos con una razonable facilidad.
- La virtud es además un hábito que se *elige*, a través, como se ha dicho ya, del “deseo deliberado”, es decir, con la razón coordinando el deseo, con lo que éste se integra en las virtudes (la educación deberá ser en medida decisiva educación en los sentimientos), de modo tal que éstas se realizan no sólo con facilidad sino con gusto.
- La elección es concretamente elección del *término medio* entre dos extremos viciosos, de la cima entre dos abismos hacia los que tiende a caer el deseo no deliberado. Por ejemplo, la valentía es el término medio entre los vicios de la temeridad y la cobardía aunque, por lo que se refiere a la excelencia, es el

extremo mejor. Se trata aquí de una elección delicada porque en ella no sólo se deben coordinar razón y deseo, deben tenerse también en cuenta las circunstancias personales y sociales, lo que hace que el término medio pueda fluctuar en su concreción en unas situaciones u otras -la valentía me exige a veces que me enfrente y a veces que me retire-, en unas personas u otras -la templanza en la comida se concreta de modo diferente según nuestra constitución física y nuestra actividad-. Se trata en definitiva de una elección “prudencial”, con lo que la prudencia pasa a ser no sólo una virtud específica, sino componente de todas las virtudes.

Aristóteles hace una clasificación de virtudes apegada a su concepción del ser humano y del conocimiento que hoy puede parecernos algo forzada. Sin insistir por eso en ello, baste indicar que entre las virtudes más relevantes están, relacionadas especialmente con la realización de la verdad, la sabiduría y la prudencia; y relacionadas especialmente con el carácter, la virtud de la justicia y otras como la valentía, la magnanimidad, la sinceridad o la templanza<sup>[9]</sup>.

La felicidad como tal tiene escasa sustantividad; adquiere esta sustantividad cuando pasa a ser definida como actividad acorde con virtudes como las citadas, porque éstas sí materializan ciertos contenidos. Ahora bien, los materializan con unas determinadas características:

- Su especificación depende fuertemente de las culturas, de la auto-comprensión que tienen de sus valores e ideales, de su historia. Aristóteles, como se avanzó, expresa y elucida con su propuesta de virtudes la ética de la convivencia de una sociedad determinada. Es decir, la sustantivación vía virtudes tenderá a tener también la característica de arraigo comunitario.
- Al pedirse que las virtudes sean fomentadas por los legisladores, como lo hace Aristóteles, se da a la política la función de fomentar el bien de los ciudadanos, no sólo la justicia procedimental.
- El modo normativo de la virtud, frente al de la ley moral, es específico: la virtud funciona en cierto sentido como norma de lo que debe hacerse, pero funciona más aún como ejemplo -plasmado en los virtuosos- que “vale la pena” imitar. Una imitación además que deberá ser inevitablemente creativa, sin el rigorismo al que tiende la norma, pues debe adecuarse a las circunstancias personales y sociales. Se ha dicho de la ética de la virtud que es ética de la imagen o ética narrativa, pues se plasma en historias y testimonios ejemplares.

2. Las tres características que se acaban de especificar en torno a las virtudes, parecen alejarlas de la sensibilidad liberal. La ética liberal pretende que los contenidos densos de la felicidad sean decididos por los individuos autónomos, que los poderes públicos potencien sólo la justicia procedimental, que se imponga normativamente sólo un conjunto de principios mínimos que regulen la convivencia de las libertades. No es de extrañar por eso que, tras el triunfo moderno del enfoque liberal, haya que esperar al resurgir reciente de la perspectiva comunitarista para que vuelva a hablarse con intensidad de las virtudes (al menos en la perspectiva aristotélica; hay una latente presencia deontológica de la virtud que se abordará enseguida). El pensador comunitarista que más firmemente afronta la actualización de la teoría aristotélica de la virtud es MacIntyre, en un libro que titula precisamente *Tras la virtud*. Aunque el acercamiento a la ética con sensibilidad comunitarista se estudiará más adelante, conviene hacer aquí una presentación de la propuesta de este autor para desarrollar más ampliamente lo que puede significar la virtud.

MacIntyre interpreta a Aristóteles “historizándolo”, retomándolo en términos de una *tradición* que él no reconoció porque carecía de sentido específicamente histórico, lo que le impidió relacionar virtudes y formas narrativas y le impidió igualmente imaginar la transitoriedad de la *polis* griega. La centralidad de la virtud en la vida moral sigue vigente para este autor, pero con estas matizaciones: 1) exige como fondo la descripción de lo que MacIntyre llama *práctica*; 2) exige como complemento una referencia al orden *narrativo* de la vida humana; 3) pide una descripción completa de lo que constituye una tradición moral. Desarrollamos aquí solamente la primera de ellas.

Por *práctica* entiende este pensador “cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad” (MACINTYRE : 1987, 233). Ejercer la medicina, jugar al fútbol, escuchar música, son prácticas. toda práctica así definida conlleva modelos de excelencia y obediencia a reglas, que quien entra en ella acepta reconociéndoles autoridad. Además cada práctica exige cierto tipo de relación entre quienes participan en ella.

El concepto de *práctica* nos permite a su vez distinguir los bienes internos de los externos. En el caso de los bienes externos (poder, fama y dinero son los principales), cuanto más tiene alguien menos queda para los demás, porque son objeto de una competencia en la que debe haber ganadores y perdedores. Los bienes internos, en cambio, son el resultado de competir por la excelencia, por lo que es propio de ellos el que su logro sea un bien para toda la comunidad. Aplíquese todo esto a modo de ejemplo al ejercicio de la práctica de la medicina, cuyo bien interno es curar y prevenir la enfermedad.

Desde estas categorías MacIntyre redefine el concepto de virtud como la cualidad humana adquirida cuya posesión y ejercicio nos hace capaces de lograr los bienes internos a las prácticas. A veces estos bienes estarán acompañados por bienes externos (en su justa medida son bienes auténticos), pero la virtud nos frenará para que no se dé el exceso o predominio de los mismos, que es el auténtico problema. En cualquier caso, lo característico de la virtud es que para producir los bienes internos debe ejercerse sin reparar si producirán o no bienes externos.

Aunque las prácticas deben distinguirse de las instituciones (el ejercicio de la medicina es una práctica, el hospital una institución), hay una estrecha relación entre ambas: las instituciones amplifican las posibilidades de las prácticas y las prácticas permiten resistir al poder corruptor de las instituciones.

3. Se ha advertido antes que la centralidad de la virtud, no sólo como medio sino como expresión y realización de nuestro *telos*, de nuestro fin-bien, se da sobre todo en los enfoques teleológicos. Ello no impide que tenga un cierto modo de presencia en los enfoques deontológicos, los centrados en el deber. Probablemente pueda decirse que hay ya una marcada derivación de la virtud hacia el deber cuando se resalta decididamente en ciertos contextos cristianos la virtud de la obediencia, pero la formulación teórica de esta derivación, preludiada también por los estoicos, aparece con nitidez en Kant: para él la virtud es la fortaleza moral en el cumplimiento del deber, y en este sentido será la fortaleza la virtud por excelencia.

De todos modos, la manera como actualmente se reivindica la presencia de las virtudes con un enmarque deontológico es bajo la forma de virtudes *públicas*, en conexión con la ética civil o de la ciudadanía, frente a posibles virtudes *privadas*. Aunque de la ética civil o de mínimos se hablará más adelante (4a), conviene indicar aquí que esta ética se ciñe a aquellos deberes que implicados en los derechos humanos son expresión del respeto debido a los otros y de la justicia. Si se ha tendido a ignorar la virtud en ella es porque lo obligatorio, exigible incluso jurídicamente, son actos concretos, no hábitos en cuanto tal. Pero últimamente se ha ido percibiendo que en la medida en que el hábito ayuda al cumplimiento del acto y a la vez expresa su cumplimiento habitual, inducir hábitos de conducta relacionados con los deberes públicos puede ser algo educativamente muy adecuado, que incluso debería ser promocionado por los poderes públicos.

Desde esta sensibilidad se define a las virtudes públicas como aquellos hábitos o disposiciones que es relevante que tengan los ciudadanos para que se afiancen los valores que sostienen la ciudadanía democrática –la igualdad y la libertad– y los principios de justicia procedimental y social implicados en ellos. Puestos a citar estas virtudes, podría

hablarse primero de una serie de virtudes públicas que tienen una conexión directa con la potenciación de la igualdad y la libertad entre las que cabe mencionar: la justicia, la solidaridad, la tolerancia, la capacidad de diálogo y la razonabilidad, la responsabilidad social, la fidelidad (a las promesas y a los otros), la obediencia –o desobediencia *civil* llegado el caso, es decir, la obediencia crítica– a las leyes, la prudencia –como ajustamiento de todas las demás y como guía en la toma de decisiones públicas–. junto a ellas, pueden apuntarse otras que han podido ser más dirigidas a la perfección de la persona, pero a las que las circunstancias actuales dan un alcance público manifiesto. Por ejemplo la sobriedad: si ante la escasez podía ya presentarse como condición de la justicia distributiva, es innegable que hoy lo es plenamente ante la añadida crisis ecológica, como condición de justicia presente y de cara a futuras generaciones.

¿Debería considerarse a las otras virtudes como privadas? Habría que matizar. Porque se trata de virtudes más directamente dirigidas a la perfección de las personas, pero, perfeccionándolas, las hacen mejores ciudadanos. Piénsese, por ejemplo en la sinceridad, en la gratitud, en la perseverancia, en la fortaleza... vividas adecuadamente nos hacen mejores ciudadanos, más comprometidos con la libertad y la igualdad de todos, son en ese sentido virtudes también sociales. Esto significa que la distinción entre virtudes públicas y privadas no es nítida. O que habría que hablar de virtudes públicas que a la vez contribuyen a nuestra excelencia personal y virtudes privadas que a la vez contribuyen a la perfección de la convivencia ciudadana. Esto nos sugiere, por cierto, que las virtudes se realizan plena y adecuadamente cuando se realizan en su conjunto. Realizar la excelencia particular de una virtud aisladamente es ambiguo y puede ser nefasto (el terrorista puede realizar la valentía, por ejemplo). En este sentido podría decirse que cualquiera de las virtudes públicas –y privadas– lo es tal cuando no sólo no contradice sino que afianza los principios y la virtud de la justicia, que pasa a ser así, de algún modo, la única virtud “absoluta” a este nivel.

Dos observaciones para acabar. En primer lugar, el acercamiento de las virtudes a la perspectiva deontológica no debería suponer su reducción a hábitos que refuerzan el seguimiento de las normas; debe mantenerse la conexión de la virtud con la vida plena y feliz. En segundo lugar, en lo que las virtudes tienen de apoyo a los principios democráticos, puede defenderse con coherencia que incluso desde la concepción de neutralidad liberal del Estado respecto a las éticas de la felicidad, puede este Estado fomentar procesos educativos que afiancen dichas virtudes en su dimensión pública. De este modo, la distancia con el enfoque de Aristóteles que pide un Estado educador del ideal de perfección de la *polis* se mantiene –la perfección personal, en sentido estricto, se deja aquí a la iniciativa individual– pero matizadamente –no se da una neutralidad pura, se afianzan ciertas virtudes–. De hecho, implícitamente, es lo que se está presuponiendo cuando se habla de educación de los ciudadanos en la tolerancia, la igualdad, etc. Suele

hablarse de “educación en valores”; convendría plantearse si no sería más fecundo hablar de educación en virtudes públicas.

*Nota bibliográfica.* véase la teoría aristotélica de las virtudes especialmente en ARISTÓTELES (1988) *Ética Nicomáquea*, gredos, Madrid. La actualización citada de esta teoría desde su enfoque comunitarista se encuentra en MACINTYRE , A. (1987), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona. Para el tema de las virtudes públicas puede consultarse CAMPS, v. (1993), *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid. Otro análisis actual interesante de las virtudes y de ciertas virtudes se encuentra en COMITE-SPONVILLE, A. (1998), *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Espasa, Madrid.

### C) LOS VALORES

La categoría “valores” está muy de moda en ciertos contextos, como el educativo (en el que se habla de la “educación en valores” que se acaba de citar), o el sociológico (se hacen constantemente encuestas sobre los valores de la población), o el del debate público (con preguntas como: “¿se están perdiendo los valores?”, “¿cuáles son los valores del futuro?”). Sin embargo, en el campo de la reflexión ética el término “valor” es percibido en general con sospecha y usado con mucha menos profusión que los otros que se van tratando o se tratarán luego (bien, virtud, deber...).

1. Para entender esta tensión entre estar de moda y estar bajo sospecha conviene tener presente que esta categoría, en su cualificación moral –“valor moral”–, está muy ligada a la mentalidad moderna.

En principio, cabe decir que los valores aparecen desde nuestra condición de seres humanos que tienen necesidades diversas para sobrevivir y desarrollarse, y que precisan determinados bienes para cubrirlas. Cuando consideramos que cierto “objeto” –en el sentido más amplio– cubre dichas necesidades, lo consideramos valioso y aspiramos a alcanzarlo. En lo que calificamos como valor aparece así una tensión entre lo objetivo y lo subjetivo a la hora de definirlo (es valioso porque lo valoramos, lo valoramos porque lo consideramos valioso para nuestras necesidades), como aparece igualmente una dinámica de estimación emocional y aspiración voluntarista hacia él. En estas características, como se verá, anidan la fuerza y la fragilidad del concepto.

El término “valor” va a entrar en el campo moral precedido de su uso en el campo económico. Los objetos que necesitamos para nuestra subsistencia (alimento, vestido, etc.) tienen inicialmente un valor de uso: utilizándolos cubrimos nuestras necesidades. Pero pronto se descubre que tienen también un valor de cambio, precisamente porque yo puedo tener lo que otro valora y desea. Desde un análisis elemental (otros, como los marxistas, han sido especialmente famosos) puede indicarse que nos damos cuenta de que el valor de cambio de algo no está solo en función de las necesidades que cubre, sino también en función de lo que cuesta encontrarlo o fabricarlo, pero especialmente en función del deseo y la demanda que se tiene de él y de la escasez del mismo. Pasamos así a *medir* el valor de los objetos desde esas circunstancias, y a intercambiarlos como *mercancía* en “acuerdos libres” –si está a nuestro alcance– teniendo en cuenta esa medición. Como referencia para una medición que permita el intercambio generalizado inventamos el dinero –el que todo lo iguala, como dice Aristóteles–, con lo que éste pasa a ser de esa manera un valor “generalista”.

¿Qué dinámica se introduce en este modo de valor-valoración? Se da una

cuantificación muy ajustada de los valores, es posible una alta fluctuación de los mismos, es igualmente posible una acumulación ajena a lo que puede entenderse por necesidades, está muy marcadamente presente el deseo subjetivo, y el valor es muy estrictamente instrumental –es medio/medio, para utilizar la categoría de Aristóteles– aunque puede fascinar hasta el punto de convertirlo en fin. ¿Dónde está hoy especialmente reflejada esta dinámica? En lo que llamamos *valores bursátiles*. En cualquier caso, el valor económico se hace omnipresente cuando con el capitalismo triunfa la economía de mercado en su sentido pleno, es decir, en la modernidad. Una primera suspicacia para el uso de la categoría “valor” en el campo moral puede provenir precisamente de que con su precedente económico no parece especialmente pertinente, a menos que participemos de un enfoque subjetivista y relativista de lo moral.

De hecho en Kant, el gran pensador de la modernidad, hay una clara advertencia contra la generalización de esa dinámica. va a utilizar la categoría de “valor”, pero no de modo central, y sin definirla ni investigarla. Aunque al formular su segundo imperativo –no trates nunca a ningún ser racional como puro medio– va a hacer una distinción fundamental. En el reino de los fines, dirá, hay cosas que tienen un *precio* y otras que tienen una *dignidad*. Lo que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*, puede ser *medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; lo que tiene dignidad está por encima de todo precio y merece *respeto*, existe como *fin en sí* y como tal debe ser considerado, no pudiendo ser instrumentalizado. Es decir, Kant viene a distinguir entre el ámbito del valor mercantil y el ámbito del “valor absoluto” integrado precisamente por los seres humanos en su condición de tales. Lo que es valor en sentido moral es esto último. Esta distinción es la que está en la base de los derechos humanos, que se formulaban precisamente por aquel entonces en las revoluciones norteamericana y francesa.

La distinción kantiana sitúa a ese valor que es el hombre como fuente del deber, del respeto. Podría entenderse desde aquí que habría que colocar a esta categoría en la perspectiva deontológica de la ética. De hecho, quienes más adelante elaboran lo que suele llamarse la “ética material de los valores” –se hablará de ellos enseguida– defienden que todo valor engendra deber y que todo deber procede de un valor: estaríamos obligados a hacer realidad lo que percibimos como valioso. Pero en realidad, la dinámica primera de lo que entendemos como valor es teleológica: algo es valor para mí cuando lo considero valioso y al considerarlo valioso lo convierto en objeto de mi deseo y de mi voluntad, sin percibir en ello obligación. En este sentido, pueden relacionarse los valores con el *telos* de la felicidad: representarían para nosotros el tipo de “objetos” cuya posesión nos hace ser felices en sentido pleno. Si en un momento dado encontramos una conexión con el deber, se trataría de algo de segundo nivel y derivado.

Si el valor es una categoría atractiva para el hombre moderno es precisamente porque



remite a la subjetividad, al sujeto deseante. Puede decirse que quien protagoniza el reto de introducir de frente los valores en el campo moral es Nietzsche. Este autor iconoclasta nos viene a decir: si descubrimos de verdad las morales existentes, descubriremos el disvalor de todos los valores que afirman; la tarea que se impone por eso es la de la transvaloración o inversión de los valores. Esto implica, en cualquier caso, afirmar que los valores morales están muy ligados a la creación humana, son creación humana, y que se trata, en el caso de Nietzsche, de generar valores no impulsados por lo que él considera resentimiento sino al servicio de la vida. La pregunta de fondo que habrá que hacerse al respecto es: ¿son los valores pura subjetividad, pura creación humana?

Una segunda razón por la que la categoría “valor” armoniza con la mentalidad moderna es su mensurabilidad. ya hemos visto que en el valor económico la mensurabilidad es plena. De algún modo, la eficacia y manejabilidad que permite –anhelo muy moderno– se quiere trasladar al campo moral. Porque en los valores, como se va a ver enseguida, es decisiva la preferibilidad y ésta puede medirse con facilidad –relativa–. Psicólogos y sociólogos pueden elaborar tests y encuestas en vistas a ello, para sacar luego conclusiones y recomendaciones –manejabilidad– de cara a políticas educativas, o electorales, o de selección de personal acorde con las estrategias de las instituciones, etc. No hay que ignorar las ventajas de este enfoque, pero tampoco hay que menospreciar sus riesgos. y aquí los riesgos son los de la simplificación y el positivismo. Aquellas dimensiones o enfoques de la ética más ricos y complejos que no pueden ser manejados con la misma facilidad, tienden a ser arrinconados. Pero además, cuando se miden así los valores, se miden muchas veces desde supuestos positivistas para los que es valor lo que la gente valora y en la medida en que lo valora. frente a tales posturas habrá que tener presente que sólo puede hacerse una crítica moral de las valoraciones existentes si cabe afirmar valores que se imponen de alguna manera transubjetivamente como valiosos.

Sintetizando desde el campo reflexivo de la ética las grandes cuestiones implicadas en las consideraciones precedentes, que de algún modo han sido ya avanzadas, cabe indicar que se perfilan dos grandes retos: uno de ellos es el de definir la naturaleza de los valores, que espontáneamente se muestran como objetos que se desean alcanzar: ¿se trata de valores objetivos que se descubren o de valores subjetivos que se crean?; el otro es el modo de aprehensión de los mismos: ¿se da una aprehensión intuitivo-emocional que fundamenta la consistencia de los mismos o lo que se da es más bien una asimilación social más o menos creativa, que puede ser comandada por los mecanismos de poder existentes?

2. La teoría que más directa y firmemente ha tratado de enfrentarse a estas cuestiones, al

intentar construir toda la ética desde la categoría de “valor”, ha sido la que podemos llamar “ética material de los valores”. tuvo una relevancia notable especialmente durante la primera mitad del XX, pero luego se debilitó con rapidez a causa de diversas críticas cruzadas que minaron sobre todo sus pretensiones de fundamentación. No es éste el lugar para hacer un análisis a fondo de esta teoría, pero sí puede ser sugerente resaltar aquellos elementos de la misma que son importantes para entender el mundo de los valores -no olvidemos que aunque se arrincona a la teoría filosófica en la segunda mitad de este siglo, la hegemonía social del término se acrecienta si cabe-.

La ética material de los valores echa sus raíces de modo más directo en la fenomenología de Brentano y Husserl. Sin entrar aquí a distinguir sus respectivas aportaciones y sus diferencias, puede decirse que estos autores: 1) destacan que todo acto psíquico es *intencional*, esto es, está dirigido a un correlato objetivo, “dado” en ese sentido. Así, a todo oír corresponde algo oído y a todo creer algo creído. Los actos valorativos, como actos psíquicos vinculados a lo emocional, son también intencionales; 2) estos actos tienen pues correlatos objetivos, ante los que aparece una doble referencia intencional: la de reconocimiento o rechazo, ante la que se opta, pues sólo uno de ellos puede ser *correcto*, lo bueno; 3) lo correcto, de todos modos, no se decide entre el sí y el no, pues en el ámbito de la valoración se puede distinguir entre lo bueno y lo mejor, lo malo y lo peor: esto significa que definir lo correcto supone definir la *preferencia* correcta; 4) en la correlación entre valorar -acto de conciencia- y valor -correlato objetivo-, hay que adjudicar al último el carácter originario: el valor es lo sentido en el valorar, esto es, el valor no puede hallarse en el sentimiento. Se da así un ámbito axiológico -de los valores- objetivo, cuyos contenidos son “experimentados” pero no “inventados” por el sujeto.

Max Scheler y Nicolai Hartmann, los dos grandes representantes de la ética material de los valores, partiendo de la fenomenología, van a proponer una ética que se construye sobre los valores, a los que se les asignan las condiciones de objetividad e incondicionalidad.

- ¿Qué son y cómo se captan los valores? Scheler distingue entre “hechos naturales”, que se captan por medio del conocimiento sensible; “hechos científicos”, que se captan por medio de simbolizaciones que los producen como abstracciones; y “hechos fenomenológicos”, contenidos directos de las vivencias, entre los que están los valores: éstos se dan en la intuición axiológica inmediata y no pueden ser definidos ni demostrados, sino sólo *mostrados*. En cuanto cualidades puras son siempre objetivos, aunque sólo se realicen en los bienes que son sus portadores.
- Scheler distingue diversos tipos de valores (los relacionados con lo agradable y

desagradable, los valores de la sensibilidad vital, los valores espirituales, los relacionados con lo sagrado y lo profano) y diversas relaciones entre ellos, lo que hace que se establezca una *jerarquía* (los citados son las cuatro modalidades de valores que constituyen una jerarquía en ascenso). Conocer el lugar de los valores dentro de esa jerarquía es un aspecto decisivo del conocimiento moral<sup>[10]</sup>. Es un conocimiento que se logra con los actos de preferir y posponer, en los que se capta el ser superior de unos valores sobre otros. Debiendo tener siempre presente que un valor no es más alto que otro porque ha sido preferido, sino que es preferido -en la adecuada captación intuitiva- porque es más alto.

- Hartmann refuerza el carácter objetivo de los valores, afirmando un ser-en-sí intemporal de los mismos, que se contrapone a lo real temporal -aunque arraigue en él-, y que es independiente de su ser-aprehendidos por el sujeto. Son auténticas esencias, como lo son los objetos de las matemáticas, que son auténticos objetos aunque no pueda decirse que son “reales”. A esta posición suele llamársele “platonismo axiológico”.
- Hartmann modifica a Scheler en su concepción de la dinámica del preferir. No se trata, nos dice, de preferir sin más el valor “más alto”. El criterio de altura debe articularse con el criterio de “fuerza”, el que se centra no tanto en que se realicen valores superiores sino en que se evite que se realicen disvalores porque se lesionan valores positivos inferiores pero fundantes. El valor estético que se realiza con la iniciación musical de mis hijos es más alto que el valor vital de que se alimenten, pero no puedo sacrificar el alimento necesario a la iniciación musical.
- Un autor posterior, Reiner, amplía la propuesta de criterios o principios de preferencia axiológica hasta diez<sup>[11]</sup>. De cara a cultivar el arte de esta preferencia entre valores en la vida concreta, puede ser útil conocerlos: 1) altura -el señalado por Scheler-; 2) fuerza o urgencia axiológica -el señalado por Hartmann-; 3) urgencia temporal, que remite a lo perentorio; 4) cantidad de la realización axiológica; 5) mayor probabilidad de éxito; 6) probabilidad de eliminar un defecto o una determinada necesidad; 7) exigencia de no lesionar los valores existentes; 8) posibilidad de la colaboración, mediante la preferencia, en determinadas tareas sociales; 9) capacidades personales y medios efectivos de que dispone quien efectúa la preferencia con respecto a un valor que, en determinada situación, interesa a todos; 10) capacidades personales y medios efectivos con respecto a un valor distinto del que interesa inmediatamente en la situación y que conviene entonces reservar para ese otro valor. Nótese que algunos principios, especialmente el cuatro y el cinco, son

de talante utilitarista.

3. La propuesta de la ética material de los valores ha sido atacada por lo que se ha considerado excesiva pretensión fundamentadora de su intuicionismo y por su objetivismo. Sin entrar a considerar aquí en detalle estas críticas, a las que hay que reconocerles fundamento, es oportuno indicar que ello no debe suponer tirar por la borda determinados análisis que siguen siendo válidos para acercarnos al mundo de los valores.

En cualquier caso, en la sensibilidad actual el riesgo es el del exceso de subjetivismo. Es importante, por eso, que al remitirnos a los valores morales veamos en ellos el “término de un compromiso”, como se ha dicho, en el que la universalidad y la historicidad, lo objetivo y lo subjetivo, se confrontan y tratan de sintetizarse, en el que lo que construimos y lo que descubrimos se complementa. tomemos por ejemplo el valor de la igualdad. Bajo un cierto punto de vista lo hemos construido los humanos, de una cierta manera y en un cierto momento histórico, pero bajo otro punto de vista reconocemos en él algo que se nos impone, que como tal hemos descubierto y que nos hace decir que la esclavitud es injusta incluso cuando los humanos no la consideran como disvalor. y es precisamente desde ese descubrimiento desde donde nos atrevemos a proponer ese valor como universal. Siendo conscientes a su vez, de que la concreción de la igualdad estará mediada por la historicidad y que habrá que re trabajarla siempre (los primeros defensores de la igualdad pensaron en la igualdad formal, hoy vemos que hay que estar abiertos a la igualdad de oportunidades y de circunstancias de elección).

Nuestra relación con los valores no se agota por supuesto en la dinámica de preferibilidad. Se culmina en el esfuerzo por su realización. Realización que, a su vez, debe tener en cuenta contextos y consecuencias. Es decir, la realización de los valores nos pide una creatividad encarnada. Esto debe tenerse en cuenta tanto en la perspectiva personal como la social. En la perspectiva social hay que resaltar los valores más pertinentes, para cultivarlos a través del compromiso individual e institucional: dichos valores son los de la tríada de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad; o si se quiere: tolerancia, justicia y solidaridad. En cuanto a la perspectiva personal es interesante tener presentes a los valores como aquellos objetivos que alcanzados realizan nuestra plenitud, nuestro proyecto de felicidad: debe, evidentemente, tratarse de los valores superiores, preferidos con todas las matizaciones que se han ido introduciendo.

Podemos encontrarnos con el hecho de que una misma palabra –por ejemplo, “tolerancia”– remite a principio, a virtud y a valor. Esto nos muestra que estas categorías son en cierta medida perspectivas diferentes con las que se enfoca un determinado contenido moral. El principio –“respeta a las personas diferentes”– se nos muestra más bien como orientador de las acciones concretas. La ley o norma de tolerancia –“debes

tolerar toda diferencia excepto la intolerante”– añade a esa función de orientación la dimensión de obligación y coactiva. La virtud de la tolerancia remite a la invitación a crear en nosotros hábitos interiorizados de conducta tolerantes. La tolerancia como valor se nos muestra como objetivo que realizado, ayuda decisivamente a la convivencia en las relaciones sociales en general y también en las interpersonales. Cada perspectiva tiene su razón de ser, su fuerza y su debilidad. Lo importante es que las veamos como complementarias y que cultivemos cada una de ellas en su momento y lugar oportuno.

Que, de todos modos, no son sin más perspectivas diferentes de contenidos morales concretos, se nos muestra en el hecho de que no siempre se pueden dar estas correlaciones. La igualdad se nos muestra fácilmente como principio-norma y como valor, más difícilmente, de modo inmediato, como virtud, aunque haya virtudes que afianzan la realización de la igualdad como principio y como valor. Lo mismo puede decirse del otro valor central de la libertad, o del pluralismo, o de la paz, o de la amistad, etc. Hay a su vez virtudes –como la sencillez– que no parecen imponerse en una posible versión normativa obligante. Representantes de la ética material de los valores han tratado de encontrar el valor al que remite cada virtud, pero ello les ha llevado a veces a hacer propuestas forzadas (otros resuelven esta cuestión diciendo que todas las virtudes son valores). Por otro lado, el término valor es mucho más amplio que valor moral, que es sólo una especificación de lo primero. Esto pone de relieve que cada categoría no sólo tiene su especificidad de enfoque, puede tener igualmente campos específicos. también será importante tenerlo presente en nuestro camino de maduración moral.

*Nota bibliográfica.* Las obras más relevantes de la ética material de los valores son la de SCHELER, M. (1941, 1942) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid; y la de HARTMANN, N. (1962, 4ªed), *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlín. Como puede resultar excesivamente complejo acercarse a ellas, cabe recomendar un pequeño libro que puede introducirnos en el modo de filosofar y en algunos temas de uno de esos autores: SCHELER, M. (1938), *El puesto del hombre en el Cosmos*, Losada, Buenos Aires. Para acercarnos al revulsivo crítico y criticado que Nietzsche ha supuesto en el campo de los valores puede leerse su obra NIETZSCHE, F. (1992) *Así hablaba Zaratustra*, Alianza, Madrid, en la que es especialmente relevante el pasaje de las tres metamorfosis o transformaciones. Una defensa actualizada de la categoría de valor en el campo moral puede encontrarse en VALADIER, P. (2000), *La anarquía de los valores*, PPC, Madrid.

## D) EL MARCO RELACIONAL Y COMUNITARIO

En este capítulo en el que se está abordando el enfoque teleológico de la ética, ha aparecido ya en diversas ocasiones que la concreción del *telos* al que remite (con su ideal de perfección, sus virtudes y sus valores), está mediada culturalmente. Las comunidades culturales son las que van forjando esas concreciones en las que introducen por socialización a sus miembros. Desde esta constatación puede decirse que el marco más inmediato de la perspectiva teleológica es el comunitario.

1. Antes, con todo, de entrar en él, comencemos remitiéndonos al marco relacional - interpersonal-. Pueden introducirnos en él unas consideraciones de Paul Ricoeur. Se indicó que este autor pone como primer polo de la intención ética el “anhelo de vida realizada”. A este polo añade un segundo: “con y para los otros”. La estima de sí que presupone el primero debe tener un despliegue dialógico hacia los otros, que no es un mero añadido, porque la participación en la vida común no es contingente -fruto de la voluntad, como supone cierto individualismo- sino que es esencial para la constitución del sujeto. Pues bien, este despliegue de la dimensión dialogal de la estima de sí es la *solicitud*, o movimiento del sí mismo hacia el otro que responde a la interpelación por el otro del sí mismo, y cuyo secreto es la reciprocidad entre semejantes insustituibles. Es aquí donde tienen lugar dos dinámicas: la de la amistad, en la que se da una relación simétrica, y la de la compasión, en la que la relación es asimétrica.

Que la amistad es un fenómeno relevante para la moralidad se indicó ya brevemente al destacar en apunte el papel que tiene para clásicos como Aristóteles o Epicuro. Aquí vamos a hacer un breve comentario en torno a la otra dinámica, la de la asimetría. El pensador que con más fuerza la ha resaltado recientemente es Levinas, quien ha hecho del otro con quien entro en relación asimétrica el centro decisivo de la ética. me limitaré aquí a exponer con cierta libertad diversos destellos de un pensamiento complejo en su contenido y expresión, pero estimulante que, además, nos descoloca respecto al esquema de felicidad-deber que estamos siguiendo.

- La relación fundamental es la relación con el *otro*, con el *rostro* del otro, relación de alteridad, en la que el otro *diferente* e inapropiable, me “habla” desde su *altura* (lo siento encima de mí, como quien me enseña y ordena) al mismo tiempo que me “solicita”, revelándose en toda su pobreza y *fragilidad*. Puede decirse que lo veo alto porque lo veo frágil. Asimetría originaria insuperable.
- En su manifestación, el otro interpela al yo, haciéndole un *me* acusativo y poniendo en cuestión su espontaneidad y su autosuficiencia: no soy “yo”

sujeto el que toma la iniciativa, es el otro el que “me” pide, interpela, desinstala etc., desde su mera presencia. El otro se me aparece como Rostro, expuesto, amenazado. La ética, la “intriga de la ética”, empieza cuando veo en ese Rostro “una extraña autoridad desarmada”. El otro es “el primero que llega”, el que, conocido o desconocido, “me afecta” por primera vez, como un traumatismo, despertándome, desilusionándome, poniendo en tela de juicio mi “para mí”.

- El yo es abordado así por Levinas a partir de su *responsabilidad* para-con-el-otro. Soy responsable del otro antes de haber elegido serlo. Responsabilidad, por tanto, no en el sentido de libre asunción por mí ante los otros de mis acciones y sus consecuencias, sino responsabilidad que precede a mi iniciativa, que no depende de mi libertad. Soy responsable del otro sin haber pedido serlo y antes de todo compromiso libre por mi parte: ésta es la responsabilidad más fundamental y fundante, que precede a mi libertad de iniciativa y que me pide ser pura exposición al impacto del otro.
- Esta responsabilidad instauro mi *libertad*, me constituye en mi singularidad de sujeto libre, libre para responder. Una libertad que se me muestra como la posibilidad de hacer lo que nadie puede hacer en mi lugar, que me constituye como ser irremplazable, no intercambiable. mi subjetividad se revela entonces como *el-uno-para-el-otro*, soy antes que nada inicial pasividad o receptividad ante el otro, llamado a responder en la acción.
- La exigencia ética no brota así del interior del yo como de su origen, sino del otro que me interpela y obliga. Obligación como servicio al otro, gratuita, sin que haya intervenido ningún pacto entre el otro y yo, sin condiciones de mi parte. Paradójica “heteronomía”, donde manda el otro pero, según dijimos, como “extraña autoridad desarmada”, no para dominarme sino para despertarme.
- No cabe más limitación de la responsabilidad para con el otro que la exigida por la relación que debo establecer también con *los otros como el otro*, que se me revelan en el otro y piden *justicia*. ésta aparece así con la entrada de esos otros –“el tercero”– e introduce, en la directa relación asimétrica del cara a cara con el otro, las relaciones de igualdad y simetría de los otros como el otro, entre los que yo, como el otro, importa. La desmesura de la responsabilidad está llamada de este modo a conjugarse con la medida de la relación de igualdad y reciprocidad entre los terceros, pero permaneciendo siempre la inspiración-llamada que viene de la “altura” del otro: “El tercero me mira con los ojos del Otro: el lenguaje es la justicia”.

Como indican sus críticos, la propuesta de Levinas no se deja aplicar fácilmente:

porque parece inflar desmesurada y aplastantemente la responsabilidad sin mostrar mediaciones para la misma; porque tiene una tal afirmación hiperbólica del otro como fuente de toda iniciativa, que hace impensable un concepto de sí mismo definido por su anhelo de realización, su capacidad de descubrimiento, su capacidad de dar y recibir en simetría; porque el rostro que nos convoca a la responsabilidad es presentado confusamente. Sin embargo, si vemos su propuesta, según dice el mismo Levinas, como una búsqueda del *sentido* de la responsabilidad y de la subjetividad, no como una propuesta programática, su tesis de que nos constituimos en la receptividad y responsabilidad primera hacia el otro, de que ésta es lo fundante y no lo que pide ser fundado, puede ser muy purificadora frente a múltiples narcisismos y cálculos de todo tipo y muy estimulante para la orientación hacia el otro.

2. ya vimos que para Aristóteles –el autor que sistematiza por primera vez la orientación teleológica de la ética– el marco de la comunidad político-cultural, de la *polis*, era decisivo. familia y aldea sirven para que el hombre viva, para que permanezca en el ser. La *polis*, que las integra, sirve para que viva *bien*, pero –debemos añadir– concretando ese vivir bien de una cierta manera, concretándolo en un cierto *éthos*. El saber antropológico actual, ya más consciente de la pluralidad y relatividad de las tradiciones, apoya también esta idea. Los humanos no somos seres con una determinada naturaleza que después crean culturas, somos seres que nos constituimos como tales por mediación de las culturas, “acabados” por las culturas; esto es, sin cultura no hay ser humano. Pero se añade, somos seres acabados por culturas inevitablemente particulares. Somos así humanos de muchas maneras. toda cultura a su vez se compone de una serie de aspectos o dimensiones íntimamente articulados, y entre ellos está la dimensión moral. En las culturas se proponen ideales de realización y normas de convivencia y se gestan instituciones (educativas, religiosas, políticas, jurídicas...) que ayudan a que esos ideales se interioricen y realicen y que penalizan de diversas maneras la disidencia respecto a ellos.

El marco comunitario se nos muestra de este modo como algo inevitable. Pero en él anidan dos problemas a los que hay que ser muy sensibles desde la propia ética: 1) ese marco que cobija nuestro crecimiento y nuestro vivir bien cuando nos sentimos miembros integrados en él, puede resultar un mecanismo opresor cuando nos proponemos ideales discordantes con él; 2) si las propuestas morales están inevitablemente encarnadas en culturas particulares, parece imposible escapar al relativismo. Se tomará de modo directo esta cuestión del relativismo en un capítulo posterior (4c). Abordemos ahora el primero de los problemas.

La conciencia de la mentalidad moderna puede ser identificada con la rebelión contra



la prioridad del marco comunitario de cara a la construcción de nuestros ideales de vida. frente a la relevancia dada a la comunidad, al bien de la comunidad, a nuestra condición fundamental de miembros de la misma, el espíritu moderno reclama como valor supremo la autonomía individual, haciendo de la pertenencia comunitaria algo libre –se está porque se quiere–, condicionado a la libertad –hay siempre “derecho de salida”– y al servicio de la misma –se está porque potencia mi libertad–. Parece así destruirse la relevancia del marco comunitario para la moral, en el sentido fuerte y sustantivo del término. La ideología liberal que sustenta este enfoque es una ideología hegemónica en nuestro contexto cultural desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días.

Sin embargo, a comienzos de los ochenta, aparece una corriente de pensamiento –el comunitarismo– que entiende que la visión liberal está generando individuos desarraigados y es incapaz de hacer frente a los choques culturales existentes y a las reivindicaciones diversas de las diferencias grupales (desde el multiculturalismo inmigrante, el nacionalismo, el indigenismo, el feminismo, etc.). Esta corriente, con amplia variedad de posturas en su seno –a veces incluso enfrentadas– y representada especialmente por Sandel, Taylor, Walzer y MacIntyre (este último, propiamente antiilustrado, los otros no) comienza definiéndose desde su crítica al liberalismo, para pasar en una etapa posterior a ser más propositiva. Aquí nos interesa retomar esta crítica porque desde ella puede verse cómo se concibe polémicamente en la actualidad la referencia al marco comunitario. La vamos a presentar ofreciendo a su vez las tesis liberales que se critican, lo que supondrá avanzar algo una propuesta que tendrá su lugar propio en el próximo capítulo, pero es difícil hacerlo de otro modo. Dos observaciones de cara a lo que sigue: 1) aquí se va a describir el enfrentamiento entre comunitarismo y liberalismo, cuando en realidad lo que hay que intentar, para ser fieles a la complejidad de la ética, es una articulación dialéctica entre ambos, pero esta es una tarea que dejamos para más adelante; 2) como en toda esquematización de una confrontación, la ventaja pedagógica se ve contrarrestada por un cierto reduccionismo y una falta de suficientes matices y de distinciones internas en la presentación de las posturas, de lo que hay que ser conscientes. Dicho esto, la oposición del comunitarismo al liberalismo, y su afirmación de la relevancia del marco comunitario en contraste con la relativización liberal, puede estructurarse del siguiente modo:

- Si en el paradigma liberal la referencia clave es la de los individuos “abstractos”, es decir, despojados de sus características concretas, libres e iguales, en el paradigma comunitarista la referencia clave es la comunidad concreta.
- De esta primera tesis se desprende que para el liberal lo decisivo es la autonomía de los individuos. Esto es, somos ante todo individuos distintos.

Sólo a partir de ahí entablamos libremente relaciones con los otros y nos comprometemos en actividades voluntarias de cooperación que, por tanto, no son inherentes a la constitución de nuestra subjetividad. Es decir, la identidad del yo es algo que existe antes de los fines que escoge, con lo que: 1) la esencia de la identidad y lo que propiamente merece respeto es la capacidad de elegir fines con autonomía; 2) la autonomía individual pasa a ser así el valor absoluto que debe prevalecer sobre todos los demás. Esto, para el comunitarista, supone la afirmación de un “yo desvinculado”, supone una visión “atomista” de la realidad social. y empujan a una solidaridad social débil y a un claro riesgo de desarraigo.

El comunitarista entiende en cambio que lo inicialmente decisivo es la pertenencia a una comunidad, nuestra condición de *miembros de* ella. Somos el “animal político” aristotélico que no existe independientemente de sus contextos vitales comunitarios concretos, que está, por tanto, socialmente constituido y no puede reconocerse independientemente de las pertenencias que constituyen su identidad y de los modelos de autocomprensión colectiva. Esto significa que la comunidad política es ontológicamente previa al individuo: sin una comunidad lingüística de prácticas compartidas no hay ser humano. Esto supone la afirmación de un “yo situado”, supone una visión “holista” de la realidad social: la percepción de nuestra identidad es inseparable del hecho de que nos concebimos como miembros de determinadas comunidades. Lo que empuja a una fuerte solidaridad grupal, porque es vista como connatural a la condición humana (el problema es ver si empuja a la solidaridad universal o la dificulta). Desde estos supuestos, saber quién soy es saber dónde estoy. mi identidad, desde mi iniciativa, puede ser única, pero se constituirá como variación original de motivos previamente dados.

- El individuo, continúa el liberal, elige desde su autonomía los fines y bienes que decide perseguir. Su pregunta clave es: ¿qué quiero ser? Lo importante de los seres humanos es, por eso, su capacidad para establecer y perseguir sus concepciones de bien. Los fines del sujeto son suyos porque los escoge. Los comunitaristas, en cambio, dicen que lo primario no es la elección sino el descubrimiento de fines y bienes, así como la pregunta ¿quién soy? Efectivamente, dado que las personas están constituidas en una medida relevante por las concepciones de bien y los fines compartidos en una comunidad, se dotan de fines no por pura elección sino por descubrimiento de los mismos, aunque cabe después re TRABAJARLOS de un modo personalizado.
- Desde la relevancia dada a la elección, lo que cuenta para el liberal es la

libertad autodeterminada. Somos ante todo, como se avanzó, individuos libres e iguales. Las personas se vinculan a objetivos y fines exclusivamente desde el ejercicio de su voluntad, autodeterminándose. Por eso, lo que quieren de la sociedad es, antes que nada, protección jurídica efectiva de esa libertad.

Para el comunitarista, en cambio, lo relevante es lo que podemos definir como autorrealización contextualizada. Somos lo que somos en virtud de los valores de nuestra comunidad que ratificamos -y desarrollamos- y en cierto sentido no podemos desprendernos de ellos. La libertad y la igualdad no son tanto las condiciones ontológicas desde las que diseñamos autónomamente nuestros proyectos de vida, son los valores supremos de una cultura concreta, la nuestra, son sus “hiperbienes”.

- Para el liberal la relevancia central de la libertad que elige hace relevante la racionalidad con la que se elige, especialmente la racionalidad estratégica: los individuos orientan sus acciones a partir de su condición egoísta, que les hace buscar su propio interés, y a partir de la racionalidad estratégica, que les ofrece los medios más adecuados para la consecución de los fines. (No debe olvidarse, de todos modos que hay liberales que defienden una racionalidad dialógica). El comunitarista entiende que ello puede conducir a la desestructuración social, pero resalta además la importancia, frente a la mera racionalidad, de la sensibilidad moral. El aprendizaje de la virtud puede ser más importante que la argumentación moral. Desde ahí hay que dar adecuada relevancia a la formación del “carácter moral”, a través, especialmente, de relatos y de testimonios, generados en el contexto comunitario, que ofrecen modelos atractivos que imitar.
- En el liberalismo las libertades individuales se relacionan a través de contratos o consensos, que son la única justificación de las normas comunes que nos damos. Para el liberal la sociedad es un conjunto de individuos (egoístas y autointeresados) con existencias separadas y objetivos propios que negocian entre sí cooperando para obtener una ventaja mutua. La sociedad es una asociación de átomos morales humanos -cada uno de ellos con su concepción propia de vida buena- formada para conseguir beneficios que individualmente no se pueden obtener. La acción es en este caso colectiva, pero lo importante sigue siendo lo individual: el supuesto “bien común” es sólo el “bien convergente”, el bien en que convergen los intereses individuales.

El comunitarismo opone a la relevancia del contrato la relevancia de la tradición histórico-cultural de la comunidad de pertenencia. toda comunidad es una forma de vida humana de personas que participan en y se benefician de una forma de actividad cooperativa, poseen conciencia de grupo y comparten

una tradición. Por eso, frente a la justificación contractualista, se insiste en la apropiación hermenéutica de la historia y de las tradiciones que cristalizan en un *éthos* comunitario en el que somos socializados. Nuestra tradición cultural es de ese modo el horizonte de nuestra comprensión moral. Aunque hay que reconocer que caben posibles conflictos -con sus riesgos y sus posibilidades de fecundidad- tanto al interior de la propia tradición, entre sus diversos elementos o propuestas, como en el contacto con otras tradiciones.

- De todo lo precedente se desprende que, para el liberal, “lo justo es antes que lo bueno”. La sociedad compuesta por individuos con sus concepciones personales de bien está organizada justamente cuando se rige por principios que no suponen una concepción de bien sino que, regulando la convivencia de las libertades, posibilitan las concepciones de bien de cada uno.

El comunitarista, por su parte, ve “lo justo como forma de lo bueno”. Lo englobante para él es la idea de bien común inmediatamente compartido, no el meramente convergente del autointerés inteligente, que se centra en los individuos, ni tampoco el puramente altruista que ignora solidaridades específicas con comunidades concretas. Esto nos lleva a una acción común, a un destino compartido en el que compartir es lo valioso en sí, a la fidelidad que se apoya en una identificación común.

- Al proyectar esta última tesis en el ámbito del Estado -de la organización política de la comunidad-, el liberal defiende la política de la neutralidad estatal. El gobierno de una sociedad ha de distinguir la esfera de la justicia y el derecho -que expresan los mínimos universalmente obligantes respecto a los que no puede ser neutral- y la esfera de las concepciones particulares de bien de los ciudadanos -respecto a las cuales debe ser neutral siempre que no perjudiquen la autonomía de los demás-. El ideal de vida plena, el perfeccionismo, debe recluirse a la esfera privada; asumirlo desde el Estado conduce a la intolerancia y al totalitarismo. La neutralidad, en cambio, permite que cada uno persiga sus concepciones de bien y realice su autonomía. La sociedad debe estar ordenada de forma tal que respete la autonomía individual por encima de cualquier otro valor.

El comunitarista entiende que debajo de la opción por la política estatal de neutralidad está en realidad la opción por un perfeccionismo concreto, por una comunidad concreta, la “comunidad liberal” con sus valores compartidos, a la que el Estado sirve. De hecho, no habría, pues, ni neutralidad en sentido estricto ni pura instrumentalidad del Estado al servicio de las libertades individuales (un Estado puramente instrumental, al puro servicio de la autonomía de los individuos, que no contara con la adhesión emocionalmente

compartida de quienes se conciben como formando parte de una identidad común, no se sostendría). Desde el comunitarismo se acepta por eso sin ambages que hay que defender una política estatal de bien común, no sólo porque es inevitable, sino porque es bueno. La supuesta neutralidad liberal es inadecuada: 1) porque desde ella formas de vida amenazadas, las de las culturas minoritarias, pueden desaparecer; 2) porque, por lo antes dicho, es falsa neutralidad, o al menos neutralidad parcial, ya que de hecho favorece ciertas formas de vida. Debe apostarse, por eso, por la política de bien común o concepción de vida buena de la comunidad, a la que de algún modo deben acomodarse las preferencias individuales. Un Estado comunitarista puede y debe alentar a las personas para que adopten concepciones de lo bueno que se advienen a la forma de vida de la comunidad (apoyo de la propia lengua, de determinadas instituciones y costumbres tradicionales, conocimiento de la historia del país e identificación con ella, etc.), y al mismo tiempo desalentar las concepciones de lo bueno que entran en conflicto con ella, motivando en sus miembros una “autodeterminación enraizada”. Los comunitaristas no antiilustrados matizan de todos modos que esto debe hacerse sin quebrantar los derechos individuales fundamentales, lo que pedirá por supuesto políticas complejas de armonización, como las pide, comentan, la compatibilización estrictamente liberal de la libertad y la igualdad.

La reacción crítica del comunitarismo frente al liberalismo ha puesto de manifiesto que hay un cierto modo de concebir al individuo fuertemente autosuficiente y a la comunidad política puramente instrumental que no se sostiene. El marco comunitario sigue siendo necesario para la ética en su sentido más complejo. De todos modos, la afirmación de la comunidad, sobre todo como comunidad política, no puede arrastrarnos a los peligros que denuncian los liberales cuando se expresa como comunitarismo cerrado: al conservadurismo de quien se centra en reproducir la tradición, a la intolerancia con los disidentes, a la xenofobia con los extraños, a la insolidaridad con los no miembros. Al afirmar la necesidad de la comunidad para amparar la vida buena, deberemos igualmente distinguir cuándo, para qué y cómo necesitamos comunidades de la sociedad civil (como las iglesias) o la comunidad propiamente política del Estado. Para afrontar estas cuestiones, ahondaremos primero, en el próximo capítulo, en la perspectiva ética centrada en la autonomía individual y la norma, que aquí ya ha sido someramente presentada al presentar el liberalismo. y en el capítulo siguiente trataremos de avanzar hacia la articulación dialéctica de la perspectiva de la autonomía individual y la de la comunidad abierta.

*Nota bibliográfica.* Entre las obras levinasianas, la más relevante de cara al tema aquí tratado es LEVINA, E. (1987), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca; dada su dificultad de lectura puede acudir a una pequeña obra más ágil, fruto de entrevistas: LEVINAS, E. (1991) *Ética e Infinito*, visor, Madrid. Se presenta muy bien el debate entre liberales y comunitaristas en: MULHALL, S. y SWIFT, A. (1996), *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, temas de Hoy, Madrid. La obra comunitarista que arranca decididamente este debate es la de SANDEL, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press. Pueden encontrarse también importantes aportaciones comunitaristas al sentido de lo comunitario en TAYLOR, C. (1997), *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona. Los grandes textos liberales, con sus fuertes reservas frente al marco comunitario, se indicarán en el próximo capítulo.

## E) ÉTICA Y RELIGIÓN

Antes de entrar en el análisis de la perspectiva deontológica de la ética, conviene abordar un último punto, el de la relación entre ética y religión, porque está más conexas con la perspectiva teleológica, aunque caben enfoques no finalistas de esta cuestión. ya se indicó en su momento que la ética filosófica va apareciendo cuando, entre otros factores, se va desligando de la religión. Este desligarse puede ser radical: es lo que ocurre si se afirma el sinsentido de lo religioso e incluso lo perjudicial del mismo. Puede igualmente mostrarse radical de otro modo: si se concibe la ética fundamentalmente como ética pública que debe remitirse exclusivamente al acuerdo racional de los ciudadanos; lo religioso puede aquí, a lo más, inspirar las morales privadas. Cabe, por último, defender que es decisivo que se mantenga la separación, pero entendiendo que separación no es ausencia de relación, y que esta relación se sigue dando de diversas maneras que hay que estudiar con atención. Aquí se defenderá esta última tesis, a través de un análisis que pasamos a exponer y que se completará cuando se aborde la cuestión de la ética de máximos y mínimos (4a).

A decir verdad, hay otra postura posible, además de las que se acaban de señalar, que es la que ha funcionado con fuerza en los ambientes católicos tradicionales, especialmente hasta el concilio vaticano II. En esta postura se habla de moral teológica y ética filosófica, y se las relaciona del siguiente modo. moral y ética tienen por objeto el bien y los deberes, pero en marcos diferentes. La moral es una ciencia teológica que se fundamenta en la revelación divina –en la que se expresa la voluntad de Dios–, siendo su guardián e intérprete la tradición y el magisterio eclesiástico; el moralista debe exponer los valores en fidelidad a esas fuentes. La ética, en cambio, es una disciplina filosófica que se apoya en la luz de la razón para ofrecer las orientaciones a la acción. Ahora bien –y aquí está el problema fundamental para la mentalidad actual– entre ambas existe una relación jerárquica: la ética es “sierva” de la moral, lo que significa que debe apoyarla y en caso de conflicto someterse a ella. Si esto es asumido por el poder político, a cambio de obtener legitimación –como fue en nuestro caso el franquismo–, tenemos el nacional-catolicismo o fenómenos similares. Dejando aquí de lado lo que de deformante tiene esta concepción para el cristianismo<sup>[12]</sup>, está claro que es deformante para la filosofía y que ignora toda la dinámica de autonomía y pluralismo –decisiva para la vivencia moral– que se resalta especialmente desde la modernidad. Conviene, por eso, hacer un estudio más detallado de la relación entre ética y religión.

1. Abordemos, en primer lugar, el modo como está presente la ética en la religión. Puede comenzar indicándose que lo moral es una *dimensión de la religión*. Es decir, todas las

religiones que conocemos proponen determinados ideales de vida buena y prescriben determinadas conductas para sus fieles. De hecho, en el *éthos* holista de las culturas tradicionales –que se resaltó en el tema introductorio– suele ser propiamente la religión la que aparece como la matriz originaria de los planteamientos morales, aunque progresivamente hayan ido autonomizándose de ella. Pues bien, para situar el lugar de lo moral en la religión es sugerente el modelo de estructuración del fenómeno religioso que propone J. Wach y que podemos ver reproducido en el trabajo de Martín Velasco (1994):

- Como eje y centro debe situarse la experiencia religiosa, que puede definirse como “la confrontación del hombre con la realidad esencial”.
- Esa experiencia se expresa y se vive a través de: 1) el pensamiento, apareciendo aquí el conjunto de creencias; 2) la acción, que tiene dos vertientes, la del culto y la del servicio; 3) la comunidad, con instituciones concretas en las que se organiza. Pues bien, la dimensión moral está especialmente relacionada con la acción y sobre todo con la acción de servicio a la que impulsa la experiencia.
- Así localizada la dimensión moral, ésta obtiene su sentido y su fundamento en la cosmovisión religiosa global. Situada en su marco, ofrece a la acción de sus fieles: 1) orientación; 2) motivación; 3) legitimación; 4) cierto modo de sanción.

Esta estructura formal del fenómeno religioso se llena luego de contenidos muy diversos, de énfasis muy diversos en unos u otros aspectos, según las diversas religiones. Pone en cualquier caso de manifiesto que si lo moral va siempre unido en ellas a lo religioso –aunque sea con diversas formas e insistencias–, lo religioso no se confunde con lo moral. La actitud religiosa lo desborda, es fundamentalmente adoración y búsqueda de salvación. Esto es, la religión no se reduce a la moralidad y además, a la hora de incluirla, puede responder a *diversos modelos de inserción*, que siguiendo a Martín Velasco cabe especificar del siguiente modo:

- El primero se presenta en las religiones que fundamentan la rectitud de las acciones humanas en su conformidad con un principio superior a los hombres y a los mismos dioses, que rige la naturaleza y el devenir de todo lo que existe. Es el caso de *Tao*, o de la *Diké* o justicia que se menciona en tragedias griegas como *Antígona*.
- El segundo es ofrecido por las religiones que fundamentan la validez de la decisión ética en la obediencia a un mandamiento divino. Lo decisivo en ellas no es el orden sino el Señor, cuya voluntad lo establece. Él es lo supremo, y la relación con él, la norma que se desgrana en unos mandamientos. Éstos tienen



como finalidad introducir al hombre en lo divino. Su cumplimiento no hace al hombre tan solo justo, lo hace santo, como santo es el Señor de quien proceden los mandatos. Parece ser éste el modelo dominante en la tradición judía. También es asumido fuertemente en la tradición cristiana, aunque según algunos con poca base evangélica. Hoy se muestra problemática su heteronomía -incluso su “arbitrariedad”– presente en esa remisión de la fundamentación de lo moral a la voluntad de Dios.

- El tercero se encuentra en las religiones de orientación prevalente-mente mística, en las que los preceptos morales reciben su justificación como preparación del sujeto para acceder a aquellos estados en los que consiste la liberación o salvación. Es decir, la ética se presenta aquí sobre todo como camino ascético que prepara para la iluminación y la unión en la que se realiza la salvación. Es el caso de las que solemos llamar religiones orientales.

Debe observarse, para no caer en reduccionismos, que estos modelos marcan las dominancias y los subrayados de las diversas tradiciones religiosas, pero no las exclusividades, pues todas ellas son complejas, con complejas relaciones con lo moral en las que cabe mixtura de modelos.

Si hemos visto que lo moral se inserta en lo religioso, si hemos visto que se inserta según diversos modelos, no debemos olvidar, en tercer lugar, que la inserción se muestra con frecuencia problemática, en el sentido de que siempre ha habido *tensiones* entre lo moral y los otros aspectos de la religión, que conviene también destacar. Por ejemplo, en la tradición judía es muy evidente la tensión en el profetismo, que privilegia la moral frente al culto. En esta misma tradición es particularmente polémico el relato del sacrificio de Isaac, que parece pedir la plena sumisión de la moral a la fe, con la que parece entrar en contradicción. Es un texto que ha llamado la atención a pensadores de diversas disciplinas, y que en concreto ha impactado a filósofos tan relevantes como Kant y Kierkegaard -que han mantenido interpretaciones enfrentadas del mismo desde la diversa relevancia que dan a la autonomía moral racional-, o como Levinas. En realidad es lógico que se den estas tensiones, pues, tanto la propuesta de realización o salvación religiosa como la propuesta de valoración moral tienden a afirmarse con carácter absoluto, con lo que el conflicto está garantizado cuando no se armonizan.

Dado que nuestro contexto cultural dominante, desde el punto de vista religioso, es el cristiano, cerremos las consideraciones precedentes con una sumaria aplicación al caso del cristianismo. Habrá que comenzar teniendo presente que, como toda religión, el cristianismo no es primariamente un sistema moral sino religioso, es un ámbito de sentido trascendente (fe) que se celebra (simbólica sacramental). Como tal, se caracteriza concretamente por una determinada concepción de Dios y de su oferta de salvación a

través de la persona y el mensaje de Jesús de Nazaret, a la que se accede por medio de una experiencia, no de una mera adhesión intelectual.

Ahora bien, si el cristianismo no es primariamente una moral, no es menos cierto que incluye, como parte esencial de su mensaje y como supuesto de la salvación ofrecida, la llamada a específicas actitudes y conductas morales. más aún, subraya Gómez Caffarena, cabe decir que en el cristianismo hay un cierto privilegio de la dimensión moral, pues se privilegia la praxis interhumana al destacar al amor en la misma noción de Dios: al Dios que es amor sólo puede acercarse el creyente amando y amando precisamente al prójimo, pues como se dice en la carta de Juan, “quien no ama a su hermano a quien ve no puede amar a Dios a quien no ve”. El amor pasa a ser de este modo la clave de la dimensión moral del cristianismo y la que marca su sentido y orientación, a pesar de que con frecuencia no haya sido lo más resaltado en la práctica o lo más percibido socialmente.

2. Si es así como se presenta la inserción de lo moral en lo religioso, veamos cómo se ha ido dando la separación de la ética respecto a la religión –fenómeno marcadamente occidental–, para constituirse como ética filosófica.

Aunque hay propuestas de separación que se remiten a la antigüedad, antes incluso de la aparición del cristianismo (como la de los sofistas cuando colocan al hombre como la medida de todas las cosas<sup>[13]</sup>), puede situarse en la edad moderna europea el momento decisivo en el que esta separación se produce, por una confluencia de dinámicas sociales y de desarrollo del pensamiento.

En esa época, efectivamente, se percibió con claridad por un sector significativo que la religión era la principal amenaza para la convivencia (inquisición, guerras de religión, etc.). Evidentemente, dado que lo básico es la convivencia, había que salvarla, y dado que no la salvaba la religión, había que centrarse en la ética básica. Había que precisar en concreto un acervo común de normas de convivencia, que no podía encomendarse a la religión, que por tanto debería tener un fundamento autónomo respecto a ella en el que se pudiera concordar al margen de ella.

Es en este contexto en el que puede leerse la *Carta sobre la tolerancia* de Locke (1689), en la que se propone: 1) distinguir lo civil de lo religioso; 2) que la facultad de castigar esté sólo en manos del magistrado y sólo para quienes violan las leyes de la equidad en la vida, la libertad y la propiedad; 3) que se reconozca la libertad de creencia por dos razones: por la naturaleza de la misma –si no es libre, se destruye como auténtica creencia– y porque es un derecho –una concreción del derecho básico a la libertad–; 4) que el magistrado pueda intervenir en las iglesias sólo para evitar daños de naturaleza civil. Desde este enfoque, la ética independiente que va surgiendo –la concreción en

deberes de los derechos fundamentales— no sólo se separa de la religión, sino que se enfrenta a ella cuando es intolerante, lastre profundo que en muchas iglesias va a durar por largo tiempo<sup>[14]</sup>.

Propuestas como ésta se van afianzando y desarrollando en todo el trayecto reflexivo que supone la Ilustración, dando así rigor teórico a la separación. Baste, como muestra, una breve referencia a Kant, que sintetiza así su tesis al respecto: la moral, nos dice, cuando está fundada en el concepto del ser humano como ser libre que como tal se liga a sí mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer su deber, ni de otro motivo impulsor que la obediencia a la ley para observarlo. Se analizará más adelante el alcance y los supuestos de esta afirmación, que expresa con nitidez la autonomía de la ética respecto a cualquier pretensión heterónoma, incluidas las religiosas.

A afianzar la distancia entre ética y religión no van a contribuir sólo las propuestas que las separan, como las precedentes. van a contribuir también las propuestas que minan el sentido de lo religioso, que cuestionan la veracidad de la propia experiencia religiosa, con lo que evidentemente cuestionan la moral adherida a ella. Hay que pensar aquí, por supuesto y especialmente, en Marx, Nietzsche y Freud. El papel de estos llamados “maestros de la sospecha” es complejo por lo que a nuestro tema se refiere, porque también tienden a minar muchos supuestos de la moral aunque se separe de la religión, pero en cualquier caso está claro que suponen un revulsivo para ésta<sup>[15]</sup>.

La consecuencia de todas estas dinámicas es, pues, que ética y religión se separan, arrastrando además a una separación también de la religión respecto a la política y el derecho. Es algo que se hace en medio de serios conflictos, pero cuya resultante puede verse como ganancia para todos: 1) la ética gana autonomía, aunque está forzada a buscar nuevas formas de fundamentación y fuentes de inspiración; 2) la religión se ve abocada a una situación que puede vivir como ocasión para subrayar lo más específicamente religioso, que con frecuencia estaba oculto por un cierto modo de entender lo moral, a la vez que una ocasión para purificar su propia dimensión moral.

3. Separadas de este modo ética y religión, reconocida la respectiva autonomía y peculiaridad de ambas, queda ahora preguntarse si conviene que se dé una relación entre ellas. La cuestión se plantea desde tres puntos de vista:

- a nivel social, porque deben convivir creyentes en diversas religiones que siguen remitiéndose desde su fe a una moral y no creyentes con moral autónoma respecto a cualquier tipo de creencia: la convivencia pide encontrar referencias comunes compartidas, que no pueden remitirse a una religión,

porque quebrarían la libertad de creencias, pero que a su vez deben acoger la posibilidad de la experiencia religiosa;

- a nivel personal en el caso de los creyentes, porque viven en su propia persona dos referentes que apuntan ambos a orientar la conducta: sólo puede resultar adecuada una armonización de los mismos, una resolución positiva de las tensiones que se generen que suponga que no se es infiel a la dinámica de ninguno de ellos;
- a nivel reflexivo con consecuencias prácticas. Hay que debatir a este respecto si la ética filosófica, si concretamente la ética que aspira a ser la referencia común para la convivencia debe hacerse al margen de toda referencia a lo religioso o sólo al margen de toda referencia a la experiencia creyente. Dicho de otro modo: dado que en todas las culturas la matriz originaria de la moral ha sido en general la religión, dado que las religiones llevan en su seno tradiciones morales vivas, aunque con grandes contradicciones: ¿no deberemos abrirnos críticamente a la *cultura* religiosa, dejando entre paréntesis el hecho de si somos creyentes o no creyentes, para tomar de ella todas aquellas referencias que pueden alimentar la ética de la convivencia?

Dejamos aquí pendientes estas cuestiones a la espera de responderlas cuando abordemos el tema de la ética de mínimos y las éticas de máximos (4a), tras haber analizado las categorías fundamentales de la ética centrada en la autonomía y el deber, tarea que nos proponemos hacer en el capítulo que sigue.

*Nota bibliográfica.* Un estudio interesante para abordar la relación entre ética y religión es el de MARTÍN VELASCO, J. D. (1994), “Religión y moral: un diálogo permanente”, que en AULA DE ETICA (VV.AA.), *La ética en la universidad*, Universidad de Deusto, Bilbao. Para acercarse a la problematicidad de esta relación puede consultarse el “cuaderno” de GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (1995), *Ética y religión. Una relación problemática*, Sal terrae, Santander. Para introducirse en lo que puede aportar la religión cristiana a la ética -y viceversa-, desde la sensibilidad kantiana, es muy sugerente el también “cuaderno” de GÓMEZ CAFFARENA, J. (1991), *Qué aporta el cristianismo a la ética*, fundación Santa maría, Madrid.





## Capítulo 3

### La ética como ideal de convivencia

Estamos defendiendo la tesis de que la ética en toda su complejidad implica la articulación adecuada de su polo teleológico, el que nos señala el horizonte de realización humana, y su polo deontológico, el que nos impone las normas que debemos cumplir, fundamentalmente para lograr una convivencia que podamos considerar correcta desde el punto de vista moral. Hecho ya el estudio del polo teleológico, nos toca ahora hacer el análisis del deontológico. Inicialmente, dado que está marcado por la obligación que puede contradecir al deseo, se nos presenta como el menos atractivo, pero en realidad, bien afrontado, es también plenamente atrayente, pues se trata de una obligación fundamentada en la autonomía personal y orientada a potenciarla. Habrá, por eso, que comenzar estudiando esta autonomía. Con todo, antes de entrar en ello, conviene aclarar otro concepto moral que de algún modo media entre el finalismo y el deber y que es precisamente el concepto de ley natural.

## A) LA LEY NATURAL / EL IUSNATURALISMO

Podría decirse que las teorías de la ley natural son teorías que encuentran lo normativo en el finalismo de nuestra naturaleza. Inicialmente, en la naturaleza se encontrarán fines que se convierten en orientación normativa para nosotros, en deberes. Posteriormente, con el comienzo de la modernidad, en nuestra naturaleza se encontrarán cualidades que implican derechos, esto es, que los otros tengan deberes hacia nosotros. Se dan así dos iusnaturalismos, el primero más bien teleológico y el segundo propiamente deontológico. El concepto de ley natural se muestra de ese modo mediador entre uno y otro enfoque por dos razones: porque en su primera versión encuentra el deber en los fines naturales; y porque es un concepto que evoluciona de la centralidad del fin a la del derecho. Estas son las ambigüedades de una palabra que suele usarse para recubrir ambas versiones: *iusnaturalismo*, en la que *ius* primero es más bien “ley” natural y luego más bien “derechos” naturales.

1. La primera de las versiones tiene sus fuentes iniciales en Aristóteles, es formulada ya con precisión por los estoicos y es teorizada en su plenitud por Tomás de Aquino. Comencemos por unas primeras consideraciones que nos llevarán al concepto moral estricto que es el que queremos tener en cuenta. En principio, aquí, por ley natural hay que entender la ordenación hacia una determinada actividad ínsita en la naturaleza de las cosas. Es decir, la ley natural remite a la necesidad de obrar de una cierta manera en función de la esencia del que obra.

Para comprenderla adecuadamente hay que distinguir, para empezar, entre su aplicación a los seres inertes y a los seres vivos: en los primeros hay sólo caracteres actuales, en los segundos están implicadas diversas virtualidades que se actualizan progresivamente, desde la conexión que se establece entre el dinamismo interno acorde con su naturaleza y su relación con el medio. La ley natural, en el caso de los primeros, se identifica con las leyes físicas. Pero las leyes naturales específicas de los seres vivos – que también están sujetos a las leyes físicas – son las que definen las condiciones de las que depende su supervivencia y crecimiento.

La vida, pues, se mantiene y expande sólo con una regulación. En el caso de la vida humana, los humanos tenemos de especial que esta regulación se opera espontáneamente de modo incompleto, necesitamos una regulación inteligente. ésta se opera a nivel de medios (técnicas en sentido amplio) y a nivel de fines (al definir nuestras necesidades y objetivos), los primeros al servicio de los segundos. Aparecen así la higiene, la medicina, la moral, el derecho y la política. Nuestra voluntad, ante las múltiples presiones externas e internas, tiene necesidad de ser guiada: la higiene y la medicina nos guían en lo que



concierno a nuestra existencia física; la moral natural en lo que concierne a nuestra conducta individual; el derecho natural en lo que concierne a la vida social. En lo que sigue tendremos presente sólo la moral y el derecho: la “ley natural”.

La ley natural (moral/derecho), como toda ley, debe ser dada por quien posee el poder correspondiente. Si ésta depende de la esencia de las cosas, quien tiene el poder es el que ha creado las cosas. Es decir, la ley natural proviene de Dios como Creador. Debe ser llamada, por eso, en su origen, ley divina, internamente unida a la esencia y orden de las cosas que han sido dadas con la creación misma.

Según tomás de Aquino, la ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional. Su carácter obligatorio se deriva en última instancia de la voluntad de Dios, la ley natural es un mandato de Dios. Por cierto que esta tesis ha dado origen a un fuerte debate en el medievo: los mandatos de la ley divina-natural, ¿son mandatos porque son buenos, porque representan el orden racional de las cosas, de algún modo necesario – tesis de tomás de Aquino– o son buenos porque son mandatos, porque remiten al arbitrio de Dios que libremente podía haber establecido otro orden –tesis de Ockham–? ¿Hay que dar relevancia al Dios bueno y sabio o al Dios todopoderoso? Sin entrar aquí en este debate, nos limitamos a señalar que la segunda tesis va a preludiar el iuspositivismo.

Ahondando un poco más en la definición tomista, he aquí el texto clásico –con algún comentario intercalado– en que el Aquinate establece la conexión entre ley eterna y ley natural, a la vez que las define: “Partiendo del presupuesto de que el mundo está regido por la divina Providencia, es evidente que la comunidad entera del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, la razón misma del gobierno de las cosas creadas, en cuanto existe en Dios como regidor de todo, tiene la naturaleza de ley (...) Conviene llamar a esta ley la *ley eterna* [del orden de las cosas: se retorna así al concepto de ley cósmica, estoica más que aristotélica<sup>[16]</sup>]. y puesto que todas las cosas sujetas a la divina Providencia son reguladas y medidas por la ley eterna, es evidente [por supuesto, para una ontología finalista] que todas participan de ella en un cierto modo, en cuanto extraen de la impresión de ella sus particulares inclinaciones a los actos y a los fines que les son propios. Pero entre todas, la criatura racional está sujeta a la divina Providencia en una medida más perfecta en cuanto deviene ella misma *partícipe de la Providencia, proveyendo a sí misma y a los otros*. también ella es partícipe de la razón eterna, y de ésta deriva su natural inclinación al fin y al acto que le son propios. Es esta participación de la criatura racional en la ley eterna la que se llama *ley natural* (...). *La luz de la razón natural que nos permite distinguir el bien y el mal* –que es función de la ley natural– no es otra cosa que la impronta en nosotros de la ley divina”. (*Summa Theologica*, I-II, quaest.91, art. 1 y 2).

Dado que las leyes morales naturales remiten a la esencia de las cosas: 1) son leyes

cognoscibles por la razón, siempre y en todas partes: todos deben conocerlas y acatarlas; 2) son necesarias e inmutables en el espacio y el tiempo, debido a la unidad de la naturaleza humana y a la indisoluble conexión entre el ser y el deber. Esto se destaca notablemente en la otra gran clásica definición de ley natural, la de Cicerón: “La verdadera ley es la recta razón, conforme a la naturaleza, universal, constante y eterna, la cual mandando invita al deber, prohibiendo desvía del mal. No manda ni prohíbe en vano a los honestos, aunque no mueva a los malvados. No es lícito abrogar esta ley, ni derogarla en nada, ni es posible abolirla del todo (...). y no será una ley en Roma, otra en Atenas, una ahora, otra después; sino una sola ley inmutable gobernará a todos los pueblos en todos los tiempos, y un solo Dios será el guía y señor de todos: él precisamente ha concebido, redactado y promulgado esta ley, a la que el hombre no puede desobedecer sin huir de sí mismo y sin renegar de la naturaleza humana” (*De Republica*, III, XXII, 33).

Para que, con todo, se entiendan bien las dos definiciones precedentes, hay que matizar que moral y derecho natural no son propiamente hablando códigos sino principios. Al menos en su versión más afinada, la teoría medieval de la ley natural no propone que hay un código de la naturaleza que fija de modo detallado y permanente las leyes morales y jurídicas, sino que hay principios generales del derecho y prescripciones morales primordiales que expresan las exigencias que imponen a todos los hombres de todos los tiempos su naturaleza y su condición. Los principios más generales de la ley natural son:

- "Hay que hacer el bien y evitar el mal". Este primer precepto puede ser especificado luego en un orden concreto de preceptos que comprende la conservación de la vida, las relaciones sexuales, la educación de la prole, etc, o sea, “lo que la naturaleza ha enseñado a todos los animales”<sup>[17]</sup> (tomás de Aquino) y que, con todo, siendo el derecho expresión de la razón, es objeto de consideración normativa sólo respecto a la especie humana. Además de esto, como, por otro lado, “hay en el hombre una cierta inclinación a conocer la verdad en torno a Dios y a vivir en sociedad”, desde esta perspectiva caen bajo el orden de derecho natural todas las acciones conexas con tales inclinaciones.
- Precisamente, respecto a la vida en sociedad hay que tener presente que el objetivo de las leyes humanas que se promulguen debe ser el bien común.
- Por último, diversos pensadores ven en el decálogo bíblico el conjunto de normas-principios de convivencia básicos de la ley natural.

Si se toma en serio lo que antecede, aparece una perspectiva histórica en la ley natural desde dos puntos de vista:

- Nosotros tenemos capacidad de descubrir los principios de la ley natural, pero sólo lo logramos a través de la experiencia y la reflexión acumuladas por generaciones, con riesgo de errores y de marcha atrás. quienes son más sensibles a la labilidad del “hombre caído” hablan incluso de que hay casos en los que la razón sola, sin la luz de la revelación divina, únicamente es capaz de aproximaciones y es propensa al error.
- Descubiertos los principios, las obligaciones generales, está luego la tarea de traducirlos en deberes concretos, de adaptarlos al curso evolutivo y a los estadios culturales de la humanidad.

Es decir, la ley natural no puede derivarse de la historia, pero tiene en cuenta a ésta para realizar el valor preeminente de la convivencia civil: el bien común. Así, el mismo tomás de Aquino, afirma que la razón puede encontrar en ciertos casos conveniente de cara a ese bien común la propiedad privada, frente a la posesión común que podría ser más natural. Como observación colateral hay que decir que, curiosamente, esta flexibilidad de la ley natural ha funcionado en ciertos casos, pero se ha mantenido con firme inflexibilidad “en lo que la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, es decir, en los ámbitos de la conservación de la vida y la sexualidad.

Quienes resaltan esta historicidad de la ley natural pretenden responder a la objeción, que luego se retomará, de que la teoría de la ley natural se destruye precisamente desde las contradicciones de lo que se ha creído como ley natural. La diversidad expresaría las condiciones del medio, la falibilidad e imperfección humana, pero también el hecho de que la naturaleza humana no puede actualizar las virtualidades que posee más que bajo un abanico de virtualidades concretas, cuya amplitud es siempre limitada. Debemos sabernos inevitablemente implicados en un proceso de tanteo en este descubrimiento de lo que implica la ley natural. A estas consideraciones se les puede hacer, con todo, una objeción: si se asumen con firmeza se acaba cayendo en el relativismo e historicismo que se pretenden criticar; la ley natural deja de ser una alternativa a ellos.

La ley moral natural, enraizada en la ley divina, es la base de toda ley libremente estatuida por los hombres, es decir, de las *leyes positivas*, las cuales no pueden contener nada contrario a la ley natural: son concreciones de ésta en las circunstancias contingentes, y deben estar dirigidas, por tanto, al bien común. Esto trae una consecuencia muy importante: ante los mandatos positivos que exigen un proceder contrario a la ley natural, no sólo existe el derecho, sino también el deber de rehusarles obediencia. Una ley positiva sólo es verdadera ley cuando es justa, y es justa cuando es acorde a la ley natural (se retomará esta cuestión al tratar de la relación entre ética y derecho: 3f2).

2. Los pensadores modernos van a seguir proponiendo el iusnaturalismo, pero con un notable cambio de perspectiva, que va a tener fuertes consecuencias para el enfoque moral. En primer lugar, cambian el sentido de *ius*. En tomás de Aquino esta palabra no remite a derechos, en el sentido actual de la palabra, sino a leyes justas que hay que cumplir; por eso habla sobre todo de ley natural; el derecho natural sería la ley natural en su orientación más jurídica hacia la convivencia. Suárez, haciendo puente con la modernidad, dice en cambio que por *ius* hay que entender sobre todo “un poder moral que cada ser humano tiene o sobre su propia propiedad o con respecto a lo que le es debido”. Es decir, ya no se trata de entender por “derecho” lo que debemos sino lo que podemos legítimamente y lo que nos es debido. Hobbes afianzará esta orientación –con radicalización excesiva– al separar *lex* y *ius*, ley y derecho, y considerarlos antitéticos: “la ley es un vínculo, una obligación; el derecho es una libertad”. A partir de este momento el derecho –ya en plural, los derechos– va a ser algo que una persona “tiene” y que consiste básicamente en un poder o libertad. Pues bien, lo inherente a la naturaleza humana –iusnaturalismo– van a ser sobre todo sus derechos en este sentido. Como rematará Locke (a quien vamos a tener especialmente presente para definir este iusnaturalismo), el estado de naturaleza tiene una ley que obliga a todos: que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, libertad y posesiones.

En segundo lugar, se cambia el centro de referencia para enfrentarse al tema de la convivencia: no va a ser ya el bien común sino el individuo. Desde la perspectiva medieval, la autoridad capaz de tender al bien común es el Estado: desde éste se reconocen y protegen los intereses legítimos de las personas, pero siempre en el ámbito del bien común, tutelado por el Estado; es decir, no se parte del individuo y no se hace a éste centro de los derechos. Así, tomás de Aquino puede argumentar con toda lógica la legitimidad de torturar y matar al hereje empecinado, lo más dañino en la cosmovisión dominante entonces para el bien común. En la visión moderna, en cambio, en el originario estado de naturaleza lo que hay son individuos con derechos naturales, que luego pactan entre ellos para la creación de un Estado civil que tiene la misión fundamental de garantizar mejor esos derechos. Es decir, son derechos individuales inalienables que deben protegerse contra cualquier pretensión del Estado en su contra. Ahora la libertad de religión es sagrada y nadie puede atentar contra ella. quien afina la relevancia del individuo, asignándole *dignidad intrínseca*, es Kant, como se verá luego, aunque es discutible si debe ser llamado iusnaturalista.

En este iusnaturalismo que postula la relevancia prioritaria del individuo separado sujeto de derechos inalienables adheridos a su propia condición de humano aparecerán claras limitaciones (implica lo que macpherson ha denominado “el individualismo posesivo”, que veremos al tratar el tema de la solidaridad -en 3e2-[\[18\]](#)), pero hay en él

algo irrenunciable: lo sagrado de los derechos de cada persona, especialmente su libertad, por el hecho de serlo.

El impacto de novedad que tiene este iusnaturalismo se hace más visible si lo comparamos con el iusnaturalismo aristotélico-medieval en las conexiones que ambos plantean con el Estado, ya que para concluir quién tiene derechos y qué derechos tiene es decisivo ver cómo se constituye el Estado y cuál es la relación del individuo con él.

Para el iusnaturalismo aristotélico-medieval, en el origen está la familia, que se convierte en aldea con la agrupación de varias familias y en Estado con la agrupación de varias aldeas. Esto tiene diversos supuestos y consecuencias:

- se resalta una naturaleza humana social y comunitaria ya desde el origen;
- se parte de comunidades históricamente determinadas;
- la evolución es explicada como el proceso natural que avanza de las comunidades imperfectas a las perfectas, esto es, a las plenamente autosuficientes para la satisfacción de las necesidades -para gestionar el bien común-: el Estado en concreto es producto de esa evolución natural;
- el punto de partida no es sólo la comunidad, es la desigualdad de sus miembros enmarcada en una jerarquía originaria (la de la familia: padre, madre, hijos, siervos), que se transfiere a las comunidades posteriores: el principio legitimador de esta jerarquía es “la naturaleza de las cosas”;
- desde ahí, la figura paterna será la referencia legitimadora del poder en la sociedad política;
- toda esta dinámica de las comunidades humanas debe insertarse en el más amplio marco de la participación en el orden cósmico, gobernado por la razón divina o ley eterna, siendo la ley natural la participación en ella de la criatura racional.

Hay dos rasgos que hacen inadecuada a esta visión para fundamentar derechos individuales universales:

- es negada “por naturaleza”, la igualdad de todos los humanos, aceptándose, en cambio, igualmente “por naturaleza” (aunque también en conexión con el “realismo social”: siempre se ha vivido en sujeción y desigualdad) incluso la esclavitud;
- si cabe hablar de “derechos” es sólo como “intereses legítimos” subordinados al bien común tutelado por el Estado, no como títulos que en sí y por sí tienen todos los individuos por el hecho de ser humanos.

El iusnaturalismo moderno se construye sobre bases diferentes en las que se van a

enmarcar de modo “natural” los derechos humanos individuales universales. Para explicar el origen del Estado se acude ahora -así Locke, el iusnaturalista moderno más paradigmático, y otros- a un inicial “estado de naturaleza”, no político, constituido en general por individuos no asociados, que al tener defectos graves para los propios individuos -problemas en la convivencia-, se supera para remediarlos con la constitución del Estado político en el que los individuos se asocian a través del contrato social. Los supuestos y consecuencias de esta hipótesis contractual son los siguientes:

- se resalta una naturaleza humana individual, individualista, en algunos casos con natural aunque complicada sociabilidad, en otros asocial;
- se parte, no de comunidades, sino de individuos abstractos, no marcados por determinaciones específicas culturales ni históricas;
- la evolución hacia el Estado es fruto de un proceso artificial y contingente, debido a la voluntad de los contratantes, que convienen de hecho en Estados “nacionales”;
- el punto de partida no es sólo la individualidad, es también la libertad y la igualdad que se asigna, en teoría al menos, a *todos* los individuos “por naturaleza”;
- el principio legitimador de la sociedad política, del poder del Estado, no es, por eso, la jerarquía propia de la naturaleza de las cosas sino el consenso de los ciudadanos;
- toda esta dinámica se inserta no en la participación en el orden cósmico sino en la búsqueda de una coexistencia racional, para lo cual las leyes, más que descubrirse en la naturaleza, se deducen con la razón: lo que funda lo justo es lo humano, no lo natural en general.

Por contraposición a la otra propuesta iusnaturalista, se ve cómo con ésta es absolutamente lógico -es el punto de partida- declarar que todos los humanos tenemos derechos inherentes de libertad e igualdad, además de los que en la perspectiva liberal se consideran su condición de posibilidad, el derecho a la vida y a la propiedad: la naturalidad y universalidad de estos derechos se muestra evidente. Las leyes civiles y morales deberán no sólo respetarlos sino potenciarlos.

3. ¿qué queda hoy en día de estas propuestas iusnaturalistas? ¿Se sostienen realmente desde el punto de vista reflexivo?

El iusnaturalismo de la “ley natural” sigue estando presente en cierto modo de entender la relación entre moral y derecho (ver 3f2), pero sobre todo en determinados modos de enfocar la ética sexual y lo que ha venido a llamarse bioética. Esta postura

quiere encontrar en el finalismo de la naturaleza, “en lo que la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, incluyéndonos nosotros entre ellos, las pautas de conducta en esos campos, defendiendo en concreto la orientación a la procreación, o al menos el no cierre explícito a ella, de toda conducta sexual, y propugnando que nadie puede desoír desde supuestas decisiones autónomas la llamada de la vida humana a mantenerse en el ser (problemática ética del comienzo y el fin de la vida humana en especial). A esta postura se le puede acusar de biologicismo, y en cualquier caso choca con el modelo que va a imponerse tras el triunfo del otro iusnaturalismo y su referencia normativa al ser autónomo sujeto de derechos y deberes, más que al ser natural.

El iusnaturalismo de los “derechos naturales” pervive fundamentalmente en torno a la justificación o fundamentación de los derechos humanos universales (el artículo 1 de la Declaración de 1948 dice que “todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos”), en torno a la defensa de lo que se llaman “derechos morales”, existentes antes de cualquier positivización, y en torno a lo que de ello puede derivarse en la concepción de la relación entre derecho y moral (en el citado apartado posterior –3f2– se aborda expresamente esta cuestión). Con todo, aquí también ha aparecido la crisis al haber sido acusado este supuesto iusnaturalismo universal de etnocentrismo occidental camuflado. Aparte de ello se entiende, en cualquier caso, que hay que matizar la afirmación del individuo para hacerla compatible con las necesarias referencias a la comunidad, que hay que avanzar hacia un conjunto de derechos que tenga mucho más presentes el conjunto de necesidades humanas, que habrá que ver cómo se conjuga la necesaria universalidad de los mismos con su encarnación en las culturas particulares<sup>[19]</sup>. De algún modo, el debate entre comunitaristas y liberales que se adelantó en el capítulo anterior (2d2), tiene este trasfondo. Dejando aquí de lado el análisis concreto de estas propuestas, las objeciones que hoy se hacen a las teorías éticas iusnaturalistas en general son las siguientes:

En ellas, leyes y derechos naturales se pretenden *deducidos* –de modo fuerte o débil– de la naturaleza humana. Ahora bien, la noción de naturaleza humana es profundamente ambigua y las dificultades para deducir algo de ella son notablemente graves. La prueba empírica de esta objeción es la gran variedad de iusnaturalismos existentes (al interior de los dos grandes modelos aquí propuestos hay muchas variantes), en diversos casos con conclusiones contradictorias (por ejemplo en torno a la propiedad, la familia, la justificación de la tortura, la esclavitud, etc.). En realidad, ni hay acuerdo en expresar lo que es en sí la naturaleza humana ni hay acuerdo en lo que cabe deducir o extraer de ella desde el punto de vista normativo. Por lo que cabría concluir: si la teoría iusnaturalista parece pedir por principio versiones que no se contradigan y ofrece versiones contradictorias sin que ofrezca a su vez criterios argumentativos para que se pueda decidir entre ellas, eso supone la deslegitimación de la teoría.

En segundo lugar, se acusa a las teorías normativas iusnaturalistas de caer en la falacia naturalista, de pasar ilegítimamente del ser –naturaleza humana– al deber ser. Los defensores de la ley natural argumentan contra ello que en el ser hay una carga de deber ser, que en la ontología, aunque sea germinal y potencialmente, hay deontología. Esto, en cualquier caso, supone una mentalidad metafísica no fácil de asumir en nuestro mundo post-metafísico.

Hay una tercera objeción que cabe resaltar, que proviene de sensibilidades generadas en el entorno de la antropología cultural. En principio, se afirma, la fundamentación iusnaturalista de deberes y derechos pretende apuntar a lo que es y supone la naturaleza humana universal, pero en realidad, a la hora de describir esta naturaleza humana común, lo que se ofrecen son propuestas mediadas culturalmente, particulares por tanto. Recuérdense lo que nos ofrecían los iusnaturalismos comentados: a pesar de estar en una común tradición cultural occidental se contextualizaban de modo diferente dependiendo del momento cultural que vivían: el uno (aristotélico) remitiéndose al imaginario de la familia patriarcal, el otro (moderno) al imaginario del mercado –sociedad burguesa– y de la plaza pública. Lo cual, continúan los críticos más radicales del iusnaturalismo, además de ser un hecho constatable remite a algo inevitable: nuestra condición humana, nuestra “esencia” humana es ser en pluralidad cultural. Es decir, el modo como definimos la naturaleza humana depende de la cultura, con lo que no alcanzamos un *en sí* natural universalizable del que podamos deducir deberes y derechos también universales.

Objeciones como éstas han puesto en crisis las propuestas iusnaturalistas. No vamos a entrar a discutir aquí más a fondo esta cuestión. Únicamente queremos resaltar dos cuestiones. En primer lugar, de este camino recorrido hay que salvar al menos la “intención iusnaturalista” expresada en la convicción firme y sopesada de que todos los humanos somos libres e iguales. En segundo lugar, hay que reconocer que desde ese iusnaturalismo moderno ha surgido un referente decisivo para la ética, también irrenunciable aunque sea matizable, el de la autonomía personal. Pasemos por ello a verlo.

*Nota bibliográfica.* Como ejemplo de propuesta iusnaturalista moderna, y por supuesto de pensamiento liberal, puede leerse la obra de lo CKE , J. (1994), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid. Puede confrontarse su enfoque con el que se nos propone en ARISTÓTELES (1986), *Política*, Alianza, Madrid. Defensas actualizadas de diversos iusnaturalismos pueden verse en MASSINI-CORREAS, C.I. (comp.) (1996), *El iusnaturalismo actual*, ABELARDO PERROT, Buenos Aires. Diversas críticas a las teorías iusnaturalistas se encuentran en KELSEN, H., BOBBIO, N. Y OTROS (1966), *Crítica del derecho natural*, taurus, Madrid.



## B) AUTONOMÍA

Si para la teleología moral la palabra clave es la felicidad, para la deontología la clave está en la autonomía individual. Esta categoría toma toda su fuerza, como valor supremo y como referente de los derechos y deberes exigibles, en el marco del pensamiento moderno liberal que acabamos de ver. Pero es una categoría compleja, sujeta a varias versiones que es bueno confrontar y ver si se pueden integrar.

1. Lo que espontáneamente tiende a sugerirnos hoy el concepto de autonomía es su versión como *autoelección*. La autonomía remitiría a la capacidad de construirse a sí mismo, de darse una determinación, a partir de las propias elecciones con la máxima libertad. Derivando hacia una expresión negativa, por su arbitrariedad, podría identificarse con lo que Kant define, para criticarlo, como *autocracia*, esto es, como el poder de nuestro libre arbitrio para decidir sobre el ejercicio de nuestras facultades ante situaciones concretas, en oposición a la obligación de someternos a la voluntad de otros. Pero el mismo Kant lo deriva hacia su versión positiva, cuando especifica su principio de libertad con la formulación de que nadie puede obligarnos a ser felices a su modo y que, en cambio, es lícito que cada uno busque su felicidad por el camino que mejor le parezca, con tal de que no impida a la libertad de los demás hacer lo mismo. La autonomía se conexiona así fuertemente con la *autorrealización*: soy autónomo para decidir mis proyectos de realización personal y actuar en consecuencia.

El que avanza, de todos modos, hasta el final en esta dirección no es Kant, pues enmarca esta propuesta en una concepción de la autonomía como autolegislación a la que luego nos referiremos, sino Mill. Este autor, en efecto, intenta delimitar con el mayor rigor posible los contornos precisos en los que podemos ser coaccionados por la sociedad, para señalar por contraposición el amplio campo en el que nuestra libertad de elección puede expresarse sin cortapisas. La conclusión a la que llega es clara: por un lado hay que distinguir el campo del *deber social*, que se nos puede imponer por coacción, y que nos pide no perjudicar aquellos intereses de los otros que por expresa declaración legal o por tácito entendimiento deben ser considerados como derecho; por otro lado, está el campo del *bien personal*: en él nuestra libertad es total para determinarlo como nos parezca conveniente, de modo tal que, propiamente hablando, no cabe hablar de “deberes para consigo mismo”. Es decir, en lo que queremos hacer con nuestra vida, en lo que propiamente nos afecta a nosotros mismos, somos el juez supremo; o dicho de otro modo, en lo que concierne a nuestro cuerpo y nuestro espíritu somos soberanos. En esta concepción, integramos plenamente el deseo en la autonomía, no poniéndole más condición que la de no forzar las libertades de los otros.

De este modo se condena toda intromisión externa “paternalista”, tanto por parte de los individuos como por parte de instituciones de la vida civil o de los Estados, en la configuración de nuestra realización personal, aunque pretenda fundamentarse en que es por nuestro bien. Si bien, matiza mill, para ello se precisan personalidades maduras, es decir, que tengan una cierta edad (mayoría de edad) y se hallen en tal situación que no sean perentoriamente necesarios ciertos cuidados de los otros (esto se interpreta en el sentido más extremo, para que no sea ocasión de control de las libertades).

En este planteamiento de la autonomía hay un aspecto esencialmente valioso que conviene resaltar. mill, con acento utilitarista, la justifica destacando los beneficios que acarrea, pero debajo de esta argumentación se ve que late en él una fuerte convicción que tiene muy poco de utilitarista: no nos construimos como humanos porque realicemos este o aquel proyecto de bien, nos construimos como humanos porque ejercemos nuestra libertad; el bien sólo es bien si es promovido desde la propia capacidad de elección; la equivocación con elección es preferible al acierto sin elección, que ya no es acierto, porque el valor superior, la condición de los demás valores, es el valor de la libertad.

De todos modos, junto a esta valiosa aportación que es preciso mantener, hay en esta concepción de la autonomía claras limitaciones. Desde ella se resaltan con fuerza las posibilidades y fronteras del *poder* de cada uno, con lo que, al pensarla como principio que orienta la relación entre personas –hay que respetarla–, se la traduce en términos de derechos de cada uno y deberes correspondientes. Es decir, es una autonomía que *juridifica* las relaciones. Esto tiene un aspecto positivo: permite marcar con claridad los mínimos que debemos exigirnos. Pero igualmente una limitación: las relaciones de seres autónomos ejerciendo su autonomía deben ser algo más que relaciones jurídicas, precisamente para que se plenifique esa autonomía. Es cierto que no se excluye como tal la posibilidad de diálogos con los que madurar en la mutua interpelación los proyectos de autorrealización, pero los subrayados hechos previenen más bien contra ello y en cualquier caso no los introducen en la dinámica *intrínseca* de la propia autonomía.

La segunda limitación es el marcado *individualismo* de este enfoque. Es significativo que mill no hable de autonomía sino de individualidad: se define un campo mínimo coactivo de lo público –el campo en el que podemos perjudicarnos significativamente unos a otros– para afirmar un amplio espacio de lo privado en el que la autonomía individual funciona sin condiciones de ningún tipo. Es cierto que mill en concreto no es fiel a este esquema, pues con frecuencia, desde un talante socializante, concede derecho al Estado para invadir ese dominio privado, pero el esquema como tal ha calado y con él sus límites: identificar al hombre autónomo con el que decide por sí y para sí, desde sus actitudes y sentimientos subjetivos, sin más obligación que la de no hacer daño directo a otros –a su vida o su libertad–, quedando como opcional que se incluya o no en esa decisión la solidaridad. Con ello se ignora que los humanos nos constituimos como tales

desde solidaridades básicas, y se cercena la posibilidad de expresar la autonomía misma de modo no individualista. ¿Puede, de todos modos, avanzarse hacia una concepción no duramente individualista de la autonomía sin falsearla?

2. La propuesta kantiana es ya un primer paso en esa dirección. Kant habla también de autodeterminación, pero la autonomía que él defiende, fiel a la etimología, puede ser definida como *autolegislación*. Este es un tema que va a aparecer en el próximo apartado (3c2), cuando hablemos del deber según este autor. Pero conviene avanzar algunas consideraciones para definir el concepto que ahora nos ocupa. tenemos que determinarnos, dirá Kant, pero no por la materia –el objeto del deseo–, pues eso es heteronomía<sup>[20]</sup>, siempre empírica y contingente, variable como el deseo mismo, sino por la forma, por la legislación, que tiene que ser a la vez propia (dada y asumida desde mi libertad) y universal (formulada desde mi racionalidad purificada del deseo, que se identifica así con la racionalidad humana). Es decir, la autonomía que nos propone Kant es ejercida por cada persona individual, pero en tanto que persona, esto es, en tanto que miembro de una humanidad constituida en reino de los fines en sí que se impone a la conciencia de cada uno exigiéndole que no decida contra ella (el principio de humanidad –no tratar a nadie como puro medio– es la condición suprema limitativa de los fines subjetivos) y que busque reglas que puedan universalizarse. En este sentido, la individualidad está decisivamente matizada, y se hace surgir una tensión fecunda entre la autonomía individualista del individuo dueño de sí mismo y la autonomía del sujeto que, determinándose en cuanto ser racional, logra contemplar a través de él a todas las personas.

Es cierto que esta propuesta kantiana, esta tensión con sus dos polos –sujeto real y sujeto racional–, es problemática en más de un aspecto. Baste aquí con señalar uno de los problemas que aparecen, el hecho de que presupone una coincidencia muy difícil de explicar entre el sujeto real que decide y el sujeto puramente racional. Este último es el que ha conseguido arrinconar sus deseos, inclinaciones e intereses a la hora de decidir; pero imaginar que un sujeto así puede coincidir con el sujeto real que toma la decisión parece excesivamente utópico –e incluso no recomendable, añadirán algunos–. Hay quienes concluyen por eso indicando que debe “resolverse” la tensión optando por uno de sus polos, el de la autonomía del individuo concreto, del sujeto real dueño de sí mismo (la versión que se acaba de estudiar). Pero eso supone encerrarse en el empobrecedor y parcial enfoque individualista. Por eso, la tensión que Kant nos propone debe ser resuelta no ahogando uno de sus polos sino intentando gestionarla de modo creativo.

La primera premisa para esta asunción creativa es ser conscientes de que la

reclamación de una autonomía en el horizonte de la universalidad y de la humanidad, no es una mera coacción interna a la espontaneidad, que se añadiría a la coacción externa que tan nítidamente señalara mill, sino que es condición necesaria para la expresión de una autonomía plenamente humana.

La segunda consideración que cabe hacer es que puede interpretarse la propuesta de acercar el sujeto real al sujeto ideal racional, considerando a éste como idea reguladora, como horizonte que nos guía aunque nunca se alcance. La autonomía sería tanto más adecuada cuanto más hiciéramos avanzar al sujeto real hacia el sujeto ideal. Con todo, podemos plantearnos si de lo que se trata es de arrinconar el deseo en la decisión moral o de integrarlo de un cierto modo.

Para paliar los problemas de identificación entre el sujeto real y el sujeto puramente racional conviene por eso dar otros pasos. Por ejemplo, derivando la autonomía kantiana hacia un enfoque dialógico, en la línea propuesta por Apel y Habermas, a los que se estudiará con Kant en el apartado siguiente (3c3). Esta es una derivación nada violenta, porque la semilla está ya en Kant cuando pide que la autolegislación autónoma la formule el individuo como miembro de la humanidad, es decir, gestando una ley que podría ser aprobada por todos los seres racionales. De lo que se trata ahora es de que la interacción imaginada pase a ser interacción real, de que yo presente mi propuesta a todos los afectados por ella para que se compruebe su pretensión de universalidad a través del consenso que surge en torno a ella en un diálogo sin coacciones. Puede integrarse además el deseo, porque en esa propuesta que presento al debate puedo incluir los intereses que considero generalizables, que tendrá que demostrarse en el diálogo que lo son.

La autonomía centrada en el *nomos*, en la autolegislación, permite de este modo, en su articulación con la mera autodeterminación del sujeto dueño de sí mismo, superar límites importantes de ésta y dar más plenitud al principio de autonomía como tal. Da igualmente más solidez al argumento que suele usarse para fundamentar este principio: que el ser humano, sujeto intencional, sólo puede obrar moralmente cuando actúa según leyes que él mismo se ha impuesto.

Esta versión de la autonomía tiene también, con todo, sus limitaciones. Señalemos dos de ellas. La primera va en la línea de la crítica que Simmel hacía a la orientación universalista kantiana: en el mejor de los casos sólo pueden universalizarse normas que remiten a clases de acciones específicas –por ejemplo, decir la verdad–, pero quedarse en ello es reducir fuertemente el campo moral, incluso en lo que tiene de deber –no digamos en la orientación a la felicidad, que Kant arrincona–, pues tales acciones adquieren significado pleno sólo en el contexto de una vida entera, de la totalidad de nuestras vidas personales que, evidentemente, como tales no se pueden generalizar. Superar este límite

pide remitir la autonomía a un contexto de identidad, algo que se asumirá en la tercera versión de la misma. La segunda de las limitaciones apunta al hecho de que la autonomía queda reducida a la configuración del *nomos*, de la ley universal, desentendiéndose de la aplicación de ese *nomos* a situaciones concretas o suponiéndose que puede hacerse una aplicación deductiva, cuasi mecánica, del mismo. Aquí sostendremos que este momento decisivo para la ética pide una sabiduría práctica que cabe enmarcar también en la autonomía, a la que da su culminación (versión cuarta de la autonomía como autodecisión).

3. La autonomía remitida a contextos de identidad personal se nos presenta como *autenticidad*. En la primera versión la autonomía aparecía como libertad de elección, libertad para elecciones concretas que tendemos a enmarcar en una elección global por un plan de vida, por un proyecto de autorrealización. Ahora bien, el pensamiento liberal tiende a dejar esas elecciones y ese proyecto al arbitrio del sujeto como si éste partiera de cero y tuviera total espontaneidad. Desde la sensibilidad comunitarista, autores como Taylor subrayan, por el contrario que:

- la libertad moderna, al relacionarnos con nuestro futuro personal de manera más abierta y libre que en el pasado, nos plantea el reto no de elegir sin más, como si lo valioso fuera la elección por la elección, sino de realizar nuestra identidad de modo original: autonomía como “ser yo mismo”, como unicidad de la identidad, como autenticidad;
- pero de cara a ello no tenemos plenos poderes de invención: negociamos nuestra identidad con nuestro entorno cultural, que se nos presenta a la vez como límite y posibilidad. La autoelección, en efecto, tiene sentido cuando ciertas cuestiones son más significativas que otras, esto es, hay un más allá del yo con el que debe contar el yo para autodeterminar su identidad, hay unos horizontesineludibles;
- hay además un segundo límite a nuestro poder, una marca de nuestra falta de autosuficiencia: tenemos necesidad del concurso de “otros significativos”, del adecuado *reconocimiento* de los otros, para alcanzar la identidad lograda. Lo que implica la posibilidad de identidades frustradas desde el mal reconocimiento de los otros, que expresa una forma de opresión, o la ausencia de él, que expresa una forma de marginación.<sup>[21]</sup>

Desde estas coordenadas la autonomía se nos muestra, pues, como autenticidad de la identidad autodefinida, pero en un marco que es *intersubjetivo* –mi identidad depende de mis relaciones dialógicas con los demás– y que es *contextual*, en el sentido de que es el

contexto social –las comunidades de pertenencia– el que proporciona el material simbólico con el que se construye la identidad.

Hay quienes insisten en considerar incompatibles las categorías de autonomía – que remiten kantianamente a la universalidad de la norma– y autenticidad –que supone la inevitable particularidad del contexto–. Es cierto que tomadas en una significación muy estricta apuntan a lógicas diferentes, como subrayan diversos autores, la primera a condiciones de posibilidad de la moral que hay que suponer en todos y la segunda a contenidos materiales precisos sobre los que puede ejercerse un debate crítico. Pero ambas lógicas se necesitan y potencian mutuamente, más aún, encuentran su sentido cuando se articulan dialécticamente. Una autonomía sin autenticidad es vacía, una autenticidad sin autonomía es una contradicción (por lo que tiene de heterónoma); la autonomía es el momento crítico de la autenticidad y ésta el momento material de la autonomía; la autonomía expresa la posibilidad de elección, mientras que la autenticidad es el horizonte de sentido para las elecciones concretas. Por eso puede defenderse que, tomando ambas categorías en su sentido más amplio, son dos modos de acercarse a una misma realidad, la que expresa el núcleo decisivo de nuestra condición moral. Es decir, la autonomía en sentido pleno implica la autenticidad.

La autonomía como autenticidad se dice *narrativamente*, se expresa como biografía moral, que traba en una “intriga” o “trama” donante de sentido las acciones, las elecciones que de otro modo resultarían inconexas. Decimos nuestra identidad contando nuestra historia abierta hacia el futuro. y damos sentido a esa historia conexiéndola con los relatos significativos –históricos o ficticios– de las tradiciones en las que nos insertamos (por ejemplo, intentando una experiencia de libertad que se conecte con las luchas históricas por la misma, o tratando de vivir una solidaridad que se inspire en la parábola del samaritano). Ello supone que nos reappropriamos de estas tradiciones, en una dinámica que incluye a la vez recepción de las mismas e innovación. De este modo se asume la carga decisiva de temporalidad de nuestra identidad, a la vez que se la inserta en un proceso incesante de interpretación de nosotros mismos (de hecho, contar nuestra historia abierta al futuro es ya interpretarla) y de los relatos recibidos de las tradiciones.

[\[22\]](#)

4. Queda ya sólo describir brevemente la autonomía realizándose subjetivamente en acciones concretas en contextos concretos, superando de ese modo su reducción al momento de generación de la ley. Aquí se nos presenta en la forma de *autodecisión*. La decisión moral, se avanzó antes, no puede ser vista como mera aplicación deductiva de la autolegislación. Enfrentada a circunstancias precisas, hace necesario un proceso de interpretación de las circunstancias, de uno mismo y de la propia ley, de

contextualización de ésta, que puede llevar a plantear diversas posibilidades de opción que éticamente no se ven como excluyentes *a priori*. Es entonces cuando debe hacerse real toda la dinámica de la sabiduría práctica, de la que se hablará posteriormente (5c). Algo complejo, como se verá, porque moviliza no sólo la búsqueda de fidelidad a la norma, sino también la experiencia acumulada, la apreciación del contexto y de las consecuencias, la capacidad de imaginar nuevas posibilidades, etc. para conducir al juicio moral en situación que es el que zanja entre las opciones, eligiendo una como la preferible y encaminando hacia su realización.

Podría pensarse que esta prudencia que dirige la aplicación es el complemento de la autonomía que determina con rigor la regla. Lo que, en cambio, conviene resaltar, de acuerdo con autores como Rubio Carracedo, es que la autodecisión es el momento en el que culmina la autonomía, el más personal y contextual, momento que nos remite de algún modo a la ya vista autonomía como autoelección, pero enriquecida ésta, decisivamente, con todos los matices que se han ido introduciendo. Aunque abierta a la deliberación colectiva como el momento de la autolegislación e incluso de la interpretación del contexto, aquí es decisiva la intrasubjetividad que, expresando el diálogo consigo mismo, concluye en una decisión que nadie puede tomar por mí. Precisamente en esa inevitable remisión a mí mismo, como condición de moralidad de la decisión, se vuelve a encontrar la autonomía. Como se vuelve a encontrar en el hecho de que la decisión, por argumentada que esté racionalmente, precisamente por su conexión con la singularidad de lo particular, presupone un complemento electivo mediante el que el sujeto afirma su opción inevitablemente intransferible, es decir, autónoma.

*Nota bibliográfica.* La obra fundamental para la primera versión de la autonomía es MILL, J.S. (1970) *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid. Para acercarse al concepto kantiano de autonomía puede acudir a KANT, I. (1994), *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca; pero es más accesible y también fundamental KANT, I. (1973), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid; una presentación kantiana de la autonomía –como principio de libertad– más próxima a la de mill puede encontrarse en un breve ensayo en el que este autor concentra su teoría de la justicia: KANT, I. (1993) “En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”, que está reproducido en *Teoría y práctica*, tecnos, Madrid. La obra básica para la versión de la autonomía como autenticidad es: TAYLOR, C. (1994) *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona. Un estudio sugerente de cara al tema de la autonomía es el de RUBIO CARRACEDO, J. (1992), *Ética constructiva y autonomía personal*, tecnos, Madrid.

### C) EL DEBER Y LAS NORMAS

La autonomía que acaba de describirse remite espontáneamente a la acción libre respecto a sí mismo y al deber respecto al otro. Esta es una afirmación que se matiza de modo diferente según asumamos sólo la primera versión de la misma, en la que únicamente hay deberes para con los otros, no para consigo mismo, o asumamos, como aquí se ha defendido, una articulación de los diversos enfoques propuestos, desde la que se plantean también deberes para consigo mismo –no debo sucumbir a ciertos deseos, aunque no esté en juego la libertad de los demás, porque sí está en juego mi propia libertad–. globalmente hablando, de todos modos, es cierto que desde la afirmación de la autonomía como el valor prioritario, lo que se desprende es un amplio espacio para la espontaneidad de la libertad y un espacio reducido, pero firme y universalmente obligatorio y constrictivo, de respeto a la libertad de los otros –y en las versiones más estrictas a la mía propia–. Si se toma la ética desde esta perspectiva, se nos muestra como ética que se reduce a la dimensión del deber y la obligación. Así, si las virtudes eran la categoría fundamental para la realización de la felicidad, los derechos y deberes son las categorías fundamentales y correlativas para la realización de la autonomía.

1. Aquello que tenemos el *deber* de cumplir es llamado de modo general *norma moral*. Conviene, de todos modos, analizar un poco estos conceptos.

“Deber” remite a la situación de obligación en que uno se encuentra respecto a algo, normalmente un acto que tiene que hacerse o evitarse –deber hacer–, aunque también cabe hablar de “deber ser” de una cierta manera. El deber, lo prescriptivo, se distancia así del ser, lo descriptivo e indicativo<sup>[23]</sup>. No indica ningún modo de realidad, sino que señala lo que hay que hacer, ya sea en vistas a lograr un fin (éticas teleológicas), ya sea para estar de acuerdo con lo que pide la ley moral (éticas deontológicas en las que la categoría adquiere toda su relevancia).

Con el deber aparecen en escena, de este modo, aquello a lo que estoy obligado y aquel que me obliga. El que me obliga puede ser alguien externo a mí, pero puedo también ser yo mismo. Desde el sentido ético del deber se dirá que en última instancia es siempre uno mismo el que se obliga, pues incluso lo que se me presenta desde una autoridad externa debe ser sentido como deber en conciencia para que sea moral. Así, la relación entre deber moral y conciencia –categoría que se trabajará más adelante, en 5a– es estrecha.

No es que la referencia al deber, en sentido amplio, no esté presente en los clásicos griegos, pero quienes van configurando esta noción y haciéndola importante en el campo moral son los estoicos. La ética estoica nos habla de una voz superior al ser humano, que



prescribe la misión que tenemos que realizar: conformarnos en nuestras acciones con el orden racional y divino inmanente al mundo –ley natural–; ello se expresa, por cierto, entre otras cosas, en la llamada al altruismo, al sacrificio, a la fraternidad y al cosmopolitismo. Los estoicos, que tendrán una clara influencia en el cristianismo naciente, retoman además las virtudes en el marco de los deberes; así, Cicerón reinterpreta las cuatro virtudes cardinales como un tratado de deberes. quien, con todo, hará del deber la referencia clave de la ética va a ser Kant, como se indicará enseguida.

Lo que obliga como deber adquiere la forma de norma (o ley, o regla, o imperativo). Nuestra conducta se debe configurar de acuerdo con la norma. ésta está determinada por el que obliga. Si el que obliga es externo al sujeto, hablaremos fundamentalmente de norma o ley jurídica, al menos en contextos de poder institucionalmente reconocido; la obligación, en este caso, deriva de la presión que ejerce en el sujeto la amenaza del castigo penal. La presión obligante de la norma moral, en cambio, debe ser sólo interna y desde la referencia a la conciencia. La norma es así la categoría que conexiona y distancia a derecho y ética, como se verá en su momento (3f).

Dentro del mundo de las normas pueden hacerse diversas clasificaciones, además de la que se acaba de apuntar. Aquí sólo vamos a resaltar otra que se refiere a la norma moral: la que distingue entre normas absolutamente válidas (categóricas) y normas válidas sólo cuando se dan ciertas condiciones (hipotéticas). Esta es una distinción clave en Kant que pasamos a ver.

2. Como ya se ha ido indicando reiteradamente, la propuesta ética que se centra decididamente en el deber y la norma es la de Kant. Este pensador estructura el conjunto de su reflexión filosófica en torno a cuatro grandes preguntas: qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me cabe esperar y qué es el hombre. Hagamos una breve referencia a la primera de ellas, para centrarnos luego en la segunda, que es la que aquí nos interesa.

La pregunta “qué puedo conocer” se responde desde la *razón teórica*, la razón en su uso teórico, que trata de indagar *cómo son* las cosas, los objetos. Dentro de ella hay a su vez tres grandes cuestiones:

- Cómo conozco: tras una indagación compleja, Kant concluirá diciendo que conocemos por la conjunción de las impresiones sensibles procedentes del exterior -que nos proporcionan la materia del conocimiento- y las estructuras *a priori* del sujeto (que son por un lado el espacio y el tiempo y por otro los conceptos puros o categorías -como causa, sustancia, etc.-) que ordenan, que dan forma a esas impresiones.
- Hasta dónde es posible el conocimiento, que se responde desde la conclusión

anterior: no habrá conocimiento allá donde no puede hacerse esa síntesis, concretamente, allá donde no haya la materia de las impresiones sensibles a las que podemos dar forma desde nuestras categorías; esto supone que no es posible el conocimiento metafísico. Esto tiene una importante consecuencia para la ética: la libertad, decisiva para ella pues es la que nos permite pasar del ámbito del ser al del deber ser, puede entenderse como una de esas “entidades metafísicas” que como tal es inaccesible al conocimiento. Si queremos salvar la ética, tendremos que poder afirmar la libertad desde otros supuestos.

- Cómo se formula ese conocimiento: por medio de juicios y de leyes científicas.

Lo que precede pone de manifiesto la diferencia de niveles entre el ser o mundo de los objetos científicamente cognoscibles y el deber ser o mundo de la libertad. La segunda gran pregunta -qué debo hacer- se formula de cara a este último nivel. Ahora es la *razón práctica*, la razón en su uso práctico, la que conduce la indagación sobre el conocimiento moral, sobre *cómo debe ser* la conducta humana. Esto va a suponer para Kant indagar qué principios e imperativos han de determinarla moralmente.

Kant parte del supuesto -constatable en nuestra experiencia- de que la búsqueda de nuestra felicidad personal -el norte de las éticas teleológicas-, esto es, el seguimiento de nuestras inclinaciones, choca con frecuencia con lo que es justo. No parece, pues, que pueda ser referente adecuado para la construcción de la moralidad. más bien, ello nos empuja a distinguir entre el hombre *fenoménico*, el que se pregunta por su bienestar, y el hombre *nouménico*, el que se pregunta por cómo obrar moralmente, por las condiciones de posibilidad de la conducta plenamente moral, por los requisitos que deben cumplir las máximas morales que nos demos para que sean consideradas morales.

Para allanar el camino de cara a esta última cuestión, Kant comienza haciendo una crítica de las que llama éticas *materiales*, esto es, con materia o contenido, en las que entran globalmente el conjunto de las propuestas que le han precedido. Estas éticas (pensemos, por ejemplo, en la ética epicúrea que se describió en su momento -2a2-) están definidas por estos dos rasgos:

- La bondad de los actos depende de que nos acerquen a un bien supremo (en este caso, el placer); son, por eso, éticas teleológicas.
- Se establecen normas concretas a modo de medios para alcanzar ese bien (en el ejemplo: “disfruta con mesura de los placeres no necesarios”); esto es, se nos dice qué hay que hacer.

Pues bien, este tipo de éticas que remiten a contenidos concretos, tienen para Kant tres características que las van a hacer inaceptables:

- Son empíricas o *a posteriori*, en el sentido de que su contenido se extrae tras la experiencia (en el caso del hedonismo: constatamos que nos atrae el placer, y que el abusar de ciertos placeres nos trae dolor).
- Son hipotéticas o condicionales. La aceptación de las normas o medios que nos conducen al fin está condicionada a que queramos ese fin (si no quiero el fin del máximo placer, ya no se me imponen las normas que me conducen a él). Kant nos dice que estas normas son en realidad consejos de *sagacidad*, propios de la razón prudencial y calculadora, centrada en las consecuencias. todas las éticas de la felicidad caen en ello, no se guían por principios en el sentido fuerte, sino por consejos empíricos y en la incertidumbre de que sean adecuados.
- Son heterónomas. En ellas lo que nos determina a obrar es algo externo a nuestra razón. El *nomos* o norma que nos guía no es fruto de nuestra razón, sino que es fruto o bien de nuestro deseo, es decir, en última instancia del objeto de nuestro deseo, que es el que comanda a éste -exterioridad-, o bien de una autoridad externa a nosotros, ya sea humana o divina.

El que éticas con estas características sean inaceptables para Kant se debe a que desde ellas es imposible una propuesta universal. Para este autor, sólo una ética *universalizable* es auténtica, y las éticas materiales no lo son (si dependen de la experiencia y son condicionales, sólo serán aceptadas por aquellos que tengan esas experiencias y acepten los fines de cara a los cuales son necesarios ciertos medios o normas). vemos, pues, cómo Kant rechaza la perspectiva teleológica.

Si, por tanto, las éticas materiales son inaceptables, habrá que ir a otro tipo de propuesta ética que sí pueda universalizarse. tal propuesta, para Kant, debe ser *formal*, esto es, vacía de contenido. Una ética así se define por características opuestas a las de las éticas materiales:

- Es *a priori*, no empírica; no establece ningún fin o bien que deba perseguirse.
- Es categórica y no hipotética. No nos dice *lo que* debemos hacer, señalándonos normas para ciertos fines, sino que nos dice *cómo* debemos actuar, cómo debe configurarse nuestra conducta para que sea moral. Las normas que se nos proponen son así normas absolutas, no condicionadas, son auténticos mandatos de *moralidad*, frente a los consejos de sagacidad, esto es, son reglas necesarias y universales de obligación.
- Es autónoma y no heterónoma. En ella, es el sujeto racional el que se da a sí mismo la ley, con independencia de todo aquello que no es su propia determinación racional (no deseante).

Enmarcado de este modo el tipo de ética aceptable -la ética deontológica centrada en los mandatos de moralidad- pasemos a ver cómo se define, cómo responde a la pregunta de *cómo debemos actuar*. Podríamos sintetizar la respuesta diciendo que hay que obrar “por deber” y “según el imperativo categórico”.

El móvil de la acción moral, nos dice Kant por las razones apuntadas, no puede ser el deseo o la inclinación sino el *deber*. Hay que hacer lo debido *por deber*, sin que entren en juego sentimientos ni intereses. De este modo, la calidad moral de la acción no se juzga por la acción misma, menos aún por sus consecuencias, sino por la actitud de la voluntad que actúa por deber, por respeto a la ley moral.

El alcance de esta propuesta se entiende adecuadamente desde la siguiente distinción. Hay, según Kant, tres tipos de acciones en su relación con el deber:

- las acciones *contrarias* al deber, en las que yo hago lo contrario a lo que entiendo que debo hacer: son acciones propias de la *mala voluntad*;
- las acciones *conformes* al deber, en las que yo hago lo que entiendo debe hacerse, pero lo hago en vistas a conseguir mis deseos e intereses, esto es, instrumentalizo la ley, pues la pongo al servicio de mis inclinaciones: son acciones propias de la *voluntad legal*;
- las acciones hechas *por deber*, en las que la ley moral es fin en sí misma: son las acciones de la *buena voluntad*, la que no es buena por lo que realiza o por su adecuación para alcanzar fines que se ha propuesto, sino sólo por el querer que se identifica con el deber. Lo que determina a esta voluntad es, objetivamente, sólo la ley moral y, subjetivamente, el respeto puro -no mezclado con deseos ni intereses- a ella. Kant afirma de esta buena voluntad que es lo único bueno sin restricción, frente a las éticas teleológicas que sitúan lo bueno en el fin a perseguir; aunque haciendo un guiño a estas últimas, continúa diciendo: es lo que nos hace “dignos de ser felices”. Pero entiéndase: en realidad se descarta la felicidad del ámbito de lo moral, incluso como efecto de una vida virtuosa: lo más que puede afirmarse es que la buena voluntad nos hace “dignos de ser felices”. Si toda norma ética debe acompañarse de alguna idea de lo bueno, aquí lo bueno supuesto no es ni la perfección, ni la felicidad, ni el placer, sino la *buena voluntad*.

Sólo son, pues, morales en sentido pleno las acciones hechas por deber, por respeto puro a la ley moral. ¿Pero cuál puede ser esta ley que determine de ese modo a la voluntad buena? Una ley que habrá que llamar *imperativo categórico*, porque es el que remite a acciones objetivamente necesarias, las que deben hacerse sin referencia a ningún otro fin. Los imperativos hipotéticos son en cambio imperativos de “habilidad”, pues

prescriben la elección de las condiciones que conducen a un fin dado (razón prudencial y calculadora, consecuencialismo), por lo que no ofrecen la regla necesaria de obligación. Se debe tratar además de imperativo *formal*, en el sentido de que no debe decirnos la materia de la acción, lo que debe hacerse, sino la forma con la que debe configurarse. Un imperativo así se impone, por supuesto, *universalmente*. Kant hace tres formulaciones del mismo (aunque se habla también de tres imperativos, en el fondo se reasumen):

- La primera es la que suele llamarse imperativo de universalidad: “Obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”. Esto es, cuando te propongas hacer algo, date una máxima, una norma concreta, para orientar la acción y supónla universalizada, esto es, que funciona como ley moral para todos: si no encuentras en ello contradicción racional, la máxima será correcta. Este imperativo es así claramente formal: no me dice las máximas concretas que deben determinar mi conducta (lo que debo hacer), sino el criterio -universalidad- con el que debo conformar mis máximas.
- La segunda es el famoso imperativo de humanidad: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio”. Aquí se introduce un lenguaje con toques finalistas, pero para distinguir, como se dijo en el apartado anterior, lo que puede ser medio puro de lo que es un valor absoluto, el ser racional, fin en sí que no tiene precio sino dignidad, que no es sustituible por nada equivalente sino que merece respeto. Este imperativo nos muestra que la ética kantiana se fundamenta en el valor excepcional de la persona: sin decirnos de nuevo en concreto lo que debemos hacer nos dice que nuestra acción no deberá suponer instrumentalización estricta de ninguna persona. Gómez Caffarena comenta este imperativo diciendo que desde él lo ético es la voz del respeto mutuo que la humanidad se impone a sí misma como ley a través de la conciencia de cada uno de sus miembros, en nombre de todos.
- La tercera formulación del imperativo subraya la autonomía: “Obra según una máxima de la voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto al objeto”. Kant la comenta agudamente: hay que sujetarse a la ley moral, es cierto -lado duro de lo moral-, pero hay que sujetarse a la *propia legislación* -lado amable-, entendiendo con todo que es legislación *universal*, esto es, que legislo como representante de la razón común de toda la humanidad, no como individuo sujeto a intereses particulares -aclaración decisiva y de nuevo la cara exigente-.

En síntesis, pues, hay que actuar por deber -que marca la adecuada intención- y según el imperativo categórico -que marca la adecuada forma-. Desde la razón práctica Kant avanza además afirmando *como postulados de la moralidad* -como hipótesis necesarias y no como conocimiento especulativo- realidades metafísicas consideradas incognoscibles para la razón teórica. Baste aquí una breve mención a ello, pues está sujeto a una argumentación compleja y discutible que desborda las pretensiones de este volumen. Si aceptamos el hecho de la moralidad<sup>[24]</sup>, hay que postular como condición de posibilidad de la misma:

- La libertad: la exigencia moral de obrar por respeto a la ley, la posibilidad de vencer las inclinaciones, debe suponerla.
- La inmortalidad: la razón nos ordena aspirar a la concordancia perfecta de nuestra voluntad con la ley moral, lo que es inalcanzable en la existencia limitada.
- La existencia de Dios: la disconformidad que encontramos en el mundo entre ser y deber ser postula la existencia de Dios como realidad en quien ser y deber ser se identifican y en quien se da una unión perfecta de virtud y felicidad.

A la propuesta kantiana se le objeta especialmente: 1) su rigorismo e inflexibilidad, porque pide aparcas las inclinaciones y el anhelo de felicidad: sería una ética poco ajustada a la condición humana real; 2) su deontologismo duro, que pide aparcas la referencia a las consecuencias: la ética del deber que hay que seguir “pase lo que pase”, puede acabar siendo irresponsable, pues la responsabilidad pide hacerse cargo de lo que pasa como consecuencia de nuestras acciones -de lo bueno del deber, dirá Weber, pueden seguirse consecuencias malas: ver 4d1-; 3) su formalismo, que ignoraría nuestra condición de seres situados moralmente en comunidades concretas: como Hegel dirá, no se puede renunciar a la “eticidad” en la opción por la pura “moralidad”.

Siendo ciertas estas objeciones en buena medida, hay que tener presente, por un lado, que un análisis a fondo de los textos de Kant las matiza -aparece menos radical en sus supuestos deontológicos- y por otro lado que ellas nos dicen que la ética en su conjunto no puede reducirse a la propuesta kantiana, pero no destruyen el dato de que la aportación kantiana es decisiva: los imperativos kantianos son reglas incompletas para definir el buen hacer de la razón razonable, pero hoy se nos muestran como reglas irrenunciables (aunque haya que remodelarlas como lo pretende la ética discursiva). El enfoque kantiano ha creado, en efecto, las bases y perspectivas para buscar los mínimos normativos que todo ser humano, en cuanto ser racional, debe cumplir, al margen de lo que piense que sea su bien.

3. veamos precisamente cómo se actualiza la ética del deber kantiana desde la propuesta de la ética discursiva. Esta ética, que también podemos denominar comunicativa o dialógica, nace en los años setenta del siglo XX, a partir de los trabajos de Apel y Habermas. Sin entrar aquí a plantear las distinciones entre estos dos autores y yendo a lo más fundamental y básicamente común de ambos, podemos comenzar definiendo esta ética por las siguientes características<sup>[25]</sup>:

- Es una ética *procedimental*: no reflexiona sobre los contenidos morales, sino sobre los procedimientos mediante los cuales podemos declarar qué normas de la vida cotidiana son correctas.
- Es una ética *deontológica*: sólo atiende a la dimensión de la norma, no para formularla en su concreción, sino para determinar, como acabamos de decir, bajo qué condiciones son correctas las normas concretas que como tales surgen del mundo de la vida.
- Es una ética *cognitivista*, en cuanto que se distancia de cualquier posición emotivista (ver definición de emotivismo en 4c1), entendiendo que es posible distinguir racionalmente lo correcto de lo simplemente aceptado, esto es, lo moralmente válido de lo meramente vigente.
- Es una ética *universalista*, tiene la pretensión de alcanzar normas que se impongan universalmente, en el modo que luego se especificará.

Pues bien, todas estas características se combinan en un *marco discursivo* en el que se trata de universalizar los intereses de los que se verán afectados por las normas. qué es lo moralmente correcto, cuál es la norma correcta, se determina a través de un diálogo entre todos los afectados, que debe estar sujeto a lo que estos autores llaman las “reglas del discurso práctico”. Como dice expresamente Habermas, únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que pueden conseguir la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico. He aquí, con algún detalle, lo que está implicado en esta tesis:

- El punto de partida no es la conciencia moral, como en Kant, sino los *actos de habla*, que suponen en sí: 1) que se da entre los interlocutores una relación *hermenéutica* (entendimiento mutuo a través de la correcta interpretación de sus mensajes) y *ética* (reconocimiento recíproco como personas autónomas); 2) que se aceptan, aunque sea implícitamente, las siguientes pretensiones de validez: de *verdad* para las proposiciones que se hagan en el diálogo relativas al mundo objetivo; de *veracidad* para las expresiones de los interlocutores sobre su mundo subjetivo; y de *corrección*, de que sean correctas, para las normas de acción que propongan para el mundo de la convivencia social.

- Se asume, evidentemente, que las acciones lingüísticas pueden utilizarse *estratégicamente*, como medio para los propios fines; es lo que ocurre cuando no se dirigen hacia la comunicación y el entendimiento sino hacia el éxito personal a través de la instrumentalización del otro; también incluso cuando se dirigen a lograr *pactos* estratégicos entre los interlocutores, que implican una especie de instrumentalización mutua consciente. Ahora bien, el modo originario de usar el lenguaje, lo inherente a él como su *telos*, como aquello para lo que está hecho, es el mutuo entendimiento acerca de las antedichas pretensiones de validez y, apoyada en ellas, la búsqueda del acuerdo o *consenso*. Esto demuestra la primacía axiológica de la acción comunicativa sobre la estratégica, que pide que se convierta en primacía fáctica en los discursos reales. Algo que exige estar dispuestos a argumentar racionalmente y a asentir sólo a la consistencia de la argumentación.
- El consenso al que se aspira a través del diálogo no es, pues, el meramente *fáctico*, ya que la facticidad como tal no es garantía de universalidad (lo generalizado no es necesariamente lo mismo que lo moralmente universalizable), sino el consenso *racional*, el obtenido a través de un procedimiento en el que se tiene en cuenta la *situación ideal de habla* o la *comunidad ideal de comunicación*. Esta situación ideal de comunicación está definida básicamente por estas dos características: 1) las comunicaciones de las personas no se ven obstaculizadas por ninguna constricción, ni interna ni externa; 2) en vistas al consenso, como ya se ha avanzado, prima sólo la ley del mejor argumento.
- Esta situación ideal supuesta no es evidentemente la real, en la que incluso en el mejor de los casos se dan limitaciones de comunicación, pero tiene una función decisiva respecto a la situación real. En la ética discursiva se la considera “presupuesto contrafáctico del habla”, lo que significa lo siguiente: cualquiera que pretenda corrección para sus normas la debe aceptar, de forma que, si quiere actuar racionalmente, ha de tomarla: 1) como *idea reguladora*, esto es, como horizonte ideal al que tiene que acercarse en la realidad lo más posible -aun siendo consciente de que como tal no se alcanza-, y desde ahí como *orientación* para la acción; 2) como *modelo* desde el que podemos criticar nuestros diálogos reales: éstos serán tanto más denunciabiles -y lo que se decida en ellos valdrá tanto menos- cuanto más se alejen de la referencia ideal.

El marco discursivo así concebido supone que frente a la aplicación monológica del *principio de universalidad*, se propone la aplicación o reformulación dialógica del mismo: “la norma debe ser presentada a los demás afectados por ella para que entre



todos hagan una comprobación discursiva de su aspiración a la universalidad” (en versión de macCarthy), para que se muestre con capacidad argumentativa tal que merezca la aprobación racional consensuada. Cortina, por su parte, más centrada en el marco dialógico, da esta versión complementaria del mismo principio: “Obra siempre de tal modo que tu acción vaya encaminada a sentar las bases, en la medida de lo posible, de una comunidad ideal de comunicación”. En cualquier caso, lo que importa no es ya, como en Kant, que la ley no se contradiga cuando la imagino observada por todos –aquí por cada uno de los implicados en ella–, sino el acuerdo común de asumirla como norma universal. Este principio de universalidad así formulado es, estrictamente hablando, el único principio moral, pues debe ser distinguido de todas aquellas normas “con contenido” que son las que constituyen el objeto de las argumentaciones morales y que provienen del “mundo de la vida”.

Esta reformulación del principio de universalidad supone las siguientes novedades frente a la kantiana: 1) la ya avanzada de su dialogización; 2) una posibilidad de apertura a consideraciones consecuencialistas; 3) el que no se prescinde de los intereses particulares, sino que se les somete al diálogo, para que se revelen en él los intereses universalizables; 4) que es, como también se ha dicho, el mundo de los afectados y no el conjunto de los seres racionales el que ha de tomar las decisiones a través de su participación. La ética discursiva se nos presenta en este sentido como una renovación del kantismo.

¿Cómo se fundamenta el principio de universalidad? La argumentación es algo compleja y hay además diferencias en torno a ella entre Apel y Habermas, por lo que nos vamos a permitir una aproximación burda a la misma que, esperemos, no la desfigure en exceso. Con toda comunicación humana, nos dirá Apel, se forma de por sí parte de la comunidad ilimitada de comunicación, pues se presuponen, implícita pero necesariamente, una serie de normas que no son resultado de un acuerdo previo sino condición trascendental del discurso, como la paridad en la argumentación y, precisamente, el horizonte de universalidad. No reconocerlo es caer en contradicción no lógica sino pragmática, en la medida en que es contradicción entre el contenido de una aserción (con la que se pueden negar esas condiciones de posibilidad del discurso) y el acto lingüístico con el que se profiere (acto asertivo que las presupone). Es decir, el principio de universalización está implícito inevitablemente en los presupuestos de la argumentación. A esta fundamentación se la llama “pragmático-trascendental”.

También en torno a la ética discursiva se han formulado diversas objeciones, algunas comunes a todas las éticas con pretensión deontológica.

Aquí vamos a traer a colación sólo una de ellas, porque nos va a permitir avanzar algunas consideraciones complementarias a las hasta ahora formuladas. Se dice que del

imperativo categórico dialógico no se derivan normas éticas concretas. ¿Cómo pasar entonces de la metanorma moral a las normas concretas en contextos histórico-sociales concretos? ¿O es que la ética discursiva se limita a convocarnos al diálogo sin poder decir nada concreto sobre los problemas reales?

Apel y Habermas se han sentido interpelados por esta objeción y han avanzado pautas hacia la aplicabilidad de la ética discursiva. Ambos, últimamente, están escribiendo importantes trabajos de lo que supone ser ética aplicada en torno a los problemas ecológicos, los implicados en las cuestiones migratorias o nacionales, etc. más o menos directamente relacionados con los supuestos de la ética discursiva, pero siempre teniéndola al menos de trasfondo. Además, Apel ha teorizado la distinción en la ética, de la parte A, que se ocupa de la fundamentación racional de la corrección de las normas, y la parte B, que tiene por objeto diseñar el marco racional de principios que permitan aplicar a la vida cotidiana los principios descubiertos en la parte A. Si la parte A busca el principio ético *ideal*, la parte B se orienta por el principio de *responsabilidad solidaria*, lo que supone que la aplicación está condicionada por las consecuencias y las situaciones, cabiendo un cierto uso de la racionalidad estratégica.

Kant nos advertía sobre las dificultades de guiarse por su propuesta de actuar por deber y de acuerdo con el imperativo categórico, dada la imposibilidad de determinar con certeza si nuestras máximas y acciones se han guiado por tales supuestos, incluso cuanto lo hemos intentado con “buena intención”. Nunca conocemos plenamente, dice un Kant cuasi psicoanalítico, “nuestros más recónditos motores”. A pesar de lo cual, entiende que su propuesta es la que nos puede permitir avanzar moralmente, aunque sea de modo torpe. Aplicar el procedimentalismo de la ética discursiva en vistas a lograr normas correctas, tampoco es fácil: desde la dificultad de la determinación de todos los afectados hasta la improbable realización del debate, pasando por las siempre perfectibles condiciones en las que éste ha de desarrollarse, la puesta en marcha del procedimentalismo discursivo con las condiciones que presupone es notablemente complicada en muchos casos. No digamos nada si de lo que se trata es de lograr normas de validez para toda la humanidad porque es toda la humanidad la que está afectada por ellas y por tanto la que está convocada a consensuarlas dialógicamente a través de mecanismos de participación de todo tipo. A pesar de ello, estos autores entenderán que es la única vía para lograrlas.

*Nota bibliográfica.* Las obras kantianas clave son las ya citadas KANT, I. (1973), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, y (1994) *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca. vale la pena hacer el esfuerzo de leer al menos la primera de ellas. Una buena presentación del pensamiento de Kant se

encuentra en COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, t.1, Herder, Barcelona. Un acercamiento sugerente a Kant y a las conexiones de lo moral con lo religioso se encuentra en GÓMEZ CAFFARENA, J. (1983), *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid. Para un acercamiento directo a los complejos textos de la ética discursiva puede recomendarse el de HABERMAS, J. (1991), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona; o la segunda parte de APEL, K.O-. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona. Como muestra de la derivación hacia la ética aplicada a la política de estos autores puede leerse la colección de trabajos de HABERMAS, J. (1999), *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona. Una presentación ya clásica de esta corriente es la de CORTINA, A. (1988), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.

## D) LA JUSTICIA Y EL MARCO INSTITUCIONAL

1. Si tomamos la categoría del deber-derecho en perspectiva social, nos topamos con la justicia. también en ella, en el modo de abordarla, Aristóteles ha dejado su impronta. él, fiel a su orientación, ve a la justicia como la virtud decisiva para el bien de la ciudad, mientras que desde los enfoques kantianos –liberales– hoy en día dominantes, se la va a ver como condición para la autonomía de las personas (lo justo antes que lo bueno, para que luego cada uno busque su propio bien). Pero a pesar de esta diferencia, las distinciones que marcara Aristóteles han dejado huella. él distingue entre una “justicia universal” que identifica con la obediencia a la ley de la ciudad, que manda vivir de acuerdo con todas las virtudes –el talante comunitario queda así plenamente marcado– y una “justicia particular”, que se nos presenta a su vez con tres variedades: la distributiva de bienes, la correctiva de desigualdades fraudulentas o violentas y la conmutativa del equilibrio en los intercambios de bienes. Si consideramos a esta última como subsumida de algún modo en las dos anteriores, vemos que precisamente a partir de Aristóteles, la justicia se nos va a mostrar en una doble vertiente: como distributiva y como penal. Aquí nos centraremos en la primera de ellas. y, dado que de momento la abordamos desde su perspectiva normativa, será vista no tanto como virtud sino como principio.

Ya desde la antigüedad nos viene la orientación de que la justicia consiste en “dar a cada uno lo suyo”. Lo que sucede es que en esa afirmación aparecen tres cuestiones que si no se resuelven en concreto la dejan vacía de significado: 1) qué bienes deben distribuirse; 2) según qué criterios; 3) por qué razones. y es aquí, al tratar de responder a estas cuestiones, cuando aparecen las muy diversas propuestas de justicia que se han hecho y se hacen. Con lo que, ciertamente, nos encontramos con un problema serio: la justicia –aquello que debemos y se nos debe– parece que debe imponerse universalmente y sin embargo las propuestas de lo que debe imponerse son plurales.

Concretamente, respecto a los bienes a repartir se puede mantener que hay que repartir las libertades; o también aquellos bienes que igualan en lo fundamental las circunstancias de elección; o que debe aceptarse que es cada cultura la que decide a este respecto. y en cuanto a los criterios, se puede indicar que debe elegirse uno o que deben elegirse varios, aplicables a varios bienes. Además, a la hora de indicarlos se han destacado en especial los siguientes: “a todos por igual”, “a cada uno según sus méritos”, “a cada uno según los intercambios libres”, “a cada uno según sus necesidades”, “a todos para igualar en oportunidades”. Creemos que la pluralidad hoy existente puede quedar bien plasmada si exponemos tres teorías actuales en las que se barajan todas estas posibilidades: la de Rawls, la de Nozick y la de Walzer.

2. La teoría de la justicia de Rawls puede ser considerada el referente fundamental para todas las concepciones sobre la justicia que se desarrollan a partir del año de publicación de su obra básica –*Teoría de la justicia*, 1971–. Es una obra que reacciona especialmente frente a la concepción utilitarista, para proponer lo que acabará denominándose *liberalismo político igualitario*.

Rawls se plantea como tarea desarrollar una teoría de la justicia para la *estructura básica de la sociedad*, que va a llamar justicia como equidad o imparcialidad, y que deberá ofrecer unos principios capaces de regular las instituciones de modo tal que se garantice una distribución correcta de los derechos y deberes fundamentales. La justicia como imparcialidad así proyectada funcionará a modo de consenso mínimo regulador de la convivencia y de la cooperación social, posibilitando al interior del mismo múltiples y plurales cosmovisiones y proyectos de vida.

La justicia como imparcialidad pasa a ser así la “primera virtud” de las instituciones sociales (la constitución política y los elementos principales del sistema económico y social), y como tal debe prevalecer sobre los criterios de “eficacia” propios del utilitarismo. éste, efectivamente, viene a concebir la justicia como eficacia, al justificar las instituciones y prácticas sociales desde su capacidad para promover el bienestar general. Con ello no tiene en cuenta que el aspecto fundamental de la misma es la *equidad* y cae en el riesgo de quebrar el segundo imperativo kantiano, de tratar a las personas como puro medio, al estar abierta la posibilidad de que sean sacrificadas en aras del mayor número.

Frente al enfoque utilitarista, Rawls parte pues de un enfoque deontológico de tipo kantiano, en el que se impone la prioridad de lo justo –principios imparciales de convivencia– sobre lo bueno –proyectos de felicidad–. y esto lo hace propugnando un reparto de derechos y deberes previo a cualquier cálculo de utilidad, y reconociendo de ese modo la existencia de límites en la posibilidad de que los individuos sean sacrificados en beneficio de los intereses colectivos. Hay una separabilidad y una inviolabilidad fundamental en las personas que no puede ser atropellada ni siquiera por el bienestar de la sociedad.

De lo que antecede se desprende que los principios de justicia deben distribuir aquellos bienes que necesitamos para autorrealizarnos. A estos bienes Rawls les llama *primarios*: en unos casos son naturales –los “talentos”– y en otros sociales: libertades, igualdad de oportunidades, ingresos económicos, respeto mutuo. Pues bien, la justicia deberá suponer la distribución equitativa de esos bienes cuando sea posible (en el caso de los sociales) y la compensación adecuada cuando no lo sea (caso de problemas graves con los bienes naturales). La idea central en la que esto se plasma, la *concepción general de la justicia*, en palabras de Rawls, es la siguiente: todos los bienes sociales primarios han

de ser distribuidos de un modo igual a menos que una distribución desigual redunde en beneficio de los desaventajados.

Esta intuición central debe desarrollarse a través de una *concepción especial* de la justicia que defina los principios específicos de la misma. Rawls acaba formulándolos del siguiente modo:

- (1) “Toda persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales, que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos”.
- (2) “Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: (a) deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y (b) deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”.

El principio 1 es el de las libertades políticas iguales; el 2.a el de la igualdad de oportunidades, y el 2.b el “principio de la diferencia”. Para Rawls expresan una concepción liberal de la justicia (1 y 2.a) pero en su forma igualitaria (2.a y especialmente 2.b). valoración que se matiza más cuando entra una segunda consideración. En caso de conflicto entre los principios hay que ordenarlos del siguiente modo: el principio 1 de iguales libertades tiene prioridad sobre el 2, en el sentido de que no es correcto suprimir o recortar las garantías de 1 para fomentar 2; y el principio 2.a de igualdad de oportunidades tiene, en el mismo sentido, prioridad sobre el principio 2.b de la diferencia.

Si desde este juego de prioridades la orientación liberal queda patente, no es menos cierto que es también manifiesta la orientación igualitaria: 1) Desde el principio 2.a las instituciones sociales deben posibilitar que la vida de las personas dependa de lo que eligen, no de las circunstancias afortunadas o adversas; 2) para ello debe igualarse a los individuos en sus circunstancias, dándoles en lo posible iguales bienes primarios (en la práctica, ofreciendo a todos niveles básicos en bienes como la salud, la educación...); 3) si, partiendo de esa dotación igual, se generan ciertas desigualdades en la posesión de bienes, son justas sólo si se gestionan públicamente de modo tal que suponen mejoras para todos.

¿Por qué deben defenderse esos principios y no otros? Rawls hace aquí una compleja fundamentación de su propuesta, que sólo podemos presentar someramente, articulando dos líneas argumentales: la intuitiva (son los principios que mejor se ajustan a nuestras intuiciones de justicia) y la contractual (son el resultado de un contrato social hipotético).

En efecto, intuitivamente nos parecen justas las desigualdades sólo si hubo una competición equitativa, esto es, una igualdad de oportunidades, porque eso asegura que

el destino de las personas está determinado por sus elecciones y acciones y no por sus circunstancias. Este juicio implica que una tarea específica de la justicia es la igualación en las circunstancias, para que luego pueda ser plena nuestra responsabilidad por las elecciones. Pero hay más, una intuición sopesada nos muestra que la desigualdad en cualidades naturales (por ejemplo, discapacidad física o psíquica marcada) es tan inmerecida como en el caso de las sociales (por ejemplo, haber nacido en contextos de miseria), por lo que la exigencia de igualación en las circunstancias debe llegar también a este último caso, aunque a su modo. Pues bien, para esto no basta el principio de igualdad de oportunidades, hay que incluir el principio de la diferencia, que garantiza que los menos afortunados se benefician de las diferencias sociales.

El argumento contractual es más complejo. Rawls actualiza aquí a Locke, Rousseau y Kant, con una construcción que implica:

- Una concepción de la persona como libre e igual, con sentido de la justicia y con capacidad para concebir el bien, que es “racional”, eligiendo los medios más eficaces para los fines que se propone, y “razonable”, dispuesta a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación.
- Ese tipo de personas van a acordar unos principios de justicia teniendo como referencia una sociedad concebida bajo condiciones políticas y económicas modernas y como un sistema equitativo de cooperación, que está sometida a las “condiciones de justicia” que señalara Hume: escasez de bienes e individuos egoístas.
- Los principios de justicia adecuados son los que elegirían ese tipo de personas en una posición de igualdad, que Rawls diseña como “posición original con el velo de ignorancia”, hipotética, por supuesto. Rawls sitúa en esta posición original a las partes contratantes, representantes racionalmente autónomas de los ciudadanos de la sociedad, con estas condiciones ideales: 1) conocen todo aquello que debe saberse para una correcta elección de los principios de justicia: condición y diversidad humana, cuestiones políticas y económicas, teorías éticas posibles sobre la justicia, etc.; 2) están en una situación de simetría, esto es, poseen los mismos derechos y posibilidades en el desarrollo del debate; 3) tienen motivación para obtener los bienes básicos indispensables para satisfacer cualquier plan de vida; 4) tienen voluntad de cumplir los principios que se decidan; 5) están en situación de “velo de ignorancia”: ignoran la posición social de quienes representan –su cosmovisión, etnia, sexo, talentos naturales, etc.–, consiguiéndose así la imparcialidad buscada.

Pues bien, en esa posición original las partes contratantes elegirán los principios de justicia que se han adelantado y con las prioridades señaladas. En caso de duda utilizarán

la regla “maximin”, que jerarquiza las distintas alternativas maximizando el mínimo –las posibilidades de la peor posición, por si la ocupo–, con lo que se elegirá aquella alternativa que beneficie al desaventajado, esto es, también el principio de la diferencia.

Cerrando estas referencias a la fundamentación de los principios, puede decirse que en Rawls se da, entre el argumento intuitivo y el contractual, una circularidad que él llama “equilibrio reflexivo”, en la que el argumento contractual está inspirado por las intuiciones sopesadas sobre la justicia y en la que éstas están legitimadas por el argumento contractual. Esta cuestión ha sido fuente de debates en torno a la teoría, pues algunos interpretan este equilibrio como círculo vicioso que la desvirtúa y otros en cambio como círculo “virtuoso”.

De todos modos, la cuestión más relevante, que el mismo Rawls acaba reconociendo, es que esta fundamentación hace a su propuesta una propuesta limitada a los Estados liberales: 1) porque el contrato supone sociedades cerradas, esto es Estados; 2) porque supone sociedades bajo condiciones modernas, esto es, liberal-ilustradas, en las que se dan las intuiciones que utiliza. Para quienes defienden firmes principios de justicia de aplicación firmemente universal, esto supone una limitación grave. Para quienes entienden que las propuestas de justicia tienen que tener dimensiones particulares acordes con las diversidades culturales –para hacer justicia etnocultural– esto es una riqueza. En cualquier caso Rawls se afianza progresivamente en esta segunda opción, proponiendo en los últimos años un “derecho de gentes” o justicia internacional de aplicación universal que contempla unos mínimos de derechos y principios comunes tanto para las sociedades democráticas liberales como para las sociedades “jerárquicas bien ordenadas”, junto a un bloque de derechos que deben ser considerados sólo derechos liberales, no universales<sup>[26]</sup>.

3. Si han aparecido críticos a Rawls que pretenden “mejorar” la propuesta de este autor en su orientación igualitaria, también han aparecido otros que pretenden cercenar la dimensión de justicia social presente en ella (en su segundo principio), por entenderla incompatible con el principio de iguales libertades, que debería mostrarse no sólo prioritario sino exclusivo. Uno de estos últimos críticos es Nozick quien nos propone una teoría de la justicia liberal “libertarista” -propietarista- que pasamos a presentar.

Nozick comienza defendiendo que hay derechos humanos intangibles, que presuponen la independencia y separabilidad de los individuos, merecedores de respeto y fines en sí. Hasta aquí se nos presenta como afín a Rawls. Se distancia de éste cuando especifica las características de estos derechos:

- Actúan como restricciones laterales frente a las acciones de los demás, esto



es, mis derechos son inviolables con independencia de las consecuencias que su ejercicio pueda generar. Dicho de otro modo, no cabe sacrificarlos por el bien común. Nozick extrema de tal manera esta intangibilidad que acaba haciendo compatibles los derechos con la pobreza severa de amplias capas de la población.

- Son derechos “negativos”, esto es, derecho a que otros no me dañen, no derecho “positivo” a que otros me asistan en mis necesidades. De este modo se opone frontalmente a Rawls, para quien uno de los derechos decisivos es tener una asignación equitativa de recursos sociales, que en última instancia corresponde al Estado garantizar. Nozick se rebela contra este intervencionismo estatal, porque lo ve como coacción de nuestra libertad en el diseño de nuestra vida: a mí nadie puede exigirme que pague impuestos para satisfacer las necesidades de otros, aunque yo libremente y desde mis propios deberes éticos pueda hacer donaciones de cara a ello.
- Son derechos exhaustivos, esto es, lo que se nos puede exigir se agota en las exigencias inherentes a los derechos. Esto lo propugnan todos los liberales. Sólo que habrá tantos menos deberes cuantos menos derechos. y en Nozick, desde las características precedentes, los derechos vuelven a ser los de Locke: a la vida, a la libertad y a la propiedad. Derechos teñidos de “propietarismo”, pues en definitiva son los derechos que especifican lo “mío” que reclama ser respetado, que nos configuran como “dueños de nosotros mismos y de lo que poseemos”. La justificación de Nozick es que sólo así se realiza de verdad la autonomía.

Combinando los derechos de libertad y propiedad, y en ausencia de cualquier otro derecho, se nos muestra que es justa cualquier distribución que resulte de los intercambios libres entre las personas de lo que poseen legítimamente. La teoría de Nozick es más justicia de las pertenencias que justicia de la distribución. Esta tesis supone tres cuestiones: especificar los principios de posesión legítima, especificar sus consecuencias en la estructura social y fundamentarla argumentativamente.

Los principios de la propiedad legítima son tres: el de adquisición inicial, el de transferencias y el de rectificación:

- El principio de transferencias es el menos problemático. Las transacciones entre adultos de lo que legítimamente poseen son justas sin más limitación que la libre aceptación de los implicados en ellas: 1) aunque traigan una notable desigualdad; 2) aunque se hayan hecho en el marco de una notable desigualdad (ej. contrato “basura” a un parado). Para Nozick este es el precio de la libertad.

- Lo que legítimamente se posee por transferencia justa, nos acaba remitiendo al problema de la legitimidad de las adquisiciones iniciales que comenzaron la cadena de transferencias. De cara a ello hay que partir de dos supuestos: 1) nuestra primera propiedad es ser “dueños de nosotros mismos”, incluidos nuestros talentos, que no son una especie de dotación común como pretende Rawls; 2) originariamente, el mundo externo no es poseído por nadie. En base a estos supuestos surge que yo puedo hacerme poseedor del mundo externo a partir de mi propia iniciativa como dueño de mí mismo. Nozick, continuando a Locke -con correcciones- y desde la circunstancia de que los recursos naturales son limitados, pone una condición: son legítimas las apropiaciones del mundo externo hechas por “el primero que llega” “que no empeoran” la situación de los demás, que incluso pueden mejorarla. Si me apropio de un valle que descubro y luego ofrezco trabajo como jornaleros a los que vienen después, se cumple la condición. Así, el mundo externo pasa legítimamente a manos privadas y puede abrirse el gran mercado de las transferencias también legítimas.
- Ahora bien, ¿qué pasa con las propiedades actuales que no han respetado los principios anteriores? Como son tan numerosas, algunos libertaristas proponen “pasar página” respecto al pasado aceptando incluso las propiedades ilegítimas que se generaron, y comenzar a exigir los principios a partir del presente. Nozick entiende que no es justo y propone un tercer principio, el de rectificación, según el cual sólo queda justificada una propiedad en su origen ilegítima si se ofrece una adecuada compensación a aquellos que fueron violentados y cuya suerte empeoró.

Vistos así los principios de la legitimidad de la posesión, especifiquemos las consecuencias que tienen para la estructura social. No son otras que las de la plena libertad de mercado de capital y trabajo y el Estado mínimo. Concretando esto último, el Estado sólo puede recaudar y gestionar lo mínimo necesario para el mantenimiento de las instituciones que se precisan para la protección de los intercambios libres, fundamentalmente el sistema judicial y policial. O dicho de otro modo, el Estado debe limitarse a proteger a las personas contra el robo, el fraude y el uso ilegítimo de la fuerza, y a garantizar el cumplimiento de los contratos libres entre los individuos.

Nos queda, como última cuestión, la fundamentación de esta propuesta. La fundamentación argumentativa está ya en parte señalada, pues remite a su teoría de los derechos intangibles de libertad y propiedad, que nos constituyen como seres independientes y autónomos. Si se acepta dicha teoría, se aceptan sus consecuencias. Evidentemente, quienes entendemos que los derechos intangibles son algo más amplio y

complejo -que incluye derechos “positivos”– estaremos también en desacuerdo con las conclusiones que Nozick saca.

Se ha hecho de todos modos más famosa la argumentación intuitiva de este autor. quiere con ella enfrentarse al hecho de que vemos intuitivamente falsa su teoría: ¿cómo considerar justo, incluso libre, un contrato basura que se acepta empujado por la extrema necesidad, aunque el empresario no ejerza ninguna coacción directa al trabajador? Nozick contraataca proponiendo ejemplos en los que aparecerían intuitivamente argumentos en dirección contraria:

- Imaginemos que en una situación previa de igualdad de los ciudadanos hay uno, Chamberlain, de excepcional calidad como jugador de baloncesto. La directiva del club, para asegurarlo, propone que cuando se juega en casa, los espectadores, al comprar la entrada, aporten libremente una cantidad suplementaria destinada al jugador. Como resultado, la situación igualitaria inicial se quebrará y Chamberlain se enriquecerá fuertemente. ¿qué tiene esto de injusto? ¿Por qué no respetar que tanto los espectadores, como luego Chamberlain, hagan lo que quieran con su dinero? Ejemplos como éste evidenciarían que *en sí* la desigualdad social no es injusta, que ésta es injusta sólo cuando ha forzado directamente las libertades.
- Imaginemos ahora una sociedad en la que hay tantos varones y mujeres como el abecedario, en la que ocurre que A se casa libremente con A', luego también libremente B con B' (aunque quizá hubiera querido casarse como primera oportunidad con A', pero éste no quiso o llegó tarde) y así sucesivamente hasta que sólo quedan z y z'. ¿Debe decirse que éstos están forzados a casarse porque no tuvieron las opciones abiertas de los primeros y porque o se casan entre ellos o no se casan? No, dirá Nozick, porque hay situación forzada sólo cuando las opciones de una persona quedan restringidas por unas acciones de otra que violan sus derechos, cosa que en el ejemplo no sucede. Es decir, en las restricciones a las opciones en las que no se han violado derechos no cabe hablar de que se violentan los derechos sino de situación no afortunada a la que indirectamente han podido conducirnos las decisiones de los demás.

Ante la propuesta y la argumentación de Nozick cabe decir que es claramente discutible su concepto de acto voluntario: nuestros actos están también atenazados por las circunstancias adversas de las que no somos responsables, por lo que es de justicia que las instituciones las hagan desaparecer. también es muy discutible su tesis de la adquisición inicial legítima, aunque no sea más que por el hecho de que resulta al menos tan defendible que el mundo exterior originariamente es de todos como que no es de

nadie. Por último, el principio de rectificación puede ser visto como una especie de caballo de troya de la teoría, porque dada la historia de la propiedad, prácticamente habría que repararlo todo, lo que sólo podría hacerse con una fortísima intervención del Estado y de la Comunidad internacional, lo que a su vez niega el Estado mínimo (aunque Nozick pueda reclamar que sólo “temporalmente”).

En cualquier caso, la propuesta de Nozick pone al desnudo teóricamente lo que en buena medida funciona a nivel internacional desde la economía globalizada y lo que resulta ser el ideal para los Estados, aunque sea con correcciones, desde las propuestas de liberalismo económico extremo. Hay que ver que ello supone no sólo legitimación de la injusticia social, no sólo ignorancia de los derechos económicos y sociales, sino que también implica una trampa para la autonomía que se dice defender, al no garantizarle los recursos básicos. La redistribución de recursos puede recortar grados no fundamentales de la autodeterminación de algunos, pero sin sacrificar su autonomía y potenciando la autonomía de todos.

4. Si la justicia distribuye bienes, si lo que sean los bienes está muy condicionado por las creaciones culturales plurales, ¿no deberá defenderse también una concepción pluralista de la justicia? Esta es la tesis de Walzer, pluralista por partida doble: intraculturalmente, porque en cada cultura se distribuyen múltiples bienes con múltiples criterios o principios de distribución, e interculturalmente, porque en cada cultura se genera un sistema distributivo propio que en principio debe ser aceptado.

Analicemos primero la pluralidad de bienes sociales y de criterios distributivos. No sólo, dice Walzer, se distribuyen múltiples bienes, sino que a cada uno se le asigna una significación que es la que determina el criterio de distribución: comprendiendo el bien comprendemos cómo y por qué debe ser distribuido. Surgen así diversas “esferas distributivas”, correspondientes a los bienes sociales diferenciados, con sus respectivos criterios internos de distribución, y con su autonomía (relativa) entre ellas.

Por ejemplo, una esfera puede definirse por el bien de la salud, y puede desprenderse de la significación interna de ese bien que el principio de distribución de la misma (de la atención médica) debe ser dar a cada uno según sus necesidades (de salud). Otra esfera puede definirse por el bien del dinero y la mercancía, entendiéndose que de su significación interna se deriva el que circule según el criterio de los intercambios libres. Otra puede estar constituida por el bien del reconocimiento público (honor), y llegarse a la conclusión de que el principio interno que debe regir su distribución es el del mérito personal. El que las tres esferas deban funcionar autónomamente significa, por ejemplo, que el dinero no debe servir para “comprar” la salud o los honores públicos. Este planteamiento se sintetiza en un criterio distributivo general abierto que Walzer formula

del siguiente modo: “Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien y simplemente porque poseen y sin tomar en cuenta el significado de X”.

No sólo, dijimos, hay pluralidad de bienes relativamente autónomos, sino que la configuración concreta de esos bienes, sus significados y su jerarquización están mediados por las culturas particulares, variando además históricamente al interior de cada cultura. Por ejemplo, una cultura, en un momento dado, puede resaltar decididamente el bien de la salud del alma, exigiendo que se distribuya equitativamente de modo público la atención religiosa; otra cultura, o la misma en otro momento, puede entender que la salud que cuenta prioritariamente es la del cuerpo, exigiendo que lo que se distribuya equitativamente desde las instituciones sociales sea la atención médica. Ahora bien, si, según se ha dicho, la justicia es relativa a los significados sociales de los bienes y las propuestas de “sistemas de bienes” son culturalmente múltiples, eso quiere decir que las propuestas de justicia *válidas* son también múltiples: todo tratamiento sustantivo de la justicia está culturalmente enraizado y debe ser respetado.

Es este enfoque el que hace que a Walzer se le considere comunitarista. también el que hace que se le acuse de relativista cultural. Esto último pide algunas matizaciones. Primero porque hay en Walzer una defensa universal de tres derechos básicos: a la vida, a la libertad y a la comunidad, que en negativo –no impedir– y en positivo –promover– poseen todas las personas de cualquier sociedad por el hecho de ser personas, aunque su concreción, especialmente en positivo, esté mediada culturalmente. Segundo porque en escritos más recientes Walzer distingue una moralidad “densa” –la correspondiente a la justicia de cada cultura y que es plural– y otra moralidad “tenue”, minimalista y universal, que debe guiar las relaciones interculturales y la política internacional y que está configurada por lo que se reitera de modo común en todas las culturas, que tiende a vivenciarse en los momentos de crisis, que formula mandatos negativos contra el asesinato, la mentira, la tortura, la opresión y la tiranía, y que intenta encontrar criterios que diseñen buenas fronteras para delimitar las diversas “comunidades de carácter” con derechos de autogobierno a fin de resolver pacíficamente los conflictos que surjan.

Volviendo ahora a la moralidad densa de la justicia distributiva encarnada en cada comunidad cultural, la propuesta de Walzer nos ofrece una concepción específica de la igualdad que él llama “compleja”. La igualdad compleja es la que responde al igualitarismo no simple sino complejo, acorde con la compleja pluralidad de los bienes que se distribuyen. Su objetivo específico no es la eliminación de las diferencias, sino la constitución de una sociedad libre de dominación. Expliquemos esto último.

Las sociedades tienen siempre una pluralidad de bienes. Lo que pasa es que, a través de procesos complejos, tienden a destacar un bien: que se muestra como dominante, esto

es, que los que lo poseen, por el hecho de poseerlo pueden obtener otros bienes (entre nosotros, el dinero); y que tiende a ser monopolizado, esto es, acaparado por unos pocos. Evidentemente, esto genera malestar y es fuente de conflicto social, que puede desembocar en dos tipos de exigencias de justicia: 1) la de redistribuir equitativamente el bien dominante, porque se considera que lo injusto es el *monopolio*; 2) la de distribuir autónomamente y por sus criterios internos los diversos bienes sociales, porque se considera que lo injusto es el *predominio*. La primera pretensión remite a la igualdad simple, y es propia de la mayoría de las teorías de la justicia, incluida, para Walzer, la de Rawls. La segunda, en cambio, remite a la igualdad compleja.

La igualdad compleja no surge de la distribución igualitaria del bien preferencial. Surge como consecuencia de múltiples distribuciones autónomas de bienes diversos: cada una de ellas es desigualitaria en el sentido de que los individuos disfrutan de cantidades diferentes del bien en cuestión, pero el resultado global es igualitario si se cumplen estas dos condiciones: 1) que se reconozca una serie de bienes distintos que se distribuyen con criterios internos; 2) que se frene la convertibilidad de unos bienes en otros, que no pueda darse la invasión de esferas, que es lo que para Walzer define la *tiranía*. A mí no debe importarme si otro es más rico que yo porque desde el criterio de los intercambios libres ha hecho más dinero, con tal de que las esferas de la seguridad y la salud, la educación básica y el tener un trabajo se repartan con criterios que no dependen del dinero y que garantizan que tendré esos bienes.

Los filósofos, dice Walzer, están “dentro de la caverna” platónica, no fuera, en el mundo de las ideas eternas, como Platón quería. teniendo presente la categorización precedente deben escudriñar cómo se concretan las “esferas de la justicia” en sus propias sociedades, alentando lo más dinámico, creativo y plenificador de las mismas, haciendo lo que el autor concibe como una “interpretación profunda” en la que se sacan a luz todas las incoherencias y se potencian todas las consecuencias de los principios que se dicen defender.

Walzer se aplica por eso a discernir las esferas de la justicia en las sociedades liberales democráticas (concretamente en la estadounidense). Concluye distinguiendo once esferas, cada una con sus criterios internos de distribución. Señalamos algunas con sus criterios: la pertenencia a la comunidad, con criterios de entrada diseñados por sus miembros que no dañen los deberes de asistencia mutua; la seguridad y bienestar –en la que se incluye el cuidado de la salud– con el criterio marxista de reparto de a cada uno según las necesidades socialmente reconocidas; la del dinero y la mercancía, según el criterio del intercambio libre; la del trabajo duro, según el criterio de a todos por igual; la del reconocimiento público, con el criterio del mérito; la de la educación, con un criterio igualitario en los niveles básicos y con el de las capacidades y los méritos en los niveles superiores. Están además: el poder político, el cargo, el tiempo libre, el parentesco y el

amor y la gracia divina. En conjunto, Walzer califica a la propuesta de justicia que él hace para nuestras sociedades –y que no pretende universalizar– de “socialismo descentralizado democrático” (además de la atención pública a cuestiones básicas como la salud y la educación, incluye cosas como que las empresas privadas deben estar sujetas a control democrático como lo están las instituciones públicas).

La teoría de Walzer, como las demás, está generando un importante debate. En torno primero a su relativismo cultural, respecto al que ya hemos avanzado algunas matizaciones. En torno también a las conexiones que presupone entre bienes, significados compartidos y criterios de distribución, habiendo quienes piensan que no son tal como el autor los propone. En torno, en tercer lugar, a la interpretación concreta que hace de la justicia densa de las sociedades liberales –de la estadounidense en particular–, respecto a la cual diversos autores señalan que no responde a las nociones compartidas de la mayoría de los ciudadanos de las mismas<sup>[27]</sup> (es cierto que a veces parece presuponer más la sensibilidad del europeo socialdemócrata que la del estadounidense medio). y en torno, por último, a sus propuestas de diseño de fronteras políticas, demasiado abiertas según la opinión de algunos a lo que solemos llamar derecho de autodeterminación, aunque en torno a estas cuestiones tiene reflexiones sobre la “identidad compleja” (el que nos consideremos las personas una síntesis articulada de identidades múltiples) que en general todos aprecian. No entramos aquí a desarrollar estos debates. Nos contentamos con resaltar simplemente que la propuesta de Walzer muestra, por un lado, la necesidad del respeto intercultural cuando planteamos el tema de la justicia, la necesidad desde ahí, de compaginar mínimos de justicia universales con máximos de justicia encarnados en culturas particulares, y la apertura a una sensibilidad de justicia que tiene muy presente que lo que consideramos necesidades básicas debe ser cubierto dignamente en todos, al margen de la situación que se ocupe en torno a otros bienes (como el dinero, o el poder político hoy en día entre nosotros) que tienden a ser dominantes. tanto los criterios de Walzer como los de Rawls –aunque estén en tensión en algunas cuestiones– pueden sernos a este respecto muy útiles de cara a concebir una justicia distributiva marcadamente social.

5. Cuando se habló de la ética centrada en los fines, se resaltó la importancia de la referencia al marco comunitario. Cuando se habla de la justicia, incluso en comunitaristas matizados como Walzer, pero más todavía en liberales como Rawls y Nozick, se pone de manifiesto la importancia de remitirnos al marco institucional, al que Rawls llama “instituciones sociales básicas”. Como se ha mostrado por estos autores, la justicia sólo se hace real si sus principios animan eficazmente a estas instituciones políticas, económicas y sociales (educativas, sanitarias, etc.).

No es de extrañar, por eso, que Ricoeur cierre su descripción de la intención ética, que comenzaba definiendo, como ya explicamos, como “anhelo de vida realizada –ver 2a4–, con y para los otros –ver 2d1–”, añadiendo “en instituciones justas”. La estima de sí mismo y la solicitud por el otro son efectivamente incompletas sin la referencia a las instituciones justas, que permiten extender la atención exigible en derecho a los “cada uno sin rostro”, al conjunto de ciudadanos anónimos, además en perspectiva de duración y desde la participación colectiva. mis deberes de justicia para con todos los demás sólo puedo realizarlos a través de las instituciones; mis derechos en mi relación con los demás sólo se realizan también a través de las instituciones. Ricoeur entiende aquí por instituciones todas aquellas estructuras del vivir juntos de una comunidad histórica irreductibles a las relaciones interpersonales y ligadas a la noción de distribución en sentido amplio (derechos, deberes, bienes, poderes, etc.). En cualquier caso, esto debe poner de manifiesto que en la ética hay una dimensión política irrenunciable, que se juega decididamente en la justicia de las instituciones.

*Nota bibliográfica.* La obra clave de Rawls, de extraordinaria influencia, es por supuesto: RAWLS, J. (1979), *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid [original de 1971]. En segundo lugar, y con diversas reformulaciones en su pensamiento, hay que citar: RAWLS, J. (1996), *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona [1993]. quien desee acercarse sólo a algunos de sus ensayos breves, dispone de varios de ellos en rawls, J. (1986), *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, tecnos, Madrid. Obra fundamental de NOZICK (1998), *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, México [1974]. De Walzer su obra clave para expresar su concepción pluralista de la justicia sustantiva es: walzer, m. (1993), *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México [1983]; su concepción de la justicia internacional “tenue” la expresa en WALZER, M. (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid [1994]. Hay una presentación clara de las diversas teorías actuales de la justicia en GARGARELLA, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Madrid.



## E) LA SOLIDARIDAD

Un concepto próximo a la justicia, pero a la vez con matices diferenciales significativos respecto a él, es el de la solidaridad. Si recordamos la famosa consigna revolucionaria francesa de “libertad, igualdad, fraternidad”, podríamos decir que al primer término le corresponde especialmente la autonomía, al segundo la justicia y al tercero la solidaridad. Pues bien, en el pensamiento y la práctica modernos el pariente pobre de la tríada ha sido precisamente el último de ellos.

1. Solidaridad proviene de *solidus*, una palabra latina que ha tenido diversos usos, como el propio del campo de la construcción (se habla de edificios sólidos, esto es, compactos, firmes, estables) o el del campo jurídico. Este segundo uso es particularmente significativo para su derivación hacia la ética. Remite a obligaciones contraídas *in solidum* en las que, cuando hay varios acreedores, cada uno de ellos tiene el derecho a exigir la totalidad del crédito y cuando hay varios deudores cada uno de ellos tiene el deber de asumir íntegramente la deuda, en el caso de que los demás se declaren insolventes. Esto es, ser solidario en este sentido es llevar las cargas de los otros y luchar por sus causas haciéndolas propias.

En su uso actual, cargado de sentido moral, la solidaridad remite sobre todo a lo que implicaba su uso jurídico, pero suponiendo también la solidez de lo compacto. Desde esta etimología se nos sugiere además cuál es la base de la solidaridad: la *empatía*, que puede adquirir la forma de *compasión* en su sentido más noble, que es lo que hace que varias personas se sientan un “solidus”. y nos sugiere igualmente cuál es su meta: el *compartir* lo que se tiene sin calcular el provecho personal, sino pensando en el bien de los otros y en el provecho del colectivo, que es lo que hace realidad el “solidus”.

Estas consideraciones nos permiten apuntar a una primera diferencia entre solidaridad y justicia: en ésta no se pide necesariamente este sentimiento de unidad, y de hecho se han ideado bastantes teorías liberales de la justicia desde la concepción básica de los humanos como seres firmemente egoístas a los que les conviene o deben hacer algo que implique también el bien y los derechos de los otros. La solidaridad, en cambio, se sitúa con espontaneidad en la búsqueda del bien de los otros, porque de algún modo los considera un todo con uno mismo. En esta tensión la justicia debe enseñar a la solidaridad a que no llegue hasta el punto de que neguemos o dejemos que otros nieguen nuestra propia individualidad de sujetos de derechos. y la solidaridad debe enseñar a la justicia que la apertura a la comunión de quienes se sienten “hermanos” (por utilizar la metáfora revolucionaria, de raíces religiosas) consolida las exigencias de la justicia y nos realiza con más plenitud.

2. La percepción de la solidaridad ha evolucionado de las sociedades tradicionales a las modernas. En las sociedades tradicionales se ha vivido con notable intensidad lo que podemos llamar solidaridades *orgánicas* o sociológicas, solidaridades con aquellos con quienes sentimos que participan de nuestra identidad grupal: familia, nación, comunidad de creencias, etc. Hoy, desde la afirmación individualista, puede decirse que han decaído algo, pero ni mucho menos que han desaparecido. ¿Cuál es su dimensión más positiva? que resultan decisivas para construir la identidad de las personas y para ofrecer el marco de seguridad que todos necesitamos. ¿Cuáles son sus peligros? Estos dos en especial: el de no reconocer la autonomía de los individuos, diluyendo su identidad en la identidad grupal; y el de ser solidaridades cerradas, en las que la fuerte cohesión interna se expresa como insolidaridad pasiva o incluso activa hacia el exterior.

La sensibilidad moderna, en cualquier caso, se va a rebelar especialmente contra el primero de los peligros de las solidaridades orgánicas: el de atentar contra la autonomía. frente a la persona definida decisivamente como miembro de una comunidad, va a afirmar con rotundidad al individuo autónomo y de algún modo autosuficiente. Lo que va a tener serias consecuencias sobre el modo de entender la solidaridad. El autor que ha hecho una descripción ya clásica de esta mentalidad que, surgida en los albores de la modernidad ha acabado por extenderse y arraigar en todos nosotros en una cierta medida, es Macpherson. Habla concretamente de lo que define como “individualismo posesivo”, que concreta del siguiente modo:

- Lo que hace humano a un hombre es ser libre de las dependencias de los demás. El individuo es esencialmente propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad.
- La libertad de la dependencia de los demás significa libertad de cualquier relación con ellos, salvo aquellas relaciones en las que el individuo entra voluntariamente por su propio interés. La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles.
- La sociedad política es una invención humana para garantizar estas relaciones mercantiles. Sólo puede limitar la libertad de cada uno en la medida y modo en que es estrictamente necesario para garantizar la libertad de los demás.

Desde posturas como ésta, la solidaridad tal como ha sido definida antes deja de tener sentido<sup>[28]</sup>. El ideal que aparece con fuerza, en cambio, es el que ya comentamos de la autorrealización a partir de la autonomía: ésta es su gran aportación. Se reconoce que de cara a esa autorrealización individual son necesarias las relaciones con los demás, pero éstas están subordinadas al propio proyecto personal.

No se desconocen además los riesgos que implica la convivencia de individuos

autónomos que buscan su propio interés, pero se pretenden controlar, por un lado, con propuestas políticas que protejan las libertades, la vida y la propiedad, y, por otro, con propuestas éticas como la que cabe llamar “egoísmo ilustrado”: que cada uno busque *inteligentemente* su propio interés es el mejor modo de cubrir el interés de todos. Desde esta perspectiva, si soy “solidario” es porque me lo pide la búsqueda inteligente de mi propio interés o porque forma parte de un proyecto de autorrealización que me satisface.

Hay otro elemento de la mentalidad moderna que debe resaltarse. Si es individualismo *posesivo* se debe a que el ideal de autorrealización, aparte de pretender poseerse a sí mismo, es visto con mucha frecuencia como ideal de posesión individual de bienes. Dado además que se va a disponer de unos medios -la tecnociencia- para generar bienes como nunca antes, la ambición de poseer se dispara. Es algo que anuncia ya Descartes con exultación, cuando ve en el horizonte a los humanos convertidos en “dueños y poseedores de la naturaleza”. Es decir, los proyectos de autorrealización pasan a ser proyectos de *competición en las posesiones*, implicando además una relación con la naturaleza que es de explotación, con lo que se rompe toda perspectiva de relación solidaria con ella.

¿Cuáles son las carencias más graves de una mentalidad como ésta? Dos de ellas, sus debilidades en su concepción de la ética y su concepción de un individuo presocial que no existe (los humanos sólo somos humanos en comunidades concretas), se retomarán más adelante. De momento vamos a referirnos a otras dos. En primer lugar, esta mentalidad supone que los individuos autónomos están todos en las mismas condiciones de cara a la competición, lo cual, evidentemente, no es cierto; es decir, ignora la existencia de los desfavorecidos. En segundo lugar, minimiza el hecho de que la competición “libre” por las posesiones conduce a que algunos –la mayoría– tengan que alienar su capacidad de trabajo en condiciones penosas que deben ser calificadas como explotación.

3. Es normal que desfavorecidos y explotados se rebelaran contra esta situación. ¿Cómo lo hacen? generando *solidaridades grupales horizontales* (los sindicatos son la expresión más destacada) a través de las cuales obtienen diversas mejoras en esa alienación de la capacidad de trabajo y con las que se avanza –junto con otras fuerzas sociales– hacia la gestación de un Estado de bienestar –en la versión más alicorta– o un Estado Social de Derecho –en su versión más ambiciosa–<sup>[29]</sup>. El pensamiento liberal, por su parte, acaba teniendo presente este enfoque cuando se convierte en liberalismo igualitario, de la mano de autores como Rawls.

Nos interesa resaltar el tema del Estado porque es el tercer factor (junto con el de individualidad autónoma y el ideal de posesión) que configura el modo moderno de ver y

practicar la solidaridad, limando los ángulos más duros de los dos anteriores. Efectivamente, si de los individuos se espera la prosecución de sus propios intereses, del Estado de bienestar se espera que, además de garantizar las libertades, institucionalice una *solidaridad vertical*, redistribuyendo un cierto porcentaje de la riqueza a fin de que las necesidades básicas de las personas estén cubiertas, estando especialmente atento, de cara a ello, a quienes tienen más carencias. El egoísmo de la vida privada y el riesgo de desamparo al que puede conducir a algunos, se ve así equilibrado por esta solidaridad desde el Estado, que evidentemente proviene de las aportaciones de los ciudadanos. Hay que reconocer que en este sentido, y por la capacidad que, como se resaltó antes, tienen las instituciones de llegar al “otro cualquiera”, en aquellos países en los que ha funcionado razonablemente bien este ideal de Estado se han llevado a la práctica solidaridades a niveles antes no alcanzados<sup>[30]</sup>.

Pero estas compensaciones a la insolidaridad individual desde el Estado tienen significativas debilidades. En primer lugar, la actual crisis del Estado de bienestar. En segundo lugar, la conexión con una ciudadanía en sí egoísta que es reticente a compartir: el Estado de bienestar que la representa puede repartir “excedentes” que se generan en tiempos de bonanza; es muy difícil que organice el compartir con criterios equitativos en tiempos de escasez, precisamente en los tiempos en que es más necesario. En tercer lugar, de acuerdo con la observación que se acaba de hacer en la nota precedente, los Estados tienden a funcionar como “solidaridad orgánica cerrada”, es decir, a ceñirse a las solidaridades internas de tal modo que pueden suponer insolidaridades graves hacia el exterior. Piénsese en el trato dado a los inmigrantes o en el famoso 0,7 del PIB, “limosna”, no redistribución solidaria de la riqueza, dada además cicateramente y con graves ambigüedades. Por último, esta dejación al Estado de los deberes de solidaridad puede alimentar indirectamente la propia insolidaridad de la mentalidad dominante, inhibiendo la acción de los ciudadanos y haciéndoles a éstos más usuarios de servicios del Estado que partícipes de una tarea común. Con esto no se quiere decir que el Estado debe dejar de ser el canal de una decisiva y fuerte solidaridad vertical sino que, para que la solidaridad global sea más consistente y auténtica, debe articularse con la solidaridad que tiene que surgir de la dinámica de la sociedad civil y debe abrirse a políticas internacionales de justicia solidaria a través de organismos adecuados a nivel mundial<sup>[31]</sup>.

Que esta dinámica moderna es en su conjunto fuertemente insolidaria se muestra en dos hechos: nunca las diferencias entre los humanos han sido tan fuertes como hasta ahora, nunca ha habido tanta distancia entre las potencialidades que existen en el momento presente y las realidades a las que llega la mayoría de la población humana, precisamente cuando la interdependencia y la globalización se han hecho más fuertes a nivel mundial. Esto es especialmente palpable cuando se contempla la realidad Norte-Sur, pero también se detecta en las bolsas de marginación y pobreza existentes en los países

en los que ha funcionado más o menos bien la solidaridad desde el Estado.

4. ¿quiere esto decir que hay que volver a las solidaridades dominantes en la premodernidad? No exactamente. De lo que se trata es de avanzar hacia una *ética de la solidaridad* que reasuma las conquistas modernas tratando de superar sus limitaciones.

El primer tema que podemos plantearnos de cara a ello es ver el modo como debemos reasumir nuestras solidaridades orgánicas, las solidaridades con quienes forman parte de nuestros grupos de pertenencia, como la familia, la confesión religiosa, la nación, la etnoidentidad, el partido político o sindicato, el colectivo profesional, etc. Primero hay que ser conscientes de que frente al individualismo moderno que pretende ignorar nuestras diferentes pertenencias, o al menos relegarlas a su insignificancia, el que pertenencias de este tipo se den, con sus correspondientes solidaridades, parece ser algo inherente a la condición humana: no se trataría de negarlo sino de vivirlo positivamente desde el punto de vista ético. La solución no está por eso en la imparcialidad abstracta que pide “que todos cuenten como uno y nadie como más de uno” (Bentham), pues esta formulación en principio atractiva ignora esas pertenencias inevitables (que hacen que haya personas que para nosotros y para ciertas cuestiones cuentan de modo especial, por ejemplo, nuestros hijos) e ignora igualmente las desigualdades de facto desde las que hay personas -las desfavorecidas- que deben contar también de modo especial. La solución está en vivir estas solidaridades internas de modo tal que a la vez que se potencian sus posibilidades se evitan sus riesgos.

Concretamente, frente al riesgo de que las solidaridades grupales diluyan las identidades de las personas, hay que afirmar que éticamente esas solidaridades se justifican sólo cuando, desde este punto de vista, son también solidaridades para gestar y potenciar la autonomía de las personas que las componen. y frente al riesgo de ser solidaridades cerradas insolidarias frente al exterior, hay que afirmar que éticamente sólo se justifican cuando, imaginándolas generalizadas con las adecuadas inculturaciones, vemos que plenifican al conjunto de la humanidad y cuando sirven expresamente para potenciar la solidaridad extragrupal.

Comentemos un poco más la solidaridad extragrupal o *abierta*, la que debe expresarse en solidaridad hacia quienes no forman parte de nuestros grupos de pertenencia. Como m. vidal pone de manifiesto, se define por los siguientes rasgos:

- Es solidaridad dirigida a todo el ser humano (totalidad en profundidad) y a todos los seres humanos (totalidad en amplitud). Es decir, el “grupo de pertenencia” que engloba a todos los demás es aquí la humanidad: nada humano, ningún ser humano, me es ajeno; ninguna de mis otras pertenencias

particulares puedo vivirlas en contradicción con ésta, más aún, debo vivirlas potenciando ésta.

- Es solidaridad que se expresa en el marco de la igualdad, es decir, solidaridad que asume la justicia con todo lo que ella implica: obligatoriedad, horizonte de igualdad, perspectiva estructural.
- Es solidaridad que se abre a todos desde la perspectiva de los menos favorecidos, esto es, para afirmar el ideal de igualdad de todas las personas teniendo en cuenta expresamente la condición de asimetría en que se encuentran los individuos y los grupos menos favorecidos. Esta es en realidad la característica que más especifica a la solidaridad como tal. La solidaridad no se define tanto por su pura relación universal, cuanto por su compromiso respecto al amenazado, no se define por su imparcialidad, sino por su “parcialidad” por el débil y oprimido, o, si se quiere, persigue la imparcialidad-igualdad- a través de esa parcialidad.

Es desde esta característica desde donde la solidaridad matiza decisivamente el sentido liberal de la justicia, dando una fuerte relevancia moral a las omisiones. Desde el liberalismo individualista (recuérdese a Nozick) se ha insistido en que soy libre de hacer lo que quiera con tal de que no haga daño directamente a nadie. frente a ello la ética de la solidaridad, revelando el sentido pleno de la justicia, afirma el deber de ayuda positiva al otro necesitado.

¿Puede decirse que además de revelar el sentido pleno de la justicia la desborda? Hay quienes temen responder afirmativamente a esta pregunta, porque ven el riesgo de potenciar solidaridades que *sustituyen* a una justicia que no se realiza; reclaman por eso que lo decisivo es la justicia. Otros, desde la otra vertiente, temen que se confinen entonces las exigencias propias de la solidaridad al campo de lo supererogatorio, de lo no obligatorio. Ante estos riesgos reales puede defenderse: 1) que hay que afirmar que el “ojo solidario” supone la justicia, con todo lo que ello implica; 2) que abre por otro lado a la justicia al ámbito de la acción positiva; 3) que, además, y asegurando lo que antecede con rotundidad, hay también en él un impulso que desborda los esquemas de reciprocidad y obligatoriedad de la justicia, para abocar a la ética de la “sobreabundancia del don”, por usar una terminología de Ricoeur.

Cuando hoy en día hablamos de solidaridad tendemos a referirnos normalmente a la que realizan las personas por impulso propio dirigiendo su acción hacia los más necesitados, especialmente fuera de sus grupos de pertenencia. Para afinarla éticamente hay que ser conscientes de sus riesgos: 1) creernos secretamente superiores; 2) ayudar desde el horizonte de nuestros propios objetivos y valoraciones, sin estar abiertos a los del otro; 3) ser los únicos sujetos ante unos “objetos” que reciben nuestras atenciones.

Es la versión paternalista de la solidaridad, la que olvida que debe estar al servicio de la autonomía del otro. Para evitar estos riesgos es fundamental:

- Que la solidaridad se viva en el marco del paradigma moral que sintetiza las tres dimensiones aparecidas hasta ahora: justicia-solidaridad-autonomía, de acuerdo a las interrelaciones que Rubio Carracedo expresa muy bien: que la justicia marque el mínimo moral prioritario y universalizable, garantizando que la solidaridad sea auténtica; que la solidaridad, por su parte, revele el sentido último de la justicia, además de marcar la vía del perfeccionismo moral; y que la autonomía exprese la madurez moral, tanto en la justificación como en la aplicación práctica.
- Que se tenga una fuerte conciencia de nuestra interdependencia mutua y del amplio abanico de las necesidades, posibilidades y derechos en el que todos podemos vivir nuestro papel de dar y recibir. Para empezar, debemos ser conscientes de que hay interdependencias de hecho, de que los humanos estamos “in solidum” para muchas cosas en circunstancias tales que suponen la discriminación y la marginación de la mayoría; es de justicia solidaria transformar esas “solidaridades” espurias en solidaridades según los derechos, que muchas veces deben comenzar por ser “restitución de lo debido”. junto a ello, hay que cultivar el recibir dando y el dar recibiendo que da plenitud a ambos movimientos, algo que para una mirada afinada no es difícil de percibir. Sólo conscientes de todo esto podremos vivir con sentido el momento de la sobreabundancia del don, del dar aunque no estuviera obligado.
- Por último, yendo al núcleo de la “intriga ética”, hay que vivir la solidaridad no como pura iniciativa sino como secreta *obediencia* a la “extraña autoridad desarmada” del otro que me interpela, lo que destruye la verticalidad sin destruir lo mejor de la autonomía. Aquí la propuesta de Levinas que se expuso en su momento (2d1), puede sernos de gran ayuda.

*Nota bibliográfica.* Una visión amplia de la ética de la solidaridad puede encontrarse en VIDAL, M. (1996), *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*, verbo Divino, Estella. Una presentación muy bien estructurada del paradigma justicia-solidaridad-autonomía puede encontrarse en RUBIO CARRACEDO, J. (1994), “El paradigma ético: justicia, solidaridad y autonomía”, en *Philosophica Malacitana*, VII. El individualismo egocéntrico moderno está muy bien descrito en MACPHERSON, C.B. (1970), *La teoría política del individualismo posesivo*, fontanella, Barcelona. Un buen análisis sociológico de la cuestión, abierto a la sensibilidad ética, se encuentra en

ZUBERO, I. (1994), *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Desclee de Brouwer, Bilbao.



## F) ÉTICA Y DERECHO

Cuando abordamos la ética como sistema normativo nos encontramos con otro sistema muy potente y muy relacionado con él, el del derecho.

Se impone, por eso, ver las conexiones y distinciones que existen entre ambos, para que así queden mejor clarificados.

1. En una primera aproximación, se nos muestra relativamente claro que hay una serie de distinciones entre ética y derecho, que hace que no se confundan. Suelen citarse comúnmente estas diferencias:

- Las normas morales valen para la conciencia moral independientemente de su puesta en vigor en un sistema jurídico positivo, al contrario que las normas jurídicas que precisan de su promulgación por los poderes políticos pertinentes: diferencia, pues, en cuanto a la exigencia de positivización.
- Las normas jurídicas tienen mecanismos externos de sanción -el poder represivo del Estado- para empujar a su cumplimiento, mientras que en el caso de las normas morales la sanción es interna -sentimiento de culpa-: diferencia, por tanto, en el modo de coacción.
- Las normas jurídicas son constitutivas de una praxis social institucionalizada, mientras que las normas morales se remiten a mundos más personales: en el primer caso la institucionalización es total, en el segundo débil.
- En el cumplimiento de la norma ética la intención es decisiva, mientras que en el derecho lo que cuenta es el cumplimiento material del mismo; por eso la ignorancia de la ley no exime en principio de la obligación de la norma jurídica, mientras que sí exime -con matices- en el campo moral.
- El derecho puede incorporar normas morales, pero al menos en la concepción actual del mismo se insiste en que debe ceñirse a las normas básicas para la convivencia -centradas sobre todo en evitar daño a terceros-; la propuesta normativa de la ética es en cambio más global. Lo que en definitiva quiere decirse aquí es que no toda norma ética debe incorporarse al derecho.

2. En la misma descripción que se acaba de hacer de las diferencias se han apuntado ya conexiones. Por eso, la segunda cuestión es discernir si hay o no vinculación entre ética y derecho y en caso afirmativo hasta dónde llega. Esta pregunta puede hacerse desde el punto de vista fáctico: si un sistema jurídico existente X mantiene vinculaciones con un sistema ético normativo y; pero también desde el punto de vista conceptual: si el derecho

como tal, para que sea derecho, debe mantener una determinada vinculación con la moral. Retomemos de momento esta segunda cuestión.

Las posibilidades existentes son por supuesto la de afirmar que sí existe esa vinculación o que no existe. matizando un poco más puede hablarse de cuatro posturas<sup>[32]</sup>:

- La tesis de la vinculación o integración absoluta. Es una tesis clásica en los defensores de la ley natural y en general en los iusnaturalistas radicales. En esta tesis, la moral puede ser más que el derecho, puede desbordarlo, pero éste sólo es propiamente derecho cuando es moral. Esto es, como ya lo expresó primero Cicerón y luego San Agustín, sólo puede llamarse ley jurídica en sentido estricto a la ley justa. Tomás de Aquino también se sitúa en esa línea, aunque más matizadamente, pues admite que la ley injusta es de algún modo ley, aunque imperfecta, y aunque por ello pueda eliminar el deber de obedecerla. Dicho en términos de un autor moderno: el derecho es un orden establecido con el sentido de servir a la justicia (Radbruch).
- La tesis de la separación radical. El análisis del concepto de derecho, los problemas con que se encuentra la postura precedente y el afán moderno de llevar al extremo el “arte de la separación”, han empujado a formular la postura contraria, la de la no vinculación entre ética y derecho. Según esta posición, que suele definirse como positivismo jurídico radical, ética y derecho son dos órdenes normativos autónomos, con lógica propia, que regulan sectores de la conducta humana diversos e independientes. El más firme y clásico exponente de esta perspectiva es Kelsen, para quien el derecho es una estructura jurídico-formal que se explica desde sí misma, de modo tal que la fuente del derecho sólo puede ser el derecho.
- Menos formal, pero también situable aquí, es la tesis de Austin, que entiende que el derecho debe ser definido en términos descriptivo-empíricos como: 1) un sistema de mandatos; 2) acompañados de un daño posible; 3) de un soberano a unos súbditos; 4) en una sociedad política independiente. Allí donde se dé un sistema así, incluso con leyes que cabe considerar injustas, hay derecho; esto es, no hay conexión necesaria, conceptual, entre ética y derecho. Podemos decir que en la práctica debería haberla, pero esto supone decir que la moral en sí critica al derecho desde el exterior.

Afirmar que puede haber leyes concretas que hay que considerar válidas jurídicamente, aunque sean también manifiestamente inmorales, parece que se impone. Esto iría en contra de la primera tesis. Pero afirmar a su vez que el sistema jurídico como tal puede ser inmoral en su conjunto, que puede no tener ninguna conexión con la moral

y seguir siendo derecho, parece intuitivamente excesivo. Por eso, diversos autores se inclinan por tesis que moderan las anteriores.

- La tesis de la separación matizada o relativa, en la que hay que situar a Hart. Supone defender que ni lo jurídico es en sí moral ni lo moral es en sí jurídico. Es decir, que hay que separar conceptual y funcionalmente moral y derecho. Con todo, se añade, debe haber un control moral del derecho, aunque sólo desde principios morales críticos y ese mínimo ético es criterio legitimador último del derecho.
- La tesis de la integración relativa entre moral y derecho. Aquí se defiende que hay autonomía e independencia relativas entre ambos en determinados aspectos y coincidencia necesaria en otros. Es lo que defiende lo que algunos llaman el iusnaturalismo moderado, dentro del cual caben autores relevantes como Dworkin. Hay que definir el derecho, se dice, a la vez en términos descriptivos y normativos: el derecho son normas y *principios* que prescriben derechos. Esto es, en todo ordenamiento jurídico deben darse principios generales de justicia e imparcialidad que: 1) fundamentan moralmente el orden jurídico; 2) se definen como enunciados jurídico-morales ligados a convicciones compartidas que expresan los derechos básicos de los ciudadanos; 3) aseguran coherencia y plenitud al sistema de normas. frente a quienes defienden la separación relativa, aquí no se postula meramente la legitimidad última, sino la legitimidad “difusa”. y para prevenir las derivaciones absolutistas de la postura de la integración total, que puede llevar a imponer desde el derecho una determinada concepción moral considerada “justa” por las autoridades, aquí se insiste en que los principios de justicia que recoge el derecho son principios que acogen la legitimidad del pluralismo.

La disputa entre los que defienden la vinculación conceptual entre ética y derecho y los que defienden la separación sigue manteniéndose, y nuevos pensadores del derecho van sumándose a ella (véase la nota bibliográfica). Aquí, para cerrar esta cuestión, nos limitaremos a señalar algunos de los argumentos que se barajan.

- Todo sistema jurídico positivo presupone la existencia de un punto de vista moral, aunque no sea más que el de los gobernantes que lo implantan. Dicho de otro modo: todo derecho es estructuralmente moral en cuanto que representa un punto de vista sobre la justicia, aunque analizando su contenido y desde ciertas concepciones de la justicia pueda ser inmoral.
- El que un sistema jurídico pretenda ser “normativamente correcto o justo” forma parte del propio concepto de derecho, como lo prueba lo absurdo de

una Constitución que comenzara por esta afirmación: “X es una república soberana que se regirá por leyes injustas”. Para Alexy, que defiende esta postura en el contexto de la ética discursiva, quien hace una Constitución comete una contradicción performativa o pragmática si el contenido de su acto niega esa pretensión de corrección, mientras que la plantea con la ejecución de su acto.

- Garzón Valdés y otros destacan que todo sistema jurídico positivo debe respetar al menos el valor de la seguridad jurídica, entendida en el doble sentido de convivencia pacífica y de previsibilidad de las decisiones jurídicas; si no lo hace, si hay pura arbitrariedad y fuerza bruta, no es derecho. Esto lo cumplían hasta las normas racistas de los nazis, manifiestamente injustas en su contenido material, pero con una injusticia calculable por los ciudadanos.
- Autores como Hoerster insisten en cambio en el iuspositivismo, aunque desnudándolo de algunas de sus tesis tradicionales y reduciéndolo a las siguientes. tesis de la *neutralidad*: el concepto de derecho tiene que ser definido prescindiendo de su contenido. Caen bajo el derecho las normas que responden a los principios constitucionales internos del respectivo orden jurídico. Se da, por tanto separación entre atribución de validez jurídica y formulación de valores ético-normativos. El concepto de derecho como tal no impone ninguna limitación a lo que puede ser ordenado o prohibido. Para que se entienda bien esta tesis, el autor aclara: una cosa es crear y aplicar el derecho (algo que supone siempre determinadas valoraciones) y otra describirlo como tal, que es lo que presupone la neutralidad. tesis del *subjetivismo*: los criterios del derecho “recto” no son de naturaleza objetiva, esto es, no existen criterios objetivamente válidos acerca de cuál debe ser el contenido del derecho. Son de naturaleza subjetiva, no remiten a referencias metafísicas, tampoco a un relativismo puro, sino a la base intersubjetiva de convivencia.

3. Avancemos ahora hacia la relación fáctica que se da entre los sistemas jurídicos concretos y las propuestas normativas de la ética, de la justicia. tanto defensores de la vinculación como de la separación reconocen que los sistemas jurídicos expresan la concepción de justicia de al menos quienes los han promulgado. La conexión fáctica está, pues ahí. Ahora bien, desde sensibilidades morales basadas en los derechos humanos, no es menos cierto que nos encontramos con sistemas jurídicos manifiestamente inmorales. Es decir, la conexión fáctica entre derecho existente e inmoralidad es también manifiesta. Desde el iusnaturalismo clásico se diría: si ese derecho positivo no es justo, en realidad no es derecho. Desde el iuspositivismo se dirá más bien: dado que es derecho, eso

muestra que lo que define al derecho no es la moral. En cualquier caso, incluso desde esta última postura surge la demanda de que ese auténtico derecho inmoral se transforme para ser moral. Es decir, en última instancia, tanto desde una postura como otra, hay que concluir en que los sistemas jurídicos *deben ser justos*.

Esto significa que a nivel de las realidades concretas hay que trabajar firmemente para que el derecho existente encarne adecuadamente una adecuada concepción de la justicia. Al poner en interrelación justicia y derecho se consiguen claras ventajas para ambos. El derecho puede compensar determinadas debilidades de la moral: al ofrecer medios coercitivos para aquellos preceptos morales que deben imponerse porque están en juego los derechos inalienables de las personas; y al ofrecer criterios y vías de decisión institucionalizados. La ética de la justicia, por su parte, puede legitimar al derecho en el sentido de justificar moralmente la obediencia al mismo y desalentar por la misma razón su desobediencia; no hay que olvidar que la razón moral de la obediencia a cualquier ley hay que buscarla en los imperativos de la propia conciencia, que el puro derecho no crea obligación moral, que hay que obedecer al derecho precisamente cuando sus mandatos coinciden con los imperativos de la conciencia (que a su vez tiene que sentir el deber de ser moralmente madura) o al menos no los contradicen.

Por supuesto, esta interrelación es delicada bajo dos puntos de vista: el derecho puede pretender encarnar más preceptiva moral de la que se precisa; y puede igualmente encarnar una concepción de la justicia que no es la moralmente adecuada. Aunque el discernimiento concreto pide estar atentos a las circunstancias concretas, globalmente hablando hay que defender, respecto a lo primero, que no puede legislarse para coaccionar la libertad, y respecto a lo segundo que el referente de justicia elegido no puede contradecir las exigencias de los derechos humanos. Algo de esto se retomará al hablar de la ética de mínimos en su relación con las éticas de máximos (4a).

A la hora de realizar correctamente la relación entre moral y derecho está también el problema de que el sistema jurídico es concretado desde el poder y se constituye como poder en instituciones concretas. Habermas subraya a este respecto que, precisamente por eso, anida en él una ambigüedad. Por un lado tiene un innegable carácter instrumental, en cuanto que es medio para que los mandatos del poder sean efectivamente obligatorios; por otro lado debe tener un carácter indisponible, situarse por encima del soberano, que debe respetarlo también como instancia de imparcialidad y de legitimación. La validez de las normas jurídicas, piensa este autor, se resuelve precisamente en su tensión entre facticidad o validez social (con su dimensión de imposición coactiva) y legitimidad o validez comunicativa (expresada en el procedimiento argumentativo-consensual para la creación de normas).

En cualquier caso, debe quedar claro que ética y derecho no se indentifican ni siquiera

cuando la ética es tomada en una perspectiva deontológica y procedimental, como es el caso de la ética discursiva. mucho menos si se abre a la perspectiva teleológica de propuesta de ideales de perfección. Un sistema jurídico puede proteger determinados bienes culturales si lo compatibiliza con el respeto de los derechos fundamentales (apertura comunitaria), pero no puede imponer lo que son propiamente ideales de perfección, que deben dejarse a la iniciativa voluntaria de las personas y los grupos de la sociedad civil.

*Nota bibliográfica.* Además de los dos trabajos citados en nota, pueden encontrarse las diversas posturas en torno a la relación conceptual entre moral y derecho en estas obras, compilaciones de las aportaciones de diferentes autores: BETEGÓN, J., PÁRAMO, J. R. (eds.) (1990), *Derecho y moral*, Ariel, Barcelona; y VÁZQUEZ, R. (comp.) (1998), *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*, gedisa, Barcelona. Se retoman también estas cuestiones, pero junto con otras implicadas en la conexión entre derecho y moral en GARZÓN VALDÉS, E., LAPORTA, F. J. (eds.) (1996), *El derecho y la justicia*, trota, Madrid.







## Capítulo 4

# La ética como articulación de plenificación y convivencia

Visto primero el polo teleológico de la ética, con sus correspondientes conceptos fundamentales, visto en segundo lugar el polo deontológico, nos toca ahora, de acuerdo a nuestra tesis de partida, explorar aquellas categorías con las que se trata de plasmar que la ética se realiza en su plenitud cuando articula dialécticamente ambos polos.

## A) ÉTICA CIVIL Y ÉTICAS DE MÁXIMOS

La primera propuesta de articulación se nos ofrece sobre todo desde las éticas normativas que quieren amparar a su modo las propuestas de felicidad y de sentido. Distinguen y relacionan –articulan– lo que se suele llamar ética civil, o cívica, o de mínimos, y éticas de máximos.

1. Esta propuesta implica, por un lado, la existencia y aceptación de una sociedad pluralista y, por otro, la separación entre lo privado y lo público, o si se quiere la distinción entre “hombre” –varón y mujer– y “ciudadano”.

La ética civil –y su relación con las éticas de máximos– es efectivamente un modo concreto de regular positivamente la pluralidad. frente a las sociedades en las que se impone una ética global para todos –una única religión, una única ideología–, se propone la alternativa de unos mínimos éticos exigibles universalmente para regular la convivencia –ética civil– que se presentan como el marco adecuado para que diversos máximos plurales opcionales inspirados en concepciones diversas de bien puedan coexistir. Este pluralismo se opone así, por un lado, al dogmatismo de una única propuesta incuestionable, pero por otro lado, también al mero “politeísmo moral” en el que cada grupo tiene sus propios valores, sin que quepa hacer ningún tipo de comparación entre ellos ni ofertas generales de cohesión.

Este pluralismo connatural a la ética civil puede ser tolerado como mal menor, ante la imposibilidad de que se imponga la doctrina que se considera verdadera o ante los costes exagerados que se cree ello ocasionaría, pero puede igualmente ser considerado como un bien desde el punto de vista ético. La ética civil se vive en su sentido propio en este segundo caso, en el que el pluralismo es asumido por tres razones. Es visto, en primer lugar, como el ambiente más adecuado para que el valor decisivo de la libertad pueda expresarse: en la relación entre verdad y libertad, se afirma una libertad a la que se le reconoce incluso el “derecho al error” –con tal de que no sea un error que prive a otros de la libertad–, frente a quienes consideran que la verdad tiene “derecho” a que sea impuesta a la libertad. Es visto también como el modo más propicio para la búsqueda de la verdad, desde la conciencia de que ésta –en campos como el moral o el religioso– nadie la posee plena y definitivamente, por lo que hay que avanzar hacia ella desde la confrontación respetuosa. Es visto, por último, como el marco más adecuado para reconocer la igualdad entre los diversos grupos ideológicos y etnoidentitarios. Precisamente por estas conexiones con la libertad y la igualdad, el pluralismo pasa a ser considerado él mismo como valor.

El otro aspecto relacionado con el surgimiento de la ética civil es la distinción entre

privado y público, entre hombre y ciudadano. Efectivamente, la modernidad, al generar la ética civil, distingue por un lado el ámbito *privado* (las creencias y proyectos personales de una parte –que pueden concretarse en instituciones privadas–, los ámbitos de intimidad como el familiar, de otra) que cada uno es libre de regular como mejor le parezca, y por otro lado el ámbito *público* de las normas jurídicas y políticas de obligado cumplimiento, respaldadas por instituciones públicas inspiradas en los derechos civiles y políticos y garantía de las libertades individuales. Dicho desde la otra formulación de la distinción: tenemos por un lado al “hombre”, al que formula sus proyectos de bien, de felicidad, de autorrealización libremente (inspirándose creativamente en lo que le ofrecen los grupos sociales con los que se identifica) apareciendo versiones plurales que hay que respetar, y por otro lado al “ciudadano”, al que se guía por reglas universales de justicia que regulan la participación política y la convivencia.

No puede negarse que esta distinción privado/público aporta mayor margen de libertad. Pero, por otra parte, no está exenta de ambigüedades y dificultades que conviene aclarar. Por ejemplo, en su realización concreta histórica, al haber relegado la relación específica varón-mujer a la esfera privada, ha impedido que se apliquen a tal relación los criterios de justicia (oficialmente bastaban los del amor en el marco de la “natural” dependencia de la mujer), consolidando la dominación masculina; y al haber confinado la actividad entera de la mujer al ámbito privado, de lo “natural” frente a lo cívico, ha afianzado su marginación de la actividad definida como pública<sup>[33]</sup>. Desde ahí hay que entender el eslogan feminista de “lo privado es público”, no tanto como intento de destruir la separación sino como denuncia de la función ideológico-encubridora que puede desempeñar, a fin de impedir que se la utilice en este sentido.

Una segunda dificultad. La distinción privado/público se hizo ignorando las diferencias en las condiciones materiales entre los humanos, ignorando que sólo podemos elegir y realizar nuestros proyectos cuando contamos con condiciones materiales y psíquicas básicas, ignorando que en la pobreza severa no hay más “proyecto de autorrealización” que el de sobrevivir, haciéndose entonces prácticamente nulas además las posibilidades de participación pública. Con esta ignorancia (ingenua o de “mala fe” según los casos), esa distinción funciona de nuevo ideológicamente, en el sentido marxista, como ocultamiento y mistificación que favorece el orden injusto dominante. Por eso, es realmente importante que cuando hablemos de ética civil, en los mínimos universales que implica incluyamos –como resaltaremos luego– no sólo los derechos civiles y políticos, sino también los derechos sociales, la justicia en su versión material. Dicho de otro modo, el pluralismo como valor, del que se hablaba antes, sólo será tal si está contrapesado por la solidaridad, si no es excusa para el individualismo posesivo.

Cabe aún señalar un último problema para resituar en sus justos términos la distinción

privado/público. Desde ella, el mundo de las creencias y de las convicciones morales específicas es a veces relegado a la vida privada entendida como el ámbito de la intimidad. Si se asume esta propuesta en su literalidad, ello implica relegarlas a la insignificancia social, que puede abocar a su insignificancia sin más. Es lo que se ha pretendido desde determinados planteamientos liberales que piden que las creencias y opciones morales específicas no trasciendan el mundo personal-familiar y el de las asociaciones netamente privadas. Pero para quien vive una convicción moral o religiosa que le empuja al deber de proclamación de la misma o a la transformación social en una determinada línea –lo que es normal en la mayor parte de ellas– esta propuesta resulta inaceptable. ¿Deberá propugnarse la vuelta a situaciones en las cuales una opción ideológica intentaba imponerse en la vida pública institucionalizada e invadir desde ahí la esfera privada? No, porque sería volver a la sumisión que quebranta los derechos fundamentales. Pero entre la mera privacidad y la institucionalización política estricta está la dinámica de la sociedad civil, en la que, a través de organizaciones voluntarias, se tiene una presencia “pública” en cuanto que se está abierto a la confrontación entre opciones diversas e incluso frente a determinadas concreciones de la ética civil y la institucionalización a la que remite, pero que es por otro lado “privada” en cuanto que no pretende imponerse con obligatoriedad universal. éste es otro de los aspectos que habrá que tener en cuenta para precisar lo que implica la ética civil.

2. Vistos los supuestos sociales de la ética civil, pasemos a describir con más precisión su naturaleza, contenido y funciones. Suele definírsela como el conjunto de valores y normas morales compartidos que permiten construir la convivencia en libertad y organizar las distintas esferas sociales y políticas. La ética civil se centra, según eso, en los principios de convivencia en sociedades con concepciones plurales de vida buena: es el momento deontológico. Estos principios, a su vez, vienen definidos por el consenso social, consenso que, se matiza, no debe ser meramente fáctico, sino que debe expresar la *maduración ética* generalizada de la sociedad, el punto en el que convergen las diversas propuestas éticas de la sociedad plural. Esta referencia al consenso significa que la ética civil está abierta a evolución, como el propio consenso.

La compleja y constante gestación de la conciencia moral de mínimos compartida universalizable puede ser identificada *grosso modo* con la vertiente ética de la tradición de los derechos humanos, tomada en su sentido más pleno, siendo por tanto las derivaciones éticas de las formulaciones de estos derechos y la sensibilidad en torno a ellos las que expresan el contenido normativo de la ética civil, que suele verse nucleado en el imperativo kantiano de humanidad, que pide no tratar a ningún ser humano como puro medio<sup>[34]</sup>.

Especificando un poco más este contenido de la ética civil, hay que señalar que remite a la ética implicada en los derechos humanos *tomados en su indivisibilidad*. Con frecuencia se tiende a considerar que sólo remite a los derechos civiles y políticos, motivando de este modo más bien –y únicamente– deberes “en negativo”: “no obstaculices directamente con tu actuación las libertades de los demás”; o dicho de otro modo: “respeta las convicciones y comportamientos de los otros si no son intolerantes”; o, incluyendo ya la referencia a los derechos políticos: “acepta y promueve que las decisiones públicas se tomen según los postulados democráticos”. Pues bien, hay que añadir que la ética civil remite también a los derechos económicos y sociales, haciendo surgir así deberes “en positivo” –deberes de intervención a favor de los otros– que pueden formularse de dos maneras: “colabora, de acuerdo a tus posibilidades, en que todos tengan adecuadas condiciones para el ejercicio de sus libertades privadas y públicas, trabajando por lograr las pertinentes igualaciones en sus circunstancias de elección” (precepto enmarcado en la concepción rawlsiana de la justicia); o bien: “colabora, en la medida de tus posibilidades, en que se realice en todos la justicia social, al realizarse sus derechos sociales” (salud, educación, trabajo, vivienda, etc.). Por último, hay que añadir así mismo la referencia a un tercer bloque de derechos, de estatuto jurídico actualmente más impreciso –en unos casos más que en otros– que remiten de modo más directo a la solidaridad: derecho al desarrollo –el más positivizado–, derechos culturales de los grupos, derecho al medio ambiente equilibrado, etc. Desde ellos surgen también deberes en positivo para la ética civil, pero con proyección global: de respeto y promoción de las culturas<sup>[35]</sup>, con todo lo que implica, y de solidaridad mundial con el desarrollo de las personas y de los pueblos, abierta a las futuras generaciones (apareciendo así deberes relativos al medio ambiente). El estatuto aún impreciso de estos derechos hace también imprecisos los deberes, pero eso no supone que no sean necesarios ni urgentes –los problemas sociales están ahí para mostrarlo– sino que se impone un afianzamiento de la búsqueda de consenso éticamente maduro en torno a ellos.

Por lo que vamos diciendo puede verse que la ética civil es una ética no confesional, surge de la sociedad laica y se dirige a una sociedad no regida por la confesionalidad. La justificación propia de esta ética es, por eso, puramente racional e intramundana, de modo tal que puedan coincidir en ella no creyentes y creyentes de diversas religiones. Esto no quiere decir que no sea posible justificar también principios de la ética civil desde propuestas creyentes o no creyentes no obligadamente universales por parte de aquellos que las sostienen, pero serán justificaciones válidas solamente para ellos (que, por cierto, pueden producir “solapamientos”, como dice Rawls, que acaben dando mayor consistencia social a la ética civil), ante las cuales la ética civil como tal no se pronuncia. tampoco quiere decir esto que las éticas de máximos defendidas por grupos específicos

sean irracionales. No son “racionales” en el sentido de que no se imponen inevitablemente por la fuerza de la argumentación, pero son “razonables” –deben serlo– en cuanto que no chocan con las exigencias de la racionalidad y caben en el abanico de posibilidades que ésta contempla. De todos modos, suele decirse que son éticas más “narrativas” –basadas y expresadas en relatos– que “argumentativas”. matizaríamos: siendo fundamental lo primero, no hay que olvidar dialectizarlo con lo segundo.

Las funciones que cabe atribuir a la ética civil son tres. En primer lugar, la de unificar colectivos con diferentes éticas de máximos en torno a un núcleo que permita la convivencia justa y desde el que todos puedan participar en la vida pública y colaborar para elevar la maduración ética de la humanidad, así como para avanzar en la realización de la igualdad social entre los hombres. más allá –o más acá– de las identidades que nos dan nuestros grupos de pertenencia específicos, nos remite a todos a la identidad de *ciudadanos*.

En segundo lugar, la ética civil debe ser la referencia inspiradora, justificadora y crítica de las instituciones comunes que se creen para regular el pluralismo y mediar la construcción de la sociedad justa. Es decir, tales instituciones sólo estarán legitimadas si se apoyan en ella. A este respecto suele acusarse a la ética civil de que reduce la ética al derecho, en el sentido de que lo que ella exige y el ámbito de coacción permitida –reclamada– al Estado se identifican. Es cierto que el Estado sólo está legitimado para coaccionar en orden a que se observen los principios de la ética civil y con modos de coacción inspirados en ella, debiendo abstenerse de guiarse por éticas particulares (esto es fundamentalismo e incluso totalitarismo). Pero no es menos cierto que la ética civil desborda este enfoque porque: 1) está abierta, por sus propios planteamientos, a éticas de máximos, no pretende ser toda la ética; 2) es ética a la que el Estado debe someterse, no es ética del Estado sino de los ciudadanos; 3) aunque ciertamente de una manera en que es más difícil precisar la obligación, no remite sólo a principios en los que se inspiran las instituciones, remite también a virtudes “públicas” o “cívicas”, encarnadas siempre por personas en forma de hábitos de conducta que desbordan al derecho. Recuérdese aquí, por cierto, todo lo que se dijo sobre este tipo de virtudes en el apartado dedicado a las virtudes en general (2b3): las virtudes públicas que entonces se describieron pueden considerarse formando parte de la ética civil que ahora presentamos.

Por último, la ética civil tiene una función crítica de aquellas cosmovisiones totalizantes que implican éticas de máximos que no respetan los mínimos morales que ella propone. Es decir, no puede recurrirse al derecho a la propia identidad del grupo para ignorar las exigencias de los derechos humanos.

3. Descrita de este modo la ética civil, pasemos a describir la naturaleza y dinámica de las

éticas de máximos, presupuestas por la ética de mínimos. Estas éticas nos recuerdan, para empezar, que la ética no se agota en lo exigible como universalmente obligatorio, que junto al polo de lo obligatorio para todos (mínimos) está el polo de lo que consideramos apropiado para una vida lograda (máximos, momento teleológico), que dentro de lo permitido no todo debe ser considerado igualmente bueno. Normalmente, estas propuestas de felicidad que suponen las éticas de máximos se dan en el marco de un mundo global de sentido, de una cosmovisión, con frecuencia de signo religioso pero otras veces de signo laico, que desborda en cualquier caso lo asumible desde la racionalidad que se impone. Aparecen también normas, pero más bien como caminos hacia la meta de la vida lograda, que es la que les da su fuerza y sentido. Propiamente hablando, las personas nos realizamos moralmente cuando vivimos una ética de máximos que asume la ética de mínimos, cuando desde la autonomía personal que ésta supone y garantiza, forjamos y tratamos de llevar a cabo un proyecto de realización que tiene como referencia lo que nos ofrecen los ideales morales encarnados en grupos o propuestas (por ejemplo las cristianas) a los que, aunque sea críticamente, nos sentimos pertenecer porque nos convencen<sup>[36]</sup>.

¿Cómo entran en juego las éticas de máximos en el marco de la pluralidad garantizado por la ética civil? Pueden destacarse cuatro aspectos. El primero lo acabamos de expresar en la propia definición: las éticas de máximos son las referencias de sentido más pleno para las vivencias éticas de las personas y de los grupos. En segundo lugar, estas éticas deben dejarse criticar e interpelar por las exigencias de la ética civil: los mínimos que ésta propone deben ser asumidos por ellas, con las reestructuraciones que ello pueda suponerles, que serán reestructuraciones hacia una mayor plenitud de la propia propuesta: no pueden, por ejemplo, aceptarse versiones de máximos que supongan una discriminación de la mujer, tal como se entiende desde los derechos humanos. En tercer lugar, las éticas de máximos pueden alimentar la ética civil: en cuanto a su fundamentación, legitimando desde su perspectiva de sentido las exigencias de la ética civil en un movimiento de solapamiento que como antes indicamos la fortalece; y en cuanto a los contenidos, en el sentido de que determinados aspectos que en un momento dado han parecido ética de máximos de ciertos grupos o corrientes de pensamiento (por ejemplo, concretar el respeto al otro en el no radical a la pena de muerte) pueden acabar siendo vistos como propios de la ética civil<sup>[37]</sup>. En ocasiones puede producirse el caso delicado de que desde algo que sectores mayoritarios pueden ver como una ética particular de máximos se trabaja para que sea incluido en la ética de mínimos. Ello es sólo legítimo cuando se ven por parte de sus defensores firmes razones de universalidad obligante y cuando se lucha para ello con los propios medios que la ética civil ofrece: los del debate democrático en el que, con las debidas condiciones, cabe incluir la desobediencia civil.

El cuarto aspecto que conviene señalar es el de las relaciones entre éticas de máximos. Para empezar, está claro que ninguna de ellas puede imponerse a través del poder coactivo, sino que deben tolerarse, en el sentido de respetarse.

- Esta tolerancia puede ser vivida en su pura versión en *negativo*: respeto al otro desde su derecho a pensar y actuar de modo diferente, aunque yo considere que está en el error. Este es el mínimo exigido, que además indica ya una cosa importante: no hay que pensar que lo socialmente permitido -por la ética civil- y lo bueno se identifican necesariamente, como hemos dicho antes, pero se asume esta posibilidad de que no se identifiquen e incluso se defiende porque es la garantía de que se realice el valor decisivo de la libertad.
- Hay que dar, de todos modos, un segundo paso y avanzar hacia la tolerancia de *interpelación*: precisamente porque, aunque no soy dogmático, tampoco soy indiferente a las convicciones y a la verdad sobre el bien, porque sé que no da lo mismo para la plenitud de lo humano unas convicciones que otras, confronto activamente mis convicciones con las de los demás, para que esas convicciones y las prácticas a que dan lugar se extiendan. Ahora bien, es decisivo que esa interpelación se haga sólo a través de dos vías: la de las *argumentaciones* convincentes y la de los *testimonios* que prueban experiencialmente la capacidad plenificante de la ética que se defiende y la muestran digna de ser preferible a otras.
- Al dar este paso a la tolerancia de interpelación hay que estar, por último, animados por lo que cabe llamar tolerancia en positivo o *empática*, esto es, partir del supuesto de que el otro diferente también puede ayudarme a encontrar la verdad, de que mis convicciones deben ser sometidas a la prueba purificadora de su honesta confrontación con los otros, de que el debate no es sólo el lugar en el que extender mi convicción, es también el lugar para matizarla e incluso modificarla.

Es en este juego complejo entre ética civil y éticas de máximos, entre deontología y teleología, en donde la sobriedad de la primera realiza todas sus potencialidades y en donde la exuberancia de las segundas se encauza por las vías de la auténtica realización humana.

*Nota bibliográfica.* El primer texto filosófico que preanuncia de modo firme este tema es el de LOCKE, J. (1985), *Carta sobre la tolerancia*, tecnos, Madrid [1 689]. Un acercamiento claro al mismo se ofrece en CORTINA, A. (1994), *La ética de la sociedad civil*, Alauda-Anaya, Madrid. Para los interesados en su conexión con el caso cristiano puede serles útil: VIDAL, M. (1995) *La ética civil y la moral cristiana*, San Pablo,



Madrid; y CORTINA, A. (1995), *Ética civil y religión*, Popular, Madrid. Sobre el tema íntimamente relacionado de la tolerancia puede consultarse: ETXEBERRIA, X. (1997), *Perspectivas de la tolerancia*, Universidad de Deusto, Bilbao.

## B) COMUNIDAD Y JUSTICIA

En apartados anteriores se puso de manifiesto que la ética centrada en el bien tendía al subrayado de las relaciones interpersonales y comunitarias como marco y dimensión decisivos del desarrollo moral. En cambio, la ética centrada en la norma hablaba de la justicia que se deben entre sí los individuos y que en un momento dado exige instituciones que se nos presentan más bien “impersonales”. Pues bien, entender la ética como articulación dialéctica de sus dos polos supone entenderla como articulación de comunidad y justicia.

1. De hecho, esto es algo que está apareciendo en el desarrollo del debate entre liberales y comunitaristas, que en su momento fue un debate de confrontación, tal como lo describimos antes (2d). Lo reconozcan o no, representantes significativos de estas dos corrientes están integrando en su reflexión elementos relevantes provenientes de la corriente a la que se enfrentan en principio, aunque sigan situándolos –matiz no despreciable– en la perspectiva y los supuestos de su propia concepción. Esto es cierto en autores que se sitúan en el marco liberal –como Kymlicka, Raz o el propio Rawls–, claramente abiertos a la importancia de la comunidad para ciertas cuestiones, pero también en autores comunitaristas como Sandel, Taylor o Walzer, que acaban percibiendo su comunitarismo como un liberalismo reformado. Aquí retomaremos algunas ideas o conceptos en los que se expresa esta articulación, más a modo de ejemplificación que como intento de desarrollar plenamente esta cuestión.

En principio el liberal reclama como condición básica de la justicia que exista la posibilidad de las elecciones libres de los individuos. A continuación, desde el comunitarismo, se resalta que el valor innegable de la libertad no debe hacernos olvidar que no se elige en vacío, que se elige desde el horizonte de posibilidades que nos da nuestra cultura y los grupos en los que participamos, siendo lo valioso no el mero acto de elegir, sino lo que se elige. Liberales como Kymlicka retoman esta cuestión para decirnos que precisamente por la relevancia que tiene la autonomía personal, es muy importante defender también los “contextos de elección”, esto es las culturas que nos los proporcionan y porque nos los proporcionan. Lo que puede exigir determinados derechos de autogobierno para los grupos culturalmente diferenciados, si se muestran necesarios para la supervivencia cultural que a su vez precisan las libertades para su ejercicio. La perspectiva comunitaria es así insertada en la perspectiva liberal, a la vez que se nos ofrece un esquema sugerente para que podamos enfrentarnos a la tensión que se genera entre derechos individuales y derechos colectivos.

A la hora de desarrollar la idea de que las culturas deben protegerse como contextos de

elección para la autonomía de los individuos –pensemos, como ejemplo claro, en una cultura indígena en contacto con una no indígena–, Kymlicka distingue entre relaciones intragrupales e intergrupales. Indica luego que las identidades grupales pueden sentirse amenazadas tanto por disensos internos como por decisiones externas. Para frenar esas amenazas, continúa, pueden pretenderse tanto restricciones internas a las libertades de los miembros del grupo como protecciones externas, esto es, restricciones a las iniciativas intervinientes de los agentes externos al grupo. tras lo cual concluye afirmando que no deben imponerse más restricciones internas que aquellas que sirven para garantizar las libertades de todos, esto es, que no deben imponerse restricciones internas para garantizar algún rasgo cultural (ej. no puede impedirse la libertad de religión para favorecer la propia); mientras que existe el derecho de protecciones externas, de restricciones a la intervención exterior, cuando están encaminadas a proteger a los grupos vulnerables del impacto de presiones económicas o políticas foráneas que amenazan su identidad (ej. pueden crearse para las tierras de los indígenas leyes de propiedad específicas que restrinjan a los no indígenas los derechos de libertad de compra y asentamiento en ellas). De este modo se conseguiría una libertad intragrupal e intergrupala respetuosa con las identidades colectivas, pudiendo hablarse de que existen derechos nítidamente individuales y derechos diferenciales en función de los grupos. Kymlicka habla en concreto de “justicia etnocultural”, término en el que se sintetiza la justicia y la comunidad.

Desde la perspectiva liberal se insistirá de todos modos que la relevancia está en la libertad, ante la cual el contexto de elección comunitario se nos muestra como instrumental, y que precisamente por ello siempre hay que reconocer el “derecho de salida” desde nuestra autonomía crítica, el derecho a que el que lo desee lo abandone. El comunitarista, por su parte, resaltaré las muy notables dificultades de este empeño porque, indica, las comunidades no nos dan sólo el contexto para nuestras elecciones, son referencia decisiva para nuestras identidades personales, y uno no se despoja sin grave coste de su identidad ni se viste sin grave coste con otra identidad. Son más deseables en principio los desarrollos crítico-creativos de las identidades en las que nos vamos encontrando desde nuestras pertenencias, que las rupturas traumáticas. Pero hay algo más, añadiré. Si reconocemos que el contexto de elección comunitario es valioso para nuestras elecciones, no debemos reconocerlo sólo porque nos permite hacerlas, debemos reconocer que el contenido de lo que nos ofrece, los distintos ideales de bien que nos propone, es también en principio valioso.

Y aquí interviene, por ejemplo, una propuesta de Taylor, desde la sensibilidad comunitarista que acoge las exigencias básicas de la justicia liberal. Este autor nos dirá que no se trata de respetar *sólo* a las personas y tener una percepción meramente instrumental de las culturas. éstas –los componentes de las mismas– no piden sólo que se

las deje sobrevivir, piden que se reconozca el *igual valor* de todas ellas. Aceptar esto sin más supondría, de todos modos, que es imposible toda crítica cultural y que se acepta todo quebrantamiento de derechos humanos básicos si está justificado por la particularidad cultural. Por eso, desde esta sensibilidad de justicia liberal, Taylor matiza esa pretensión. Hay que hablar, dice, de *presunción* de igual valor, que como tal pide ser demostrada a través del estudio real de las culturas y del diálogo intercultural, pues los auténticos juicios de valor no son los que se hacen *a priori* sino los que presuponen un estudio a fondo en el que en parte al menos hemos debido ser transformados por el otro para que nuestro juicio no dependa sólo de nuestras propias referencias culturales. De este modo, frente a la exigencia falsa y uniformadora –y fácil– de reconocimiento de igual valor de todas las culturas, y frente a la afirmación de la primacía axiológica de una cultura, Taylor defiende la presuposición de valor igualitario, porque puede sostenerse que es razonable pensar que las culturas que han aportado un horizonte de significación por largo tiempo para importantes capas de población humana tienen cosas que merecen nuestra admiración y respeto, aunque tengan con seguridad otras que merezcan aborrecerse y rechazarse. Desde consideraciones como éstas, las culturas merecen sobrevivir creativamente por algo más que por ser meros instrumentos de nuestras elecciones, porque han generado proyectos de vida que tienen claras dimensiones valiosas por sí mismas.

La construcción de nuestra identidad, continúan autores como el mismo Taylor, no depende sólo de una adecuada inserción interna en nuestras comunidades de pertenencia. Nuestra identidad está modelada en medida significativa por el *reconocimiento* que recibimos de los otros, o por el mal reconocimiento (que expresa una forma de opresión), o por la ausencia de él (que expresa una forma de marginación). A nivel público eso pediría no sólo una política del universalismo de la dignidad de los individuos autónomos, ciega a las diferencias concretas –planteamiento liberal clásico– sino una política de la *diferencia*, en la que el respeto a todos se manifiesta en el respeto a las particularidades de todos –con las consecuencias políticas que de ello se deriven– y no sólo a su igual libertad. Podemos aquí contemplar de modo enfrentado a estas dos políticas. Pero podemos también tratar de articularlas dialécticamente. Es lo que intenta Taylor cuando concibe a la política de la diferencia, por la que en principio opta como comunitarista, no como una negación de la política de la dignidad, sino como un segundo giro de la misma (el primero fue el de incorporar a ella los derechos económicos y sociales para que hicieran equitativas las elecciones), en el que se incorporan como base de un tratamiento diferenciado algunas distinciones –por ejemplo, la etnia o identidad cultural– que antes se habían ignorado para no caer en discriminaciones.

Este giro, evidentemente, supone cambios relevantes. En el modelo de la igual dignidad las instituciones públicas deben permanecer neutrales respecto a los proyectos

de vida buena de los ciudadanos, limitándose a asegurar que se traten entre sí equitativamente. En el modelo de la política de la diferencia caben metas colectivas más concretas para la sociedad a través de sus instituciones públicas, cabe concretamente el fomento de los rasgos decisivos de una cultura específica porque se considera un bien común y una referencia identitaria colectiva que se debe reconocer eficazmente. Los riesgos de esta política son evidentes –opresión y marginación de los disidentes ante ella– y aquí es donde debe estar alerta la sensibilidad de la justicia liberal, algo que Taylor acepta, para que nunca presuponga quebrantamiento de los derechos fundamentales. Por supuesto, respetar la diversidad cultural y respetar la individualidad de los derechos generará tensiones que hay que resolver como se trata de resolver las tensiones entre libertad e igualdad, esto es, no negando ninguno de los polos. De nuevo, justicia y comunidad tratando de armonizarse.

Hay otra razón por la cual el estar atentos a la diferencia puede suponer un afinamiento de la justicia. Hemos insistido en reiteradas ocasiones en que la justicia no debe ser sólo procedimental –regular las libertades formales– debe ser también material o social –distribuir los bienes que nos permiten realizarnos como personas–. Aceptando este supuesto que viene tanto desde el socialismo respetuoso de las libertades como desde el liberalismo que quiere ser igualitario, el comunitarismo añade un matiz relevante. La concreción de esos bienes que deben distribuirse está mediada culturalmente (Walzer) de acuerdo a los ideales de vida que proponen las culturas, incluso aunque sean bienes básicos. Pero a su vez, si se lleva este criterio al extremo del respeto cultural pueden ratificarse injusticias graves (cuando, por ejemplo, una cultura considera que el bien de la educación no es básico para las mujeres por el rol que se les asigna). Es aquí donde debe entrar la sensibilidad de la justicia universal para ejercer una función crítica. Pero a su vez –sensibilidad de respeto comunitario– tratando de estar atentos a los riesgos etnocéntricos en los que inconscientemente se puede caer.

Las dinámicas de la solidaridad pueden también enriquecerse éticamente si se trata de articular sensibilidad liberal y comunitarista. En principio los liberales han subrayado nuestra condición de individuos egoístas que nos juntamos sólo en torno a intereses en los que convergemos. Desde esta posición que en su extremo se expresa como individualismo posesivo, la solidaridad es precaria y amenaza con dejar fuera de su influencia a todos aquellos con los que no nos interesa converger. La reacción en el propio liberalismo –al que apunta lo más kantiano de él– es pensar en el altruista cosmopolita que ignora toda diferencia para reconocer a todos en su común humanidad, con lo que nos abriríamos a la solidaridad universal. Los comunitaristas nos advertirán entonces de que esto es por un lado irreal y por otro no recomendable en ciertos niveles. Irreal, en primer lugar, porque la condición humana nos distancia tanto del egoísmo como del altruismo: lo primario son las solidaridades básicas con nuestros grupos de

pertenencia. No recomendable en segundo lugar: gracias a esas solidaridades específicas, determinados tipos de relaciones y de creaciones culturales valiosas pueden sobrevivir. Ahora bien, si nos quedamos en la solidaridad comunitaria, ésta puede funcionar como insolidaria respecto a las personas de los grupos externos a los nuestros. La llamada a la solidaridad universal debe aparecer entonces, pero no tanto negando la solidaridad grupal cuanto abriéndola a esa universalidad buscada. Lo que debe hacerse a través de dos mecanismos: potenciando las condiciones de posibilidad de existencia creativa de todos los grupos, no sólo de los nuestros; y generando unas referencias comunes –en torno a las libertades y al apoyo en las necesidades básicas– que desborden cualquier pertenencia grupal para remitirnos a una decisiva pertenencia común humana, festejada también con sensibilidad comunitaria –fraternidad universal–.

Lo que nos lleva a una nueva consideración en torno a la identidad compleja. El comunitarismo subraya que nuestras identidades dependen de nuestras pertenencias grupales. El mejor comunitarismo –así Walzer– insiste en que es importante, que forjemos esas identidades articulando en nosotros creativamente pertenencias múltiples, no reduciéndonos a una pertenencia (como la del que se remite a su sola identidad nacional, o familiar, o religiosa...), porque ello genera unas mejores posibilidades de convivencia (evita el fanatismo de la única identidad y permite relaciones complejas en las que la frontera nosotros/ellos varía con frecuencia) y porque nos ofrece mayores posibilidades de realización. Desde la sensibilidad liberal se apoyará esta propuesta, pero se insistirá en que entre esas referencias que construyen la identidad compleja hay una que no puede faltar, que no puede ser contradicha por las otras y que nos unifica: la referencia a nuestra común ciudadanía, a nuestra común condición de sujetos de derechos y deberes. Aunque a su vez, tanto desde posturas liberales –Rawls– como comunitarias –Walzer– se indica que hay que andar con cuidado a la hora de definir los derechos realmente universales (Rawls en concreto, en una propuesta discutida que ya se citó en el apartado correspondiente –3d1–, habla de distinguir entre derechos realmente universales y derechos propiamente liberales cuya universalización no se impondría).

Una última consideración. Desde los enfoques principialistas de la justicia se ha tendido más bien a subrayar la relevancia de la argumentación que busca lo universal en la definición de lo moral. Desde los enfoques centrados en las tradiciones particulares de las comunidades se ha resaltado en cambio la relevancia de la interpretación de las grandes narraciones de sentido de las mismas. Ricoeur hace una propuesta de síntesis dialéctica que es muy interesante. Para fundamentar lo moral se trataría, nos dice, de articular convicciones –grandes intuiciones sobre lo bueno y lo malo– con narraciones que al interpretarlas nos desvelan en revelaciones constantemente renovadas los grandes mundos de sentido, y con argumentaciones, que ponen en contacto a las anteriores referencias con el mundo de la racionalidad crítica ejercida dialógicamente. Es una

propuesta compleja de realizar, pero prometedora.

2. Otro intento de conexionar lo más relacional y contextual con lo más universal puede encontrarse dentro del debate que se está generando en lo que podríamos llamar pensamiento feminista, unido en el deseo de acompañar reflexivamente el trabajo por la liberación de las mujeres, pero muy plural en su seno. Hagamos primero una breve mención a dos de sus grandes núcleos temáticos para pasar luego al tercero, en el que propiamente puede percibirse este intento de articulación.

Buena parte de sus esfuerzos se centran en combatir la discriminación en función del género, desde la conciencia de que las leyes antidiscriminatorias que se van imponiendo en diversos países no están mostrando la efectividad buscada de cara a la igualdad. A nivel teórico algunas representantes de esta reflexión empujan hacia la afirmación de una igualdad material en la que desaparezca toda relevancia social de la diferencia de género. Para decirlo con las palabras provocadoras de Okin, que dicha diferencia sea tan irrelevante como la diferencia en la longitud de los dedos del pie. Otras insisten más bien en conseguir la igualdad de la autonomía, desde la que las mujeres decidirán si quieren mantener alguna diferencia, qué diferencia y cómo. Aunque esta diversidad de posturas puede ser relevante y tener determinadas consecuencias de cara a la intervención política, globalmente hablando aquí unas y otras se mueven en el terreno de la justicia universal, y en general *en contra* de lo que las comunidades han marcado como rol para las mujeres.

Otro tema importante para el pensamiento feminista es el de la crítica de la distinción liberal –y luego romántica– entre lo privado y lo público, tal como se ha llevado a cabo. Aquí el trabajo se ha dirigido a analizar con gran agudeza cómo esa división ha funcionado sistemáticamente para favorecer la primacía de los varones y para relegar a las mujeres al ámbito de la privacidad de la intimidad familiar, en la que por cierto sigue mandando el varón. ya hemos hecho referencia antes a esta cuestión (4a1), especialmente relevante en la lucha por la igualdad. Pero también aquí lo que resulta dominante es una exigencia de justicia que se contrapone a una tradición. En este caso y en el anterior se reclama que los principios de justicia que se proclaman se apliquen sin discriminación y eficazmente también a las mujeres.

Hay por último un tercer tema, más polémico, que puede reinterpretarse en la línea de la articulación de la perspectiva relacional-afectiva y la de la justicia, aunque con frecuencia en su presentación domine el enfrentamiento (también entre representantes del pensamiento feminista). me refiero a lo que se está llamando la “ética del cuidado”, que puede contraponerse a la “ética de la justicia”, pero que puede pretender articularse con ella<sup>[38]</sup>.

Quien arranca con esta propuesta es Gilligan que, distanciándose de las teorías del

desarrollo moral de Kohlberg<sup>[39]</sup>, propone que las sensibilidades morales de hombres y mujeres tienden a desarrollarse de modo diferente, que las mujeres tienden a razonar con “voz diferente”, con la del *cuidado*, una voz que debe ser contrapuesta a la de la justicia, sin que deba considerársela en modo alguno inferior –podría incluso ser superior–. En esta propuesta hay dos cuestiones, una más empírica y otra más teórica.

La empírica es si y cómo se da esa distribución de la sensibilidad ética en función del género. ¿Se da realmente o más bien se presupone? ¿Es de algún modo connatural a la diferencia sexual? ¿O responde más bien, cuando se da, a la diferente socialización que recibimos varones y mujeres? ¿O incluso al hecho de que las mujeres están en situación fáctica de dependencia respecto a los varones? No entraremos aquí en estas cuestiones, que envían en buena medida a las ciencias sociales. Nos centraremos simplemente en la propia propuesta que distingue esas dos éticas –que puede interpelar tanto a mujeres como a hombres– para ver su consistencia y las posibilidades de articulación.

Desde la ética del cuidado se insiste en que lo importante no es tener los principios correctos, cuanto las tendencias y actitudes correctas, que son las que en verdad nos capacitan para actuar moralmente. En su radicalización, esta propuesta pretende deshacerse de los principios, por considerarlos contraproducentes. Pero puede darse un enfoque de articulación: el centramiento en la atención al otro necesitado pone de manifiesto la importancia decisiva de dichas actitudes. Eso es algo que debe recordársele a la ética de la justicia que, aunque lo ha reconocido teóricamente, lo ha trabajado en la práctica muy poco. La ética de la justicia está llamada a abrirse a las mismas, intensificándose con esto la llamada que en su momento hicimos a que se abriera a las virtudes cívicas.

Desde la ética del cuidado se insiste en segundo lugar en que los juicios morales y las decisiones correspondientes deben decidirse no en función de principios universales sino en función de la complejidad de las situaciones específicas, porque el que interesa de verdad es el otro *concreto* en sus circunstancias y necesidades concretas. Aquí también se puede radicalizar este supuesto contra el enfoque de la justicia. Pero entonces aparecen serios problemas, pues hay necesidades en los otros –por ejemplo, en el varón que siente necesidad de ser servido por las mujeres– que no deben ser tomadas en cuenta. Es decir, se precisan principios de justicia que nos permitan discernir entre las necesidades atendibles. Ahora bien, aclarado esto, la atención al otro concreto se nos impone perentoriamente. Pero hay más, desde la sensibilidad a ese otro concreto será capaz de detectar necesidades que se me escaparían si estoy centrado en el discernimiento abstracto. De nuevo, pues, conveniencia de la articulación de enfoques.

Otra cuestión polémica de la ética del cuidado en su relación con la ética de la justicia está en el tema de a quién debo atender, con quién tengo deberes positivos. Una primera



respuesta es que, desde la ética de la justicia igualitaria (tipo Rawls, no tipo Nozick) debo atender a aquellos que tienen derecho a mi atención, en plan universal y un tanto despersonalizado, mientras que la ética del cuidado se centraría espontáneamente en la trama de las relaciones existentes. Ahora bien, si se hace esto último, se corre el riesgo de excluir a aquellos que no están en esas tramas, esto es, con frecuencia a los más necesitados, cosa que choca con la sensibilidad de esta ética. A partir de aquí se tratará de plantear que esta trama de relaciones debe tomarse en sentido exhaustivo, para que abarque a todos los necesitados y no sólo a los de mi propio círculo. Con ello, dicen triunfantes los del enfoque liberal de la justicia, se ha vuelto a las tesis de la universalidad y los derechos. Pero habría que matizar: se ha llegado a ello por la mediación de la atención a quienes lo necesitan, también presente en el enfoque de la justicia, pero no siempre con la debida centralidad. Otra vez, por tanto, sensibilidades que pueden alimentarse mutuamente, para que se sinteticen particularidad de las relaciones y universalidad de los principios.

Una última cuestión, la más delicada, es la siguiente: ¿debo atender a las personas porque lo necesitan –aclarado que es una necesidad real– o porque tienen derecho a ello? La teoría de la justicia nos dice que tenemos derecho a que se nos garanticen circunstancias equitativas de elección, pero una vez conseguidas somos responsables de las consecuencias de lo que hayamos elegido; esto es, no podemos exigir a nadie el que nos atienda una necesidad que hemos creado como consecuencia de una elección voluntaria hecha en esas condiciones de igualdad. La ética del cuidado arranca en cambio no de la responsabilidad del otro sino de su necesidad ante la que me siento responsable de atender: el otro puede estar enfermo por sus decisiones, pero está enfermo y debe ser atendido. Desde la sensibilidad por el cuidado, el dolor subjetivo que la necesidad del otro espolea en mí es igual si se trata del otro culpable o inocente. Algunos dicen que funciona aquí la generalización a las relaciones entre adultos de lo que es adecuado en las relaciones entre adultos y niños o adultos no competentes. Como tal sería una generalización peligrosa, por un lado porque tiende al paternalismo –maternalismo– y por otro porque agranda al infinito nuestras reponsabilidades, agotando además nuestra autonomía en su dependencia de lo que necesite el otro. La justicia sería aquí, otra vez, la que sitúa las cosas en su lugar, permitiéndonos a todos la autonomía y limitando nuestras responsabilidades. Es cierto que en la responsabilidad de la ética del cuidado puede percibirse un toque levinasiano, y ante ella cabe decir lo que se dijo entonces.

Ahora bien, lo que está aquí en juego es: ¿son los daños subjetivos o es la injusticia objetiva el fundamento para que otro tenga pretensiones morales sobre mí? volver simplemente al modelo de la justicia y optar por lo segundo, nos enfrenta a situaciones que percibimos inhumanas: se nos impone atender de algún modo al otro que lo necesita gravemente, aunque ello se deba a un descuido o incluso a una intención culpable de su

parte. Por supuesto, hay que hacerlo en el horizonte de la atención universal y con el discernimiento de las culpabilidades que se precisa para no ser injusto con otros y evitar derivaciones perversas. ¿Cómo armonizar todo esto? A veces es realmente difícil, pero proponiendo la articulación de justicia y cuidado se está indicando que hay que esforzarse por buscar soluciones creativas –a nivel teórico y práctico– que gestionen lo mejor posible las tensiones existentes.

Asumiendo que es interesante mantener la tensión creativa entre ética del cuidado y ética de la justicia, ¿debe pensarse en una cierta distribución de ambas éticas entre mujeres, supuestamente más propensas a la primera, y varones, más propensos a la segunda? ¿Debe, en cambio, pensarse, como entendemos más adecuado, en una propuesta equitativa para varones y mujeres en torno a ambas éticas, para que las vayan cuajando personalmente de acuerdo a sus decisiones autónomas<sup>[40]</sup>? Es también otra cuestión en debate. En cualquier caso, es manifiesto, como subraya Kymlicka, que las éticas de la justicia (diseñadas por varones) se han formulado pensando en adultos que no tienden a cuidar de aquellos que lo necesitan (autonomía típicamente masculina), desde el supuesto latente de que ahí estarán las mujeres para hacerlo, o desde el supuesto en teoría defendible que ello será cosa de profesionales e instituciones. Pero el tema de la crianza de los niños y del cuidado de los familiares no se resuelve tan simplemente. y la justicia, que lo ha postergado, no puede ignorarlo. Lucha feminista por la igualdad también a estos niveles y sensibilidad de la ética del cuidado, incluso en sus confrontaciones internas, podrán servir de referencia para enfrentarse a ello.

*Nota bibliográfica.* Kymlicka presenta su propuesta de liberalismo que acoge la sensibilidad hacia lo comunitario en una obra realmente importante para este tema: KYMLICKA, W. (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona. De Taylor conviene leer, para las cuestiones aquí tratadas, su ensayo sobre la política del reconocimiento, recogido en: TAYLOR, C. (1997), *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona. La obra de referencia para la ética del cuidado es la de GILLIGAN, C. (1994), *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, fondo de Cultura Económica, México.

### C) UNIVERSALIDAD Y RELATIVIDAD

La tensión entre la orientación hacia los bienes y la orientación hacia las normas se expresa también como tensión entre lo particular o lo relativo y lo universal. La articulación de ambas perspectivas nos puede permitir hablar de universalidad y relatividad en términos más afinados de modo tal que dichas categorías puedan verse como complementarias más que como opuestas. En principio, el par propiamente opuesto es “absolutismo” y “relativismo” estrictos. Como hoy en el campo filosófico no se defiende el absolutismo –aunque desgraciadamente se practique en el campo político–, vamos a comenzar presentando el relativismo para dar paso luego a la articulación anunciada.

1. Una de las preguntas fundamentales en el campo de la ética es ésta: ¿hay bienes, valores y normas que se nos imponen universalmente, a los que podemos aproximarnos gradualmente valiéndonos de los procesos racionales? El relativismo moral es la respuesta negativa a esta pregunta.

Se aducen tres tipos de razones a favor del relativismo. En primer lugar, de orden empírico: se constata de hecho una gran variabilidad de sistemas morales en las diversas culturas, incluso contradictorios entre ellos; y además, se añade, muchas propuestas que se han pretendido con validez universal en la práctica se ha mostrado que eran claro ejemplo de etnocentrismo. En segundo lugar, de orden moral: el relativismo es el que mejor expresa y realiza el espíritu de tolerancia y de respeto (todos tienen derecho a formular sus propias opiniones morales que yo no entro a juzgar)<sup>[41]</sup>. En tercer lugar, de orden epistemológico: lo que con dificultad podemos llamar “conocimiento moral” no es algo que pueda considerarse racional, es estrictamente emotivo y como tal inevitablemente relativo a la experiencia concreta del sujeto.

Las tesis de Hume han sido especialmente impactantes para esto último. Parte del supuesto empirista asumido radicalmente según el cual todo conocimiento sobre la realidad necesita una base empírica. Dado que la idea de bien no tiene esa base (cuando presenciemos un asesinato no captamos entre los datos empíricos percibidos ninguno que sea “bien” o “mal”), hay que concluir que no cabe conocimiento moral propiamente dicho. ¿Por qué, a pesar de todo, decimos que el asesinato está mal moralmente? No por algo que encontramos en el objeto, sino por algo que encuentro en mí: el sentimiento de desaprobación. Es por eso el sentimiento y no la razón, el fundamento de nuestras distinciones morales, concretamente el sentimiento de aprobación y desaprobación de las acciones y maneras de ser. A su vez, la fuente de aprobación o desaprobación moral es el sentimiento de agrado o desagrado, placer o dolor, no meramente interesados<sup>[42]</sup>. Hume

matiza el fuerte subjetivismo de las tesis precedentes indicando que si conseguimos entendernos en el campo moral se debe a que disponemos de un sentimiento común de humanidad y simpatía que, unido al de utilidad, nos permite acuerdos básicos. Es decir, de los planteamientos de este autor se desprende que la ética ya no reside en principios racionales. La razón es incapaz de decidir dónde están el bien y el mal (escepticismo). La justificación de los juicios morales es emotiva (relativismo emotivista subjetivista): el sentimiento fija el fin y la razón es su esclava para fijar los medios.

El relativismo en su sentido más duro, el que podemos llamar relativismo ético, es el que se define por esta tesis y su consecuencia: hay imposibilidad de acuerdo racional universal en el campo moral; por tanto, hay imposibilidad de dirimir racionalmente entre propuestas éticas rivales.

Hay además otras clasificaciones del relativismo. Aquí nos interesa resaltar sólo una de ellas, la que distingue entre relativismo subjetivo y cultural. En el relativismo subjetivo (el más directamente señalado por los textos de Hume) la relatividad de las afirmaciones sobre lo bueno y lo malo está en función de los sentimientos y preferencias personales, que se considera son decisivos. En el cultural, en cambio (comenzado a defender sobre todo por antropólogos como Ruth Benedict), los miembros de una determinada cultura pueden percibir como objetivamente obligantes –esto es, por encima de sus meras preferencias subjetivas– las propuestas éticas que se les ofrecen, pero a su vez se acepta como legítima y digna de respeto la pluralidad que se observa entre las culturas; es decir, la relatividad respecto a lo bueno y lo malo está aquí en función de las culturas. formulado de otro modo, el relativismo cultural remite a la tesis que defiende que los criterios morales dependen de las diversas culturas, de modo tal que sólo puede decidirse lo que es justo y bueno situándose al interior de cada cultura y asumiendo que vale únicamente para los miembros de la misma.

Si lo correcto fuera el relativismo estricto se plantearía un serio problema práctico. Desde su versión subjetivista, si las valoraciones son expresión de preferencias entre las que no se puede zanjar racionalmente, ello significa que no hay criterios para decidir sobre temas que son fundamentales para el desarrollo de la propia persona y especialmente para el funcionamiento de la sociedad, habida cuenta de que de hecho pocas cosas pueden funcionar con el criterio de que cada uno actúe de acuerdo a la norma y objetivo por el que sienta preferencia. Desde su versión culturalista, existen esas orientaciones internas a cada cultura, pero en primer lugar se carece de orientaciones para las relaciones entre las culturas y en segundo lugar eso supone dar por buena cualquier norma intracultural existente, sin que quepa la posibilidad de enjuiciarla críticamente. Estos problemas hacen necesaria la búsqueda de universales intraculturales e interculturales mínimos que se nos impongan a todos como razonables.

El debate entre liberales y comunitaristas tiene que ver con la última distinción del relativismo que se acaba de establecer. Los comunitaristas achacan a los liberales que su universalismo de lo justo ampara el subjetivismo relativista de lo bueno, ampara el emotivismo como única justificación de las elecciones personales. Aunque se crea que unas elecciones son mejores que otras, no somos capaces de demostrar de hecho cuáles son las mejores. Por eso, la supuesta elección racional del bien es en el fondo arbitraria, se reduce a la ponderación de la intensidad de los deseos. El más agudo crítico de esta situación es MacIntyre, que insiste en que en el contexto liberal ilustrado los juicios morales son sólo expresión de preferencias y sentimientos, por lo que no se les asignan las categorías de verdaderos o falsos. y en consecuencia, no se busca ante ellos un acuerdo racional. Se busca, si acaso, contagiar a los otros de nuestros mismos sentimientos. En este sentido, podemos seguir usando fórmulas como “esto es bueno”, pero que en realidad significan “yo apruebo esto, me gustaría que tú lo aprobaras también”.

Frente a ello, desde el enfoque comunitarista se afirma lo que podemos denominar objetivismo contextual de lo bueno. Al interior de una tradición, la jerarquía entre los bienes, que orienta la acción, se nos presenta por encima de las valoraciones subjetivas. Sólo se percibe relativismo en las crisis epistemológicas que en momentos especiales afectan a las tradiciones, pero que se acaban resolviendo con el triunfo de determinadas jerarquizaciones.

Lo que pasa es que esto debe ser interpretado también como relativismo, sólo que cultural y no subjetivo, ya que supone la aceptación del particularismo normativo de la propia cultura y tradición. En cambio, comenta el liberal, el universalismo de lo justo no cae en ese relativismo, al proponer pautas mínimas que se imponen por un lado a los sujetos individuales y por otro a las culturas, desde su condición de validez transcultural.

2. Pues bien, un afinamiento de estos enfoques producido por su puesta en relación puede conducirnos a una equilibrada afirmación de la universalidad que se compagine con la equilibrada aceptación de la relatividad. Para empezar, conviene hacer una crítica firme del relativismo culturalista radical (que no es el que se encuentra en lo mejor del pensamiento comunitarista), desde las limitaciones en su concepción de la cultura y desde las contradicciones que encierra.

- En primer lugar, tiende a sacralizar las culturas. Si se impone un relativismo que es *normativo* a nivel interno, la cultura de cada uno pasa a ser el nuevo absoluto de cada uno. Esta sacralización tiende a acompañarse además con el conservadurismo; al definirse la cultura por lo que *es* y lo que *es*, lo que se propone, como lo que *debe ser*; toda propuesta de cambio debe ser vista

necesariamente como infidelidad. Es incluso “ilógica” desde el propio sistema: si lo bueno es lo que se define como bueno culturalmente, sin posibilidad de discusión, ¿cómo puede verse como buena una propuesta novedosa que contradiga eso bueno? Se entra además en una curiosa paradoja para juzgar los cambios que en toda cultura se producen: si la norma que hoy tenemos en nuestra cultura contradice la de ayer, no podría interpretarse como un progreso -o retroceso- moral, sino como un nuevo “absoluto” frente al pasado “absoluto”. frente a esta tendencia sacralizante hay que tener muy presente que las configuraciones culturales están en constante cambio, que la movilidad cultural está estructuralmente ligada a las culturas. En la cultura no está sólo la fidelidad y la memoria, está también el cambio, *la elección*, y aunque esto en sí no rompe con el relativismo culturalista, sí rompe con un cierto modo de entenderlo, abriéndonos además a la cuestión de *por qué*, desde qué criterios *morales*, preferir un cambio a otro, unos criterios morales que pueden desbordar las particularidades culturales que, así, dejan de imponerse inevitablemente. En general, el relativismo cultural extremo tiende a percibir las culturas como fijas y monolíticas, pero no son ni una cosa ni otra; el serlo supone la muerte de las mismas.

- Un segundo aspecto que hace muy difícilmente comprensible el relativismo extremo es el contacto intercultural, concretamente el enriquecedor y creativo. Los antropólogos tienden a defender la in con mensurabilidad de las culturas, esto es, el que no se puede hacer una jerarquía valorativa de las mismas tomadas en su conjunto, porque no existe el observador imparcial externo a las culturas que además esté en posesión de criterios valorativos claros y absolutos. Casi ninguno de ellos defiende en cambio la incomunicabilidad entre las culturas, entre otras cosas porque la convivencia intercultural es un hecho (muchas veces, desgraciadamente, con intención de dominio, pero otras no). Las culturas, por tanto, no pueden verse como modelos estructurados con su propia cohesión sin ventanas hacia las otras. frente a este modo de relativismo hay que afirmar que el contacto es en general inevitable, y que además puede ser enriquecedor, para lo cual habrá que someterse a ciertas pautas morales -las que prohíben la opresión, las que remiten al derecho a ser uno mismo- que por definición tienden a ser interculturales. Con lo que, de nuevo, estamos desbordando el mero marco intracultural para la moral.
- Desde el relativismo culturalista radical, dado que los juicios de valor sólo pueden ser intraculturales, resulta imposible toda crítica a otras culturas, lo que significa que debería admitirse como bueno para cada cultura todo lo que cada cultura propone, sin que quepan interferencias extrañas. Pues bien,

aunque la inconmensurabilidad en sentido flexible puede defenderse, viendo cada una de ellas como un modelo de existencia, eso no supone que sea imposible la crítica de determinados aspectos culturales porque se entiende que van en contra de lo que todo ser humano, por el mero hecho de serlo, tiene el deber de hacer o evitar. Ahora bien, para que esta crítica tenga fundamento es necesario reconocer la validez de ciertos principios transculturales universales, precisamente los implicados en los derechos humanos expresados a su vez en el marco de un auténtico diálogo intercultural, para huir de sus versiones etnocéntricas.

- Está por último el problema de la postergación del individuo. Desde el relativismo culturalista es anormal -psíquica y moralmente- el individuo que no se adecua a las instituciones de su cultura, se le trate luego con mayor o menor tolerancia. Ahora bien, ello implica consecuencias claramente problemáticas: 1) implica la total subordinación del individuo a la comunidad: el contradecir los valores dominantes no sólo supone contar con la oposición social correspondiente, viene a ser algo ilegítimo éticamente “por principio”; 2) ignora el hecho de que las instituciones no son sólo lugares de sentido, son también lugares de poder que puede ser opresor, que puede sojuzgar a determinados miembros de la comunidad a los que tenderá a no proporcionar principios de justicia que justifiquen su rebelión, principios que con frecuencia pueden encontrarse intraculturalmente, otras veces en el contacto intercultural, y que en general tenderán a proyectarse transculturalmente; 3) imposibilita distinguir entre “anormalidades” destructivas y creativas, más allá de los criterios que al respecto contemple la versión dominante de la propia comunidad, conservadora por definición; 4) si se pide la tolerancia intercultural, ¿no debe pedirse por coherencia moral la tolerancia intracultural, con los miembros de la propia cultura, generalizando la aplicación de este criterio transcultural? En general, puede decirse que el relativismo cerrado ignora la dialéctica que se establece entre los valores de la comunidad y la individualidad que los asume: los primeros tienen vida real cuando en los individuos se dan asunciones críticas y creativas de ellos.

De esta crítica se desprende, como ya hemos avanzado, que en el modo concreto de afirmar las tesis relativistas hay implicado con mucha frecuencia un universalismo de mínimos. Si digo que hay que afirmar el relativismo como expresión del respeto o la tolerancia de las opiniones de las personas y/o de las creaciones culturales, estoy diciendo que debe darse un cierto relativismo en esas opiniones y creaciones, es verdad, pero amparado por un universalismo de estos dos principios: la autonomía de las personas y los grupos identitarios merece respeto; hay que aplicar el principio de tolerancia

aceptando las diferencias. En este sentido hay que dar la razón a la ética cuando busca universales mínimos que regulen en justicia la convivencia y la distribución de los bienes básicos desde acuerdos razonables que hoy estamos encontrando en torno a los derechos humanos.

En segundo lugar, hay que reconocer que un cierto relativismo en las concepciones de bien –expresado en las propuestas plurales, a nivel intercultural e incluso intracultural– es insuperable, propio de la condición humana. Pero más que relativismo hay que interpretarlo como relatividad. En este sentido, hay que criticar la facilidad con la que desde supuestos liberales se tiende a aceptar sin más la opción de cada uno respecto a su bien simplemente porque es su opción. El comunitarismo abierto puede enseñarnos que es muy importante buscar la consistencia de nuestras concepciones de bien, que esa consistencia puede conseguirse con el análisis crítico de las propuestas de las tradiciones en las que nos encontramos –no sólo con sus expresiones consagradas, sino también con sus posibilidades aún no realizadas– ; puede conseguirse igualmente con la imitación de personas que vemos por experiencia que realizan ideales de vida que resultan plenificantes; puede conseguirse también por las mutuas interpelaciones que nos hacemos entre quienes defendemos diversas propuestas.

Una relatividad en las concepciones de bien así trabajada se distancia claramente del relativismo de quien entiende que se puede aceptar cualquier cosa porque en el fondo no hay razones convincentes para aceptar ninguna. Sigue siendo relatividad, porque remite a posturas diferentes decididas subjetiva o culturalmente, pero cada postura puede ser vista como un modo concreto de búsqueda de plenificación de los seres humanos, cada una con sus potencialidades y sus limitaciones, sin que ninguna de ellas acabe realizándonos totalmente y estando todas ellas inconformistamente abiertas a su revisión.

*Nota bibliográfica.* El relativismo emotivista está vigorosamente formulado en: HUME, D. (1992), “De la moral” en su *Tratado de la naturaleza humana*, tecnos, Madrid [1739-1740]. Como ejemplo de relativismo culturalista puede verse la obra de HERZKOVITS, M. (1951), *El hombre y sus obras*, FCE, México. Se trabaja la cuestión de universalidad y particularidad, desde el trasfondo del saber antropológico en ETXEBERRIA, X. (2000), *Ética de la diferencia* (cap. 5), Universidad de Deusto, Bilbao. Interpela filosóficamente en torno al tema VALDECANTOS, A. (1999). *Contra el relativismo*, visor, Madrid.



#### D) ÉTICA DE LOS PRINCIPIOS Y DE LAS CONSECUENCIAS

Las éticas centradas en la normatividad obligante se nos muestran a primera vista como éticas cuyas normas deben cumplirse “pase lo que pase”, éticas en las que la acción se considerará buena por su conformidad con la norma y con la intención de cumplirla por respeto a ella. Las éticas orientadas al fin-bien se nos muestran más bien como éticas interesadas en que “lo bueno acontezca”, éticas que tenderán a juzgar buenas a las acciones en función de las consecuencias que aporten. El ejemplo más estricto de lo primero es la propuesta kantiana y el de lo segundo la propuesta utilitarista. Aunque luego, ambos enfoques admiten matices: puede considerarse al primero como orientado “al fin” de la convivencia justa y tomar su sistema normativo elásticamente en función de ella; y en el segundo puede entenderse que los medios no son ajenos al fin, por lo cual éste debe estar presente de algún modo en esos medios, en las acciones conducentes al fin. En cualquier caso, es cierto que de la confrontación espontánea de ambos enfoques éticos surge un choque entre lo que podemos llamar principialismo y consecuencialismo. De nuevo aquí, la idea que defendemos es que hay que tratar de buscar una articulación entre ambos.

1. Una expresión clásica de esta confrontación es la propuesta de max Weber en torno a lo que él llama ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Por un lado, desde la primera surgen mandatos que parecen imponérsenos de modo absoluto: “debes hacer lo que debes hacer, estés en la situación en que estés y pase lo que pase”; mientras que desde la segunda aparecen exigencias claramente condicionadas al análisis de las circunstancias: “debes hacer lo que sea posible en vistas al bien, lo que sea mejor para ello aquí y ahora”. La primera nos revela la excelencia del deber en sí y la radicalidad con que se asume, mientras que la segunda tiene en cuenta lo realizable en un contexto histórico dado y sopesa las consecuencias. Weber entiende que, al menos en el campo político-social, las conductas no pueden estar orientadas por la primera de las opciones, sino que deben estarlo por la segunda.

Weber ofrece como ejemplo de la ética de la convicción la propuesta del Sermón de la montaña de Jesús de Nazaret, con su exigencia de pacifismo radical que ciertos pacifistas están queriendo reasumir en su literalidad cuando este autor imparte su famosa conferencia, justo tras la primera guerra mundial. Esa ética nos ordena no resistir al mal con la fuerza, nos pide que obremos bien expresando amor y no violencia en nuestras acciones con *todos* los hombres, incluidos los malvados, sin preguntarnos por las consecuencias. Desde la santificación de los medios por el fin, se condenan todos los medios moralmente dudosos o peligrosos. En principio, dice Weber, los seguidores de esta ética dejan en manos de Dios el resultado de sus acciones, pero también hay entre

ellos quienes plantean claramente que del bien –la acción así hecha– sólo puede seguirse como consecuencia el bien, y del mal –la acción violenta en este caso– sólo puede seguirse el mal<sup>[43]</sup>.

Ahora bien, continúa Weber, esta última tesis no se sostiene en modo alguno. Por perturbador que sea, hay que reconocer que, con frecuencia, de la acción en sí buena pueden seguirse males y de la acción en sí mala pueden seguirse bienes. Esto es algo que al menos el político no puede ignorar. y algo que nos lleva a la ética de la responsabilidad.

La ética de la responsabilidad es la que manda: “hay que resistir al mal con la fuerza”, pues de lo contrario te haces *responsable* de su triunfo. Es decir, la pregunta decisiva a la hora de decidir tus acciones es la pregunta por las *consecuencias* positivas y por los medios correspondientes que ello exija, desde la lucidez asumida de que a veces se precisa hacer lo malo –la violencia, que quedará de todos modos legitimada por sus frutos– para que lo bueno acontezca. quien no sea capaz de esto, concluye Weber, mejor que se retire a su trabajo cotidiano sin impacto político directo.

En principio, Weber presenta estas dos éticas enfrentadas entre ellas, con dos máximas irremediabilmente opuestas, entre las que hay que elegir. Con todo, como de pasada, hace una importante sugerencia que apunta a su articulación, que nos da una pista de cara a lo que aquí buscamos. Es infinitamente conmovedora, dice, la actitud de un político maduro en el mejor sentido de la palabra que, centrado de lleno en la política de la responsabilidad, ante una opción particularmente grave en el uso de los medios que le pide la misma, se planta y dice: “aquí me detengo”. Esto, que puede presentársenos en cualquier momento, sí que es auténticamente humano, mostrándonos que ética de la convicción y de la responsabilidad “no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico”, al político auténtico.

Es decir, la política de la responsabilidad centrada en las consecuencias debe articularse con la política de la convicción centrada en los principios, en el sentido de que éstos marcan ciertos límites intraspasables por aquella en el uso de los medios, y aquella marca ciertas exigencias de cara a las consecuencias que piden que se tomen los principios con flexibilidad. No se tratará de una fácil armonización, se tratará más bien de una tensión que hay que gestionar en las circunstancias concretas desde la sabiduría práctica, como se indicará más adelante (5c), pero tampoco se trata de una disyuntiva. La ética se realiza de modo pleno precisamente en esa gestión complicada, que debe ser extendida también a la vida privada.

2. Para llevar a cabo estas articulaciones pueden ofrecerse criterios generales que no evitarán la necesidad de una aplicación situada, aunque ayuden a ello. Ofrecemos aquí

algunos, tomados de R. Simón<sup>[44]</sup> y centrados en la cuestión en la que más directamente se plantea como problemática-la relación medios/fines-, a expensas de volver a retomar el tema en el apartado sobre la sabiduría práctica.

- Para ser moralmente válida, la relación medios-fines debe implicar la inmanencia de los medios al fin en el plano de la *eficacia*. Lo que pide, por un lado, encontrar fines movilizadores de la acción y, por otro, dotarse de los medios adecuados para efectuarlos. Se puede plasmar este criterio en la regla siguiente: “quien quiere el fin, quiere los medios que se precisan para realizarlo”.
- En segundo lugar, en esa relación entre medios y fines debe admitirse también la inmanencia de los medios al fin desde el punto de vista *axiológico*, lo que da origen a la regla siguiente: “quien quiere la bondad ética del fin quiere la bondad ética de los medios, y recíprocamente”.
- El que estos dos criterios deban ser asumidos conjuntamente acarrea conflictos en la decisión ética, concretamente cuando se entiende que en determinadas circunstancias no queda más remedio que llegar a “compromisos” entre el valor y la eficacia, quedando confuso dónde colocar los límites más allá de los cuales no se puede transigir, porque el daño a los valores es inadmisibile y porque la construcción de lo humano quedaría amenazada. Habrá que llegar entonces a esa solución de compromiso, pero sabiendo que no puede situarse jamás en la satisfacción y borrar la llamada al sobrepasamiento: la tensión entre el valor y el compromiso “debe subsistir como un mandato para encontrar respuestas mejores”.

*Nota bibliográfica:* La conferencia en la que Weber expone su propuesta es la segunda recogida en: WEBER, M. (1993), *El político y el científico*, Alianza, Madrid. Un ejemplo especialmente rigorista de ética de la convicción, en torno al precepto de “no mentir nunca”, nos lo ofrece Kant en un breve ensayo: “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía” que se encuentra en KANT, I. (1993), *Teoría y práctica*, tecnos, Madrid.





## Capítulo 5

# La persona como sujeto moral que realiza la ética

En lo que antecede se han expuesto diversos planteamientos en torno a las grandes preguntas de la ética como qué significa ser bueno o qué supone una sociedad justa. Se ha propuesto además una orientación hacia una determinada articulación de los mismos, más que hacia la elección de alguno de ellos frente a otros. Por tal articulación debe entenderse, de todos modos, no un mero sincretismo o suma de explicaciones, no un alegre tomar “a la carta” de aquí y allá lo que me interesa en cada momento, sino una construcción fundamentada coherente de dialectizaciones que *crea sentido* integrando crítica y creativamente los hallazgos de diversas teorías, que matiza, modifica y complementa significados, a través de las selecciones y las jerarquizaciones, relaciones tensionales, ordenaciones y complementos que se proponen.

En cualquier caso, dijimos casi al comenzar, la ética es un saber práctico que como tal pide no quedarse en teoría, pide ser realizado. y quienes realizamos la ética, ya sea directamente ya sea insertados en instituciones, somos los humanos concretos. Por eso, para cerrar estos temas básicos, se impone analizar aquellas cuestiones más directamente relacionadas con ese “sujeto moral” que somos todos, llamado a encarnar en su acción las propuestas de la moralidad. Entendemos que las más relevantes son tres, íntimamente conexas entre ellas: la conciencia moral, la responsabilidad y la sabiduría práctica o prudencia.

## A) LA CONCIENCIA MORAL

A quien podemos asignar todo el proceso de deliberación y decisión que desemboca en la acción moral es a la conciencia moral de los sujetos.

1. En la historia del pensamiento moral ha habido grandes aproximaciones a la conciencia, como es el caso de tomás de Aquino y Kant. tomás de Aquino, en concreto, enmarca el concepto de conciencia en la identidad personal singular del ser humano, con lo que la conciencia adquiere el rango de instancia suprema en el ámbito moral, cuyo dictamen es obligatorio hasta el punto de tener que seguirse incluso si contradice a las autoridades morales, incluso en el caso de que objetivamente esté equivocado. Esto es, el ser humano no puede actuar contra su conciencia. A la hora de analizar su dinámica este autor tiende hacia una intelectualización de la misma, en el sentido de que la concibe como el lugar del juicio y valoración de los actos concretos. tendencia que es contrarrestada por la tradición medieval franciscana y monástica, que concibe la conciencia más bien como una fuerza de la voluntad que tiende hacia el bien. Entendemos que se la percibe con más plenitud cuando se integran en ella las dos vertientes, la intelectual y la motivacional.

De todos modos, después de Kant la categoría de la conciencia moral va a entrar en una cierta crisis, primero por la crítica a la que es sometida por los “maestros de la sospecha”, y segundo y posteriormente, por una focalización en cuestiones más teóricas y menos centradas en las condiciones personales de realización de la ética. Por lo que respecta a los maestros de la sospecha, puede decirse muy sintéticamente que desde Marx se explica la conciencia como una emanación que en última instancia tiene su explicación en la infraestructura económica; Nietzsche la relacionará con el resentimiento y la voluntad de poder; mientras que Freud la relacionará con un sustrato de carácter pulsional y libidinoso, como tensión entre el yo y el superyo, fruto éste, en medida importante, de la interiorización de las prohibiciones parentales (el sentimiento de culpa es la crítica del superyo al yo)<sup>[45]</sup>.

Ya en el plano de la dinámica social, las autoridades políticas y religiosas tienden a recelar también de la conciencia personal, en parte por verla con tendencia al laxismo y al subjetivismo, en parte –y esta es una razón más criticable– porque ello hace que el sujeto se les escape de su control. Prefieren por eso las supuestamente más seguras y objetivas referencias a la ley o a la misma autoridad que marca la pauta de su interpretación y aplicación.

Críticas y reparos como los precedentes deben alertarnos respecto a las patologías de la conciencia, muy posibles, y que van de los extremos de la conciencia laxa a la

conciencia escrupulosa. Igualmente nos alertan de las manipulaciones a las que puede ser sometida. Pero no pueden desalentarnos para olvidar esta referencia decisiva de la ética en la que en última instancia se decide el acontecimiento que puede ser calificado de moral.

2. La verdad es que no resulta fácil analizar reflexivamente la conciencia, escudriñar qué es y qué consistencia tiene. No es nada fácil explicar de dónde saca algo tan frágil como ella –tan sujeto a patologías, tan “sospechoso” respecto a sus orígenes– la fuerza de sus afirmaciones y su dinamismo –puede empujarnos a enfrentarnos a cualquier poder y a dar la vida–. De algún modo, como comenta valadier, es una especie de injustificable racional, o si se prefiere, de axioma moral que debe valer por sí mismo, porque constatamos que su rechazo aportaría consecuencias inaceptables.

Ante las dificultades de la reflexión racional pura, ante las dificultades estrictamente explicativas, se ha acudido a un acercamiento metafórico a la conciencia, desde la convicción de que en el saber metafórico –en el saber poético– se encuentra el acceso a un más allá de la realidad empíricamente descriptible, que queda sugerido por la fuerza reveladora de la metáfora. Las metáforas más significativas han sido la de la *voz* y la del *tribunal*.

La metáfora de la voz revela bien el juego dialéctico que se da en la vivencia de la conciencia entre una fuerza constitutiva de sí mismo y al mismo tiempo superior a sí mismo. Podría aplicarse a ella el dicho de Heidegger de que “la llamada viene de mí y con todo me sobrepasa”. Lo que oigo es, por un lado, producto de mi subjetividad (no puedo ignorar el proceso de su gestación en las relaciones sociales), pero por otro lado lo interpreto como algo misteriosamente externo a mi subjetividad, que yo escucho<sup>[46]</sup>, y este algo es fundamental. Lo que la metáfora nos sugiere de este modo es que el momento inicial de la conciencia es el de la pasividad o receptividad: en la vida ética todo comienza por la acogida de una interpelación que recibo y que implica llamadas y exigencias que no genero. La conciencia tiene una dinámica inevitablemente subjetiva, pero no es subjetivismo, sino acogida de algo que me desborda y que no es mi mera creación. De nuevo en palabras de valadier, la conciencia se nos muestra como el lazo “que anuda al hombre consigo mismo y con algo más que sí mismo”, hasta el punto de que traicionar ese lazo supone traicionarse a sí mismo: la receptividad inicial se transforma entonces en mandato para llegar a ser actores de nuestra propia vida moral.

Desde esta metáfora de la voz, la conciencia se nos presenta sobre todo como orientadora de la acción moral e impulsora de la misma: me sugiere lo que debe hacerse y me empuja a ello con fuerza variablemente obligante. En la conciencia se acaban así plasmando los ideales que me realizan, los valores y criterios de comportamiento que



debo seguir, tanto en relación a mí mismo como en relación a los otros. Pero igualmente se acaban plasmando los “juicios morales en situación”, aquellos que me indican lo que debo hacer en el aquí y ahora, encarnando en ese aquí y ahora ideales y normas.

La voz no siempre se oye con claridad. Como en todo proceso de comunicación, puede haber interferencias, dificultades, oscuridades. Para evitar las interferencias es importante que nos introduzcamos en un proceso educativo de maduración de la conciencia, que se consolida con la formación y la autonomía, enfrentándonos así a las diversas manipulaciones a las que puede ser sometida<sup>[47]</sup>. y ante las dificultades y oscuridades se impone el arte de la interpretación y el discernimiento, fiel y creativo a la vez, algo que debe acompañar todo proceso de conciencia.

La segunda gran metáfora para acercarnos a la conciencia es la metáfora del tribunal. La conciencia acaba identificándose aquí con una especie de juez que enjuicia nuestras acciones, emitiendo el veredicto de culpabilidad o inocencia, y el castigo correspondiente, que es el propio sentimiento de ser culpable, o el premio correspondiente, expresado también en el sentimiento de haber cumplido con mi deber. Si la voz apunta más bien a lo que conviene que haga, el tribunal apunta más bien a la valoración de lo que he hecho. La conciencia supone aquí un desdoblamiento extraño del sujeto, pues, de cara al veredicto, no aparece sólo el juez, aparecen también fiscal y el defensor, que expondrán agravantes y atenuantes.

El carácter sancionador de la conciencia como tribunal pone de relieve lo peligrosa, frágil, que puede ser, por lo que sugiere de agobiante y opresora. Concretamente, el castigo del veredicto de culpabilidad puede ser especialmente doloroso para la conciencia sensible e insoportable para la conciencia escrupulosa<sup>[48]</sup>. Hay aquí una nueva metáfora que lo expresa vivamente: la del remordimiento; la conciencia es entonces lo que nos corroe sin fin las entrañas, como tan vivamente expresa el mito de Caín. Por otro lado, es también posible el otro extremo, el de la conciencia laxa, en la que acaba por desaparecer toda posibilidad de sentimiento de culpa. Educar la conciencia madura supone ahora educar equilibradamente el sentimiento de culpa. Cuando se tiene ese equilibrio, la conciencia puede constituirse también en factor liberador de cargas aplastantes y acusaciones ilegítimas que otros nos quieren imponer.

Avanzando en esta dirección, la metáfora del tribunal tiene otra potencialidad en la que no se suele caer. La conciencia puede ser la referencia no sólo para juzgar si nuestras acciones han sido de acuerdo a la ley. Puede ser también referencia para juzgar la propia ley jurídica o moral que nos proponen las autoridades correspondientes. Si en conciencia juzgo que no es acorde con la moralidad, debo obedecer a la conciencia desobedeciendo a la ley. La conciencia se nos muestra así con una dinámica compleja de sumisión –a lo que se considera auténtica ley moral– e insumisión –a lo que se considera ley de la

moralidad social inadecuada—. Con su desobediencia a ciertas leyes empuja a que se las transforme para que se generen leyes que merezcan ser obedecidas en conciencia. Por eso, si por un lado la conciencia supone una acogida honesta de la ley moral en una situación dada, por otro lado toca a las leyes jurídicas y morales que proponen las autoridades pertinentes el dejarse interrogar por la recepción que suscitan en las conciencias (una de las variantes de esta temática es la llamada “desobediencia civil” en la que aquí no vamos a entrar). Esto supone que la recepción en esas conciencias debe pasar a ser un elemento constitutivo de la elaboración de las normas.

Todas las dinámicas de la conciencia que hemos ido indicando se ponen vivamente de manifiesto en lo que suelen llamarse *casos de conciencia*, que revelan que la conciencian personal no se explica sin principios éticos, pues está preocupada precisamente por llevarlos a la práctica, pero que tampoco se explica desde una aplicación sistemática y rigurosamente deductiva de los mismos, pues dichos casos sólo existen cuando la conciencia se interroga por lo bien o mal fundado de una posible aplicación.

*Nota bibliográfica.* Un buen estudio sobre el tema de la conciencia es el de VALADIER, P. (1995), *Elogio de la conciencia*, PPC, Madrid. Para quien esté interesado por el enfoque freudiano puede serle útil el estudio de CASTILLA DEL PINO, C. (1989), “freud y la génesis de la conciencia moral”, en CAMPS, C. (ed.), *Historia de la ética-III*, Crítica, Barcelona. La fuerte y desmitificadora crítica nietzscheana a la conciencia puede encontrarse en NIETZSCHE, F (1975), *Genealogía de la moral* (segundo tratado), Alianza, Madrid. Una exploración del tema de la desobediencia civil se encuentra en el “cuaderno”: ETXEBERRIA, X. (1997), *Ética de la desobediencia civil*, Bakeaz, Bilbao.

## B) LA RESPONSABILIDAD

En el concepto de responsabilidad puede sintetizarse de algún modo todo lo que se nos pide a la hora de realizar la ética como sujetos morales, todo lo que nos pide nuestra conciencia. Por eso conviene analizarlo con cierto detenimiento.

1. Etimológicamente, “responsabilidad-responder” remite a hacerse garante, a asumir algo, a comprometerse a algo ante alguien o ante la ley. Es decir, la responsabilidad parece ponernos inmediatamente en relación con los otros. Sin embargo, antes de enfrentarnos directamente a este aspecto decisivo, y para dirigirnos a él con toda la carga de complejidad que supone, es importante hacer unas exploraciones previas, comenzando por lo que cabría calificar como *responsabilidad ante uno mismo de uno mismo*. Ser responsable ante mí mismo es considerarme responsable del hecho mismo de ser, de ser una persona que debe realizarse como persona. La responsabilidad no es así originariamente algo que afecta meramente a los actos y sus consecuencias, sino algo que remite a la globalidad de lo que somos. me comprometo, usando un giro de Ricoeur, a “dar a la individualidad en mí una cierta significación”.

Estas afirmaciones chocan, por supuesto, con un cierto modo moderno de entender la individualidad y la autonomía, para el que como vimos en su momento (3b1) no cabe plantearse deberes para consigo mismo en las opciones con las que construimos nuestras vidas –habría en ello plena y arbitraria libertad– sino sólo el deber de respetar la autonomía de los otros. Aquí, en cambio, se sostiene que la responsabilidad impregna constitutivamente la autorrealización, que soy responsable de lo que “estoy llamado a ser” (en el caso de la ética profesional, esto está recubierto con la referencia a la “vocación”). Este modo de responsabilidad implica escuchar activamente, esto es, discernir, situar mis cualidades, deseos y circunstancias en el horizonte de mis motivaciones morales profundas y desde ahí decidir, “responder”.

Esta dinámica puede ser vista como debilitamiento de la autonomía personal. En realidad, debilita sólo la visión de la autonomía como arbitrariedad del querer, y afianza en cambio una autonomía que en su momento aproximamos a la autenticidad (3b3). mi elección respecto a lo que quiero ser, a la profesión que quiero tener, etc. es situada así en un horizonte de sentido, no es arbitraria, aunque siga siendo plenamente elección. Además, a la cara de exigencia moral, de deber, de limitación, que se muestra en el momento de “tener que responder a una llamada”, se le añade ahora la cara complementaria de la plenitud: respondiendo me constituyo, doy a mi vida una significatividad adecuada, soy yo mismo.

2. Con las consideraciones anteriores nos hemos adentrado en una de las preguntas clave en ese tema: ¿de qué soy responsable, de qué tengo que responder? y la primera constatación ha sido: debo responder de mi proyecto global de vida. Asumido este enfoque, puede pasarse a la segunda de las constataciones que, situada en el marco de la primera, no queda ya moralmente descentrada, como sucede cuando se la coloca en primer plano: debo responder, hay que decir ahora, de aquello que me puede ser imputado.

Es Kant quien en *La metafísica de las costumbres* (227-228) afirma con vigor la responsabilidad por la vía de la imputación. Se me pueden imputar, antes que nada, aquellas acciones de las que soy autor, *causa libera*, es decir –se tiende a concretar hoy– aquellas acciones con las que me autodetermino habiendo tenido además la posibilidad de actuar de otro modo. La responsabilidad adquiere aquí un tono jurídico, no sólo cuando se asume en el marco del derecho, sino incluso cuando se mantiene en el nivel moral: si se nos puede imputar algo indebido resulta connatural que aparezca en nosotros la culpa y que se nos pueda aplicar una pena. Si, en cambio, se nos puede imputar una acción meritoria, parece igualmente connatural recibir una recompensa.

Desde este supuesto, de lo primero que tengo que responder es de *la acción o la obra bien hecha*. Acción bien hecha es aquella que responde a lo que pide la norma moral. Obra bien hecha es aquella que realiza bien el objetivo de la misma: concretamente, si soy un profesional, deberé realizar la obra correspondiente de modo profesional, como corresponde al bien interno a la práctica de la profesión, por usar la terminología de MacIntyre (ver 2b2).

¿Se agota la responsabilidad como imputación en las exigencias de la acción y la obra bien hecha? Kant, en el pasaje antes citado, se pregunta concretamente si también deben ser imputadas las consecuencias de la acción y concluye afirmando que sólo son imputables las consecuencias (malas) de la acción ilegítima (son penalizables) y las consecuencias (buenas) de la acción meritoria, de la que hace “de más” respecto al deber (son premiables), pero que no son imputables ni las consecuencias (buenas o malas) de la omisión de una acción meritoria, ni las consecuencias (buenas o malas) de la acción debida. Desde su rigorismo deontológico, no se plantea que la acción meritoria pueda tener consecuencias malas, defiende la acción debida, tenga las consecuencias que tenga, y a la acción ilegítima sólo le asigna consecuencias malas.

Como ya hemos comentado (5d1), Weber va a ver en ello una gran ingenuidad, porque, nos dice, no es cierto que lo bueno produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Nos plantea así de frente la *responsabilidad por las consecuencias*, no sólo de la acción y de la obra mal hecha, sino incluso de las bien hechas. Una acción bien hecha, con buena intención, puede tener, paradójicamente,

consecuencias negativas no queridas que hay que asumir.

Apel por su parte, revisando críticamente el deontologismo kantiano que pide que se haga siempre la acción debida, propone, para enfrentarse a este agudo problema, distinguir, como ya se apuntó, dos partes de la ética: la parte A que considera los principios normativos ideales –los que rigen la comunidad ideal de comunicación–, y la parte B que considera los principios de la acción moralmente responsable en las situaciones en las que las condiciones de una aplicación responsable de las normas ideales no pueden suponerse realizadas. En este último caso hay que estar abiertos a acciones estratégicas, con tal de que estén guiadas por el principio regulador de la realización de las condiciones que faltan para la aplicación responsable de las normas ideales. Como le gusta decir en este contexto, no hay que olvidar que lo importante es que lo bueno acontezca.

Entrar en el terreno de la responsabilidad por las consecuencias de la acción es delicado –puede resbalarse con facilidad hacia la aceptación de cualquier acción como medio para el fin bueno, sacrificando lo inviolable de la persona–, pero a la vez es fundamental. El principio regulador de Apel y las prevenciones de Weber están ahí para guiarnos, como también lo está la sabiduría práctica, con la que cerraremos este capítulo (5c).

Hay que contemplar también la posibilidad de que se nos imputen moralmente no sólo las consecuencias de nuestras acciones sino también las de nuestras omisiones, de aquellas en las que pudiendo hacer lo debido no lo hemos hecho, permitiendo de ese modo que se generaran consecuencias malas. Hay, si se quiere, “acciones por omisión” que nos recuerdan que la acción con carga moral no es simplemente algo que el sujeto pone con total iniciativa sino que puede ser algo que le viene exigido al sujeto –que debe comenzar así por ser receptividad antes que iniciativa– desde unas circunstancias y en un contexto. La complejidad e interrelación creciente de nuestras sociedades hace cada vez más relevante moralmente la instancia de la omisión.

Una última observación, para cerrar todas las consideraciones hechas en torno a la responsabilidad como imputación. Lo que se me imputa tiene en primera instancia la cara de la exigencia; en el uso cotidiano tendemos además a imputarnos en sentido fuerte lo negativo, lo reprobable, lo culpabilizador. La responsabilidad hace así aparecer el lado adusto de la moral. Sin negarlo, no podemos reducirlo a ello, como hemos recordado constantemente. El que se nos pueda imputar algo, el que podamos atribuirnos a nosotros mismos nuestros actos con sus consecuencias, es la condición de posibilidad de que seamos reconocidos y que nos reconozcamos como sujetos. Aparece así la cara plenificante de la moral, que debe ser resaltada siempre en tensión dialéctica con la obligante.

3. Los análisis llevados a cabo hasta ahora han hecho gravitar la responsabilidad en torno al sujeto individual. Pero muchas de nuestras acciones las realizamos al interior de las instituciones -u organizaciones- y condicionados para bien y para mal por ellas (algo muy claro en el caso de la actividad profesional). Este hecho resitúa en esos casos significativamente la responsabilidad a la que estamos llamados.

Sin que quepa olvidar que en última instancia se es moralmente responsable a nivel personal, el *marco institucional* hace aparecer al menos estos tres elementos nuevos:

- específicos aspectos coaccionantes de la iniciativa personal;
- una expresión de corresponsabilidad que puede tener efectos paradójicamente contrapuestos: por un lado, diluir la responsabilidad personal, por otro aumentarla, y en cualquier caso poniéndola a la medida de los grandes retos que sólo desde las instituciones y su inherente corresponsabilidad se pueden afrontar;
- específicas y variadas conexiones, según los casos, con la dinámica política de la sociedad.

Comentemos algunos de estos aspectos. En primer lugar, las instituciones en las que se sitúan las personas tienen una política que puede constreñirles, porque les fuerza a inscribir su acción al interior de organismos con los que, en el peor de los casos, pueden no estar de acuerdo. Este dato conduce a la primera forma de responsabilidad: la de discernir si debemos o no implicarnos en una institución dada y, en caso afirmativo, cómo y hasta dónde, en función precisamente de la cercanía o distancia que pueda darse entre la “política” de la institución u organización y nuestras opciones morales. Evidentemente, esto es algo fácil sólo en una situación ideal de oportunidades de elección, lo que sí se da para los casos de participación en organizaciones de voluntariado, pero es más difícil que se dé para los casos en que tenemos que entrar en una institución determinada si queremos ejercer nuestra actividad profesional. En circunstancias en las que la necesidad fuerza a concesiones, la decisión resulta mucho más difícil, aunque no por eso hay que abandonar el discernimiento; simplemente hay que incorporar a él, como un elemento más para que actúe en su justa medida, la situación coaccionante.

En segundo lugar, las instituciones, al extender los mecanismos de deliberación y decisión –momentos en los que comienza la responsabilidad– haciendo participar a múltiples sujetos e instancias, diluyen las responsabilidades personales. Ahora bien, ante este dato hay que tener en cuenta: primero que no las diluyen en el mismo grado en todos los implicados, dependiendo de su situación en el organigrama de poder e influencia; y segundo que no las suprimen totalmente en nadie, esto es, nadie puede

hacer “dejación de responsabilidad”.

En tercer lugar, y esto equilibra lo que se acaba de decir, al instaurar mecanismos colectivos de decisión y colaboración de diversa índole, las instituciones permiten a las personas vivir la experiencia de *coresponsabilidad*, la experiencia de saber que no somos sólo responsables respecto a los otros, sino que compartimos responsabilidades con ellos. Apel nos recuerda en este sentido que la salida que tenemos para enfrentarnos responsablemente a los grandes retos sociales es la de coordinar las acciones bajo la responsabilidad colectiva. Por eso, lo que hay que pedir a las instituciones y organizaciones es que se plasmen de tal modo que no sean instancias –como en tantos casos– dedicadas a la pura búsqueda de “bienes externos” a las prácticas –dinero y poder en especial–, por usar el lenguaje de MacIntyre, sino que sean instancias en las que la coresponsabilidad se ejerce participativamente y en las que se generan los poderes necesarios para enfrentarse a los desafíos actuales. En este sentido es interesante la sugerencia del mismo Apel cuando pide del Estado de Derecho no sólo que regule la convivencia de los individuos autónomos, sino que además sea propulsor de que las personas estemos en condiciones de obrar moralmente tomando una coresponsabilidad moral en actividades colectivas.

4. Puede decirse que las tres preguntas clave en torno a la responsabilidad son: ¿de qué somos responsables?, ¿ante quién?, ¿en virtud de qué? Hasta ahora hemos explorado fundamentalmente la primera de ellas, haciendo sólo menciones implícitas a las otras dos. Cerraremos por eso la reflexión explorando de modo más explícito las dos últimas, en las que la responsabilidad se nos va a mostrar como *respuesta a los otros*.

¿Ante quién somos responsables? Arrancamos diciendo que en cierto sentido ante nosotros mismos, pero advirtiéndolo que “responder” nos remite directamente a los otros. Somos responsables fundamentalmente ante los otros a los que nuestra acción se dirige explícitamente (el cliente para el profesional, por ejemplo) o a los que impacta (voluntariamente o no). Esos otros son a veces personas concretas con las que establecemos relaciones directas, mientras que en otras ocasiones son personas anónimas a las que llegan las consecuencias de nuestras acciones o de nuestras obras. En unos casos son personas que interactúan con nosotros desde su autonomía, entrando en un juego de responsabilidades de los unos para con los otros y viceversa; en otros casos son personas que fundamentalmente reciben nuestra influencia sin casi interactuar con nosotros. Cada circunstancia modula de una cierta manera nuestra responsabilidad, pero siempre hay que tener presente que se trata de responsabilidad ante los otros.

¿En virtud de qué somos responsables ante los otros? Esta pregunta nos introduce en el espinoso tema de la justificación. La respuesta a ella depende en buena medida del

paradigma ético en el que la situemos: liberal, discursivo, utilitarista, comunitarista... Cabe acudir, para responder, a nociones como el egoísmo inteligente, o el respeto kantiano para los sujetos de dignidad, o la solicitud que propone Ricoeur, o la justicia equitativa, o el consenso racional, o la solidaridad comunitaria que nos constituye, ... desde las que encontramos razones para el respeto a la autonomía de las personas, el respeto a los pactos, las colaboraciones en torno a bienes comunes o bienes convergentes, las llamadas a acoger incondicionalmente al otro, etc. Al tratar todos estos paradigmas ya hemos ido adelantando por nuestra parte cuáles considerábamos más consistentes y más fecundos. Aquí no vamos a insistir en ello. Simplemente querríamos retomar la referencia a Levinas y su concepción del yo, del sí mismo, como el llamado a la responsabilidad para con el otro. ya indicamos (2d1) que parecía introducirnos en una responsabilidad desmesurada, pero vista de una cierta manera nos revelaba el *sentido* profundo de la responsabilidad, y nos permitía purificarnos de narcisismos y cálculos inadecuados. Es por eso una referencia que no hay que perder.

*Nota bibliográfica.* Una obra famosa que centra la ética en la noción de responsabilidad en el contexto de la crisis ecológica, que ya citamos en la introducción, es la de JONAS , H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona. Puede tenerse también presente de nuevo el texto de WEBER, M. (1993) *El político y el científico*, Alianza, Madrid.



### C) LA SABIDURÍA PRÁCTICA

Si la conciencia nos llama a la responsabilidad, el alcance y sentido de ésta se discierne con el ejercicio de la virtud de la prudencia o sabiduría práctica.

Conviene situar la prudencia en la dinámica completa de la acción moral. ésta es: 1) una acción *intencional*, al subrayar el *fin* como elemento determinante de la realización, así como los *motivos*, que expresan las razones; 2) que supone una *deliberación*, 3) que acaba en una *decisión* cuya puesta en práctica es dicha acción. La prudencia se centra decididamente en el segundo de los momentos, liderando la deliberación que concluye en un “juicio práctico en situación”. Acerquémonos a ella en dos pasos, primero viendo cómo la define Aristóteles, con un estudio en torno a ella que la marca definitivamente, y pasando luego a hacer una serie de consideraciones en torno a su dinámica.

1. ya adelantamos al estudiar las virtudes en Aristóteles (2b1) que para él la *phrónesis* es una virtud clave. La concibe como “el modo de ser racional verdadero y práctico, respeto de lo que es bueno y malo para el hombre”, que se expresa en la recta deliberación en torno a lo contingente. Ahora bien, matiza este pensador, el acercamiento existencial a lo que realmente es la prudencia, la verdadera comprensión de su naturaleza, se da cuando observamos e imitamos –porque nos atraen– a los que consideramos hombres prudentes.

La *phrónesis* cumple funciones tan decisivas en el proceso y la acción morales que, según Aristóteles, puede considerarse el momento fundamental del acto moral. Efectivamente, le toca a ella articular lo particular y lo universal, la razón y el deseo, y dilucidar los medios adecuados en su *kairós*, su tiempo oportuno. El “cómo” en el que todos los elementos de la acción moral se articulan en concreto, es liderado por la *phrónesis*. O dicho de otro modo, es ella la que protagoniza la dilucidación y la deliberación del término medio que se distancia de los dos extremos viciosos, aspecto clave de las virtudes éticas y puerta de la elección que aboca al acto moral. Por cierto que Aristóteles, al insistir en la *phrónesis* y el proceso que ésta controla, convierte por primera vez dicho proceso, dicho trayecto, el cómo de la acción moral, en objeto de la investigación filosófica.

Agnes Heller, resaltando la relevancia del trasfondo lógico de la ética aristotélica, desvela el modo silogístico (entendido en sentido amplio) en que funcionaría la deliberación del *phronimós*, del hombre prudente. El *telos*, el fin, es la premisa mayor, portadora de un principio moral o norma consuetudinaria. La premisa menor remite a las posibilidades particulares, es el terreno específico de la *phrónesis*. La conclusión será la praxis misma. ¿qué es lo específico de los silogismos de la moral? que tienen por lo

general dos premisas menores (referidas al carácter de las personas y a las circunstancias), con lo que es imposible sacar una conclusión infalible: ésta tendrá siempre un cierto grado de hipoteticidad que los hombres prudentes deben calibrar, siendo posible que individuos diferentes acaben en conclusiones diferentes ante una misma situación. Aristóteles se siente a veces atraído por la conclusión necesaria, siente la tentación de proponer que en una situación dada hay sólo un modo de actuar correcto, pero entonces “disfraza” la otra premisa menor, atribuyendo un carácter plenamente formado al hombre de bien. Pese a esto último, hay que afirmar que su propuesta no deja de implicar la posibilidad de la pluralidad en lo concreto. En ella está el riesgo, la relevancia y la creatividad de la prudencia.

Hay además de lo dicho dos características en la propuesta aristotélica de la prudencia que conviene resaltar:

- La prudencia se contempla como algo que implica la vida entera, no el momento puntual o en aspectos específicos: el prudente delibera sobre lo bueno y conveniente no en un sentido parcial -por ejemplo para la salud- sino en vistas al vivir bien en general, que es siempre convivir.
- La prudencia debe ser distinguida tanto de la sabiduría como de la habilidad. De la primera se diferencia en que es saber de lo contingente, de lo que puede ser de otra manera, no de lo necesario. La habilidad también se dirige a la realidad contingente, pero mientras que para el sujeto hábil la calidad del fin resulta indiferente, la prudencia es la habilidad del virtuoso, del preocupado por la moralidad del fin y de los medios a emplear para su consecución.

2. La actividad que define decisivamente la sabiduría práctica es, hemos dicho, la deliberación. En la deliberación el agente moral mantiene un debate consigo mismo para formularse los problemas, las oportunidades, las orientaciones, las razones de su obrar. Con frecuencia este debate no es explícito, a veces porque se rehuye consciente o inconscientemente por el agente, otras porque la elección a que da lugar uno de esos debates se traduce en una opción durable que se expresa en consentimientos sucesivos que ya no se cuestionan. El debate deliberativo se hace más explícito cuando varias alternativas (hacer esto o lo otro, hacer algo o no hacerlo) se nos presentan como posibles.

Aun en el caso de que la deliberación sea personal, nunca es estrictamente individual, a veces porque se acude expresamente al consejo de otros, siempre porque se tienen en cuenta valores, normas y experiencias que nos han sido legados por otros. Esta deliberación personal es en cualquier caso imprescindible para delimitar el sentido y

alcance de nuestras decisiones. Con todo, hay circunstancias en las que se impone una deliberación o debate público (que no excluye lo individual): cuando lo que están en juego son los problemas de la justicia.

No puede pretenderse que el fruto de la deliberación sea siempre la plena claridad, porque en sí es imposible un dominio total de la situación, de nuestras motivaciones profundas, de las repercusiones de la acción, etc. Además, la ley formulada en su abstracción no tiene una aplicabilidad directa para lo concreto de cada situación en su complejidad. Ni tampoco los ideales de felicidad se dejan plasmar en una única concreción. Es aquí donde entra precisamente la sabiduría práctica, la que trata de armonizar unos valores con otros cuando resultan conflictivos en la realidad, las exigencias de universalidad de la ley con la singularidad de los individuos en situaciones concretas, la regla formal con la solicitud debida a las personas, los medios con los fines.

Para llevar a cabo estas armonizaciones pueden ofrecerse criterios generales que no evitarán de todos modos la necesidad de una aplicación situada, aunque ayuden a ello. Por lo que respecta a la relación medios-fines ya adelantamos unas orientaciones al hablar de la articulación entre principios y consecuencias (4d2). En lo que hemos comentado en Aristóteles respecto a la relación entre prudencia y razonamiento silogístico, también pueden intuirse ciertos criterios. Continuando en la misma línea puede resultar sugerente, de cara a orientar el camino de las decisiones morales, una propuesta que Diego gracia hace en el contexto de la bioética, pero que puede extenderse a cualquier situación. Según este autor, deberían considerarse tres momentos<sup>[49]</sup>:

- El momento *a priori*, que puede formularse por el siguiente criterio (U): “Para que una acción pueda considerarse moralmente correcta, tiene que ser universalizable, de modo que no vaya contra el respeto debido a todas y cada una de las personas”. Es el momento de la preeminencia de la norma.
- Ahora bien, hay acciones abstractamente incorrectas que en ciertas situaciones pueden ser buenas, algo que hay que asumir en el momento *a posteriori* según el siguiente criterio (P): “Para que las decisiones concretas puedan considerarse responsables y buenas, han de tener en cuenta las condiciones particulares de los hechos y evaluar las consecuencias que posiblemente derivarán de ellos”. Este es el momento de la prudencia en su sentido más explícito, de la posibilidad de la excepción a la norma.
- El problema, con todo, de las excepciones es que pueden convertirse en “reglas”. Para evitarlo hay que afirmar un tercer momento, definido por este criterio complementario (C): “Colabora en las condiciones de aplicación de U, teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes”. O si se quiere: si debes acudir a la excepción, haz todo lo posible para cambiar la

situación que la ha precisado, a fin de que deje de ser necesaria.

Esta es una propuesta que, en línea con nuestras propias opciones, articula deontologismo y consecuencialismo. En los enfoques deontológicos de tipo kantiano se tiende a ignorar la tensión que puede crearse en las situaciones concretas entre respeto a la ley y respeto a la persona, porque –dice Ricoeur– sólo se considera el trayecto ascendente: de la acción a la máxima y de ésta a la regla universal. Pero, añade este autor, hay también un trayecto descendente de aplicación de la regla en el que ésta debe acomodarse a la singularidad irremplazable de cada persona, hasta crear incluso la excepción, que, desde esta lógica, se justifica sobre todo como excepción a favor del otro. Por eso, concluye, la sabiduría práctica consiste en inventar conductas que satisfagan lo más posible la excepción que pide la solicitud por el otro traicionando lo menos posible la regla.

Se suele estar de acuerdo en que la prudencia precisa inteligencia práctica. Si además la consideramos como virtud, no como mera sagacidad egocéntrica o habilidad, es claro que se precisa también buena voluntad. Pero en general tendemos a pensar que se necesita luego un talante precavido, temeroso del riesgo. Aristóteles diría que lo conveniente es un talante que sepa buscar el término medio y éste, en ciertos contextos, puede significar audacia. La prudencia, en la que se combina todo esto, es así un arte delicado: hay que saber remitirse al sistema de bien y de normas adecuado, hay que saber conocer las circunstancias externas y personales, hay que intuir las consecuencias –anticiparse–, pero también hay que tener en cuenta las experiencias pasadas –hacer memoria–, hay que ser capaces de imaginar soluciones novedosas, de afrontar riesgos lúcidos, etc. y saber al fin concluir en el juicio moral en situación –situarse en el presente–, el juicio que nos dice concretamente qué hay que hacer en la circunstancia dada, y que es el paso previo para la decisión de la voluntad y la acción que acaba realizando la moralidad.

*Nota bibliográfica.* Un famoso estudio sobre la prudencia según Aristóteles es el de AUBENQUE, P. (1999), *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona. Ricoeur dedica un apartado muy sugerente a la sabiduría práctica en la ya citada obra (1996), *Si mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid. Para acceder al texto aristotélico hay que volver de nuevo a su *Ética Nicomáquea*, reiteradamente citada.





## Capítulo 6

### éticas aplicadas

Lo visto hasta ahora en los cinco capítulos precedentes puede ser denominado ética fundamental. A través del análisis interrelacionado de las categorías que hemos ido proponiendo, hemos tratado de responder a las grandes cuestiones que, según dijimos (1b2) debía afrontar el saber ético: en qué consiste lo moral (compleja articulación de lo considerado bueno y lo obligatorio, lo que nos plenifica y lo que nos permite convivir adecuadamente), qué es eso de ser bueno (qué bienes y qué reglas pueden proponerse para orientar mediatamente la conducta humana), por qué hay que serlo y serlo de una cierta manera (las razones de los bienes y reglas y de la opción por ellos). Hemos podido constatar que el saber ético es un saber complejo y plural, que se ofrece a nuestra libertad discerniente sin que se imponga unilateralmente de modo compacto y dogmático, pero con fuerza suficiente como para atraerla en lo relativo a sus posibilidades de realización y obligarla en los mínimos del respeto y la justicia debidos. Ahora nos toca dar un último paso que sirva de puente hacia concreciones más específicas.

## A) QUÉ SON LAS ÉTICAS APLICADAS

En su afán de orientación de la libertad personal y la convivencia de las libertades, la ética avanza más cuando pasa a lo que podemos llamar ética aplicada, es decir, la ética centrada ya de modo explícito en campos concretos de la actividad humana, a los que “aplica” –del modo que habrá que aclarar– su saber fundamental.

1. Antes, con todo, de pasar a lo que estrictamente podemos considerar ética aplicada, puede ser útil, ya en esa dirección, aclarar una división clásica, la que distingue entre ética personal y ética social, pues en parte recuerda dos dimensiones de la ética a las que no se puede renunciar, pero en parte expresa también una división de campos para la aplicabilidad de la misma.

- Como dos dimensiones de una misma realidad, la dimensión personal de la ética nos remite a la conciencia moral, a la adecuada intención, a las opciones vitales, a las actitudes, etc.: desde este punto de vista no hay que olvidar que el carácter personal de la ética es decisivo e irrenunciable y debe estar presente en toda proyección social de la misma. En cuanto a la ética social, como dimensión de la ética, parte del dato que ya Aristóteles puso de relevancia, que el ser humano es un animal político y se realiza en la *polis*: desde ahí cabe decir que, de algún modo, es la sociedad entera -sus estructuras específicamente- la que debe ser moral, para lo que hay que formularse una pregunta capital cuya respuesta deviene criterio de juicio y de actuación: ¿qué es una sociedad justa?
- Como dos campos de aplicabilidad de la ética, el campo personal nos remite al ámbito privado, que hoy se suele identificar con el ámbito de la vida personal y familiar (lo privado como intimidad, no lo privado como iniciativa libre en la vida civil -las profesiones no entrarían en este sentido en lo personal sino en lo social-). Desde este punto de vista competen a la vida personal diversos temas, pero entre ellos ha sido absolutamente dominante el de la vida sexual. En cuanto a la ética social, vista como campo de aplicabilidad, aparecen los temas que tienen expresión colectiva: el trabajo, el salario, las desigualdades sociales, la guerra, etc. han sido los más habitualmente tratados.

Hasta hace relativamente poco, cuando se hablaba de ética dirigida explícitamente a orientar la acción de las libertades, en bastantes ambientes se insistía fundamentalmente en la ética personal entendida como ámbito de aplicación (la ética estaba muy centrada en cuestiones como la sexualidad personal), dejando en sordina la ética social. Hoy, aparte de darnos cuenta de que incluso esa privacidad del hogar y las amistades tiene su



vertiente y proyección pública -recuérdese la crítica feminista-, somos más conscientes de la necesidad de enfocar los problemas morales en su dimensión social y estructural, lo que pide análisis y aplicaciones especiales de los principios éticos. Es lo que se desprende de esta definición de las dos vertientes de la ética, dada por R. mehl: “mientras que la ética personal tiene por objeto y por contenido la acción que yo ejerzo sobre mí mismo para establecer en mi opción y, de modo más general, en mi estilo de vida un cierto orden que está en armonía con determinados valores, la ética social tendrá por objeto la reflexión crítica sobre las estructuras sociales existentes y la acción colectiva encaminada a la reforma de esas estructuras o a la instauración de unas estructuras nuevas, entendiendo que esta reflexión y esta acción están presididas por una cuestión de ética fundamental: ¿qué tipo de hombre queremos construir?”.<sup>[50]</sup>

Si retomamos lo que antecede para establecer diferencias entre ética personal y social, podríamos plantearlas así:

- La primera se centra en la persona, la segunda en las estructuras y las instituciones.
- En la primera, entre mi opción y su realización hay un paso directo, mientras que en la ética social entre mi opción y su realización está la compleja red de las mediaciones sociales y políticas y el mundo de las asociaciones.
- La pregunta que guía más especialmente la primera es: ¿qué es ser feliz, cómo tener una vida plenificada?, mientras que la pregunta privilegiada para la segunda sería: ¿qué es una sociedad justa y cómo llevarla a cabo? (No se olvide, con todo, que en la primera hay también dimensión deontológica y en la segunda cabe una orientación al bien si es compatible con el ejercicio de las libertades y los derechos).

Debe quedar claro, en cualquier caso, que de lo que se trata es, una vez más, de articular correctamente estas dos dimensiones o ámbitos de lo moral, en la conciencia de que ello refleja la interacción que se da en la realidad. Piénsese, por ejemplo, lo inevitablemente unidas que están en el mundo de las profesiones -al que nos vamos a referir enseguida-: la actividad profesional deberá estar motivada y vivenciada por unas actitudes éticas personales, pero no podrá ignorar la evaluación ética de su impacto social y lo que ello significa para el compromiso profesional, a nivel personal y colectivo.

2. Introducidos de este modo en el ámbito de la aplicabilidad, pasemos a definir con más precisión lo que puede considerarse propiamente ética aplicada. Al definir las tareas específicas de la ética filosófica concebida como segundo nivel de lo moral (1b2) indicábamos que su incidencia sobre la acción de las personas era mediata. Con ello

señalábamos que la ética no daba recetas que evitaran el esfuerzo de concretarla en cada contexto de modo personalizado, pero nos oponíamos también a quienes ven la ética como mero saber teórico. Hoy se insiste cada vez más en esto último, en que es necesario que la ética filosófica se concrete como saber para la praxis, que afiance el puente de ida y vuelta con el mundo social, con sus concepciones y con sus problemas morales. A partir de esta postura se postula incluso que a los tres objetivos que se señalaron para la ética (1b2) hay que añadirle un cuarto de modo explícito: *aplicar* los principios éticos descubiertos a los distintos ámbitos de la vida.

Este objetivo se está concretando, cada vez con más fuerza, en las *éticas aplicadas*, cuyos campos pueden precisarse de dos modos: ámbitos o problemas de la vida social (así aparecen la bioética, la ecoética, la ética de la economía, de los medios de comunicación, ética aplicada a los problemas de la multiculturalidad, etc.) y actividades profesionales (ética de cada profesión), debiendo tener en cuenta que con frecuencia ambos criterios de delimitación se solapan.

¿qué orientación hay que dar a estas éticas aplicadas? Dado que, como hemos señalado, a la ética en el nivel en el que aquí nos ocupamos no le incumbe propiamente solucionar los casos concretos sino diseñar los valores, principios y procedimientos que los afectados deberán luego tener en cuenta en los diversos casos, desde ella no se plantearán tanto las aplicaciones concretas cuanto el diseño del *marco reflexivo* para la toma concreta de las decisiones. Para ver cómo cabe concretar esto, puede ayudarnos el análisis que hace Adela Cortina de cuatro modelos de ética aplicada<sup>[51]</sup>.

- Casuística 1. Ya propuesto por Aristóteles, funciona deductivamente (silogismo práctico): la primera premisa son los principios morales, la segunda las razones concretas, siendo la conclusión la aplicación. Para aplicarlo es fundamental la prudencia (recuérdese lo que dijimos sobre esto en su momento y la complejidad de esta propuesta por la complejidad de la premisa menor: 5c1). El problema de este modelo, comenta Cortina, es que juega con principios materiales que se pretenden universales, cosa que hoy casi ninguna ética defiende.
- Casuística 2. Aquí la vía es inductiva. No se trata de resolver los conflictos desde la aplicación de principios formulados *a priori*, sino por el criterio convergente de todos los hombres, o al menos de los más prudentes y sabios, que se sintetiza en forma de máximas de acción. Es decir, reflexionando sobre casos concretos, podemos llegar a acuerdos sobre criterios de actuación razonablemente convincentes. De hecho, lo asumen en buena medida quienes dicen practicar la vía inductiva estricta en campos como el de la bioética. El problema de este modelo es que descarta de arranque principios éticos

universales como si no existieran, cosa que no es cierto (son los que están en la base de las sociedades democráticas pluralistas, los que vimos al hablar de la ética civil: 4a2). Además, sin esos principios universales, ¿qué hacer cuando hay conflictos de máximas a las que se ha llegado inductivamente?

- La propuesta de Apel, que también hemos presentado ya, según la cual hay que distinguir en la ética la parte A, que se orienta por la idea de fundamentación de las normas descubriendo el principio ético ideal, y la parte B, preocupada por diseñar el marco racional de principios que permitan aplicar en la vida cotidiana el principio descubierto en la parte A, debiendo orientarse por la idea de responsabilidad, es decir, por una aplicación que atiende a las consecuencias y a las circunstancias. Cortina entiende que este marco es poco flexible de cara a los diversos ámbitos de la ética aplicada.
- La hermenéutica crítica. Es el modelo que propone Cortina, ni de *duc tivo* ni inductivo, sino con la circularidad propia de la hermenéutica, la que no es vista como círculo vicioso sino como virtuoso, fecundo. Aquí no se trata de aplicar deductivamente principios generales a casos concretos, ni tampoco únicamente de inducir máximas desde las decisiones que se creen oportunas en casos particulares, “sino de descubrir en los distintos ámbitos la peculiar modulación del principio común”. Esto pide en concreto articular el momento kantiano con el momento aristotélico de modo tal que en el proceso de decisiones ha de tenerse en cuenta: 1) la *actividad* de que nos ocupamos (por ejemplo, ecológica, o médica, o empresarial) juntamente con la *meta* por la que esa actividad cobra su sentido (aquí, añadimos, podrían plantearse los “bienes internos” de las prácticas); 2) los *valores, principios y actitudes* que es menester desarrollar para alcanzar la meta propia (por nuestra parte, pueden añadirse también las virtudes adheridas a las prácticas); 3) que surgen de la modulación del *principio dialógico* (se refiere al de la ética discursiva: ver 3c3) en esa actividad concreta; 4) los *datos* de la situación, que deben ser descritos y comprendidos del modo más completo posible; y 5) las *consecuencias* de las distintas alternativas, que pueden valorarse desde diversos criterios, entre ellos, el utilitarista.

Esta cuarta propuesta es una buena referencia para tener presentes todos los factores que entran en la ética aplicada, a fin de no reducirla a simples mecanismos descendentes –desde los principios– o ascendentes –desde los casos–, sino de generar un complejo vaivén de influencias mutuas entre principios y casos. tampoco es, por supuesto, una receta. toca de hecho a cada ámbito de aplicación concretarla del modo que se considere más adecuado<sup>[52]</sup>. Conviene además retener otro dato que también subraya Cortina, que deberá ser tenido muy en cuenta: por su propia naturaleza, la ética aplicada pide la

colaboración interdisciplinar de expertos en ética y expertos en las disciplinas o campos específicos.

## B) TEMAS BÁSICOS DE ÉTICA Y ÉTICA APLICADA A LAS PROFESIONES

No es objetivo de este volumen, sino del que sigue a éste en la misma colección<sup>[53]</sup>, plantear la temática de la ética aplicada a las profesiones. Por eso, sólo señalaremos aquí una serie de sugerencias: por un lado, encaminadas a hacer el puente con la obra que se acaba de citar en nota y, a través de ella, con las diversas obras que van a continuar la colección abordando la ética específica de diversas profesiones en concreto; y, por otro lado, orientadas a mostrar que la ética fundamental que aquí se ha presentado tiene una aplicabilidad clara al ámbito de las profesiones.

Lo primero que conviene resaltar es que la ética aplicada a las profesiones debe ser, en primer lugar, *ética* en el sentido pleno de la palabra. Es decir, quien pretende concretar la ética de una profesión debe ser consciente del alcance que tiene la ética como tal. y este alcance es el que se muestra cuando la abordamos en su dimensión fundamental. Ser conscientes de esto evitará esos acercamientos a las éticas profesionales fuertemente centrados en los códigos que los propios profesionales se han dado. La ética, hemos estado insistiendo, es algo más, es una compleja articulación dialéctica de la vertiente deontológica y la teleológica, que deberá tener su reflejo en las éticas profesionales.

En segundo lugar, la ética profesional debe ser *ética aplicada*. Acabamos de definir este término en el apartado anterior. Por eso, aquí sólo queremos recordar que ello debe suponer pleno enraizamiento de la reflexión y las propuestas morales en lo que constituye específicamente a cada profesión y en el marco social de las mismas, así como un estimulante vaivén entre lo que viene como demanda y cuestionamiento del lado profesional y lo que viene como oferta y receptividad del lado de la ética. Siempre teniendo muy presente la dimensión interdisciplinar, que se traducirá en concreto en el trabajo conjunto entre quienes provienen del campo de la filosofía moral y quienes están firmemente insertados –teórica y prácticamente– en el campo profesional en cuestión.

Hacer las cosas de este modo debe evitar dos errores extremos, igualmente funestos. Por un lado, el *moralismo*, el tener en cuenta solamente la reflexión moral, tal como ha sido pensada por los filósofos, para orientar la práctica profesional: los moralistas no pueden pretender hablar “*ex cathedra*” para los profesionales, ignorando las condiciones de cada profesión y su racionalidad específica, lo que, con razón, provocará el rechazo de los profesionales afectados. La ética aplicada es una ética encarnada. Por otro lado, el *separatismo*, que puede ser defendido por ciertos profesionales, aduciendo que cada profesión es un ámbito de actividad dotado de autonomía, con un funcionamiento propio que hay que respetar evitando injerencias “externas” de la ética. Es lo que se expresa palmariamente, es cierto que con un toque de cinismo, en la conocida afirmación de que “los negocios son los negocios”. frente a tal postura hay que reivindicar que la profesión

es una actividad relevante sujeta también a las referencias morales, hay que defender incluso que la dimensión moral forma parte de la propia definición de la profesión (a un “profesional” del crimen, que ejerce su “actividad” con gran eficacia no debería poder llamársele profesional en sentido propio, precisamente porque no realiza las condiciones mínimas de moralidad, porque las contradice frontalmente).

Tomarse en serio la ética, hemos indicado, supone abrirse a sus caras teleológica y deontológica en la complejidad de su interrelación. Aplicado al ámbito de las profesiones esto supone que hay que hablar no sólo de deontología profesional, sino de ética profesional.

Desde el punto de vista de la deontología profesional, habrá que afrontar las cuestiones siguientes:

- Plantear cómo se realiza y cómo se controla en la actividad profesional la autonomía de las personas implicadas: la del propio profesional, la de los clientes o usuarios, la de los afectados. El horizonte es aquí el de la potenciación de la autonomía de todos, justificándose los límites que se le imponen sólo en función de su necesidad para la autonomía de los demás. Debe recordarse a este respecto que para todos nosotros la actividad profesional propia es un campo decisivo del ejercicio de nuestra autonomía y que algunas actividades profesionales de otros (como la médica, o la educativa, etc.) están también directamente relacionadas con ella. temas de ética fundamental como el de “autonomía” (3b) y “el deber y las normas” (3c) tendrán que ser los referentes más directos para su aplicación al campo de las profesiones.
- Concretar cómo se realizan las exigencias de la justicia desde y gracias a las actividades profesionales. Uno de los rasgos de la modernidad es que ha profesionalizado la mayoría de nuestras actividades y que se plantea seguir avanzando en esa dirección (por ejemplo, en la profesionalización del cuidado y la atención a los necesitados). Puede discutirse incluso si esta profesionalización es excesiva. Lo que no puede discutirse es que, dado su volumen, es ya decisiva de cara a la justicia. En primer lugar, la profesión es fundamental para la justicia que se nos debe: como actividad laboral, es el componente básico de nuestro derecho al trabajo y a todo lo que en la actualidad está relacionado con él (medio de vida, autonomía, significatividad social, etc.). En segundo lugar, las profesiones, desde la iniciativa directa de los profesionales y desde la influencia de las instituciones que se sostienen fundamentalmente por actividades profesionales interrelacionadas (piénsese, por ejemplo, en el sistema de salud, en el educativo, en el jurídico y de

seguridad ciudadana, en el sistema mediático, en el de la construcción... piénsese en las empresas), es una referencia decisiva para la justicia social. Puede decirse que la justicia social se realiza si el sistema de profesiones existente fomenta realmente la distribución equitativa de bienes. Para ello es básico aplicar a este sistema temas de ética fundamental como el de “la justicia y el marco institucional” (3d) y el de “la solidaridad” (3e). Por lo que se refiere a la justicia, vimos que hay planteamientos libertaristas e igualitarios -de igualdad simple o compleja-: está claro que si entendemos la justicia como realización de los derechos sociales y de la igualdad en circunstancias de elección -como es nuestro caso- deberemos apostar por los segundos, para encarnarlos en el campo de las profesiones. En cuanto a la solidaridad, por un lado, habrá que ser conscientes de que los profesionales tienden a constituirse en “cuerpos” (colegios, etc) que expresan una solidaridad interna que sólo se sostiene moralmente si evita los riesgos de corporativismo y privilegio y si potencia el servicio público; y, por otro lado, es importante que ella sirva de corazón y aliento de la justicia e incluso, en determinadas circunstancias, de superación de sus exigencias.

- Definir los principios y normas por los que debe regirse la profesión. Desde la deontología, en la profesión se resalta la dinámica de los principios. La referencia decisiva aquí es, por un lado, el sistema de principios para las profesiones que se va clarificando poco a poco<sup>[54]</sup> y, por otro lado, lo que hemos llamado “ética civil” (4a) que todos los profesionales están obligados a respetar al ejercer su trabajo, por lo que deben precisar qué les exige en concreto en su actividad propia. Normalmente, todo esto tiende a plasmarse en los llamados “códigos profesionales”, en los que se expresa la autorregulación que los profesionales se dan especificando sus deberes respecto a los clientes, los otros profesionales y la sociedad en general.

Además de esta vertiente deontológica de las profesiones tenemos que tener en cuenta la vertiente teleológica, desde la cual aparecen otra serie de referentes decisivos para delimitar lo moral en las mismas:

- Hay que precisar cómo la actividad profesional remite al bien. En primer lugar, al bien y autorrealización del propio profesional, que debe poder ver en el ejercicio de su profesión un componente decisivo de su proyecto de felicidad, de su ideal de vida, de su horizonte de plenitud. En segundo lugar, y plenamente relacionado con lo anterior, hay que remitir el conjunto de las profesiones al bien social, al bien común: las profesiones han surgido en comunidades culturales concretas, diseñadas para servir a las necesidades

sociales que esas comunidades definían. De cara a estas cuestiones, habrá que tener en cuenta temas como el de “la aspiración a la felicidad” (2a), el de “los valores” (2c), el del “marco relacional y comunitario” (2d). también será importante tener presente la categoría de “práctica” diseñada por macIntyre (2b2), de modo tal que siempre los bienes externos a las profesiones se subordinen a los bienes internos.

- Hay que relacionar el ejercicio profesional con la realización de las virtudes, especialmente de aquellas virtudes que más conexión tienen con cada una de las profesiones en función de sus especificidades. Desde este punto de vista, la profesión se realiza plenamente no simplemente cuando se remite a unos principios y normas que se respetan, sino cuando se expresa como hábitos de conducta moralmente adecuados de los profesionales. Es sólo entonces cuando se desarrolla la plenitud del bien de clientes y afectados y también, por supuesto, del propio profesional. Evidentemente, el tema decisivo de referencia es aquí el de “las virtudes” (2b).
- Cuando introducimos las categorías anteriores entramos en los ámbitos de la pluralidad legítima (en concepciones de bien, proyectos de felicidad, práctica de ciertas virtudes, etc). No es por tanto el campo de lo universalmente y unidireccionalmente exigible a los profesionales. Pero eso no quiere decir que sea el campo de lo irrelevante. todo lo contrario, en él se juega la plenitud de la profesión. Pero debe jugarse en el respeto a la pluralidad social, entre los clientes y entre los propios profesionales. La referencia decisiva para tener todo esto en cuenta es la de las “ética de máximos” y su compleja relación entre ellas y con la ética de mínimos (4a), por lo que habrá que remitirse a ella.

Cuando en la actividad profesional se tienen realmente en cuenta, interrelacionadamente, todos los aspectos que se acaban de indicar, puede hablarse ya en sentido propio de *ética* profesional. De cara a esa interrelación en este ámbito concreto, puede ser sugerente tener presente lo que se dijo cuando se estudió “la ética como articulación de plenificación y convivencia” (capítulo 4).

Una consideración conclusiva. En el ejercicio de las profesiones, como en cualquier otra actividad, la moralidad se juega en última instancia en el modo como las personas concretas, los profesionales en este caso, deliberan, deciden y actúan. Son ellos los que entonces realizan –o no– la ética, que como indicamos es lo que importa. De cara a este momento decisivo resaltamos tres categorías que son fundamentales: “la conciencia moral” (5a), “la responsabilidad” (5b) y “la sabiduría práctica” (5c). Recordemos solamente algo de la responsabilidad: la profesión debe ser vivida como responsabilidad:



ante sí mismo (vocación), por la obra bien hecha (profesionalidad), por las consecuencias de la obra bien hecha (servicio a los intereses comunes), en el marco institucional (responsabilidad por la justicia). Como puede verse, una buena síntesis de lo que se nos puede exigir y a lo que podemos y nos conviene aspirar. que de eso se trata en la ética.





## Anexo:

# Breve esquema de la historia de la ética

Con la intención de que puedan situarse cronológicamente autores y corrientes trabajados y citados en este libro, se propone a continuación una especie de índice temporal de los pensadores relevantes para la filosofía moral. Como es inevitablemente una selección, tiene, por supuesto, mucho de discutible. Pero, repetimos, sólo tiene la pretensión de orientación de cara al contenido de este libro. Cuando los autores -o corrientes- han sido estudiados o tenidos en cuenta en el desarrollo de algunos de los temas básicos tratados, se hacen constar el o los apartados de este volumen en los que aparecen: en negrita cuando la exposición de su pensamiento ocupa el apartado en cuestión, en normal cuando han sido citados más o menos ampliamente. El lector puede ver que muy relevantes autores no se citan expresamente en esta obra, porque no pretende ser una historia de la ética sino una presentación de los temas básicos de la misma. Al final se indican, por eso, algunas obras de historia de la ética en las que pueden encontrarse amplios desarrollos tanto de los autores no mencionados como de los mencionados, para que el interesado pueda informarse adecuadamente.

### GRECIA CLÁSICA

- Los sofistas: 2e2.  
Protágoras (481-411); Gorgias (483-375).
- Sócrates (469-399)
- Platón (427-347): 2a2, 2b1, 3d4.
- Aristóteles (384-322): 1b3, **1b4**, **2a1**, **2b1**, 2b3, 2c1, 2d2, 3a1, 3a2, 3d1, **5c1**,

6a2.

## HELENISMO E IMPERIO ROMANO

- Epicuro (341-270): 1b3, 1b4, **2a2**, 3c2.
- Los estoicos: 1b3, 1b4, 3a1, 3c1.
  - La Stoa antigua: Zenón de Citio: (336-264)
  - El estoicismo romano: Cicerón (106-43): 3a1, 3c1, 3f2; Séneca (4-65); Epicteto: (50-138); Marco Aurelio (121-180).

## EL MEDIEVO CRISTIANO

- San Agustín (354-430): 3f2.
- Santo Tomás de Aquino (1225-1274): **3a1**, 3a2, 3f2, 5a1.
- Guillermo de Ockham (1290-1349): 3a1.

## FILOSOFÍA POLÍTICA DEL RENACIMIENTO

- Maquiavelo (1469-1527)
- Tomás Moro (1478-1535)

## LOS MODERNOS Y LA ILUSTRACIÓN

- Hobbes (1588-1679): 3a2.
- Spinoza (1632-1677)
- *El liberalismo*: 2b2, **2d2**, 3c2, 4a1.
- Locke (1632-1704): 2e2, **3a2**, 3d2.
- Montesquieu (1689-1755)
- Hume (1711-1776): 4c1.
- Rousseau (1712-1778)
- Kant (1724-1804): 1b1, 1b3, 2b3, 2c1, 2e2, 3a2, 3b1, **3b2**, **3c2**, 3c3, 4a2, 5b2.

## EL UTILITARISMO: 1b3, **2a3**.

- Bentham (1748-1832): 2a3, 3e4.

- Mili (1806-1873): 1a2, 2a3, **3b1**.

## EL IDEALISMO

- Hegel (1770-1831): 1b1.

## VITALISTAS

- Schopenhauer (1788-1860)
- Nietzsche (1844-1900): 2c1, 5a1.
- Bergson (1859-1941)

## FILOSOFÍA EXISTENCIAL

- Kierkegaard (1813-1855): 2e1.

## LOS "MAESTROS DE LA SOSPECHA"

- Marx (1818-1883): 2c1, 2e2, 3d4, 5a1.
- [Nietzsche, ver vitalistas]
- Freud (1856-1939): 5a1.

## PRAGMATISMO

- Dewey (1859-1952)

## ÉTICA DE LOS VALORES: **2c1** .

- Scheler (1874-1929): 2c1.
- Hartmann (1882-1950): 2c1.

## ÉTICA ANALÍTICA

- Wittgenstein (1899-1954)

- Otros autores: Ayer (1910-1989), Haré (1919-), etc.

## FILOSOFÍA DE LA REALIDAD

- Zubiri (1898-1983)

## LA TEORÍA CRÍTICA

- Horkheimer (1895-1973)
- Adorno (1903-1969)
- Marcuse (1898-1976)

## EL DEBATE ÉTICO EN NUESTROS DÍAS<sup>[55]</sup>

### a) Autores de inspiración kantiana:

- Pensamiento liberal: **2d1**, **4a1**.
  - igualitario: Rawls: 1b3, **3d2**, 3d4, 3e3, 4a2, 4b1. otros autores: Dworkin: 3f2; Kymlicka : 4b1, 4b2.
  - libertarista: Nozick: **3d3**, 3e4.
- Psicología moral:
  - Kohlberg: 4b2.
- Ética discursiva: 1b3, 3b2, **3c3**.
  - Apel: 3c3, 5b2, 5b3, 6a2.
  - Habermas: 1a1, 3c3, 3f3.

### b) Autores de inspiración comunitaria:

- *Comunitarismo*: **2d2**.
- Sandel
- Taylor: 1a1, **3b3**, 4b1.
- MacIntyre: **2b2**, 4c1, 5b3.
- Walzer: **3d4**, 4b1.

### c) Otros autores y corrientes:

- Utilitarismo actual: Singer: 2a3, Smart, Brandt, Lyons, Harsanyi.
- Neopragmatismo: Rorty
- Ética de la alteridad: Levinas: **2d1**, 3e4, 5b4.
- Ética de la liberación: Ellacuría, Dussel.

- Ética desde la orientación hermenéutica: Ricoeur: 1b3, 2a4, 2d1,**3d5**, 3e4, 4b1, 5b1, 5c2.
- Pensamiento feminista: 4a1,**4b2**. mackinnon, Okin, gilligan: 4b2, young, etc.

*Nota bibliográfica.* Pueden encontrarse buenos estudios sobre la mayoría de los autores y corrientes mencionados en CAMPS, V. (ed.) (1988, 1992, 1989), *Historia de la ética* (3 v.), Crítica, Barcelona. El debate actual en torno a lo que es más propiamente ética política está muy bien trabajado, desde la orientación crítica del liberalismo igualitario, en KYMUCKA, W. (1995), *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona. En la clásica obra de COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (9 v.), Ariel, Barcelona, aunque no se encuentra ninguna referencia a lo que aquí hemos llamado “el debate ético en nuestros días”, pueden encontrarse amplias síntesis de las propuestas éticas de la mayoría del resto de los autores citados.







# Bibliografía

- APEL, K.-O. (1991), Teoría de la verdad y ética del discurso, Paidós, Barcelona.
- ARISTÓTELES (1986), Política, Alianza, Madrid.
- ARISTÓTELES(1988), Ética Nicomáquea. Ética Eudemia, Gredos, Madrid.
- AUBENQUE, P. (1999), La prudencia en Aristóteles, Crítica, Barcelona.
- AULA ÉTICA -VV.AA. (1994), La ética en la Universidad, Universidad de Deusto, Bilbao.
- BETEGÓN, J. y PÁRAMO, J. R. (eds.) (1990), Derecho y moral, Ariel, Barcelona.
- BILBAO, G. y ETXEBERRIA, X. (2001), Oinarrizko etika. Lanbideen etika, Universidad de Deusto, Bilbao.
- BILBENY, N. (1992), Aproximación a la Ética, Barcelona, Ariel.
- BOBBIO, N. 1993), Igualdad y libertad, Paidós, Barcelona.
- CAMPS, V. (1988, 1992, 1989), Historia de la ética (3 v.), Crítica, Barcelona.
- CAMPS, V.; GUARIGLIA, O. y SALMERÓN, F. (1992), Concepciones de la ética, Trotta, Madrid.
- CAMPS, V. (1993), Virtudes públicas, Espasa Calpe, Madrid.
- COMTE-SPONVILLE, A. (1998), Pequeño tratado de las grandes virtudes, Espasa, Madrid.
- COMTE-SPONVILLE, A., (2001), La felicidad, desesperadamente, Paidós, Madrid.
- CORTINA, A. (1988), Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Sígueme, Salamanca.
- CORTINA, A., (1990), Ética sin moral, Tecnos, Madrid.

- CORTINA, A. (1994), *La ética de la sociedad civil*, Alauda-Anaya, Madrid.
- CORTINA, A. (dir.) (1994), *10 palabras clave en ética*. Verbo Divino, Estella.
- CORTINA, A. (1995), *Ética civil y religión*, Popular, Madrid.
- DWOKIN, R. (1993), *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona.
- EPICURO, (1991), *Obras*, Tecnos, Madrid.
- ETXEBERRIA, X. (1997), *Perspectivas de la tolerancia*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- ETXEBERRIA, X. (1999), “El debate sobre la universalidad de los derechos humanos”, en VV.AA., *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Universidad de Deusto, Bilbao, 309-396.
- ETXEBERRIA, X. (2000), *Ética de la diferencia*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- ETXEBERRIA, X. (2000), “Religión cristiana y virtudes públicas de la ciudadanía democrática”, *Iglesia Viva* 202, 61-85.
- GARGARELLA, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona.
- GARZÓN VALDÉS, E. y LAPORTA, F. J. (eds.) (1996), *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid.
- GILLIGAN, C. (1994), *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1983), *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1991), *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Fundación Santa María, Madrid.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (1995), *Ética y religión. Una relación problemática*, Sal Terrae, Santander.
- HABERMAS, J. (1989), *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- HABERMAS, J. (1991), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- HABERMAS, J. (1999), *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
- HELLER, A. (1995), *Ética general*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- HERZKOVITS, M. (1951), *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HUME, D. (1992), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.
- INNERARITY, D. (2001), *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona.
- JONAS, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la*

- civilización tecnológica, Herder, Barcelona.
- KANT, I. (1973), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid.
- KANT, I. (1993), *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid.
- KANT, I. (1994), *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca.
- KELSEN, H., BOBBIO, N. y otros ( 1966), *Crítica del derecho natural*, Taurus, Madrid.
- KYMLICKA, W. (1995), *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona.
- KYMLICKA, W. (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- LEVINAS, E. (1987), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca.
- LEVINAS, E. (1991), *Ética e Infinito*, Visor, Madrid.
- LOCKE, J. (1985), *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid.
- LOCKE, J. (1994), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid.
- MACINTYRE, A. (1987), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- MACKIE, J. L. (2000), *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, Gedisa, Barcelona.
- MACPHERSON, C.D. (1970), *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona.
- MARINA, J. A., (1995), *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona.
- MASSINI-CORREAS, C. I. (comp.) (1996), *El iusnaturalismo actual*, Abelardo Perrot, Buenos Aires.
- MILL, J. S. (1970), *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
- MILL, J. S. (1984), *El utilitarismo*, Alianza, Madrid.
- MULHALL, S. y SWIFT, A. (1996), *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1975), *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1992), *Así hablaba Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- NOZIICK, R. (1998), *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PIEPER, A. (1991), *Ética y moral*, Crítica, Barcelona.
- RAWLS, J. (1979), *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- RAWLS, J. (1986), *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*,

- Tecnos, Madrid.
- RAWLS, J. (1996) *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- RAWLS, J. (2001), *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona.
- RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid.
- RUBIO CARRACEDO, J. (1987), *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona.
- RUBIO CARRACEDO, J. (1992), *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid.
- SCHELER, M. (1941-42), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid.
- SCHELER, M. (1938), *El puesto del hombre en el Cosmos*, Losada, Buenos Aires.
- SÉNECA, (1980), *Sobre la felicidad*, Alianza, Madrid.
- SINGER, P. (ed.) (1995), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid.
- TAYLOR, C. (1994), *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- TAYLOR, C. (1997), *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona.
- VALADIER, P. (1995), *Elogio de la conciencia*, PPC, Madrid.
- VALADIER, P. (2000), *La anarquía de los valores*, PPC, Madrid.
- VALDECANTOS, A. (1999), *Contra el relativismo*, Visor, Madrid.
- VÁZQUEZ, R. (comp.) (1998), *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*, Gedisa, Barcelona.
- VIDAL, M. (1995) *La ética civil y la moral cristiana*, San Pablo, Madrid.
- VIDAL, M., (1996), *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*, Verbo Divino, Estella.
- WALZER, M. (1993), *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- WALZER, M. (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid.
- WEBER, M. (1993), *El político y el científico*, Alianza, Madrid.







# Notas

[1] Por el carácter de esta obra, no se recargará el texto con citas de los autores sino que se incluirá al final de cada apartado una “nota bibliográfica” que remitirá a obras de autores aludidos que a su vez pueden servir para profundizar lo tratado.

[2] Algunos consideran que debemos hablar ya de cultura posmoderna. De todos modos, lo que podría llamarse posmodernidad supone de hecho la acentuación de los rasgos de la modernidad que aquí se resaltan, por lo que la distinción no resultan relevante de cara al objetivo buscado.

[3] La verdad es que hay en ello cierta arbitrariedad, por lo que otros autores acuden a las mismas palabras para marcar otras distinciones, generándose así confusión en el lector no prevenido. En esta obra, siempre que pretendamos marcar una distinción entre moral y ética, nos referiremos a la distinción que aquí se señala. téngase presente en cualquier caso que lo que importa es captar la distinción.

[4] Para que el lector pueda situar históricamente a los grandes filósofos que van apareciendo a lo largo de la obra, se ofrece al final en anexo una sinopsis histórica en la que podrá encontrarlos.

[5] Apoyándose más en *Ética a Eudemo* que en *Ética a Nicómaco* la escolástica medieval interpretó a Aristóteles en el sentido de postular como máxima realización de la felicidad la contemplación de Dios tras la muerte, a la que por tanto todos debemos aspirar.

[6] Mill dice plásticamente que así como la única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga, igualmente la única prueba de que algo es deseable es que la gente lo desee. El problema es que “audible” es potencialidad empírica, mientras que “deseable” en ese contexto es orientación ética, no mera constatación empírica. Es ahí donde se produce el salto de lo que es a lo que debe ser, lógicamente ilegítimo, se dice, porque hace aparecer en la conclusión lo que no existía en las premisas.

[7] Este enfoque es atractivo para la sensibilidad ecológica, pero es a la vez fuente de problemas, especialmente a la hora de discernir, desde los propios supuestos utilitaristas, cuándo y cómo se puede hacer sufrir a un animal, cuándo y cómo puede prevalecer el bienestar del humano frente al animal. En esta línea de no diferenciación de especies animales y humana, autores utilitaristas actuales como Singer están manteniendo posturas muy polémicas en torno a cuestiones como el aborto y la eutanasia. ver por ejemplo su obra *Repensar la vida y la muerte*, Barcelona, Paidós, 1997.

[8] Combatir los males evitables y asumir los inevitables adecuadamente, es una dimensión decisiva de cualquier proyecto de felicidad.

[9] Aristóteles llama a las virtudes relacionadas con el intelecto virtudes “dianoéticas”, y a las relacionadas con el carácter y la práctica “éticas”. Desde la posterior estructuración escolástica de las virtudes se hablará de virtudes “cardinales”, ya señaladas por Platón, porque en torno a ellas se organizarían el resto de virtudes de la misma naturaleza, y que son: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; y de virtudes “teologales”: fe, esperanza y caridad. Las primeras, adquiridas, apuntan a la felicidad natural; las segundas, se deben a Dios –infusas– y apuntan a él –felicidad sobrenatural–.

[10] Para Scheler los valores propiamente morales quedan fuera de la tabla jerárquica. El valor moral está en la intención con que se trata de realizar los valores extramorales y en la adecuada preferencia: hay que procurar realizar lo que se conoce como valor extramoral mejor en una determinada situación.

[11] Los tomo del estudio de MALIANDI, R., “Axiología y fenomenología”, en CAMPS V., GUARIGLIA, O., SALMERÓN, F. (1992), *Concepciones de la ética*, trota, Madrid, 73-105, a quien he tenido como referencia para presentar la ética material de los valores.

[12] Véase LÓPEZ AZPIRITE, E. (1988), *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, Sal Terrae, Santander.

[13] Hay también una visión debatida de la propuesta moral aristotélica interpretada desde la inmanencia radical que la convierte en una especie de “ateísmo práctico”, en el que la moral se decide al margen de la existencia de Dios.

[14] En la Iglesia Católica hay que esperar al vaticano II para que se reconozca plenamente el derecho a la libertad de conciencia y religión. Sobre esta cuestión, y sobre la tolerancia en general, puede verse: ETXEBERRIA, X. (1997), *Perspectivas de la tolerancia*, Universidad de Deusto, Bilbao.

[15] He aquí una breve orientación bibliográfica para el interesado en ahondar en esta cuestión: respecto a la crítica nietzscheana se hace un amplio y serio estudio en VALADIER, P. (1982), *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid. Se

presente la crítica freudiana en GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (1994), “La crítica freudiana de la religión”, en FRAIJÓ, m. (ed), *Filosofía de la religión*, trota, Madrid. Para la crítica marxista pueden consultarse dos textos breves en obras más amplias: CALVEZ, J.-y. (1958), *El pensamiento de Carlos Marx*, taurus, Madrid (cap. I-II) y FERNÁNDEZ BUEY, F. (1998), *Marx (sin ismos)*, El viejo topo, Barcelona (el capítulo “De la crítica de la religión a la crítica de la política”); el interesado en un análisis más amplio puede consultar: POST, W. (1972), *La crítica de la religión en Karl Marx*, Herder, Barcelona.

[16] El estoicismo tiende a identificar ley cósmica con ley natural, por lo que habrá cierta tendencia a proyectar en la obligación de una ley moral de las acciones libres la constricción física que las cosas sufren por su propia naturaleza. Aristóteles, en cambio, distingue claramente entre el fin puesto en nosotros por nuestra naturaleza y el fin que nos imponemos adquiriendo el hábito de la virtud. Además, para él la moralidad no está en la mera realización de los fines objetivos de la naturaleza, sino en la acción virtuosa que se cumple con una determinada disposición de ánimo. (ver trabajo de Schiavo, que tenemos presente en este apartado).

[17] La orientación normativa de la actividad sexual humana a la procreación -el fin que la hace lícita-, y la correspondiente prohibición de toda actividad sexual que la obstaculice o la haga imposible (control “artificial” de la natalidad, homosexualidad, masturbación, etc.) acabará siendo lo más destacado, junto con la obligación de conservar la vida (incluyendo el no al suicidio y la eutanasia).

[18] A ello hay que añadir que ni siquiera ilustrados como Kant fueron capaces de reconocer que *todos* los humanos poseen de hecho los derechos que ellos conciben como universales: las mujeres y los no propietarios no son considerados ciudadanos activos, plenos, no poseen realmente los derechos que se proclaman. Se precisarán fuertes luchas sociales de los marginados para que se les vaya reconociendo sujetos de pleno derecho.

[19] Todos éstos son hoy en día problemas muy relevantes y muy vivos, pero tratarlos desborda las pretensiones de este volumen. He trabajado, por mi parte, estas cuestiones en “El debate sobre la universalidad de los derechos humanos”, en VV.AA. (1999), *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Universidad de Deusto, Bilbao.

[20] Cuando nos guiamos en las decisiones por el deseo creemos que somos autónomos, puesto que el deseo es nuestro. Kant entiende que en realidad nos guiamos entonces por el objeto del deseo, que es el que nos atrae y empuja a la decisión –el que nos manda–, y el objeto como tal es externo. La decisión desde el deseo es así una decisión heterónoma. Esto se nos muestra con nitidez en las atracciones compulsivas.

[21] Taylor aplica esta categoría del *reconocimiento* tanto al nivel íntimo como al nivel

público. Aquí sólo se tiene en cuenta el primero de los niveles. Aplicada al segundo aparecen las “políticas de reconocimiento” de las identidades colectivas, que se expresan como defensa de las políticas de la diferencia. Es algo que retomaremos en parte en 4b1.

[22] Paul Ricoeur ofrece estudios relevantes y estimulantes para entender todo lo que significa la identidad narrativa. Especialmente significativa es su obra en tres volúmenes: RICOEUR, P. (1983, 1984, 1985) *Temps et récit* Seuil, París (hay traducción de los dos primeros en ediciones Cristiandad y se anuncia la traducción del tercero).

[23] Si del es se puede pasar al debe (“el problema es-debe”) es un clásico tema en la reflexión epistemológica. Hume es el primero que empieza denunciando tal paso como lo que se acabará llamando falacia naturalista, que como se dijo, tendería a estar presente en las éticas de la felicidad. Esta postura se hará clásica en el marco de la filosofía analítica del lenguaje. Otros autores entienden, en cambio, que la respuesta al problema tiene que ser más matizada, cabiendo ciertos pasos del “es” al “debe”.

[24] Es ya muy conocida la siguiente afirmación de Kant, contenida en su *Crítica de la razón práctica*: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nueva y creciente, cuanto más a fondo y más largamente se ocupa la reflexión de ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”.

[25] Véase la presentación de esta propuesta ética hecha por CORTA, A. (1992), “ética comunicativa”, CAMPS, V., GUARGUA, O., SALMERÓN, F. (eds), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 177-201. Aquí tenemos muy presente este trabajo.

[26] Esta última propuesta está siendo fuente de importantes debates, no sólo desde quienes exigen teorías más firmemente universales de la justicia y unos derechos humanos más amplios que los que Rawls contempla. también desde quienes empatizan con el enfoque de respeto a las particularidades culturales pero entienden que quedan malparadas cuestiones como la ayuda humanitaria y la cooperación al desarrollo, o como la de las identidades no tanto estatales cuanto nacionales. Para la postura rawlsiana ver Rawls, J. (2001), *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona.

[27] Walzer entiende que en la interpretación que el filósofo hace de su sociedad es importante que explore las tensiones entre las instituciones y prácticas y las creencias de las personas y que haga interpretaciones profundas que resalten lo más firmemente asumido y rechacen lo incoherente con ello. Acepta, de todos modos, que puede llegar a una interpretación de los bienes y de los criterios distributivos que parece socialmente poco compartida. El criterio al que hay que remitirse entonces, dice, es el de la capacidad de convencer a las personas que componen la comunidad política en cuestión.

[28] Hay que matizar esta afirmación en el sentido de que diversos pensadores modernos (comenzando por Adam Smith) equilibran la afirmación del egoísmo individualista con la afirmación de un sentimiento natural de benevolencia y simpatía hacia los semejantes, lo que puede empujar a ciertos modos, siempre supererogatorios y personales, de solidaridad.

[29] En este marco se impone hacer también una mención a los Estados comunistas. En realidad, tanto el socialismo utópico como el anarquismo clásico tienen en la base de sus propuestas morales a la solidaridad, pero fueron derrotados en la práctica por un socialismo marxista que, paradójicamente, surge de la solidaridad hacia y entre los más desfavorecidos, pero pronto adquiere unas formulaciones que eliminan el papel de la autonomía de las personas a favor de procesos mecánicos controlados por el poder.

[30] Los comunitaristas resaltan con razón que en esta solidaridad desde el Estado hay en realidad mucho de solidaridad orgánica: porque consideramos compartir una identidad nacional común nos sentimos razonablemente inclinados a sistemas impositivos que redistribuyan la riqueza entre los nacionales. Nos resulta en cambio mucho más difícil idear y realizar los mismos mecanismos distributivos a nivel internacional.

[31] Que, por supuesto, no son los actuales como la Organización mundial del Comercio, el Banco mundial o el fondo monetario Internacional. Debe tratarse de instituciones que *redistribuyan equitativamente* la riqueza a nivel mundial, a la manera como se hace en las políticas estatales socialdemócratas.

[32] Véase Pérez Luño, A. (1994), “Derecho, moral y política. tensiones centrípetas y centrífugas”, en *Doxa* 15-16; y LAPORTA, F.J. (1989), “ética y derecho en el pensamiento contemporáneo”, en CAMPS, V. (coord.), *Historia de la ética*, III, Barcelona, Crítica.

[33] Kant, el gran ilustrado y defensor de la libertad y la igualdad, cae en todos estos prejuicios, no consiguiendo universalizar de verdad sus propias afirmaciones en torno a la ética y la justicia, para incluir también a las mujeres. Recuérdese igualmente lo que le cuesta al sufragismo que se considere a las mujeres no coprotegidas sino colegisladoras.

[34] RODRÍGUEZ DUPLA, L., en (1996) “Crítica de la ética civil”, *Diálogo filosófico* 35, 217-228, ve en esta definición y concreción de la ética civil una incompatibilidad no percibida entre una concepción estática de la misma y otra dinámica, que acaba deslegitimando a ambas. En la dinámico-evolutiva, se diga lo que se diga, se aceptaría el consenso fáctico como decisorio de la moralidad, lo que es inadmisibile, y se abriría además la puerta a la posibilidad de un consenso que excluya el pluralismo, nota decisiva de la versión estática, con la que entraría así en contradicción. En ambas versiones, por otra parte, habría un reduccionismo inaceptable de la ética al derecho, una identificación

ilegítima entre verdad y violencia, una postergación incorrecta de los llamados máximos en función de la prioridad concedida a los mínimos, y un fondo de escepticismo más o menos marcado según los autores. Creemos, por nuestra parte, que todas estas objeciones muestran dificultades reales, pero que no deben resolverse con la negación de la ética civil sino con su afinamiento. Si se asume en toda su riqueza la dialéctica de la ética civil y las éticas de máximos y de éstas entre sí, si se acepta que la verdad no se construye arbitrariamente pero tampoco se posee plenamente sino que se va descubriendo-construyendo, estas objeciones se superan en buena medida.

[35] El tema de la diversidad cultural, confrontado con la universalidad de la ética civil derivada de los derechos humanos es complejo y en estos momentos notablemente debatido. Lleva a afinar el mínimo transcultural exigible a todos y a aceptar después que otras dimensiones obligantes tengan encarnaciones diferentes en las diversas culturas. también la exigencia de asunción de la laicidad por parte de las instituciones públicas, de la que se habla a continuación, deberá ser matizada, sin ser negada, en el marco de la multiculturalidad. He trabajado por mi parte estas cuestiones en: ETXEBERRIA, X. (2000), “Universalismo ético y derechos humanos”, *Contrastes*, suplemento 5, 283-298 y (2000) “Laïcitat, drets humans i democràcia”, *Idees* 7, 62-72.

[36] Por ejemplo, nuestra vida sexual la vivimos plenamente de acuerdo a nuestra ética de máximos al respecto (ya sea la ética de la fidelidad, de la libre expresión del deseo u otra), que debe incluir siempre, sea la que sea, el respeto a la libertad de la pareja sexual y la acogida adecuada de la persona que pudiera surgir como fruto de esa relación (ética de mínimos). Igualmente, al concebir nuestra relación con la naturaleza, podemos tener una visión antropocéntrica que nos permite, por ejemplo, comer carne animal, u otra cosmocéntrica de tal condición que nos pide ser vegetarianos: ambas son éticas que remiten a marcos de sentido diferentes; pero ambas deben respetar los mínimos de no destruir los equilibrios ecológicos precisos para la realización de los derechos humanos de las generaciones presentes y futuras, así como los mínimos de no ejercer crueldad arbitraria con los animales.

[37] Hago por mi parte un esfuerzo por presentar las aportaciones que pueden hacerse a las virtudes de la ciudadanía desde la tradición cristiana en: Etxeberria, X. (2000), “Religión cristiana y virtudes públicas de la ciudadanía democrática”, *Iglesia Viva*, 202, 61-85.

[38] En las consideraciones que siguen tengo presente la exposición que de esta cuestión hace Kymlicka en el apartado dedicado el feminismo en su obra: KYMLICKA, W. (1995), *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, pero con una intención diferente: intentando no tanto ver cómo puede reducirse el cuidado –en lo más auténtico– a la justicia, cuanto ver cómo cuidado y justicia pueden ser dos enfoques que se articulan



y complementan.

[39] Kohlberg, teniendo como trasfondo teórico a Piaget, Kant y Rawls, se propone precisar los estadios del desarrollo evolutivo moral desde el punto de vista cognitivo. Concluye afirmando la existencia de seis estadios. Dos en el nivel *premoral* (o *preconvencional*: los valores morales residen en sucesos externos, más que en personas): estadio 1, orientación a la obediencia y el castigo; estadio 2, orientación ingenuamente egoísta, considerando correcto lo que satisface instrumentalmente las necesidades del yo. Otros dos en el nivel *convencional* (los valores morales residen en el orden convencional y las expectativas de los demás): estadio 3, orientación hacia la búsqueda de aprobación y a agradar a los demás; estadio 4, orientación a mantener el orden social por sí mismo y a respetar la autoridad. Otros dos, por último, en el nivel de los *principios morales personalmente aceptados* (o *postconvencional*: los valores morales residen en la conformidad del yo con los derechos y deberes compartidos): estadio 5, orientación contractual legalista, deber definido en términos de contrato y voluntad mayoritaria; estadio 6, orientación a principios de elección que implican universalidad y consistencia lógica, y a la conciencia como agente directivo. Ciertos estudios empíricos parecerían mostrar que las mujeres se quedan en proporción más elevada que los hombres en el nivel 2. Esto puede interpretarse como desarrollo moral inferior –debido, por ejemplo, a la socialización recibida–. Pero puede igualmente cuestionarse –como masculina– la propuesta jerarquizada de estadios, reivindicando que en el supuesto nivel centrado en agradar a los demás y mantener los lazos sociales –en el que destacarían las mujeres– hay en realidad una “ética del cuidado” que no es en modo alguno inferior a la ética de los principios del nivel tres: es lo que plantea Gilligan.

[40] De modo tal que si se da una “inclinación de género” hacia la priorización de una u otra ética –siempre abierta a su cara complementaria– sea “a posteriori”, fruto de las elecciones realmente libres.

[41] Esto supone un “relativismo relativo”, como después se comentará.

[42] Hume menciona también que la utilidad, lo que contribuye a la felicidad de la población, es una fuente muy importante de aprobación moral; concretamente es el único origen de la justicia. Esto le hace ser uno de los precursores del utilitarismo que describimos en 2a3.

[43] La opción no violenta que hoy se defiende se distancia de esta interpretación que hace Weber del sermón de la montaña de Jesús de Nazaret, en varios aspectos clave: busca realizarse con ciertas estrategias precisamente para no desentenderse de las consecuencias, y renuncia a la violencia destructiva pero no a la “fuerza” en forma de presiones no destructivas. Es en el fondo articulación de convicción y responsabilidad.

[44] Ver SIMON, R. (1993), *Éthique de la responsabilité*, Cerf, París, págs. 51-54.

[45] Quien esté interesado en desarrollar estas referencias excesivamente elementales a los “maestros de la sospecha” puede consultar tanto las obras que aparecen en la nota bibliográfica de este apartado como las que aparecen en la nota 15 del apartado 2e.

[46] Diversas versiones religiosas interpretan que en ello está misteriosamente la voz de Dios.

[47] La manipulación de las conciencias, que suele producirse aprovechando la acriticidad del sujeto, puede darse del lado de los contenidos (forzando la interiorización de las normas e ideales que interesan al que manipula) o del lado del modo y grado de responsabilización (empujando a conciencias más o menos laxas o escrupulosas y a que se identifique mecánicamente la voz de la conciencia con la voz del manipulador, en ambos casos de nuevo para el provecho de éste, o al menos para el servicio de sus ideales morales impositivos).

[48] En su versión religiosa hay una doble posibilidad: se puede, por un lado, agrandar hasta el infinito esta carga, cuando se propone que la sanción se continúa en la condena eterna; y se puede por otro lado suavizarla decididamente, cuando se propone que la falta es acogida en un Dios amor que está siempre dispuesto a perdonar. La calidad de la experiencia religiosa se juega en el modo como se asumen estas posibilidades: desde el mensaje evangélico está claro que la balanza debe inclinarse hacia la segunda.

[49] Ver, GRACIA, D. (1991), “Ecología y bioética”, en GAFO, J. (ed), *Ética y ecología*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 188-191.

[50] Citado en CAMACHO, I. (1994), *Ética, economía y política*, Sm, Madrid, 21.

[51] Ver CORTINA, A (1996), “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, *Isegoría* 13, 119-134.

[52] Un modo sugerente de concreción de la dinámica de aplicación, contrastado además con la práctica, para el ámbito de la bioética, es el que se nos ofrece en GRACIA, D. (1991), *Procedimientos de decisión en ética clínica*, EUDEMA, Madrid.

[53] HORTAL, A. (2002), *Ética general de las profesiones*, Desclée De Brouwer, Bilbao.

[54] El más trabajado es el que proviene de la ética biomédica pero que puede aplicarse a múltiples profesiones y que distingue cuatro principios en una compleja interrelación: no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia.

[55] Aquí somos más “generosos” citando nombres para que el lector se oriente entre los autores que están siendo relevantes en los últimos treinta años. Deberán pasar la “prueba



del tiempo” para que se vea quiénes se consolidan.





# Acerca del autor



## OTROS LIBROS

[INTRODUCCIÓN A LA ORACIÓN DEL CORAZÓN](#)

[PROFESIONALES Y VIDA PÚBLICA](#)

[LA ESPIRITUALIDAD EN EL ROMÁNICO](#)

[ÉTICA DE LA AYUDA HUMANITARIA](#)

[VIOLENCIA, EVANGELIO Y RECONCILIACIÓN EN EL PAÍS VASCO](#)

[IMAGINARIO Y DERECHOS HUMANOS DESDE PAUL](#)

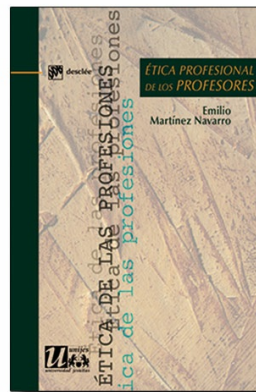
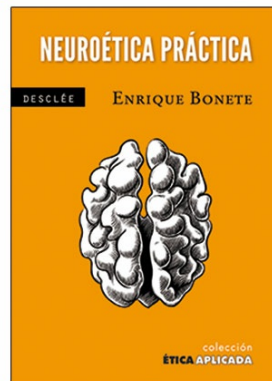
[ENCUENTROS DE ORACIÓN CON EL NUEVO TESTAMENTO](#)

## BIOGRAFÍA

**Xabier Etxeberria Mauleon** es catedrático de Ética en la Universidad de Deusto (Bilbao) y miembro del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, de la misma universidad. Es responsable del área de Paz y Derechos Humanos de Bakeaz. Profesor visitante de diversas universidades en América Latina, donde colabora habitualmente con organizaciones indígenas y de derechos humanos, centra su investigación filosófica en los campos de la ética fundamental, la ética profesional y la ética política (especialmente en torno a las identidades colectivas), así como en la vertiente ética de los derechos humanos. En torno a ellos ha publicado numerosos artículos y libros.



## otros libros



Adquiera todos nuestros ebooks en

[www.ebooks.edesclee.com](http://www.ebooks.edesclee.com)



## Ética y deporte

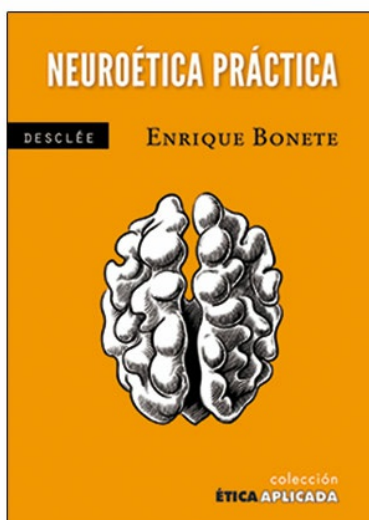
José Luis Pérez Triviño

ISBN: 978-84-330-3551-6

[www.ebooks.edesclée.com](http://www.ebooks.edesclée.com)

El deporte es una de las actividades más importantes en las sociedades contemporáneas, no solo por la cantidad de ciudadanos que lo practican, como amateurs o profesionales, sino también por su repercusión mediática y económica, sin olvidar su trascendencia social como mecanismo de identificación colectiva.

El presente libro ofrece un panorama amplio de los principales **problemas éticos** que rodean el **deporte profesional**: dopaje, violencia, discriminación sexual, nacionalismo, tensión entre juego limpio y competitividad. Igualmente encontramos en esta obra un análisis de la implicación para la salud de los deportistas y para su integridad moral de los recientes desarrollos tecnológicos en favor del mejoramiento físico: dopaje genético, prótesis, aparición de los cyborgdeportistas y la posibilidad de los deportistas híbridos.



## Neuroética práctica

Una ética desde el cerebro

Enrique Bonete

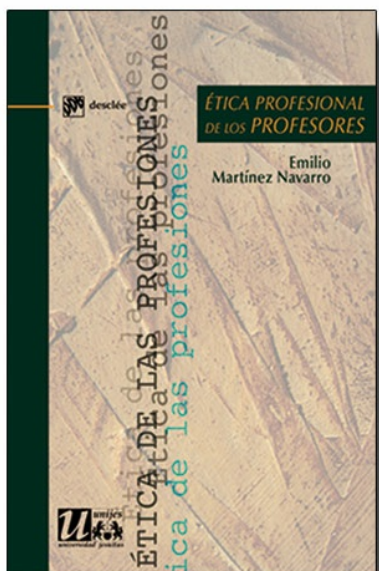
ISBN: 978-84-330-2464-0

[www.edeslee.com](http://www.edeslee.com)

¿Qué es la **Neuroética**? ¿Cuáles son sus objetivos? ¿En qué contexto cultural surgió? ¿Es una rama más de la **Bioética** o posee ámbito propio de investigación y reflexión? ¿Está provocando un nuevo paradigma ético? ¿Qué cuestiones morales procura iluminar? ¿Qué problemas filosóficos replantea? ¿Qué implicaciones sociales suscita?

El libro responde a estos interrogantes con lenguaje asequible para el público en general, profesionales, estudiantes y docentes que, por inquietud o afinidad, han de conocer las incidencias prácticas, teóricas y sociales que ha generado durante los últimos años este nuevo campo del saber. Estamos, en cierto modo, ante las primeras piezas de la construcción de una **ética desde el cerebro**.





## **Ética profesional de los profesores**

**Emilio Martínez Navarro**

ISBN: 978-84-330-3490-8

[www.ebooks.edesclée.com](http://www.ebooks.edesclée.com)

Los maestros y profesores que ejercen sus funciones desde la etapa infantil hasta la universitaria se encuentran a menudo éticamente desorientados. Especialmente en una época como la nuestra, caracterizada por el pluralismo ideológico, por el multiculturalismo en las aulas y por el acceso globalizado a la información. La ética de los profesores ya no puede limitarse, como en épocas anteriores, a la observación de unos principios generales y a la práctica de ciertas virtudes basadas en las convicciones personales de cada cual. Se precisa ahora una Ética Profesional de los Profesores que ayude a mantener la moral alta mediante propuestas de reflexión personal y grupal en torno a las relaciones que mantienen todos los afectados por la labor docente (el propio profesor, los alumnos, los directivos de los centros educativos, los padres, los inspectores, etc.).



## Ética para jóvenes

### De persona a ciudadano

**Marcos Román**

ISBN: 978-84-330-3307-9

[www.ebooks.edesclée.com](http://www.ebooks.edesclée.com)

Este libro es una selección de e-mails intercambiados entre un padre -profesor de Ética- y su hijo -un estudiante adolescente- y constituye un repaso completo de los principios y reglas morales que han guiado el comportamiento de las relaciones humanas a través de los tiempos.

Va dirigido a los jóvenes, pero también puede servir de orientación a los profesores de Secundaria y a todos aquellos padres que desean ser los principales protagonistas de la educación moral de sus hijos. Despertará también el interés de cualquier persona que quiera tener reunidos en unas breves páginas el origen y la justificación de los problemas clave de la Filosofía Moral, explicados de forma sencilla y amena.

En la educación actual es común olvidar algo muy importante: la formación del carácter. La presente obra quiere recuperar este aspecto esencial de la auténtica educación. Hoy, cuando tanta gente confunde libertad con espontaneidad, se hace imprescindible enseñar a los jóvenes que una vida lograda pasa, necesariamente, por el dominio de uno mismo.



# ÉTICA DE LAS PROFESIONES

Equipo coordinador de la colección

**Ildefonso Camacho - José Luis Fernández - Augusto Hortal**

Temas básicos de ética (4ª ed.)

**Xabier Etxeberria**

Ética profesional de la enfermería (2ª ed.)

**Julio Vielva Asejo**

Ética del trabajo social

**Francisco J. Bermejo Escobar**

Ética de la empresa (4ª ed.)

**Ildefonso Camacho, José L. Fernández y Josep Miralles**

Ética general de las profesiones (2ª ed.)

**Augusto Hortal Alonso**

Ética de la ayuda humanitaria

**Xabier Etxeberria**

Ética del profesional de la comunicación

**Arantza Echaniz y Juan Pagola**

Ética y economía. Una ética para economistas y entendidos en economía

**Raúl González Fabre, S.I.**

Ética de las profesiones jurídicas

**Miguel Grande Yáñez.** Con la colaboración de Joaquín Almonguera Carreres y Julio Jiménez Escobar

Ética para ingenieros (2ª ed.)

**Galo Bilbao, Javier Fuertes y José Mª Guibert**

Ética profesional de traductores e intérpretes

**Augusto Hortal Alonso**

Ética profesional de los profesores (2ª ed.)

**Emilio Martínez Navarro**

Profesionales y vida pública

**Xabier Etxeberria y Augusto Hortal Alonso (Eds.)**



# Índice

Portada interior	4
Créditos	7
Presentación	6
Capítulo 1. Tema introductorio	12
A) LA ÉTICA EN LA SOCIEDAD ACTUAL	14
B) LA ÉTICA FILOSÓFICA	20
Capítulo 2. La ética como horizonte de plenitud	28
A) LA ASPIRACIÓN A LA FELICIDAD	30
B) LAS VIRTUDES	40
C) LOS VALORES	46
D) EL MARCO RELACIONAL Y COMUNITARIO	53
E) ÉTICA Y RELIGIÓN	62
Capítulo 3. La ética como ideal de convivencia	69
A) LA LEY NATURAL / EL IUSNATURALISMO	71
B) AUTONOMÍA	81
C) EL DEBER Y LAS NORMAS	87
D) LA JUSTICIA Y EL MARCO INSTITUCIONAL	99
E) LA SOLIDARIDAD	112
F) ÉTICA Y DERECHO	120
Capítulo 4. La ética como articulación de plenificación y convivencia	127
A) ÉTICA CIVIL Y ÉTICAS DE MÁXIMOS	129
B) COMUNIDAD Y JUSTICIA	137
C) UNIVERSALIDAD Y RELATIVIDAD	146
D) ÉTICA DE LOS PRINCIPIOS Y DE LAS CONSECUENCIAS	152
Capítulo 5. La persona como sujeto moral que realiza la ética	156
A) LA CONCIENCIA MORAL	158
B) LA RESPONSABILIDAD	162
C) LA SABIDURÍA PRÁCTICA	168
Capítulo 6. Éticas aplicadas	173
A) QUÉ SON LAS ÉTICAS APLICADAS	175

B) TEMAS BÁSICOS DE ÉTICA Y ÉTICA APLICADA A LAS PROFESIONES	180
Anexo: Breve esquema de la historia de la ética	186
Bibliografía	193
Notas	199
Acerca del autor	210
Otros libros	214
Ética y deporte	215
Neuroética práctica	216
Ética profesional de los profesores	217
Ética para jóvenes	218
Ética de las profesiones	219