

ÉTICA NOCIONES Y VOCABULARIO¹

Axiología: El concepto *valor* en la ética proviene de una importante corriente del siglo XX, la axiología, entre cuyos principales exponentes figuran Max Scheler y Nicolai Hartmann. Según ésta, el criterio de lo moral es la realización de valores, los cuales no se restringen al ámbito de valores morales, sino que integran valores religiosos, intelectuales, estéticos, útiles, vitales, sensibles.

Podemos entender por "valores" ciertos fines o metas que consideramos dignos de alcanzar, estimables; según Ortega y Gasset*, los valores se refieren a ciertas "dignidades" de las cosas, estimaciones que ponemos sobre los hechos y realidades o que descubrimos en ellas.

Un problema siempre presente en esta perspectiva es definir qué realidad tienen los valores. La posición subjetivista considera que los valores no son ni objetivos ni independientes, sino que sólo son valoraciones de las personas. La posición objetivista considera que los valores son objetivos e independientes, existen antes de que los seres humanos los descubran. Una posición intermedia es la desarrollada por Frondizzi*, según la cual los valores son estimaciones del sujeto sobre las cosas. En este sentido, podemos decir que el sujeto descubre el valor en las cosas y hechos, pasando para él a constituirse en cosas valiosas o bienes. Por ejemplo, descubrimos que un gesto es solidario, una decisión justa o una melodía hermosa. El descubrimiento de los valores es histórico; la humanidad va descubriendo nuevos valores a través del tiempo; un ejemplo de ello es el descubrimiento del valor de la autonomía en la modernidad.

Los valores se caracterizan por su *polaridad* y *jerarquía*; polaridad, pues a todo valor corresponde un antivalor opuesto; jerarquía, pues los valores siempre se construyen en una ordenación, que depende de la mentalidad, experiencias y creencias de cada persona, cultura o época. La ordenación o jerarquía de valores tiene profundo sentido moral, pues, en caso de conflicto entre unos y otros valores, estamos obligados a preferir los valores superiores y rechazar los inferiores. Se puede ordenar los valores de la siguiente manera, atendiendo a los cuadros realizados por Scheler y Ortega y Gasset:

VALORES		Valor	Antivalor
RELIGIOSOS		Sagrado	Profano
ESPIRITUALES	MORALES:	Bueno, Justo, Leal	Malo, Injusto, Desleal
	INTELECTUALES:	Verdadero, Exacto, Evidente, Conocimiento	Falso, Aproximado, Dudoso, Error
	ESTÉTICOS:	Bello, Armonioso, Elegante, Selecto	Feo, Desarmónico, Tosco, Vulgar
VITALES		Sano, Enérgico, Fuerte	Enfermo, Inerte, Débil
ÚTILES		Útil, Eficiente, Eficaz, Durable, Capaz	Inútil, Ineficiente, Ineficaz, Desechable, Incapaz
SENSIBLES		Agradable, Placentero	Desagradable, Displacentero, Doloroso

¹ Extraído y sintetizado de : www.plataforma.uchile.cl/

▪ Ver bibliografía de referencia al final del glosario.

Esta perspectiva nos lleva a pensar que cada cultura, época, sociedad e incluso cada individuo desarrolla su propia escala de valores. Así, hoy constituye un gran desafío el comprender las diversas culturas en su auténtico sentido, sus realizaciones y valores; junto con ello, está el desafío de comprender la propia cultura como no definitiva y perfectible.

El desarrollo de la perspectiva axiológica requiere la formación de lo que Ortega llama *facultad estimativa*, esto es, la capacidad de estimar lo valioso de cada cosa. Observar, conocer y comprender en profundidad alguna realidad nos lleva a estimarla.

El descubrimiento de valores es fundamental para la humanización del mundo. Como ha dicho Adela Cortina*, un mundo injusto, insolidario, sin libertades, sin belleza ni eficacia, sin sacralidad, no reúne las condiciones para ser habitable humanamente. Una vida sin esos valores está falta de humanidad; esto da a los valores cierta universalidad. Una persona que renuncia a la veracidad, honestidad u otro valor no deja de ser persona, pero renuncia al proyecto de humanidad que hemos ido descubriendo como superior a otros.

La perspectiva axiológica nos sitúa, no obstante, en una situación de perplejidad. Mediante nuestra facultad estimativa estimamos o valoramos las cosas y hechos, ya sea que nosotros *pongamos* los valores o los *reconozcamos*. Si aceptamos que ponemos los valores, entonces caemos en un inevitable subjetivismo, cada persona y cada sociedad crea sus propios valores y no puede pretender que los estimen otras personas o sociedades; si aceptamos que reconocemos los valores, es decir, que éstos son reales y hemos de aceptarlos, entonces no se entiende por qué no todos los seres humanos son capaces de estimarlos igualmente.

Aunque estemos de acuerdo con el reconocimiento universal de los valores, nos enfrentamos muchas veces ante situaciones de conflicto de valor. Si se trata de cuestiones de vida personal o familiar, echaremos mano de nuestra propia jerarquización de valores, suponiendo que hayamos clarificado suficientemente ésta. Podremos solucionar el conflicto con nosotros mismos, sabiendo que en un conflicto siempre tendremos que sacrificar un valor a uno que consideramos más alto o más exigible en determinada circunstancia. No obstante, al momento de entrar en conflicto nuestros propios valores o escala de ellos con la posición o escala de valores de otro, en un espacio común, surge un *conflicto de valores compartido*, que ya no puede ser resuelto sin más por nuestra jerarquía particular; debemos llegar a establecer *criterios o valores comunes* de deliberación, decisión y acción. ¿Cuáles podrían ser esos criterios? ¿Pueden haber valores comunes en un grupo de individuos aislados, con diversa jerarquía de valores? ¿Cómo dirimir en un conflicto de valores entre dos personas con jerarquías distintas? La respuesta a estas interrogantes exige el paso a otras perspectivas éticas, como la ética dialógica, de mínimos y máximos y de la responsabilidad.

Conflicto moral: La conflictividad es una dimensión propia de la vida moral. Como en la tragedia *Antígona* de Sófocles, el sujeto moral tiene que decidir en cada caso qué es lo correcto. Recordemos el relato griego: Polínice, el hermano de Antígona, ha muerto enemigo del tirano rey Creonte, que en castigo decreta la prohibición de enterrarlo, para que sea presa de cuervos y perros, amenazando de muerte a quien intente hacerlo. Antígona se pregunta: ¿debo obedecer a la ley de la ciudad, creada por los humanos o a la ley más profunda, ley divina, que obliga a dar sepultura a los muertos? Esto último es lo que decide Antígona; aunque pierde su libertad y su vida, decide elegir la obediencia debida a una ley más alta, la *ágraphoi nomoi*, ley no escrita. Lo mismo ocurre en la vida moral; frente al conflicto, siempre se pierde algo, un valor se sacrifica al otro. Por ello se ha dicho que la vida moral tiene cierta dimensión trágica.

Un conflicto moral es un problema relativo a valores que se enfrentan en las relaciones interpersonales. Es conveniente distinguir entre conflicto y desacuerdo moral. Un desacuerdo moral es la diferencia en materia de valores o de jerarquía de valores que puede darse entre personas, grupos o culturas; esta diferencia es legítima en sociedades pluralistas. También puede existir un desacuerdo teórico en el nivel de los fundamentos éticos, es decir, si se adscribe a un fundamento teleológico o deontológico, aristotélico o kantiano, utilitarista o dialógico, etc. Para MacIntyre*, vivimos actualmente en una época de desacuerdo moral, ocasionado por el quiebre del discurso que nos permitía tener una comprensión teórico y práctica de la moral; este desacuerdo se manifiesta en el

continuo enfrentamiento de argumentaciones rivales conceptualmente inconmensurables. Habitualmente, como parte del sentido común, se piensa que del desacuerdo surge el conflicto moral, por lo cual, el problema moral actual radicaría en la existencia inevitable de la diversidad de ideas de bien y felicidad y la necesidad de convivir pese a estos desacuerdos. Pero, ¿es todo desacuerdo en materia de valores o ideales de bien un conflicto moral? Si la respuesta fuese afirmativa, nos encontraríamos con una situación trágica pues resultaría que nuestra vida sería en gran medida un conflicto permanente e insoluble. Pero podemos distinguir diferentes ámbitos en lo moral: el plano abstracto del desacuerdo teórico en fundamentos éticos, el plano emocional de la diferente adhesión a fines o ideales de bien y felicidad y, por último, lo que Giannini* ha llamado el nivel real interpersonal de la experiencia moral, del conflicto moral como ofensa.

En efecto, el conflicto moral no se sitúa en el universo abstracto e ideal de las diferencias teóricas, sino en el plano concreto y situacional de las relaciones intersubjetivas entre dos o más personas, participantes de acciones comunicativas. Por tanto, el conflicto moral no estaría provocado por la diversidad de concepciones o ideas de bien y felicidad propia de las sociedades modernas, sino por el modo de interrelacionarse comunicativamente los sujetos que hacen carne y sangre esos valores y concepciones de lo bueno. Así, el conflicto moral no radica en las distintas posiciones de valores y creencias entre dos hablantes sobre un problema específico, por ejemplo, en qué momento consideran que debe respetarse al embrión como si fuese una persona; esto es un desacuerdo en materia de valores, pero no un conflicto moral. Por el contrario, si esos hablantes participan en una discusión y uno descalifica moralmente al otro considerado individualmente o a su grupo de pertenencia, o si uno de ellos cierra la posibilidad de diálogo mediante actitudes airadas, despectivas, desinteresadas, etc., entonces sí estamos ante un conflicto moral.

Consecuencialismo: Para las éticas teleológicas consecuencialistas, es fundamental el valor de los fines o consecuencias de la acción humana. Estas teorías éticas no aceptan que pueda determinarse lo bueno *a priori*, sea fundamentado en la naturaleza o en la autonomía de la razón; la obligación o deber es *a posteriori*, es decir, la determinación de la corrección de cualquier acto requiere la consideración de sus consecuencias. Son teorías éticas consecuencialistas el utilitarismo y el pragmatismo.

Deliberación: El término "deliberación" (βουλήσις, *boúlesis*) proviene del pensamiento de Aristóteles. En una primera mirada, podemos entender por tal un método de investigación moral o análisis racional de problemas morales. Dice Aristóteles que en asuntos vitales, cotidianos o límites, tenemos que elegir. Una elección es lo que ha sido objeto de una evaluación reflexiva (deliberación), que nos permite preferir una cosa a otra, un valor a otro. Por tanto, la deliberación puede definirse como la reflexión (a solas o con otros) que nos permite elegir el mejor camino de acción posible.

Para Diego Gracia*, la deliberación es un procedimiento fundamental de la bioética, un método de reflexión y análisis, personal o colectivo, orientado a tomar decisiones racionales o probables en torno a problemas éticos en condiciones de incertidumbre. Como los métodos casuístico y clínicos, el método deliberativo tiene una fase de recopilación de datos y otra en que aplica normas de evaluación. Entiende que un buen método debe mantener la evaluación moral vinculada con los hechos, con el fin de evitar falsas generalizaciones y mantenerse arraigada en las situaciones de la vida real.

Se contraponen a los métodos decisionistas de tipo dilemático, como los basados en la teoría de la decisión racional, que entienden que todo tiene una solución y que hay un procedimiento para decidir lo correcto entre dos opciones. La deliberación es un método *problemático* que pone énfasis no en la decisión sino en la deliberación, en el análisis y discusión racional y colaborativo. La deliberación es más cercana a la *dóxa*, opinión probable, que a la *epistème*, verdad cierta e indudable. Siguiendo a Aristóteles, Gracia considera que no se delibera sobre lo que es absolutamente cierto, sino sobre lo que puede ser de varias maneras, en lo cual el resultado siempre tiene una dosis de imprecisión, oscuridad o perplejidad; esta incertidumbre nunca puede agotarse por completo en la decisión moral, pero puede reducirse al máximo mediante un buen procedimiento racional. El proceso deliberativo

tiende a ser colectivo, participativo y termina en una decisión prudente o juicio prudencial.

El método deliberativo como forma práctica de desarrollo de la ética, responde a una fundamentación racional de la ética como discurso y como ética de la responsabilidad. En efecto, los presupuestos básicos de la deliberación corresponden a los de la argumentación racional en el sentido de la ética discursiva: debe darse cabida a todos los intereses, apoyarse con un buen manejo y desarrollo de la discusión grupal, una actitud no impositiva por parte de cada uno de los participantes, dar a todos la posibilidad de argumentar, considerar a todo ser capaz de comunicación como un interlocutor válido, favorecer las condiciones de simetría entre los interlocutores. Asimismo, la deliberación incorpora las exigencias de una genuina ética de la responsabilidad, en el sentido de Weber, en la medida que considera a la vez principios éticos y consecuencias de la acción.

La deliberación como procedimiento racional de resolución de conflictos, integra etapas de comprensión de los hechos y los valores involucrados, análisis de los principios, ponderación de circunstancias y consecuencias y juicio moral, decisión o recomendación ética.

Así, en el método deliberativo de Gracia están presentes tres niveles: a) *nivel comprensivo*, que nos permite darnos cuenta del problema, de los hechos y valores implicados, del contexto en que ocurre, los problemas de hábitos y carácter moral; b) *nivel analítico*, o análisis de los principios bioéticos involucrados y ponderación de las circunstancias y consecuencias concretas, la determinación de los diversos cursos de acción posibles; c) *nivel resolutorio*, etapa final, derivada de lo anterior, de toma de decisiones, juicio moral o recomendación ética.

Ética dialógica: El desacuerdo moral de las sociedades contemporáneas nos hace necesitar el recurso al diálogo, como procedimiento mediador de los conflictos entre diversas jerarquías o posiciones de valores. La *ética discursiva* o *ética dialógica*, cuyos principales exponentes son Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, enfatiza el carácter comunicativo e intersubjetivo del lenguaje. La finalidad del lenguaje no es sólo servir de medio para la verdad, entendida como conocimiento del objeto por parte de un sujeto, sino que es posibilitar el entendimiento intersubjetivo. Nuestras afirmaciones nos hacen entrar en relación con *otros*, ante quienes estamos comprometidos a explicitar y justificar nuestras razones y fundamentos. El lenguaje no es sólo lógico, sino *dialógico*.

De esta manera, el saber que se crea en el lenguaje se construye intersubjetivamente; la verdad surge en el discurso común. Antes de éste, tenemos nuestras opiniones y creencias subjetivas, que son nuestro personal aporte al diálogo. Pero nuestras opiniones (*dóxa*) sólo pueden llegar a convertirse en auténtico saber (*epistéme*) si pasan la prueba del discurso público, es decir, si se han confrontado en el diálogo intersubjetivo. Podemos colaborar en el discurso fundamentando la propia perspectiva y es deseable que así sea, pero no podemos imponerlas; si son aceptadas, pasarán a constituir un cierto saber consensuado, susceptible de corrección y ampliación en futuros discursos.

La ética discursiva se preocupa por definir los procedimientos que permitan establecer normas justas, esto es, aceptables para todos los afectados. Continuando la exigencia de universalidad y racionalidad proveniente de los planteamientos kantianos, esta perspectiva ética encuentra que dicha pretensión universalista no puede fundamentarse en la razón subjetiva de un individuo aislado, depositario de sus propios intereses y puntos de vista personales, sino que tiene que buscarse en una razón intersubjetiva y comunicativa. El único procedimiento que respeta la diferencia individual de las personas, sus diversos intereses y necesidades, es el diálogo.

En el diálogo, argumentamos sobre normas que nos afectan, intentando vislumbrar cuáles son éticamente correctas. Este procedimiento no es una mera negociación estratégica, producto sólo de una racionalidad instrumental, en que esté permitido manipular al otro, utilizarlo o imponerle intereses propios. El diálogo es un debate racional que busca un auténtico acuerdo consensuado entre los participantes del discurso, producto de la racionalidad comunicativa. Éste implica, por tanto, un reconocimiento del otro como un interlocutor válido. No toda discusión tiene esta finalidad: puede discutirse por discutir, o discutir para imponer; por el contrario, el diálogo auténtico es un procedimiento serio para resolver intersubjetivamente un problema común.

La ética discursiva es un importante aporte en el ámbito de la ética pública, pues nos dice cómo establecer normas justas y válidas: a través del discurso público en que participen todos los afectados

por ellas. Una norma puede pretender ser universal e imparcial, si han estado representados en el procedimiento que la establece todos los sujetos afectados por ella; si el diálogo está abierto a todos, en condiciones de simetría entre los interlocutores; si puede aceptarse cualquier afirmación; si no existe coacción en la expresión de cualquier posición, deseo o necesidad. Esta representación amplia y participación en la generación de las normas es muy positiva, pues permite la creación de un compromiso más profundo con las decisiones y con la comunidad de personas junto a la cual se han tomado.

La ética discursiva puede aspirar a ser incorporada en las distintas esferas de la vida social. En el ámbito de la ética pública es especialmente significativa esta inclusión, puesto que vivimos en sociedades pluralistas, cuyos miembros asumen y defienden distintas del bien y la felicidad; por esta razón, se hace imprescindible el respeto a todas las personas, sus puntos de vista e intereses en torno a decisiones que les afectan.

Ética de mínimos y de máximos: Frente al conflicto que provoca en las sociedades modernas la diversidad de concepciones de lo bueno, es necesario definir algunos contenidos morales generalizables pese a las diferencias. Ha surgido así la distinción entre ética de mínimos y éticas de máximos, desarrollada fundamentalmente por la filósofa moral española Adela Cortina*. Según esta autora, la convivencia en nuestras sociedades con diversos códigos morales, requiere desarrollar una ética compartida por todos los miembros de esa misma sociedad; esa ética compartida está constituida por los llamados *mínimos morales*.

Esta perspectiva pretende superar el problema del subjetivismo, el relativismo y el politeísmo axiológico, que sostienen que en materia de moralidad todo es subjetivo, depende de las preferencias individuales y es imposible llegar a un acuerdo intersubjetivo, es decir, a máximas morales de valor universal.

Es un desafío de la ética contemporánea superar la intolerancia y el relativismo; la intolerancia, en cuanto imposición de un solo punto de vista moral e intransigencia con las concepciones de vida distintas de la propia; el relativismo, según el cual todo valor da lo mismo y ninguno es superior a otro. Para ello es necesario, según Cortina, la aceptación del *pluralismo*, entendido como una disposición a construir el mundo juntos, estableciendo conjuntamente unos elementos mínimos pero indispensables de convivencia.

Según Adela Cortina, el pluralismo requiere compartir unos mínimos morales de justicia, aunque discrepemos en los máximos de felicidad. Pero, ¿qué se entiende por mínimos y máximos morales?

Como sujetos constructores de nuestra propia vida, elegimos e intentamos realizar una determinada concepción del bien, de perfección y de felicidad, de la que se derivan ciertas valoraciones y normas morales, es decir, nuestra propia *ética de máximos*. Éstos se refieren a las diversas concepciones de vida buena y feliz, que pueden provenir de cosmovisiones religiosas, espirituales u otras. No parece posible el acuerdo entre todos los ciudadanos respecto a estas concepciones; podemos invitar a ellas, pero no podemos exigir las o imponerlas.

Pero existe otro ámbito que compartimos y que es común: el de ser ciudadanos y co-constructores de la sociedad civil. Como tales, sí podemos ponernos de acuerdo en lo que es *justo* para todos. Esto es lo que se designa como *mínimos morales*, aquellos elementos de acuerdo básico acerca de lo justo en las sociedades con diversas concepciones de bien, que podemos exigir a todos. Éstos nos permiten dirimir, además, respecto a la legitimidad o respetabilidad de una determinada concepción de máximos; en efecto, no toda ética de máximos da lo mismo: es exigible que respete los mínimos compartidos para ser aceptable en una sociedad democrática.

Entre estos mínimos morales propios de una ética civil están: el respeto a todos los seres humanos; el respeto a la autonomía o capacidad de toda persona de elegir y desarrollar sus planes y proyectos de vida; el respeto activo o aprecio positivo por comprender los proyectos de otro, si representan un punto de vista moral respetable; la actitud dialógica o disposición al intercambio de razones con el objeto de buscar de manera cooperativa lo verdadero y lo justo y a resolver dialógicamente los desacuerdos y conflictos; la equidad o justicia como imparcialidad; la solidaridad o disposición a la cooperación mutua.

Ética de la responsabilidad: Una de las discusiones encontradas al considerar las diversas tradiciones éticas, es la distinción y aparente incompatibilidad entre el deontologismo y el teleologismo moral, es decir, entre poner el criterio de corrección moral en la aceptación de principios morales universales *a priori* o en la consideración de las consecuencias *a posteriori*. La necesidad de superar esta discusión, sumada al diagnóstico del carácter de las sociedades modernas, lleva a una nueva forma de reflexión moral llamada *ética de la responsabilidad*. La idea de una ética de la responsabilidad ha sido desarrollada especialmente por pensadores como Max Weber* y Hans Jonas*. A partir de los planteamientos de Weber, entendemos que ésta se caracteriza por atender no sólo a principios sino también a las consecuencias previsibles de una acción, es decir, a la realidad efectiva.

Un elemento propio de las sociedades contemporáneas, según nos recuerda Hans Jonas, es el desarrollo científico- técnico, mediante el cual el carácter de la acción humana se ha transformado radicalmente. Ésta ya no afecta únicamente al individuo y a su entorno comunitario más inmediato, sino que la acción humana ha aumentado significativamente su alcance en el espacio y en el tiempo. Todo el mundo es hoy objeto de la acción humana.

El incremento del poder de transformación del hombre sobre sí mismo, naturaleza y sociedad, unido al nuevo carácter provocador de la acción, llevan a Jonas a la idea de la necesidad de una nueva ética. Si el poder transformador de la técnica moderna alcanza proporciones planetarias y puede afectar la vida y el medio ambiente de las generaciones futuras, entonces la nueva ética actual debe ser de *previsión* o *predicción* de las consecuencias posibles de la acción humana. Una ética, al decir de Jonas, de “autovigilancia de nuestro poder desmesurado”, una ética “que se cuida del futuro”.

A partir de ello, descubrimos que existe un deber de responsabilidad en la acción humana, que coincide con la extensión de su poder de transformación en el espacio y en el tiempo. En todos nuestros actos, somos responsables de los hombres afectados por ellas, especialmente si están a nuestro cargo o bajo nuestro cuidado, porque manifiestan cierta indefensión y vulnerabilidad; nuestra primera responsabilidad es por el otro. Jonas entiende que la responsabilidad es el deber de cuidado por otro ser que nos preocupa, dada su vulnerabilidad y su estado de amenazado. Una pregunta responsable sería, entonces, ¿qué le sucederá a X si yo no me preocupo de él? Jonas estima que cuanto más oscura o difícil sea la respuesta y cuanto más lejano en el tiempo futuro se encuentre el efecto que ha de temerse, más clara se hace la responsabilidad.

El deber de responsabilidad es retrospectivo, en cuanto nos obliga a prever y tomar medidas de prevención y de prudencia, y prospectivo, en cuanto nos obliga a prever y considerar los efectos potencialmente destructores que pueda tener nuestra acción.

El principio de responsabilidad y la consideración de los posibles efectos o consecuencias negativas de nuestras acciones es, entonces, el criterio moral fundamental. Proceder hoy sólo respecto a principios universales sin considerar las circunstancias y consecuencias particulares en que se da la situación de conflicto moral, puede ser injusto. La ética de la responsabilidad nos llama a atender tanto a principios como a consecuencias; parafraseando a Kant, podemos decir que la acción sólo acorde a principios es vacía y la acción sólo acorde a consecuencias es ciega. La ponderación de la acción justa, considerando principios y consecuencias, requiere de la antigua solución aristotélica: desarrollar la virtud de la *prudencia*, es decir, el juicio moral razonable en circunstancias inciertas.

Ética de las virtudes: La reflexión moral inicial en la cultura occidental toma la forma de “ética de las virtudes”, es decir, un tipo de reflexión moral que pone su énfasis en el desarrollo de *virtudes*, de una vida virtuosa o del hombre virtuoso. La moral griega, decantada en sus comienzos principalmente en los poemas de Homero y Hesíodo, es una moral heroica. Mediante el relato de sus hazañas, los héroes se constituyen en verdaderos modelos de actuación y excelencia moral. Por ello, estos poetas han sido llamados con razón los primeros educadores morales del pueblo griego, pues entregan modelos elevados de actuación que dan dignidad al pueblo griego. Van conformándose, así, las llamadas virtudes heroicas, como la valentía, la piedad, la justicia. Esta tarea será complementada con las tragedias y las sentencias de los Siete Sabios de Grecia, tales como: “nada en demasía” y

“respetar el momento oportuno”. La reflexión moral es iniciada en Atenas, siglo V a.C., por Sócrates, quien pensó y transmitió dialógicamente la primera *ética*. Sócrates observó que existían males en la ciudad y que la mayor parte de los ciudadanos vive sin saber cómo ni porqué, sin preguntarse la finalidad de su existencia y qué hace al hombre mejor, virtuoso. Relacionó esta inconsciencia con la ignorancia intelectual del que cree que sabe y, por tanto, obra mal. Entendió su misión filosófica como el llamado del dios, que le instaba a recorrer los lugares públicos de Atenas, preguntando y conversando con todos acerca del conocimiento, la verdad, el bien, la virtud.

Después de él, su discípulo Platón desarrolló estas ideas, aplicándolas a su propia concepción del ser humano y el conocimiento; uno de los grandes méritos de la filosofía moral de Platón es descubrir las cuatro virtudes morales llamadas "cardinales" -prudencia, fortaleza, templanza y justicia- y valorar el equilibrio entre el desarrollo corporal, cognoscitivo y moral.

Sin lugar a dudas, el filósofo griego que trazó definitivamente los caminos de la ética occidental fue Aristóteles, en el s. IV a.C. La reflexión moral de Aristóteles se enmarca en una filosofía del ser. Hombre de su época, saca todas las consecuencias teóricas y prácticas de la idea de que hay un orden del Ser, según el cual cada cosa tiene un determinado lugar entre los entes y está destinado a cumplir esa finalidad por naturaleza. Hay una naturaleza del *cosmos*, de la tierra, del agua, del animal y también del ser humano. Su ética, pues, es deudora de su perspectiva metafísica y antropológica.

Según Aristóteles*, el hombre es una “Substancia primera”, que se caracteriza por ser de naturaleza pensante y social. La parte material del hombre consiste en su animalidad o corporalidad, cuyo fin es la conquista del placer sensorial o bienestar. La parte formal del hombre es su racionalidad, cuyo fin es la comprensión de las primeras causas y principios del conocimiento. Toda la actividad del hombre está orientada a alcanzar su fin o bien, su *télos* natural, aquello a lo que cada cosa aspira.

Todos los seres humanos aspiran a la felicidad; pero, ¿cómo podemos entender este concepto? ‘*Eudaimonía*’, etimológicamente, significa ser favorecido por un buen hado o buen destino; abarca tanto el vivir bien como el comportarse bien, dimensiones que para Aristóteles son inseparables. Por tanto, la felicidad no es identificable con la emoción de gozo o alegría de una situación o momento particular; más bien es el gozo dado por el desarrollo pleno de las facultades humanas. Aristóteles identificó la felicidad con la vida contemplativa o del conocimiento, que es el supremo fin o bien. No obstante, supo ver que la felicidad va acompañada de otras condiciones, como algunos bienes materiales, buena salud, cierta hermosura, afecto de hijos y mujeres, etc. El hombre sólo alcanza la felicidad, su auténtico *fin o bien*, a través de la virtud (*areté*, gr. excelencia, perfección; *virtus*, lat. virtud), realizando lo mejor de sí, lo que él es por naturaleza. La virtud del animal será alcanzar lo mejor en cuanto animal; la virtud de la planta será ser una planta perfecta, que no rechine ni se tranque; la virtud del hombre será desarrollar su ser racional y social. El fin al que todos aspiran es la felicidad, que se alcanza con otros, en comunidad, en la polis; para ello, deberá realizar virtudes.

Las virtudes pueden ser éticas o dianoéticas. Las virtudes éticas o del carácter (*éthos*) se refieren a modos de ser relativos al correcto actuar; entre ellas se encuentran la templanza (*sophrosyne*), o moderación que nos permite no dejarnos arrastrar por el mal; valentía o fortaleza (*andréia*), que es la firmeza para adherir al bien, soportando dificultades y emprendiendo desafíos; justicia que es el establecimiento del bien dando a cada uno lo suyo. Las virtudes dianoéticas o de la inteligencia (*lógos*) se refieren a modos de ser relativos al correcto pensar; entre ellas se consideran la prudencia (*phronesis*), o determinación racional del bien con sentido de realidad; sabiduría (*sophía*), inteligencia (*noûs*), arte (*techné*), ciencia (*epistéme*). La virtud por excelencia de la vida moral es la prudencia, mediante la cual la razón gobierna los modos de ser y actuar.

Aristóteles nos dice en el Libro II de la *Ética a Nicómaco*, que las virtudes no son algo que tenemos producto de la “suerte” o “desventura”; tampoco son pasiones, lo que nos sucede como sensaciones o sentimientos; no son facultades, entendidas como capacidades de hacer o no hacer. Son modos de ser libremente adquiridos por los sujetos, que se refieren a acciones y sentimientos. No se nace siendo valiente u honesto, sino que el sujeto se hace valiente y honesto ejecutando repetida y habitualmente actos de valentía y honestidad.

Las virtudes son hábitos de vida positivos y los vicios son hábitos de vida negativos. Desarrollar virtudes requiere siempre esfuerzo moral, pues en el vicio caemos fácilmente, pero a la virtud se llega

con esfuerzo. Esfuerzo de autoconocimiento para discernir aquellas cosas a que somos más fácilmente llevados, pues como individuos tendemos por naturaleza a unas cosas más que a otras; así, sabremos que tenemos que inclinarnos en sentido contrario. Respecto a la acción virtuosa es fácil equivocarse y difícil acertar; usando el ejemplo de Aristóteles, ocurre en la vida moral lo que al arquero frente al blanco: es más fácil errar que dar en el centro justo o blanco.

¿Cómo, entonces, alcanzar la virtud en cada acto y no errar? En este sentido, ocupa un lugar fundamental la virtud de la *prudencia*, que pone al *éthos* bajo el gobierno del *lógos*. La prudencia señala en cada circunstancia cómo debe ser la acción moral virtuosa, definiendo el justo medio o posición intermedia entre dos vicios: el vicio por exceso y el vicio por defecto. La razón prudencial permite tomar decisiones racionales en situaciones concretas e inciertas, donde se hace muy difícil definir cuál es el justo medio de la acción virtuosa; se apoya en la realidad y la juzga a la luz de la razón. A modo de ejemplo, podemos reconocer unánimemente que la valentía es una virtud; pero decidir cuál es la acción valiente y justa, ni cobarde ni temeraria, en situación de conflicto, es muy difícil. Para ello, se requiere un método de investigación moral que es la *deliberación*. Así, la virtud requiere capacidad reflexiva, juicio práctico, deliberación racional sobre la recta acción. La decisión prudencial siempre conlleva el riesgo de acertar o equivocarse, de lograr o no la tarea ética, con todas sus consecuencias. Por ello, las virtudes son definidas por un término medio, según un principio racional usado por el hombre prudente. El hombre virtuoso o prudente encuentra en sí mismo el canon y medida de todas las cosas.

De todo lo dicho, podemos resumir las principales características de la ética aristotélica: es una ética heterónoma, pues encuentra el criterio de corrección moral en la adecuación a la ley de la naturaleza: “*todos los hombres tienden por naturaleza a ser felices*”; de fines o teleológica, de las virtudes y de la felicidad.

Cabe reflexionar respecto a la aplicabilidad de la ética de las virtudes hoy, en el marco de una sociedad contemporánea en que no hay una concepción única o universalmente compartida de la naturaleza humana y sus fines. En este sentido, creemos que la ética de las virtudes cobra fuerza allí donde encontramos núcleos de fines claramente dados, como es el caso de las actividades profesionales. En efecto, la profesión define un conjunto de fines, de acuerdo a su función social; en base a ellos, es posible determinar diversas virtudes, una de las cuales y que no puede faltar es la búsqueda de la excelencia profesional. Otro ámbito de aplicación lo constituye la educación de virtudes para la ciudadanía o para la convivencia pacífica con otros en la sociedad civil. En este sentido, Victoria Camps* ha desarrollado lo que llama “virtudes públicas”, necesarias para la búsqueda de la felicidad colectiva o del interés común; entre éstas se mencionan: solidaridad, responsabilidad, tolerancia, profesionalismo, justicia, libertad, participación. También constituye un gran aporte pensar la moralidad en términos de virtudes y vicios, en el ámbito de la formación del carácter moral en los distintos niveles y ámbitos de enseñanza; en la educación moral dentro de proyectos comunitarios o colectivos que definen grupos de fines y bienes, como comunidades indígenas, minorías culturales o grupos religiosos con sus ideales de espiritualidad y unión con la divinidad. Finalmente, en una época de gran carencia de sentido de la existencia humana, vuelve a tomar fuerza la pregunta última por los fines y la felicidad del ser humano.

Ética del medio ambiente: En general, podemos entender por *ética ambiental o del medio ambiente* todas aquellas reflexiones que orientan nuestro trato con el mundo natural. Aspira a unificar la perspectiva biológica y social, naturaleza y cultura, buscando un nuevo modo de razonamiento moral que ayude a transformar la manera en que los seres humanos ven el mundo natural y actúan en él.

El hombre se ha planteado desde antiguo sus deberes hacia la naturaleza; incluso en la tradición griega, se desprende un contacto con la naturaleza (vida campestre de Hesíodo, cínicos, jardín de Epicuro). No obstante, la ética ambiental es reciente pues ha surgido como respuesta a la amenazadora destrucción del medio, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. La ética ambiental contiene propuestas normativas sobre el trato que damos a los seres vivos no humanos y a entidades colectivas tales como especies y ecosistemas.

La ética del medio ambiente surge en gran medida relacionada con la bioética, especialmente si

entendemos a ésta en un sentido amplio, como un estudio interdisciplinario de los problemas suscitados por el progreso científico- técnico, tanto al nivel micro-social como al nivel de la sociedad global, y sus repercusiones sobre la sociedad y su sistema de valores. De alguna manera la ética de la responsabilidad es una “ciencia de sobrevivencia”, puente entre las ciencias biológicas y las ciencias humanas, entre hechos y valores, entre ecología y filosofía.

Así, uno de los factores sociales e históricos que inciden en la aparición de la bioética es la revolución ecológica que ocurre en la segunda mitad del siglo XX. La amenaza del peligro nuclear, agravada en ese momento por la polarización ideológica del mundo, puso en evidencia la fragilidad de la vida humana en el planeta.

Por otra parte, una serie de estudios y conferencias internacionales ponen de manifiesto la necesidad de preguntarse por el verdadero sentido del “desarrollo”. El Informe del Club de Roma, *Los límites del crecimiento* (1972), expresó el peligro de continuar el crecimiento económico, especialmente de los países desarrollados; los recursos naturales son limitados y el desarrollo acelerado lleva a un próximo agotamiento de las reservas existentes en la tierra. A raíz de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo y el Medio Ambiente (Estocolmo, 1972), se crea el Programa de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente; en 1982, esta entidad publica *Estrategia Mundial de la Conservación de la Naturaleza*. Surgen organizaciones no gubernamentales preocupadas por el medio ambiente: World Wild Life Fund (WWLF), Unión Internacional de Conservación de la Naturaleza (UICN), Federación de Amigos de la Tierra, Greenpeace, etc.

El informe *Nuestro esfuerzo común* de la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo, Naciones Unidas (1987), (conocido como Informe Brundtland), explica el concepto de desarrollo sostenible, teniendo gran influencia política en la economía actual. Surge la pregunta por la *calidad de la vida* humana y su relación con el desarrollo económico. Se cuestiona el hasta entonces “ideal” de progreso y desarrollo económico; el ser humano tiene que convencerse que el desarrollo no es ilimitado; sus límites son límites éticos: el respeto a los seres humanos actuales y futuros y a la vida en general. Así, se plantea la pregunta, ¿es todo lo que contribuye al “desarrollo” éticamente correcto? Esto requerirá un nuevo concepto de desarrollo: el desarrollo sostenible. Se entiende por *desarrollo sostenible o sustentable* el que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.

En efecto, hasta ese momento todo el desarrollo económico había sido considerado en sí mismo bueno. Pero se tomó conciencia que ciertas formas de desarrollo destruyen los recursos sobre los que se basa, los cuales son limitados y están amenazados. Nace la conciencia de que el crecimiento tiene límites, traspasados los cuales peligran la vida en el planeta. La crítica al desarrollo económico muestra que éste no necesariamente va acompañado del aumento de la calidad de vida; que puede ir acompañado del agotamiento de las materias primas, de la contaminación de los mares, de la destrucción de los bosques y la atmósfera, etc.; que disminuye la calidad de vida de las próximas generaciones y compromete la viabilidad de la especie humana.

Otro evento importante ha sido la II Conferencia de las Naciones Unidas sobre Desarrollo y Medio Ambiente, llamada “Cumbre de la Tierra” o “de Río” (Río de Janeiro, 1992), a la que asistieron representantes de 178 países. Lamentablemente, a pesar de los acuerdos logrados en esta cumbre, la crisis ecológica se ha intensificado.

Los problemas ambientales pueden ser entendidos como “enfermedades” del medio ambiente, que tienen hoy un alcance global, planetario. Entre ellos se destacan: alteraciones del aire (efecto invernadero y cambio climático, deterioro de la capa de ozono, lluvia ácida), alteraciones del agua (contaminación y agotamiento de los mares, contaminación y escasez de aguas dulces), alteraciones de la tierra (degradación y desertización del suelo, disminución de la biodiversidad y desaparición de especies, posibilidad de alteraciones genéticas). Todos estos problemas impactan negativamente el desarrollo de las sociedades humanas, pues provocan pérdidas económicas inmensas, contribuyen a profundizar la pobreza, acentúan las desigualdades sociales, disminuyen la calidad de vida. Para algunos, los conflictos sociales, políticos, económicos son facetas de las transformaciones que sufre el hábitat del ser humano.

Ética kantiana: En el siglo XVIII, una influencia decisiva en la ética es la filosofía de Immanuel Kant. Como pensador moderno, Kant parte del hecho de la imposibilidad de fundamentar la moral en la naturaleza, porque la razón no puede conocerla o penetrarla; por esto, pone su mirada en la propia razón humana. En ella encuentra la facultad de construir *juicios morales*, juicios de carácter prescriptivo del tipo de: “no debemos hacer con otro lo que no queremos que el otro haga con nosotros”. La pregunta que se hará Kant es ¿cómo son posibles estos juicios de tipo universal? Estos juicios evidencian que en el ser humano existe una *conciencia moral*, es decir, un sentido del *deber*. El deber moral forma parte de la razón práctica o razón moral; ésta debe presuponer que el hombre actúa por su voluntad y que tiene libertad. En la conciencia moral humana reconocemos, por una parte, las inclinaciones o deseos, que forman parte de lo que el hombre es; por otra, los imperativos que dicen cómo el hombre *debe ser*.

La principal característica de la razón pura práctica es ser legisladora, es decir, su capacidad de crear leyes que pone la misma razón porque están en ella misma. Por eso dice Kant al final de la *Crítica de la Razón Práctica*: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.”

La finalidad de la razón humana es producir una voluntad buena. ¿Qué hace buena la voluntad humana? Es aquí donde Kant se distancia de todo teleologismo y manifiesta un deontologismo moral, es decir, pone el criterio de moralidad en principios de deber, que definen lo debido o correcto para todos, estableciendo un marco normativo, independientemente de las consecuencias. De esta manera, el valor moral de una acción reside en la intención o propósito: en ser buscada por deber y no por inclinación, por respeto a la ley moral de la razón y no por las consecuencias o resultados de la acción. En palabras de Kant: “*El valor moral de una acción reside no en el propósito, que ha de alcanzarse a través de ella, sino en la máxima según la cual se decide*”.

El criterio de la corrección moral no radica, pues, según Kant, en lo que la persona hace, en su acción o los resultados y consecuencias de ésta; esto a lo más lleva a diferenciar si determinada acción es útil o inútil (estéril), pero no nos dice nada respecto a si es moral. El criterio moral está dado por lo que quiere hacer, es decir, por la voluntad o *intención moral*. El *giro copernicano* en la ética kantiana consiste en cifrar la clave de corrección moral no en los objetos de la voluntad, sino en la voluntad misma. La clave en la moralidad es desarrollar una *voluntad buena*, una voluntad de hacer el bien o acciones buenas, no por inclinación sino por deber. Deber es lo que es necesario por respeto a una ley de la razón; deber es lo que obliga la propia razón mediante máximas, mandatos, imperativos.

La razón práctica tiene su propio método o procedimiento para definir cuáles máximas son leyes morales, que podríamos entender de la siguiente manera: encontramos en nosotros mismos inclinaciones, sentimientos, estímulos sensibles, condiciones subjetivas, deseos. Para formular nuestra máxima de acción en una situación de conflicto moral, debemos identificar y aislar toda motivación que provenga de ese ámbito, y atender sólo a nuestra *buena voluntad* de respetar el deber *por el deber*. De esta manera, formulamos nuestra máxima de acción racional y, luego, comprobamos su condición de legitimidad en cuanto a su legalidad universal.

Esta comprobación la obtenemos contrastándola con los principios que emanan de la formulación del *imperativo categórico*, incondicional, de la razón práctica. El primer principio es de universalización y dice: “*Actúa de modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal*”. El segundo principio se refiere al respeto absoluto de la persona y dice: “*Actúa de modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio*”. Si una máxima pasa la prueba de ser contrastada con el imperativo categórico, manifiesta que es universalizable, autónoma y respeta al ser humano como fin en sí mismo y, por tanto, es una ley moral de la razón.

Una crítica importante que se hace a la perspectiva kantiana es su no consideración de las consecuencias de la acción. En efecto, aunque es una intención fundamental de la ética buscar criterios de universalidad a las máximas y juicios morales, no podemos pensar en la actualidad que las consecuencias de la acción humana son irrelevantes al momento de pensar la moralidad. La necesidad de considerar las consecuencias y circunstancias en el juicio moral se hace tanto más

fuerte cuanto mayor es el aumento del poder de intervención o transformación que tiene el ser humano, sobre naturaleza y sociedad. Tras la experiencia universal de la humanidad de las guerras mundiales, ataques terroristas, pobreza, etc., ¿pueden ser indiferentes para la ética los resultados de la acción? Más bien debemos decir que hoy es necesaria una ética que concilie el respeto a principios universales con la previsión responsable de las consecuencias de la acción. Además, el juicio moral se comprende hoy no sólo como dado en la propia conciencia humana personal, sino en el ámbito de la intersubjetividad, en la deliberación común entre varios sujetos morales.

No obstante lo anterior, hay muchos y grandes aportes de la tesis kantiana que mantienen vigencia, situándola como una de las perspectivas ineludibles de la ética contemporánea. Uno de ellos es la construcción de una ética *autónoma*, es decir, aquella en que el criterio de lo moral viene dado, por así decirlo, “desde dentro”, desde la propia razón humana y no “desde fuera”, desde leyes de la naturaleza o de origen religioso, como en las éticas *heterónomas*; esto permite superar una moral meramente tradicionalista, emotivista o basada en algún tipo de autoridad. El intento de Kant de fundamentar la ética desde la propia razón responde a su fin de rescatar para la ética la universalidad, la cual no puede provenir de fundamentos empíricos, de la realidad, los condicionamientos reales, circunstanciales o situacionales; todo ello, consecuente con su crítica a la razón metafísica en el ámbito de la teoría del conocimiento. La autonomía en la ética es, pues, uno de los principales legados de este pensador. Conocido es su llamado a la humanidad a dejar su estado de pupilo y pasar a la mayoría de edad, mediante el “*sapere aude*”, “atrévete a escuchar tu propio saber” o “atrévete a pensar por ti mismo”.

Podemos considerar como otro de sus legados la búsqueda de un fundamento universal y racional para la moral, tarea importante para superar los fanatismos emotivistas, los totalitarismos y la pasividad acrítica. Igualmente, el reconocimiento de que las inclinaciones (placer o dolor) no son los “amos soberanos” del hombre y que, al menos, éstos no pueden ser el único criterio de corrección moral.

Pero, sin lugar a dudas, una de las ideas más preclaras de la ética de Kant es su afirmación de la *dignidad* del ser humano como fin en sí mismo y no como medio; medios son las cosas o herramientas, que podemos crear, usar y desechar. El reconocimiento del valor de la persona humana es el punto de partida de toda la ética; sin la afirmación de esta dignidad con carácter absoluto, no parece posible construir ética alguna. Por ello, el principio de absoluto respeto a la dignidad de la persona humana, que además de la formulación de Kant se encuentra en muchas tradiciones, culturas y religiones, constituye el marco moral o principio básico de los códigos de ética contemporáneos, entre los cuales destaca la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Éticas deontológicas y teleológicas: ¿Existen deberes universales, válidos para todos, en cualquier tiempo y lugar? ¿O, por el contrario, los deberes son sólo contextuales y dependen de la situación concreta y de sus consecuencias? La respuesta a estas preguntas nos permite clasificar las teorías éticas en *deontológicas* y *teleológicas*. Las éticas deontológicas, como la kantiana, afirman que existen deberes *a priori*, universales, válidas para todo ser racional. Las éticas teleológicas (de *télos*, “fin”) ponen el criterio de corrección moral en los fines que se persiguen con la acción; entre ellas, las éticas consecuencialistas como el utilitarismo y el pragmatismo, no consideran que existan deberes *a priori* para el ser humano, previos a la consideración de las consecuencias positivas o negativas de una acción.

Éticas heterónomas y éticas autónomas: ¿De dónde proviene el carácter de “bueno” o “malo” de un acto humano? ¿Qué define el carácter de corrección moral de un acto? A estas preguntas, las culturas y épocas han dado diversas respuestas. A partir de la forma en que se ha contestado a esta pregunta, podemos encontrar dos grandes posiciones en la ética occidental: las *éticas heterónomas* y las *éticas autónomas*. En las *éticas heterónomas*, el carácter moral está dado por algo exterior al sujeto: la “naturaleza” o “leyes divinas”. Éstas últimas corresponden a las éticas teístas o con fundamento en la ley de una divinidad. La ética *naturalista* está representada, por ejemplo, por la ética de Aristóteles, según la cual hay una naturaleza humana cuyo fin es tender a la felicidad, lo cual

requiere realizar virtudes. En las *éticas autónomas*, el carácter de lo moral se fundamenta en algo interior al sujeto, tal como la propia razón autolegisladora kantiana.

Pluralismo moral: Adela Cortina* desarrolla ampliamente la idea del pluralismo moral. Nuestras sociedades democráticas se caracterizan por la coexistencia en ellas de una gran diversidad de sistemas filosóficos, ideológicos, religiosos y morales que definen diversas jerarquías de valores. Así, ante las situaciones de conflicto moral de nuestra sociedad, que cada vez son más numerosas y novedosas, surge la necesidad de establecer criterios o valores comunes de deliberación, decisión y acción. ¿Cuáles podrían ser esos criterios? ¿Pueden haber valores comunes en un grupo de individuos distintos, con diversas concepciones morales?

Cortina ve que hay al menos dos tipos de sociedades: sociedades de código moral único y de código moral múltiple. En las primeras, existe una sola concepción moral y una sola jerarquía de valores tenida por absolutamente verdadera e incuestionable; esto ocurre, por ejemplo, en los estados confesionales o en países bajo regímenes políticos de ideología única, laicista o religiosa. En las sociedades de código moral múltiple, entre las cuales podemos considerar nuestras actuales democracias, conviven o coexisten diversas concepciones de lo bueno y jerarquías de valores.

El problema para la ética es distinto en ambos tipos de sociedades; el problema del código moral único es que la aceptación de una sola concepción moral tenida por absoluta lleva a la caída en un autoritarismo. El sistema moral oficial es el único aceptado y se convierte en una imposición a las personas, contrario a la conciencia actual del valor de la autonomía y respeto a la diferencia, que es propia de las sociedades democráticas.

El código moral múltiple en apariencia soluciona el problema de la diversidad de concepciones de bien presentes hoy en las sociedades, superando el autoritarismo moral. Pero si se convierte en un “todo vale”, en la creencia de que todo sistema moral da lo mismo y de que, independientemente de los deseos y preferencias de cada individuo, nada nos obliga unos con otros, entonces termina por desembocar en el más atroz relativismo moral. Esto es a lo que Weber* llamó “politeísmo axiológico”: que cada uno siga su propio dios o demonio, es decir, sus propios fines y valores tenidos por verdaderos. El relativismo moral es un subjetivismo, pues no admite otro criterio de corrección moral que las propias preferencias e intereses de cada sujeto. Así, nos preguntamos, ¿qué lugar habrá entonces para la intersubjetividad, es decir, para la relación comunicativa y vital entre distintos individuos, condición de existencia de la democracia? Nos percatamos que el relativismo sólo “en apariencia” respeta la autonomía de las personas, pues termina por imponer el dominio de la posición más fuerte, no reconoce unos deberes previos a la manifestación de intereses de los individuos y anula la posibilidad del acuerdo intersubjetivo; los deberes previos están dados, por lo demás, en la noción misma de “democracia”, que ya supone unos valores básicos como el respeto a todas las personas, la justicia y la equidad. El relativismo y el autoritarismo moral son dos expresiones de la moral social que no corresponden a los ideales de una sociedad democrática.

Por consiguiente, la convivencia en las nuevas sociedades de código moral múltiple requiere la creación y valoración de una ética compartida por todos los miembros de esa sociedad; a ese suelo básico común y compartido es a lo que Cortina llama “mínimos morales”. La expresión podría resultar equívoca si se piensa con ello algo pequeño, menor o “mínimo”; muy lejos de ello, los mínimos morales representan una auténtica base moral compartida por la sociedad civil, que significa una alta exigencia ética allí donde no se han alcanzado esos mínimos de justicia, equidad, autonomía y no-maleficencia. Los mínimos morales se refieren a la esfera de la *justicia*, es decir, a los deberes de ser equitativo e imparcial, no discriminar y no dañar. Podemos ponernos de acuerdo en lo que es justo para todos, aunque no compartamos la misma idea de lo bueno; a modo de ejemplo, podemos acordar que lo justo es no ser discriminado por nuestras diferencias al nivel de los máximos. Esta posibilidad de acuerdo racional e intersubjetivo hace que los mínimos morales sean exigibles incluso coactivamente; un ejemplo de ello lo constituye la Declaración de Derechos Humanos, emanados de la deliberación amplia entre numerosas personas de diversos credos, nacionalidades y profesiones, que descubren unos principios de derecho básico para todos los seres humanos, en los cuales es

posible un acuerdo universal. La existencia de unos mínimos morales nos preserva del relativismo y del “todo vale”, que constituyen la disolución de la democracia; su aceptación no está basada en pactos o negociaciones estratégicas, sino que se deriva de la propia maduración ética de la sociedad. Por otra parte, Cortina destaca la importancia de los “máximos morales”, que son aquellos fines y valores propios de cada persona o comunidad que no necesitan ser compartidos por todos, pero a los cuales se les exige un respeto a los mínimos para ser aceptados y legitimados en una sociedad democrática. Corresponden a las diversas concepciones de lo bueno e ideales de felicidad, dados por concepciones religiosas, filosóficas u otras; se refieren, por tanto, a la esfera de la *felicidad*, es decir, a ideales que no pueden ser exigidos sino promovidos, invitándose a ello. La existencia de unos máximos morales diversos es indicativa de la superación del autoritarismo, actitud irreconciliable con lo democrático.

Podemos concluir, a partir de lo señalado por Cortina, que el auténtico *pluralismo moral* consiste en compartir unos mínimos morales de justicia y desarrollar unos máximos morales de felicidad, respetando activamente los máximos diferentes a los propios; esto último, si representan un punto de vista moral respetable, es decir, si respetan la base mínima moral compartida. Respetar activamente es, más allá de un tolerar en el sentido de “soportar por impotencia”, un positivo aprecio por el hecho de que el otro desarrolle su ideal de bien y felicidad, aunque éste sea distinto del propio. Este aprecio o respeto activo es manifestación de una voluntad de construir el mundo juntos, sea una sociedad, una institución, una profesión. El pluralismo, el respeto activo y esa voluntad común constituyen la base de una *ética civil*.

Pragmatismo: El *pragmatismo* es una posición moral consecuencialista, entendiendo por éste cualquier teoría que considere el éxito de la acción como criterio de corrección moral. Esta perspectiva moral resultaría de una aplicación a la reflexión ética de fundamentos filosóficos desarrollados en otros ámbitos, como lógica, teoría del conocimiento o teoría de la educación; los principales exponentes del pragmatismo filosófico en que encuentra su fundamento son Charles Peirce, Williams James y John Dewey. El pragmatismo moral defiende el individualismo, en cuanto una conducta se justifica por el éxito personal, y el relativismo, en cuanto, al igual que el utilitarismo, no admite principios universales *a priori*. Por ello, comparte con esta corriente el ser una ética teleológica y consecuencialista. En palabras de W. James, “el pragmatismo es una actitud que prescinde de las cosas primeras, principios, categorías y supuestas necesidades, para dirigirse a las cosas últimas, los frutos, las consecuencias y los hechos”. Entiende que el ser humano persigue intereses y deseos personales; en la prosecución de esos fines, encuentra dificultades y problemas para su satisfacción. Los objetivos de toda acción humana se resumen en la obtención de beneficios y ganancias; el resultado o fin último del ser humano es el éxito y el triunfo en la vida. Así, el criterio de corrección moral o bondad de un acto es su capacidad de conducir al éxito en cada caso concreto, es decir, a la satisfacción de los deseos e intereses; lo malo o incorrecto será en cada caso lo que aleja de ello. Las consecuencias prácticas dan carta de legitimidad moral a una acción. Como un aporte de esta corriente cabe considerar la valoración de los intereses sociales, como el crecimiento y el desarrollo, el perfeccionamiento constante de la sociedad. Así lo vio John Dewey, quien aplicando el pragmatismo a la educación, llevó a cabo una reforma en la teoría pedagógica incorporando los intereses sociales y democráticos a este ámbito; vio el pensamiento como un instrumento para el desarrollo y crecimiento social continuado y nunca definitivo.

Utilitarismo: Una teoría ética consecuencialista de gran relevancia es el “utilitarismo”, entre cuyos principales exponentes figuran Jeremy Bentham y John Stuart Mill, ambos pensadores ingleses del siglo XIX. Podemos considerar utilitaristas a las teorías éticas que establecen la utilidad como criterio o fundamento de lo moral, rechazando que exista otro fundamento de la ética y que existan obligaciones morales independientes de las consecuencias. No hay deberes o mandamientos *a priori* que obliguen por sí mismos. El principio de utilidad o de la mayor felicidad pone el criterio de corrección o incorrección moral en su tendencia a aumentar o disminuir la felicidad de los interesados, entendiendo por felicidad el placer y la ausencia del dolor y por infelicidad el dolor y la

privación del placer. Así, se entiende por “utilidad” la capacidad de un objeto de producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad o prevenir el perjuicio, el dolor, el mal o la infelicidad.

La perspectiva utilitarista de Bentham se fundamenta en un diagnóstico de la naturaleza del ser humano, al cual él ve como dominado por dos amos soberanos y determinantes: el deseo de placer y la huida del dolor. Así, la ética es entendida como el arte de dirigir las acciones de los hombres hacia la producción de la mayor cantidad posible de placer para todos los afectados, sean humanos o animales. Este placer es siempre individual; no existe el “interés común”, sino que cualquier grupo o comunidad es sólo la suma de individuos y sus intereses particulares.

La perspectiva de John Stuart Mill es más rica en cuanto a su concepción de las posibilidades humanas, admitiendo que entre éstas está el interés por la excelencia, la perfección interior, etc. Así, es posible diferenciar cualitativamente los placeres: en un primer nivel están los placeres espirituales o superiores, que resultan del uso de las capacidades superiores del hombre y contribuyen más a la felicidad; en un segundo nivel, los placeres materiales o inferiores, que si son preferidos demuestran una capacidad de disfrute baja en el interesado, dando mayor satisfacción pero no más felicidad. Una prueba de esta diferencia de nivel, lo constituye el hecho de que las personas que han desarrollado la capacidad de estimar ambos bienes o placeres, prefieren los de primer nivel. Mediante esta diferenciación cualitativa, Stuart Mill reconoce la legitimidad del interés humano desinteresado por la virtud el cual, por pertenecer al uso de la capacidad superior, proporcionará mayor grado de felicidad. Un punto de vista interesante en Stuart Mill es su afirmación del deber de buscar, además de la propia utilidad, la utilidad general de la humanidad, es decir, intentar conseguir el mayor número de bienes posibles para el mayor número posible de personas. Así, al principio de maximización del placer y minimización del dolor, se añade la jerarquización de placeres, separados en superiores e inferiores, y el principio de extensión, es decir, la búsqueda del mayor bien para el mayor número posible de individuos, personas o animales.

La diferenciación jerárquica de niveles y la extensión, permiten elevar la concepción del utilitarismo hedonista individualista hacia un utilitarismo humanista y altruista. De todos modos, continúa manteniéndose que el principio de corrección de un acto es la consecuencia más o menos beneficiosa para el individuo y la mayor cantidad posible de personas.

Uno de los principales aportes del utilitarismo a la reflexión ética, lo constituye su afirmación de la importancia de la consideración de las consecuencias de un acto, sus efectos positivos o negativos, para la deliberación moral; en efecto, las consecuencias, los efectos de bien o mal producido por una acción, no pueden carecer de relevancia moral; otra cosa es afirmar que sean lo único atendible en asuntos de la moralidad. También es interesante su ofrecimiento de un ideal moral no coactivo o prohibitivo, sino de producción positiva de la mayor felicidad del mayor número.

Como otros aportes del utilitarismo cabe considerar: su valoración positiva del interés por una vida feliz en este mundo; la aclaración que induce esta corriente hacia los deberes hacia otras criaturas sintientes no humanas o animales, los cuales son también susceptibles de experimentar placer y sufrimiento; la idea de la maximización de la utilidad social, que puede en ciertas circunstancias servir para resolver conflictos en torno a la administración de recursos escasos.

Entre los problemas que plantea esta perspectiva cabe considerar una posible reducción del ser humano a sus intereses individuales; dentro de éstos, también es discutible pensar que todos los seres humanos persiguen la felicidad así entendida, como bienestar o placer y ausencia de dolor. Además, es razonable pensar que las consecuencias de las acciones no pueden ser el único fundamento de la moral. Igualmente, es problemático identificar lo deseado (intereses individuales) con lo deseable, esto es, lo que razonablemente sea tenido por bueno o correcto. Pero quizás la mayor objeción que puede hacerse a la perspectiva utilitarista, es que la generalización del beneficio para el mayor número no considera una auténtica *universalidad*, es decir, criterios de justicia para todos. Lo que aparece correcto para uno o para “el mayor número” puede ser altamente injusto, parcial o inequitativo para el “menor número”. El principio de justicia como equidad, ausente en esta perspectiva, nos lleva a afirmar que sí existen deberes universales, previos a la consideración de las consecuencias, tales como el respeto a todo ser humano, el deber de no daño a otro ser humano y los deberes de justicia o imparcialidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad Pascual, J. (1995). *La vida moral y la reflexión ética*. Madrid: McGraw-Hill.
- Aranguren, José Luis. (1995). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Cortina, A. (1994). *Diez palabras clave en Ética*. Navarra: Verbo Divino.
- Cortina, A. y Martínez, E. (1998). *Ética*. Madrid: Akal.
- Cortina, A. (1999). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (1994). *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya.
- Cortina, A. (1998). *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus.
- Cortina, Adela. (2000). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela. (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta.
- Fronzizzi, R. (1995). *¿Qué son los valores?* México: F. C. E.
- Giannini, Humberto. (1997). *Del bien que se espera y del bien que se debe*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Macintyre, Alasdair. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Ortega y Gasset, José. (1964). "Introducción a una estimativa". En *Obras Completas*, Vol VI, Madrid: Revista de Occidente. pp. 315-335.
- Ortega y Gasset, José. (1961). *Meditación de la Técnica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Weber, M. (1997). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.