

CUESTIÓN ÉTICO-ANTROPOLÓGICA
La teoría y la praxis

ÉTICA I:
FUNDAMENTACIÓN CÍVICA,

INTER/SUBJETIVA, POS/DISCURSIVA E
INTER/CIVILIZACIONAL

Para aquéllos que han estado a punto de
cometer una sandez y, sin embargo, han
resuelto diferir. Tú sabes a qué me refiero.

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNIVERSITÄT INNSBRUCK
Nivel: Licenciatura 3er Semestre

Profesor:
Pbro. Dr. Roberto García González

Collegium Canisianum, Innsbruck, 2015

ÉTICA I: FUNAMENTACIÓN CÍVICA, INTER/SUBJETIVA, POS/DISCURSIVA E INTER/CIVILIZACIONAL

I. FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

1.1 TERMINOLOGÍA

1.1.1 Ética y moral

El término «ética», desde un punto de vista etimológico, nos remite a los vocablos griegos «ἦθος, ἥθεος» (modo de ser y de vivir) y «ἔθος, ἔθεος» (modo de comportarse). Por una parte, «ἦθος» en el mundo helénico significaba «carácter», «temperamento», «disposición connatural», «modo de ser», «morada» «lugar habitable»; en cambio, «ἔθος» se podría traducir por «costumbre», «hábito», «usanza». Aristóteles nos ayuda a darle la primacía al primer término, nada menos porque escribió tres éticas, a saber: ἠθικὸν Εὐδημιῶν, ἠθικὸν Μέγνων, ἠθικὸν Νικομάχειον¹. Por los títulos de estas tres obras aristotélicas se puede asegurar que en la filosofía griega la raíz del término «ἦθος» era privilegiada. Además, hay que restringir con más precisión el uso filosófico de esta palabra.

La psicología ha distinguido entre «carácter», y «temperamento». Éste designa la «disposición connatural» o naturaleza psicológica predeterminada independientemente de la elección y esfuerzo del ser humano. En cambio, el carácter es el «modo de ser» del que vamos apropiándonos a lo largo de nuestra existencia² gracias a nuestras elecciones y esfuerzos. Es decir, el «temperamento» sería la naturaleza psicológica inconsciente, predeterminada sin responsabilidad moral. En cambio, el «carácter» sería la segunda naturaleza psicológica que los seres humanos podemos pulir con responsabilidad moral a partir de la primera que es padecida, de ahí que algunos pensadores le llamen «πάθος, πάθεος» o «talante», que es la condición padecida o recibida pasivamente sin responsabilidad moral, aquel existencial que Heidegger le denominó «*da Sein*», es decir, «ser ahí» o «estar ahí» arrojado en el mundo sin previa elección; incluso podría referirse a las estructuras inconscientes que están a la base del yo consciente, propuesta filosófica ampliamente desarrollada por Claude Lévi Strauss, Louis Althusser, Michel Foucault y Jacques Lacan. El πάθος y el ἦθος no se excluyen; por el contrario, se implican recíprocamente, porque el segundo construye consciente y responsablemente la vida humana sobre la base originaria del πάθος ya establecido inconscientemente.

¹ Para la edición de los textos griegos puede consultarse: **ARISTÓTELES**, *ἠθικὸν Εὐδημιῶν* (Firmin Didot, París [s.a.]) I, 184-242; id., *ἠθικὸν μέγνων* (Firmin Didot, París [s.a.]) I, 131-183; id., *ἠθικὸν Νικομάχειον* (Firmin Didot, París [s.a.]) I, 1-130.

² Cfr., **CORTINA ORTS, Adela**, *Ética aplicada y democracia radical* (Tecnos, Madrid 1997²) 162.

Desde el punto de vista etimológico los términos castellanos «ética» y «moral» tienen un significado muy parecido por el contenido del vocablo latino «*mos, moris*», del cual deriva moral. «*Mos*» puede ser traducido como «costumbre», «modo de vivir», «carácter», «norma vigente», «precepto establecido». No obstante la similitud etimológica entre «ἦθος», «ἔθος» y «*mos*», el término latino ha heredado connotaciones regionalistas, sociológicas y heterónomas, por ello, desde la perspectiva etimológica es preferible utilizar el término «ética» y no el vocablo «moral» para designar la reflexión filosófica sobre la acción humana responsable sin reduccionismos regionalistas, ni sociológicamente costumbristas o heterónomos, dado que la ética aspira a la universalidad cívica, fundamentando las opciones humanas de modo crítico ante las costumbres sociales ya establecidas, y buscando un modo de vida humana autónomamente responsable.

Ciertamente el lenguaje ordinario suele utilizar «ética» y «moral» como sinónimos. Sin embargo, el uso técnico de estos términos en la historia de la reflexión filosófica ha ido haciendo necesaria la distinción³ entre ambos. De acuerdo con las precisiones etimológicas y filosóficas anteriormente asentadas se pueden distinguir formalmente dos niveles: el nivel moral de la vida cotidiana, y el nivel ético de la reflexión filosófica acerca de la vida moral. Sin duda están íntimamente implicados, pero la distinción formal entre moral y ética se hace necesaria desde el punto de vista filosófico. En breve: «moral» indica el ejercicio existencial del bien elegido humanamente contextualizado y referido realmente a un mundo de la vida; en cambio, «ética» designa la reflexión fundamentada sistemática y metodológicamente acerca de las cuestiones morales, es decir, una reconstrucción racional de carácter formal. Por esta misma razón algunos consideran que la ética tiene pretensiones de universalidad reflexiva, y que la moral se enclaustra en un modo de vivir ya establecido en una comunidad concreta.

* DEFINICIÓN: «ética» es la reflexión fundamentada sistemática y metodológicamente acerca de las cuestiones morales. En cambio, «moral» es *el ejercicio existencial del bien elegido humanamente.*

1.1.2 Tareas de la ética

Las tareas esenciales de ética filosófica son: 1º) precisar el *contenido filosófico peculiar* distinguiéndola de otros saberes teórico/prácticos como la sociología, el derecho, la política y la religión; 2º) tematizar la *fundamentación* metódica y sistemática de sí misma como disciplina filosófica; 3º) convocar a los procedimientos de diálogo orientados a la *aplicación específica* de los consensos válidos y factibles.

³ Cfr., Ibid., 163.

1º) **Contenido filosófico peculiar.** Aunque algunos incluyen la reflexión de la Política y del Derecho dentro de la ética es necesario deslindar el contenido filosófico de ésta, sobre todo distinguiéndola de las cuestiones sociológicas, jurídicas, políticas y religiosas.

a) La ética tiene en cuenta las costumbres sociológicas de los grupos humanos como datos informativos y como retos que hay que orientar y humanizar. Sin embargo la ética es distinta de la sociología. Ésta se limita a formular juicios fácticos o de hecho; en cambio, la ética se compromete a proponer juicios estimativos o de valor. En otras palabras, la sociología *describe* «lo que es»; y la ética prescribe «lo que debe ser» de acuerdo con «lo que es posible o factible». Por lo tanto, la sociología tiene un alcance descriptivo, mientras que la ética tiene competencia prescriptiva. Algunos consideran que entre los juicios fácticos y los juicios valorativos hay una «*falacia naturalista*». Por el contrario, otros, como Hans Jonas y Enrique Dussel, han intentado superar este óbice⁴.

b) La ética se interesa por lo que es correcto, lícito o legal desde el punto de vista del derecho positivo. Incluso algunas propuestas éticas pueden llegar a alcanzar un nivel de consenso racional que pueden llegar a ser positivadas legalmente. El Derecho y la ética son instancias normativas. Sin embargo, la legalidad o corrección jurídica y la invitación ética son distintas. En efecto, muchas propuestas éticas no son positivadas jurídicamente, y muchas leyes pueden ser criticadas por la ética.

c) La ética se hace presente implícitamente en la Política, especialmente ofreciendo valores cívicos, como la libertad y la justicia, que sean exigibles por las instituciones políticas como derechos o como deberes de los ciudadanos. Sin embargo, la política no absorbe a la ética que debe ser una instancia racional para criticar las instituciones y sus decisiones políticas que no sean plausibles para el bien común o no respondan a las aspiraciones universalizables porque sólo benefician a una minoría que pretende imponer sus intereses a costa de la mayoría de los ciudadanos.

d) Las religiones implican algunas exigencias éticas. Todas las religiones ofrecen algunos códigos de conducta a sus fieles. No obstante, la ética necesita autonomía epistémica que le haga tomar distancia metodológica de las propuestas religiosas porque si quiere servir de plataforma de diálogo cívico, inter/religioso y ecuménico no debe identificarse con una sola de las propuestas religiosas, ya que cada una de ellas reclama el derecho de árbitro para sí misma.

e) La ética es distinta de la sociología, del Derecho, de la política y de la religión. ¿Cuál es, entonces, el **contenido filosófico peculiar** de la dimensión ética del ser humano? Aquél que corresponde a la realización del *bien* (aspecto factible), reflexionando qué *debe hacerse* para conseguirlo (aspecto formal), y justificando *cómo, porqué y para qué*

⁴ Hans Jonas se pregunta específicamente cómo se pasa del *querer* al *deber*. Y responde: “El paso de uno a otro está mediado por el fenómeno del *poder* [...]. Lo que enlaza el querer y el deber, el *poder*, es lo mismo que coloca a la responsabilidad en el centro de la moral”. JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Herder, Barcelona 1995) 213-214.

realizarlo (aspecto material). Según se acentúen estos aspectos de la dimensión ética del ser humano la reflexión filosófica irá adquiriendo rasgos deontológicos o teleológicos, es decir, exigencias formales o de contenidos materiales.

* LA ÉTICA TIENE UN TRIPLE ASPECTO: a) El aspecto factible consiste en la realización moral del bien. b) El aspecto formal consiste en reflexionar acerca de qué debe hacerse moralmente (aspecto deontológico) para conseguir el bien. c) El aspecto material consiste en justificar cómo, porqué y para qué realizarlo (aspecto teleológico).

* OBJETO MATERIAL Y FORMAL DE LA ÉTICA: a) El objeto material de la ética son los actos humanos o, más precisamente, las acciones humanas⁵. b) El objeto formal de la ética es reflexionar acerca de las acciones humanas en cuanto buenas o malas desde el punto de vista ético/moral.

* ARTICULACIÓN:

- a) La ética es un despliegue de la antropología filosófica o **filosofía del hombre**, porque las acciones morales corresponden a un ser humano que las realiza como agente, autor y sujeto. El arquetipo de ser humano que está a la base de nuestra reflexión filosófica acerca de la ética es el siguiente: «el ser humano es una unidad integral y originaria, que en cuanto inteligencia sentiente, volición tendente y sentimiento afectante, despliega su existencia personal e intersubjetiva como interlocutor válido e individuo convocado a la convivencia, al diálogo, a la acción y a la auto/trascendencia». En estas palabras se concentra el holograma de la concepción antropológica incubada en esta reflexión ética.
- b) La antropología filosófica es la mediación entre la ética y la **crítica del conocimiento** porque el ser humano es quien es bueno realizando el bien y quien puede buscar y conocer la verdad. Por otra parte, sólo se puede querer y realizar voluntariamente aquel bien que se conoce inteligentemente como verdadero. Desde esta perspectiva, la ética y la crítica del conocimiento se co/implican recíprocamente, tal como lo hacen la volición tendente y la inteligencia sentiente.
- c) La antropología filosófica también sirve de mediación entre la ética y la **ontología o metafísica** porque el bien buscado por el ser humano es un tema común a la ética y a la metafísica. En efecto, la ética reflexiona acerca de la bondad de las acciones humanas en una perspectiva práctica, mientras que la metafísica considera el bien desde un plano especulativo en cuanto trascendental del ser.

⁵ No todas las acciones tienen una valor moral de interés ético. Sólo lo tienen las acciones inteligentemente deliberadas y voluntariamente libres. Por ello, los filósofos escolásticos distinguieron entre «*actus hominis et actus humani*», es decir, entre «acciones del hombre y acciones humanas», de las cuales sólo las segundas son inteligentemente deliberadas y voluntariamente libres.

2º) **Fundamentación metódica y sistemática.** La ética necesita fundamentarse a sí misma como disciplina filosófica, es decir, precisa de un método y de una sistematización que le dé coherencia racional a sus propuestas. Por tanto, la ética debe preguntar por las razones para que exista una disciplina filosófica que investigue lo moral o argumentar que no las hay. A esta tarea de fundamentación algunos le llaman *meta/ética*.

3º) **Aplicación específica de los consensos válidos y factibles.** Esta tarea es una urgente exigencia post/discursiva porque la mayoría de las éticas se han conformado con la parénesis de los buenos consejos o de las buenas intenciones. Otras se han quedado expuestas en los libros o nunca pasan del diálogo procedimental a la acción factible. Evidentemente que hay que descartar la estéril casuística de la ingeniería recetaria. La factibilidad es una exigencia ética apremiante porque la mayoría de los seres humanos están siendo víctimas de la muerte promovida en nuestra era globalizada y excluyente.

1.2 INTERPRETACIONES (5 hrs.)

La crisis de sociedad de nuestra época ha desencadenado una crisis de la política mundial denominada por Samuel P. Huntington como «choque de civilizaciones», una crisis económica que ha afectado a todos los mercados con la recesión, una crisis cultural que dice adiós a las pretensiones titánicas de la modernidad y declara la muerte prematura de la postmodernidad, una crisis epistemológica desilusionada por el deterioro ambiental del planeta. Podrían enunciarse otras crisis, pero para nuestro propósito basta enmarcar la crisis que la misma filosofía presencia en el interior de sus disciplinas sistemáticas. La metafísica entró en crisis desde el s. XVIII de Kant; el siglo XIX presenció la crisis de la teología filosófica a raíz de las sospechas de Marx, Nietzsche y Freud; en el siglo XX la cosmología sufrió una revolución científica gracias a Einstein, Plank y Hawking; la teoría del conocimiento fue revisada por los epistemólogos contemporáneos como Popper, Khun, Lakatos, Feyerabend y Laudan, por los filósofos del lenguaje como Russell, Wittgenstein y Davidson, y por los hermeneutas como Gadamer, Ricouer, Beuchot, Derrida y Vattimo.

El siglo XX también fue testigo de la proclamación de la muerte del hombre como sujeto autónomo, promulgada por los estructuralistas como Strauss, Althusser, Foucault y Lacan. De manera que no extraña que también la ética se encuentre en crisis, muestra de ello es la enorme cantidad de libros publicados al respecto con propuestas filosóficas distintas y distantes: personalistas (Díaz), postmodernas (Lipovetsky), neopragmáticas (Rorty), neoliberales (Rawls), irenéticas (Küng), antiutópicas (Jonas), comunitaristas (MacIntyre), neoeudemonistas (Marina), procedimentales (Apel, Habermas, Cortina) y postdiscursivas (Dussel), entre otras. Esta patente crisis muestra que es necesario reconstruir todo el

edificio sistemático de la filosofía por el rumbo de una filosofía intersubjetiva. En México ha sido José Francisco Gómez Hinojosa quien ha invitado a colaborar en esta tarea⁶.

El conjunto de estas crisis ofrece un horizonte propicio para la aparición de un **conflicto de interpretaciones** ante las cuestiones morales. Cada una compite por nuestra preferencia. Sin embargo, por separado sólo ofrecen un acercamiento parcial al estatuto de la ética en nuestro tiempo, e incluso hay algunas que alcanzan un grado de validez superior a otras más miopes. A continuación se ofrece un catálogo de las interpretaciones más relevantes: la desmoralización, el cambio en la estimativa moral, la crisis entre los valores, la post/moralidad, la trans/moralidad y la distal/moralidad.

1.2.1 Sociedad desmoralizada

En el presente, la mayoría de la sociedad vive **desmoralizada**, es decir, en una involución moral de decadencia. Esta interpretación se despliega, a su vez, en tres variantes: inmoralidad, amoralidad y permisividad. a) En el presente la mayoría de los seres humanos es *inmoral*: la mayoría son malos. Según esta variante en la sociedad actual se percibe un aumento cuantitativo del mal moral. b) Actualmente los hechos son considerados *amorales*: esta interpretación considera que el conjunto de la sociedad vive sin prejuzgar los hechos porque opina que nada es bueno y nada es malo, simplemente hay hechos que se pueden describir. c) En nuestra época solemos ser *permisivos*: la mayoría de los seres humanos han roto los antiguos tabúes, son más tolerantes y se dan ciertos permisos que antes parecían prohibidos.

La primera variante es una interpretación superficial porque atiende únicamente a los datos cuantitativos o estadísticos tan ideológicamente relativizados y manipulables. Si hay más males es porque actualmente tenemos más, porque los medios de comunicación lo publican y las personas lo exhiben; en cambio, antiguamente se mantenían en secreto. Hoy en cambio, el ser humano se ha convertido en una exhibicionista «bestia de confesión», según la expresión de Michel Foucault. La segunda variante olvida que ordinariamente los seres humanos pueden distinguir entre el bien y el mal, aunque intenten ocultarlo estratégicamente. Y la tercera no toma suficientemente los cambios en la forma de vivir ocasionados por las nuevas sociedades pluralistas y abiertas.

1.2.2 Cambio en la estimativa moral

En los nuevos tiempos, vivimos un **cambio en la estimativa moral**. Estamos no sólo en una época de cambios, sino en un cambio de época. Este cambio epocal ha influido

⁶ Cfr., GÓMEZ HINOJOSA, José Francisco, Hacia una filosofía intersubjetiva: de la relación sujeto-objeto, a la relación sujeto-sujeto, retos y tareas de la filosofía mexicana de cara al 2000, en *Efemérides Mexicana* [XVI/48] (U.P.M., México 1998) 347-378.

para que los seres humanos seamos más sensibles a los problemas sociales y a los valores individuales que a los intimistas como el «honor», tan sobrestimado en otras épocas. Una muestra de este cambio en el modo de apreciar los valores éticos son: el individualismo responsable y la tele/caridad de Lipovetsky, la responsabilidad antiutópica de Jonas, la solidaridad irónica de Rorty, el protagonismo de la sociedad civil y de los ciudadanos de Habermas y Cortina, y el compromiso transformador con las víctimas de Dussel, entre otros.

1.2.3 Crisis entre valores

Actualmente somos testigos de la **crisis entre los valores**. Éstos compiten por nuestra preferencia, como las marcas de los productos. Las antiguas escalas de valores han colisionado, y las nuevas propuestas parecen una jungla de valores en conflicto, a tal punto que cuando alguien intenta asirse de un inamovible punto arquimédico éste se le escurre como mercurio por las hendeduras del puño. La crisis entre los valores tiene como marco la crisis de la ética y la crisis de sociedad. Afortunadamente el ser humano ha demostrado históricamente que en las épocas de crisis es cuando más crece en todas sus dimensiones.

1.2.4 La post/moralidad

A finales del siglo XX y comienzos del XXI presenciamos el triunfo y el ocaso de la **post/moralidad**. Esta coyuntura histórica proclamó como slogan: «*el eclipse crepuscular del autosacrificio y la ética sin deber*»⁷. La post/moral del post/deber propone una ética para los nuevos tiempos democráticos tan indolora, antiesencialista y efímera como el imperio de la moda. Las nuevas generaciones consideran que la liturgia del deber y los imperativos heroicos están «out». Viven una moral sin obligación ni sanción, librándose de los deberes incondicionados. Hoy se anuncia solemnemente la llegada de la *época del postdeber*. Nuestra cultura ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el **bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos**. Surge una nueva ética débil, tenue y mínima, sin obligación ni sanción. En nuestro tiempo muchos se han desvalijado de las prédicas maximalistas y parenéticas otorgando crédito sólo a una vida ética indolora y «light».

El nuevo «individualismo responsable» es humanista porque, más que buenas voluntades incompetentes, se empeña en alcanzar mejores acciones «interesadas» para cada uno, pero capaces de mejorar fácticamente la suerte de los hombres. Hoy se busca contender en favor de una ética inteligente porque el culto ingenuo al deber ya no tiene credibilidad social. El individualismo responsable no es sinónimo de egoísmo, no destruye la ética; por

⁷ El análisis siguiente puede ampliarse con la lectura de **LIPOVETSKY, Gilles**, *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (Gallimard, París 1992) [trad. cast. de **BIGNOZZI, Juana**, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Anagrama, Barcelona 1996³)].

el contrario, genera un *altruismo indoloro de masas* dando lugar a una ética **mínima e intermitente** de la solidaridad, compatible con la primacía del ego. Un ejemplo de ello es la beneficencia mediática de masas, donde el corazón y el *show* se entremezclan para promover la solidaridad irónica que exhibe simultáneamente el oropel del ego. Vivimos tiempos de «*tele-caridad*» en los que la moral se ha convertido en una fiesta. Las estrellas han reemplazado a los predicadores, y los *shows* a los sermones del clero.

Hoy se busca una felicidad «*soft and light*». Después de haber abandonado el imperativo categórico moderno, el imperativo narcisista es glorificado sin cesar por la cultura higiénica y deportiva, estética y dietética. Los nuevos imperativos son: juventud, salud, esbeltez, forma, ocio, sexo inteligente; en suma, la autoconstrucción de uno mismo. El fisiculturismo ha devenido fisiconstructivismo. El placer ya no está proscrito, sino masivamente valorado y normalizado. El placer postmoderno ya no es trasgresor, por el contrario, está gestionado y funcionalizado, es *sensatamente* «*soft and light*». El placer está al servicio de una ética inteligente.

Al respecto, Fernando Savater, un filósofo que no es postmoderno, considera lo siguiente⁸ en una ética que dirige a un mundo adolescente desengañado: Nada hay de malo en lo que haga disfrutar a alguien, sin dañar a nadie, ni siquiera a él mismo. El que se avergüenza de su propia capacidad gozosa es un bobo. ¿Por qué algunos le tienen tanto miedo al placer? Tal vez porque les gusta demasiado. Sin embargo, nada es malo sólo por el hecho de dar gusto hacerlo. El puritanismo es la actitud más opuesta a la ética. Hay que retener con todas nuestras uñas y dientes el uso de los placeres de la vida. *Hay que gozar el presente sin buscar hoy todos los placeres. Más bien hay que buscar todos los placeres de hoy*, percibiendo el guiño placentero de todo lo que hay. Lo bueno es usar los placeres teniendo cierto control.

El placer es muy agradable pero tiene una fastidiosa tendencia a lo excluyente. Sin control es capaz de irnos dejando sin nada con el pretexto de pasarla bien. El abuso del placer empobrece la vida a tal punto que llega a no interesar ya la vida sino sólo un placer particular. Por supuesto que es válido que alguien diga «me muero de gusto», pero *una cosa es «morirse de gusto» y otra muy distinta que el gusto consista en morirse*, o al menos en ponerse «a morir». Cuando un placer mata o va matando la humanidad de la vida, es un castigo disfrazado de placer, una vil trampa de la muerte. Por ello, hay que buscar placeres que no nos empujen a huir de la vida, sino que la hagan más intensamente grata. El mayor placer que puede darnos la vida es la alegría, que consiste a un «sí» espontáneo al deseo de vivir bien. Cuando en un placer se comienza a perder la alegría seguramente se huye de la buena vida. Al arte de poner el placer al servicio de la alegría se le llama virtud de la *templanza*, que nos ayuda a disfrutar inteligentemente. Savater escribe: “Procura elegir... aquellas opciones que permiten luego mayor número de otras opciones posibles... Elige lo que te abre... Evita lo que te encierra y lo que te entierra”⁹.

⁸ Cfr., SAVATER, Fernando, *Ética para Amador* (Ariel, México 1997²¹) 148-160.

⁹ Ibid., 188.

Por otra parte, en el plano social la propuesta de la ética postmoderna ha despertado la sensibilidad de la «conciencia verde» ecológica. Se expresa la vivencia de que somos cosmopolitas o ciudadanos de nuestra planeta; se invita a salvaguardar el patrimonio común de la humanidad. No se quiere comprometer las condiciones para la supervivencia de la humanidad en la tierra, y esto por un interés del ego individualista. La ética postmoderna reclama una responsabilidad a largo plazo. La nueva moral ecológica de mínimos no prescribe el olvido de uno mismo ni ningún sacrificio supremo, sólo consumir con calidad y sin derroche. Desde esta perspectiva se comprende la promoción del ecoconsumo y de los econegocios que han dado paso al «*shopping*» ecológico, a la fiebre de los productos «bio», a la dietética sana, a la higiene biológica, a las terapias suaves, a los «*spas*» y al turismo verde o ecoturismo.

La ética postmoderna tiene como consecuencia, a nivel político, la expansión de una organización tecnocrática de las democracias, es decir, se desarrolla como una ética sin ciudadanos participativos. A nivel económico se celebran las *bodas de la ética con el «business»*, mejor conocida como «ética de los negocios». En la actualidad la legitimidad de la empresa se construye y se vende, estamos en la era del «*marketing*» de los valores y de las legitimidades promocionales¹⁰. La ética se ha convertido en vector estratégico para las ventas: la ética vende.

1.2.5 La trans/moralidad

La **trans/moralidad** no se hizo esperar. Es una propuesta que amplía los horizontes de la estrechez hermenéutica: a) del ingenuo objetivismo ético de la pre/modernidad, b) de la conciencia subjetiva moderna que se encapsuló enquistada y autopoieticamente en el yo al buscar prometeicamente una autonomía a ultranza, c) y del hiperindividualismo narcisista de la postmodernidad emotiva que implica una post/moralidad solitaria y anti/solidaria. La trans/moralidad promueve un estilo intersubjetivo de racionalidad ética. Es decir, los peritos deben aprender a razonar intersubjetivamente incluyendo en el diálogo a los interesados y a todos los afectados por sus propuestas como interlocutores válidos. La verdad y el bien son una búsqueda común, nunca una conquista definitiva de un experto anacoreta, y mucho menos de los déspotas asilvestrados. A ningún ser humano le está permitido reclamar para sí mismo un firme punto arquimédico fuera del horizonte ideológico. La trans/moralidad ha renunciado al sofá de confort metafísico colocado en una colina inamovible y aséptica desde la cual se pueda observar el funcionamiento de los engranes de la ideología. Nadie puede exigir para sí, con honestidad intelectual, el privilegio del punto de vista del Ojo de Dios, ni siquiera la pretensión de ser el Gran Arquitecto de la Cultura ni la Distribuidora de Apartamentos y Bungalows. Es decir, el ser humano trans/moral se ha curado la obsesión de

¹⁰ Cfr., LIPOVETSKY, Gilles, *El crepúsculo del deber...*, e. c., 261.

autoconstituirse en administrador, consejero o ejecutivo de la multinacional «*Necessity & Method Corporation*».

Por consiguiente, los valores de la objetividad quedan subsumidos por la validación intersubjetiva, la subjetividad anacoreta debe aprender a dialogar con todos los interesados y afectados reconociéndolos como interlocutores válidos, y el emotivismo hiper/individualista es invitado a argumentar, porque el irracionalismo es un verdadero peligro para la humanidad. Ciertamente la razón moderna fue una parcialización de la razón humana, y ésta, una reducción de los amplios horizontes de la inteligencia. La transmodernidad propone la tarea de buscar inter/subjetivamente algo más que una ética racional, a saber: una ética inteligente. Ésta supone la convocación de una comunidad ilimitada de comunicación interactiva sin fronteras ideológicas. A los interlocutores se les pide, no una ἐποχή o suspensión metódica de los pre/juicios, sino tomar conciencia de todas las ideologías explícitas e implícitas desde las cuales cada uno argumenta. Inclusive de aquéllas provenientes del peculiar *mundo de la vida* o *Lebenswelt*, según la terminología pulida por los autores alemanes contemporáneos.

Todo ser humano es un virtual interlocutor válido porque cuenta con la capacidad de entablar acciones comunicativas humanas, es decir, emisiones susceptibles de comprensión como procedentes de un interlocutor que puede comunicarse de modo humano. La acción comunicativa menos ambigua es la argumentación. Pero no es la única¹¹ de que disponen los interlocutores válidos, que necesitan la oportunidad de aprender a argumentar o de mejorar su calidad argumentativa. En esto, la filosofía está dispuesta a prestar su servicio pedagógico. La comunicación inter/activa necesita procedimientos de argumentación en los que todos los interlocutores respeten las cuatro pretensiones de validez indispensables para una diálogo inteligente, a saber: verdad, corrección, credibilidad e inteligibilidad.

El discurso dialógico presupone la intención de llegar a un consenso racional. Por ello, la filosofía transmoderna y la transmoralidad implicada, se ubican en una situación post/convencional. En otras palabras, han superado las propuestas del convencionalismo o del llamado acuerdo estratégico, que pacta diplomáticamente sólo cuando los propios intereses están a salvo y cuando le conviene utilitariamente una negociación aunque no sea universalizable, e incluso irracional para otros interlocutores inteligentes. En cambio, el consenso racional es fruto del asentimiento inteligentemente motivado por la fuerza no coactiva del mejor argumento plausible y universalizable. En otras palabras, se supera la etapa tiránica de las mayorías cuantitativas y manipulables, y se exige una comunicación cualificada sin las distorsiones que, bajo la insignia de la manipulación y de la desigualdad, han empujando el diálogo racional fuera de las vías de la libertad y de la verdad, y han favorecido las relaciones instrumentales de violencia, poder y dominio.

¹¹ «Quien no pueda comprender una mirada no podrá comprender un largo discurso»: Carlos Díaz.

Para evitar la pérdida inútil de tiempo y de esfuerzos humanos, antes de enfrascarse en las discusiones a cerca de temas que no sean consensuables o estén motivados sólo por el afán *esnobista* de ocasionar polémica, gresca y pandemónium, hay que hacer caso a aquellos sentimientos que nos ayudan a evaluar conscientemente la situación, de modo que acerca de aquellos asuntos que no prometan implícitamente un consenso, más vale no discutir porque los conflictos se harían más graves. Al respecto se podría parafrasear el final wittgensteiniano del *Tractatus*: «de lo que no se puede consensuar, mejor es callarse». Lo consensuable supone la elección de aquellos temas indispensables para vivir humanamente. El contenido mínimo asumido es vinculante con la máxima exigencia.

La argumentación consensual es el procedimiento gracias al cual se valida toda propuesta ética, gracias a la participación de todos los interesados y afectados. Sin embargo, los contenidos verdaderos y válidos necesitan ser confrontados con su realizabilidad factible. Por ello, la ética que pretenda indicar el camino del bien tendrá que someterse a los siguientes niveles de factibilidad: el nivel lógico, empírico, técnico, económico y ético, asegurando la continuidad del proceso efectivo de realización, atendiendo a las consecuencias a corto, mediano y largo plazo, y sosteniendo un impulso procesual de legitimación y coerción legal en contenidos mínimos de civilidad. La factibilidad del bien conjuga la acción comunicativa y la acción instrumental, a tal punto que no basta que una acción sea válida desde el punto de vista procedimental; se necesita también que sea viable de acuerdo a los niveles de factibilidad. Esto también se aplica en el caso contrario, porque no basta que una acción sea factible; se necesita que también sea válida por su procedencia intersubjetiva. Lo éticamente bueno implica tres requisitos: que sea verdadero, válido y viable.

Los interlocutores deben argumentar y actuar con autonomía individual y personal, asediando los colectivismos comunitarios y los individualismos misántropos, e impugnando los ghettos y pandillas organizados para distorsionar la comunicación que haya sido encauzada por las vías de la violencia, la mentira y de la represión. El diálogo procedimental estimula a los claustros identitarios para que se abran a la alteridad de las macro/tribus humanas, es decir, a las civilizaciones como la occidental, sintoísta, islámica, latinoamericana, hindú/budista, ortodoxa y africana. Gracias a ello, el diálogo procedimental se convierte en una conversación inter/civilizacional que desacredita todos los «centrismos» identitarios y des/occidentoxica la actual globalización excluyente. Los interlocutores deben ser capaces de manejar toda la información disponible con claves descodificadoras provenientes de sus respectivas «tradiciones de investigación». En ningún asunto deben pactar estratégicamente si no hay argumentos que favorezcan el consenso con su fuerza no coactiva. Es decir, deben saber decir no. Dicho disenso será muestra de que los interlocutores tienen dignidad y no precio. En suma, los interlocutores que aprendan a actuar comunicativamente así, habrán trascendido los límites academicistas de la educación que hasta ahora ha sido vehículo para difundir ideologías de pertenencia que pretenden anular las diferencias.

1.2.6 La distal/moralidad

La distal/moralidad indica la revolución a la que se han sometido las relaciones interpersonales en la nueva era digital. Ésta ha propiciado una ética y una moral de lo provisional que ha nos ha convertido en los paparazzis de la expectativa y de lo «snob». En efecto, está surgiendo una cyber/moralidad y una snob/ética de relaciones instrumentales centradas en el intercambio de información y en el intercambio cultural que implican una libertad y una proximidad virtuales. Las relaciones proximales han devenido relaciones distales y anónimas, y la acción presencial se ha convertido en interacción virtual distanciada con texto, pero sin gesto; con imágenes pero sin cuerpos; con sonidos, pero sin vínculos interpersonales. En la nueva era digital, el software de la ética necesita ser reinstalado con una nueva versión compatible. Norbert Bilbeny ha protagonizado esta tarea con su propuesta del mínimo común moral¹².

* Balance: las cinco interpretaciones que parecen más convincentes son el cambio en la estimativa moral, la crisis entre los valores, la post/moralidad, la trans/moralidad y la distal/moralidad. La primera interpretación resulta declaradamente falsa.

1.3 RAÍCES (2 hrs.)

La ética debe fundarse sobre bases reales, no sobre la arena movediza de las necesidades creadas, ni sobre invenciones especulativas. Es decir, la ética no esta cimentada en el vacío, sino enraizada en el suelo nutricio de la existencia humana, de la psicología y de las estructuras socio/culturales, y absorbe los nutrientes procedentes de una larga historia de la filosofía que nos precede como una hecho ineludible. En seguida se distiende cada una de estas raíces del tronco fundamentante de la ética.

1.3.1 La existencia humana

En la existencia humana humanizada hay una experiencia del bien y del mal morales. El ser humano no soporta vivir sin sentido por largo tiempo, por eso interpreta.

¹² Cfr., **BILBENY, Norbert**, *La revolución de la ética: hábitos y creencias en la sociedad digital* (Anagrama, Barcelona 1997) 170.

La interpretación de la experiencia que tiene acerca de su existencia es una búsqueda del sentido de su propia vida. Si ese sentido no existe como un dato preestablecido entonces el ser humano lo diseña y lo inventa. Un ejemplo de los nuevos diseñadores del sentido de la existencia son Paolo Flores d'Arcais y Fernando Savater.

El primero escribe: «Aunque los egipcios sabían acerca de las causas de la muerte mucho menos de lo que nosotros sabemos, al menos conocían el sentido de sus vidas. Sin embargo, “ésta es precisamente nuestra irrenunciable superioridad sobre ellos: que **no conocemos el sentido de nuestra vida**. Y que no podemos saberlo. Que **debemos inventarlo**, si somos capaces de hacerlo”¹³».

Por su parte, Fernando Savater escribe: «No es absurdo que la vida en su conjunto no tenga sentido. La pregunta por el sentido carece de sentido. Lo realmente absurdo no es que la vida carezca de sentido, sino empeñarse en que deba tenerlo. Mi propuesta alternativa es la siguiente: El hombre cuerdo no se conduce éticamente a fin de conseguir algún premio o retribución eterna, porque le basta saberse más razonablemente humano y libre. En pocas palabras, no vive para la muerte o para la eternidad sino para **vivir plenamente en la brevedad del tiempo**. La certeza de la muerte no aniquila la certeza de estar vivo ahora. Todos hemos derrotado ya a la muerte. ¿Cómo? Naciendo. “No habrá muerte eterna para nosotros, puesto que *ya* estamos vivos”¹⁴ y *aún* vivimos. La muerte podrá algún día impedir que sigamos viviendo, pero nunca que ahora estemos vivos ni que hayamos vivido. El mundo y la vida **no tienen ningún sentido propio**. El sentido es **algo que los humanos damos** a la vida y al mundo. ¿La prueba? Que resiste todos los sentidos, por diversos que sean. La filosofía ni salva ni resucita a nadie, sólo pretende llevar hasta donde sea posible la aventura de vivir humanamente ahora».

Cada quien puede encontrar el sentido de su existencia en diversos horizontes, y si no lo encuentra es libre para diseñarlo. Lo cierto es que el ser humano no puede vivir asiduamente sin sentido, por ello interpreta la experiencia de su propia existencia. Algunos encuentran ese sentido en Dios, otros en la persona amada, otros en el saber, otros en la creatividad artística, otros en la acción social y política. En fin, que éste no es un obstáculo para seguir adelante dialogando con cualquier tipo de personas que busquen vivir bien la vida humanizada. Cuando alguien ha elegido qué sentido darle a su vida, esa elección se convierte en un valor cardinal que se inserta en un conjunto de otros valores morales y valores humanos en general, como los económicos, estéticos, heroicos, intelectuales, sociales, religiosos, e incluso a/religiosos o cívicos.

La búsqueda creativa de ese sentido orienta la existencia humana a «darse la buena vida humanizada»¹⁵. Gracias a ello, se puede descubrir una raíz ética que se nutre de la misma

¹³ FLORES D'ARCAIS, Paolo, *Etica senza fede* (Giulio Einaudi, Torino 1992) [trad. cast. de JORDÁ, Joaquín, *El desafío oscurantista: ética y fe en la doctrina papal* (Anagrama, Barcelona 1994) 227]. El subrayado y las negritas son mías.

¹⁴ SAVATER, Fernando, *Las preguntas de la vida* (Ariel, Barcelona 1999) 279.

¹⁵ Cfr., Id., *Ética para Amador*,... e. c., 76-77.

existencia humana. Incluso es posible aceptar que nuestra existencia crece en calidad moral cuanto más humanizada llegue a ser. Por ello, la ética nos ayuda a interpretar la existencia para darle sentido a nuestro vivir humanizado. Quien es capaz de «darse la buena vida humanizada» utiliza un lenguaje hipotecado de rasgos ético/valorativos. En los grupos de personas con los que nos relacionamos hay estructuras ético/valorativas. Estos datos de la existencia humana muestran la presencia del hecho moral en nuestra experiencia cotidiana. La ética se apoya en esta raíz que se nutre del lenguaje ordinario y de las estructuras socio/grupales ya vigentes, que son de naturaleza moral. Lo único que hace es tematizarlos reflexivamente a nivel filosófico.

1.3.2 La psicología del ser humano

La experiencia originaria del bien y del mal morales se filtra psicológicamente en los factores cognitivos, afectivos y motivacionales. La presencia incoada de lo moral en los factores cognitivos se aprecia especialmente en la toma psicológica de consciencia de sí mismo¹⁶ y de los otros, en la previsión de las consecuencias de una conducta, en el aprendizaje de conductas siguiendo algunas normas y en la coherencia en las actitudes psicológicas del yo, entre otras. La presencia incoada de lo moral en los factores afectivos se muestra en las relaciones de empatía con el otro, en las conductas miméticas y el sentimiento de culpabilidad. La presencia incoada de lo moral en los factores motivacionales se descubre en los estímulos que condicionan la conducta, en la influencia de la presión social, en el mutuo reconocimiento y en la autoestima, entre otros.

¹⁶ Al respecto son ilustrativos los aportes de Jacques Lacan acerca del «estadio del espejo» y el valor simbólico del «nombre del Padre». Lacan entiende por «*stade du miroir*» aquella fase de constitución del ser humano, que se sitúa entre los seis y los dieciocho meses, en el cual el niño, aún en un estado de inmadurez motriz, va conociendo la totalidad unitaria de su propio cuerpo, tomando progresivamente conocimiento de sí mismo. El estadio del espejo es importante **en el conocimiento del yo**. Este proceso de conocimiento tiene lugar mediante una identificación del niño con otro símil (la madre, otro niño, etc.) o mediante la propia imagen especular. Las *tres fases* del reconocimiento de sí mismo son: a) el niño confunde la imagen reflejada con la realidad; b) después comprende que lo que está en el espejo es una imagen, y no un ser real; c) y finalmente concluye que la imagen del espejo es la suya, distinta de la propia del adulto con la cual se confundía inicialmente. Por tanto, el estadio del espejo ayuda a configurar un primer boceto del yo, un *embrión de subjetividad*, y es un primer paso en la adquisición de una totalidad funcional de sí mismo.

La **formación verdadera de la subjetividad** tiene lugar mediante lo simbólico, al cual se accede mediante el proceso de superación del complejo de Edipo, que tiene *tres fases*: a) relación dual entre madre e hijo, b) intervención del padre con una castración prohibitiva simbólica, c) y finalmente la identificación con el padre. Esta última fase supone para el niño acceder al «**Nombre-del-Padre**», que es la función simbólica del padre, mediante la cual el niño acaba por ser aquel que tiene el falo asumiendo su propio rol masculino y dirigiéndose hacia la superación del complejo de Edipo (proceso que en la niña tiene su analogía). Gracias a esta función simbólica se ubica en un lenguaje y en una civilización, reconociéndose como un auténtico ser humano. Sólo a continuación consigue **hablar de sí mismo como un «yo»** en primera persona. Por tanto, el hombre se constituye como sujeto sólo gracias a su ingreso al orden simbólico de la lengua y de la sociedad. En el «Nombre-del-Padre» se reconoce el soporte de la función simbólica.

1.3.3 Las estructuras socio/culturales

La libertad humana parece una línea trazada en un espacio de determinismos biológicos, psicológicos y socio/culturales. Es innegable que estas estructuras nos preceden y condicionan nuestra conducta y las relaciones sociales y culturales que establecemos con los otros. La moral está incoada en las estructuras socio/culturales porque de hecho forma parte de la cultura de todas las sociedades humanas, es decir, toda cultura incluye una sensibilidad moral. La antropología cultural y la sociología estudian estos hechos desde una perspectiva inductiva y deductiva. Desde una perspectiva socio/cultural, lo moral se encarna en la historia de las sociedades humanas, en sus instituciones, su saber teórico y práctico, sus ideales, en su arte y en el estilo de vida de cada individuo de esa cultura.

Las estructuras socio/culturales pueden manipular la sensibilidad moral de los individuos que forman parte de todo grupo humano. Los síntomas de que dicha manipulación existe en una cultura y en una sociedad son: la actuación heterónoma de los individuos, una educación autoritaria, actividades gregarias al estilo de una horda adulatoria conducida por un jefe, sometimiento melifluido al poder establecido, apoteosis de ciertos símbolos, apología enquistada del ghetto contra los otros grupos rivales, apelación al bien de la comunidad motivada por los deseos de un grupo que planea para que los demás hagan, explicaciones dogmáticas e intolerantes de la conducta moral. Todas estas manipulaciones están al servicio del poder establecido.

1.3.4 La historia de la filosofía

Una de las raíces a partir de las cuales la ética se nutre es la historia de la filosofía que nos precede como un escenario de posturas teóricas que han respondido a problemas reales de cada época histórica. Las diversas tradiciones de pensamiento nos ayudan a replantear algunas soluciones que sean válidas para nuestro tiempo. Gracias a esta historia nos damos cuenta que no somos los únicos, ni los primeros en preguntarnos por la ética. No estamos solos ni en el vacío reflexivo. En seguida se despliegan dos enfoques del desarrollo histórico de la cuestión filosófica de la ética. El primero muestra retrospectivamente la génesis y el desarrollo históricos de la ética. El segundo presenta el panorama actual y la prospectiva de la reflexión ética.

1.3.4.1 Retrospectiva

1) **El tiempo homérico pre/filosófico.** La mirada retrospectiva a la historia de la ética detenta una gran importancia porque las nociones éticas han estado encarnadas en formas históricas de vida social. En la Grecia pre/filosófica “la palabra *ἀγαθός*, antecesora de

nuestro [término] *bueno*, fue originariamente un predicado vinculado específicamente con el papel de un noble homérico”¹⁷. Para ser ἀγαθός se debía ser valeroso, hábil y afortunado en la guerra y en la paz. Una palabra relacionada con ésta es ἀρετή, que es el cumplimiento excelente de la función o papel que se le ha asignado socialmente a alguien. Si se ejercita la ἀρετή, se es ἀγαθός. Después alguien será ἀγαθός por su noble nacimiento, y κακός si se es plebeyo. La ἀρετή pierde su sentido social, y se convierte en una cualidad personal, algo similar a una cualidad moral o virtud. La ἀρετή se concentra en la δικαιοσύνη (=justicia), entendida como lo correcto según el propio status. Se es ἀγαθός sólo si se practica la δικαιοσύνη¹⁸. Poco a poco estas palabras irían cambiando de significado.

2) Transición hacia la filosofía: los sofistas y Sócrates. RELATIVISMO ANTIGUO DE LA SOFÍSTICA: Protágoras defendió un relativismo escéptico afirmando que «el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son». Según él, todo es relativo y depende de los acuerdos estratégicos que se establecen en función de las necesidades sociales del momento. «Todas las ocurrencias y opiniones son verdaderas, y la verdad es algo relativo».

Para los sofistas la ἀρετή consistía en la buena actuación en los foros públicos y el éxito como ciudadano de la πόλις, causando impresión en la asamblea y en los tribunales. El único criterio de la ἀρετή es el éxito influyendo sobre el auditorio mediante la retórica. Según los sofistas la ἀρετή depende del público al que uno se dirija, es decir, no hay una noción universal de ἀρετή. Ante esta doctrina Sócrates ofrece una alternativa buscando conceptos universales (ὁρίσασθαι καθόλου) a través del diálogo, especialmente para la virtud.

3) Platón: doctrina del Menón, Gorgias, de la República y del Simposio. El *Menón* se pregunta si la virtud es enseñable. *La República* de Platón le dio solidez al esfuerzo del *Gorgias*. En este diálogo Sócrates asegura que lo bueno y lo malo no pueden ser sinónimos de lo agradable y penoso. A un hombre malo le hace falta la habilidad para κοινωνεῖν, es decir, para compartir una vida común¹⁹. *La República* busca una definición de δικαιοσύνη. Platón dice que la justicia en un Estado consiste en que todos se adecuen a su posición; en otras palabras, justicia es *ajustamiento*. Esta concepción resulta insatisfactoria porque no define lo que es la justicia. En el *Simposio*, el ἔρως oscila entre el «amor» y el «deseo», bajo la suposición de que el ἔρως homosexual griego es superior al ἔρως heterosexual. El ἔρως debe ascender hasta el amor al αὐτὸ τὸ καλόν, es decir, a la belleza en sí que está en el mundo de la ideas, como lo está el Bien. Para Platón, el Bien es una idea trascendente del supra/mundo, al cual sólo puede acceder una minoría

¹⁷ MACINTYRE, Alasdair, *A short history of ethics* (MacMillan, New York) [trad. cast. de WALTON, Roberto J., *Historia de la ética* (Paidós, Barcelona 1994) 15].

¹⁸ Cfr., Ibid., 19.

¹⁹ Cfr., Ibid., 41. Según MacIntyre esta especificación constituye un paso adelante en la determinación de lo que es bueno. Algunos le han criticado a MacIntyre este tipo de comunitarismo.

entrenada intelectualmente. De hecho, Platón considera que la virtud es propia sólo de la clase de los gobernantes, es decir, la ética es propiedad aristocrática.

4) **EUDEMONISMO: Las Éticas de Aristóteles (384-322 a.C.):** Εὐδμήμων, Μέγαλων, Νικομάχειων. Aristóteles escribe en el primer párrafo de la ἠθικῶν Νικομάχειων, dedicada a su padre y compilada por su propio hijo: “han definido pulcramente el bien como aquello hacia lo que tienden todas las cosas”²⁰, porque el bien es atractivo y seductor. Para Aristóteles la εὐδαιμονία, que es el bien supremo, es la finalidad de la ética y de la política. ¿En que consiste la εὐδαιμονία? En comportarse bien y vivir bien, y ambos aspectos considerados de modo inseparable. La εὐδαιμονία es una meta final y un bien autosuficiente fruto del desarrollo de la excelencia humana, es decir, de sus virtudes intelectuales y morales. La virtud es el justo medio entre dos vicios extremos. Para Aristóteles la virtud principal es la φρόνησις, traducida al latín por *prudentia*, que es la virtud del intelecto práctico que ayuda a aplicar los principios generales a las situaciones particulares²¹ (*recta ratio agibilium*). La φρόνησις es la clave de todas las virtudes, sin ella no se puede ser virtuoso. Según Aristóteles, la θεωρία es el nivel más alto de felicidad al que pueden aspirar los seres humanos más selectos, por ello el fin (τέλος) más excelente de su vida consiste en la contemplación metafísica de la verdad. Es evidente que el auditorio de Aristóteles es sólo una pequeña minoría ociosa de filósofos. Aristóteles presupone una estructura política que excluye a la mayoría de los seres humanos como interlocutores válidos.

5) **Las otras éticas helénicas: ESTOICOS Y EPICÚREOS.** La diferencia entre la antigua ética griega y la ética moderna es ésta: mientras los antiguos se preguntan «¿qué hay que hacer *para* vivir *bien*?», los modernos se preguntan «¿qué se *debe* hacer para actuar *correctamente*?». La diferencia entre ambos es la misma que hay entre una ética teleológica y una deontológica. La historia del ἀγαθός griego y la del *deber* moderno difieren tanto como las sociedades de las que provienen. Ninguno de ambos términos logró escapar de la moral vigente de su época; por ello, la ética debe buscar la manera de subsumirlos. La historia de la filosofía antigua nos enseña que la felicidad y la virtud no pueden ser simplemente idénticas ni completamente independientes, aunque algunos intentaron reducir la otra a la una. Es el caso de los antiguos socráticos menores, como Diógenes el cínico (ὁ κύων) y Aristipo el cirenaico, que influyeron en la ética post/aristotélica de estoicos y epicúreos. En general, la ética griega vincula la felicidad con los fines, y la virtud con el deber. Los que separan el deber y la felicidad hacen que la virtud y la felicidad se excluyan mutuamente. En cambio, quienes olvidan el deber reducen la virtud a la felicidad, y ésta al mero equilibrio de placeres.

²⁰ “[...] καλῶς ἀπεφώνησαντο τ’ἀγαθόν, οὗ πάντ’ ἐφίεται”. ARISTÓTELES, *ἠθικῶν Νικομάχειων*, Lib. I, cap. I (Firmin Didot, París [s.a.]) I, 1.

²¹ Cfr., MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*,... e. c., 89. En su momento, los escolásticos considerarán las siguientes virtudes como auxiliares de la prudencia: *eubulia*, *synesis*, *gnome* y *epiqueia*.

La ética naturalista de los estoicos²² tiende a separar el deber y el placer, reduciendo la felicidad al deber. Consideran que ésta se consigue actuando de acuerdo con la naturaleza, de acuerdo con la razón y el deber. El ideal del sabio es llegar a la ἀπάθεια (autodominio, impassibilidad o indiferencia) propia de la vida ascética, cultivando una imposible ausencia de deseo y despreciando el placer y el dolor. Cuando alguien desprecia todas las atracciones exteriores no se expone al dolor de su pérdida. Así asegura la paz del espíritu.

La ética de Epicuro de Samos y Lucrecio separa la virtud del deber y reduce la felicidad a un equilibrio de placeres. Para los epicúreos la finalidad de la conducta moral es la felicidad, la cual reside en «el placer (ἡδονή) que es el principio y el fin de una vida feliz». Quien busca el placer y huye del dolor descubre qué relación dialéctica entre ambos hace que uno siga al otro. De ahí que el ideal del sabio consista no en perseguir el placer más grande, que dejaría posteriormente un dolor mayor, sino en alcanzar un «equilibrio de placeres» o moderación, un estado de ἀταραξία, de tranquilidad de ánimo o ausencia de turbación. La liberación del deseo excesivo es una condición del placer.

El epicureísmo y el estoicismo enfatizaron la importancia del individuo sobre la πόλις, son doctrinas consoladoras para los ciudadanos que tienden al aislamiento. Sin embargo, la ἀπάθεια y la ἀταραξία son consejos inútiles para las mayorías que carecen de propiedades y patrimonio. Éstos se siguen preguntando cómo han de vivir y qué podrían ser la virtud y la felicidad para ellos. En Roma las religiones místicas y el cristianismo ofrecieron una respuesta alternativa en su momento. Las demás religiones también lo han hecho en otros contextos.

6) Hinduismo, Budismo, Confucionismo, Hebraísmo, Cristianismo e Islam. Las dos grandes civilizaciones más antiguas son Mesopotamia y Egipto. Los orígenes de Mesopotamia se remontan al 5,000 a.C., su esplendor irradió en el 3,300 y su decadencia fue contundente en el s. II a.C. Egipto inició su trayectoria cerca del 4,000 a.C., alcanzó la cima en el 3,100, y se desplomó definitivamente en el s. I. a.C. La religión de ambas civilizaciones murió, y sus valores éticos dejaron de vivenciarse. Por ello, se concentrará la atención en otras civilizaciones que han demostrado su ímpetu para sobrevivir a través de los siglos: hinduismo, budismo, confucionismo, hebraísmo, cristianismo e Islam.

El hinduismo comenzó a gestarse en el 3,500 a.C., esplendió cerca del 2,500 y decayó en el 1,500 a.C. El budismo comenzó en el siglo VI a.C., y se expandió entre los siglos I-IX d.C. Después decayó. La cultura China procede del 2,200 a.C., fulguró a partir del 1,800 a.C., y declinó en el 1912 d.C. En este caso, el confucionismo ha pasado por las siguientes etapas: formación (s. VI-II a.C.), desarrollo (s. II-I a.C.), neo/confucionismo (s. III-VIII d.C.), desafío de la modernidad (1905-1912) y afirmación asiática a partir de la segunda mitad del siglo XX. El hebraísmo se remonta al siglo XVIII, y más propiamente al siglo

²² El **estoicismo** presenta tres etapas. a) Estoicismo antiguo: *Zenón de Citio*, *Cleantes* y *Crisipo*; b) estoicismo medio: *Panecio* y *Posidonio*; c) y estoicismo posterior: *Séneca*, *Epicteto* y *Marco Aurelio*.

XVI a.C., con Moisés, el fundador de ese pueblo. Su mejor época comienza en el siglo XI a.C. y su decadencia a finales del siglo X a.C. El cristianismo, como es obvio, surge en el s. I, se difundió con fuerza en el imperio romano a partir del siglo IV, llegó a América en el siglo XVI, y desde el s. XIX ha sufrido algunos reveses. Finalmente el Islam surge en el s. VII d.C. Desde entonces se ha ido expandiendo arrolladoramente. A finales del siglo XX y comienzos del XXI, el Islam mantiene el índice demográfico de crecimiento más alto que cualquier otra civilización.

De estas civilizaciones no nos interesa específicamente la lista de sus preceptos morales, sino las coordenadas éticas que los inspira y les da sentido.

a) **Hinduismo.** El «dharma» y el «kharma» son dos categorías claves del pensamiento índico. «Dharma» es la ley natural de índole moral que rige el cosmos. En cambio, «kharma» es la ley cósmica universal de naturaleza física. El «dharma» debe armonizarse con el «kharma» cósmico, como lo hace el deber al ser en la ética deontológica occidental. El «samsara» es el ciclo de la existencias reencarnatorias de un individuo inserto en el «kharma» por el cumplimiento del «dharma». Los grandes maestros del hinduismo han realizado una gran síntesis del pensamiento índico recopilado en las seis «darsanas», escuelas u opiniones, a saber: mimansa/vedanta, nyaya/vaisesika y samkhya/yoga, de las cuales, la última se propone como meta la unión del individuo con el cosmos. De esta manera, quien practique la disciplina de las darsanas logrará fundir su samsara con el kharma si cumple el dharma. La ley del kharma incluye el principio de retribución, según la cual, quien la hace la paga. El hinduismo tiene como meta la «mokhsa» que es la liberación del samsara o ciclo reencarnatorio. La mokhsa se alcanza gracias a la acción liberadora pasiva y a la acción liberadora activa. La primera es un tipo de gnosis contraria al activismo occidental. En cambio, la segunda es el cumplimiento de los propios deberes con perfecto desasimiento, algo similar a la ἀπαθεία estoica, a la ἀταραξία epicúrea y al desasimiento cristiano en las manos del Padre.

b) **Budismo.** Sobre la base del hinduismo el Budismo hace las siguientes modificaciones a la ética índica. La condición de iluminado o «buda» sólo se alcanza mediante la meditación intuitiva, no discursiva. Quien todavía no alcanza la condición de buda se reencarna, renace, vuelve a ser («punabbhava»). El modo de existencia de cada uno es, en parte, el resultado de los propios «kamma» o «karman», que son las acciones. Los kamma más influyentes son los realizados en la existencia presente. Quien logra liberarse del continuo renacer y remorir alcanza el nirvana. Éste se consigue exclusivamente con los propios esfuerzos, y consiste en la extinción del deseo, en el desinterés y el renunciamiento total. Parece que los estoicos y epicúreos se acercan a estas fuentes. El nirvana lo alcanzan aquéllos que se han vencido a sí mismos, porque «más que vencer mil veces a mil hombres, la gran batalla consiste en vencerse a sí mismo».

c) **Confucionismo.** *K'ung-fu-tzu* (551/2-479 a.C. ca.) inició la búsqueda de un sistema de gobierno basado en el orden y la paz. Con este fin los soberanos deben gobernar el Estado con la virtud. Tenía la firme convicción de que el orden cósmico es también orden moral

de la virtud. Recurrió a menudo a la palabra *jen* (humanidad, bondad) para designar la virtud perfecta. Ideó una *religión eminentemente política*, un *sistema de educación*, y un camino práctico de *desarrollo personal*. 1º) La religión eminentemente política ideada por Confucio denomina «k'iun-tseu» (hombre superior, hombre principal), a quien realiza verdaderamente el *jen*. Ve en él al gobernante ideal. Lo que lo distingue es la virtud, porque sólo un gobernante sabio y virtuoso puede conducir al pueblo. 2º) El sistema educativo de Confucio gira en torno a estos **valores**: orden, disciplina, responsabilidad familiar, trabajo duro, colectivismo, moderación. 3º) Y el camino práctico de desarrollo personal, diseñado por el discípulo Tung Chung-shu, se basa en los siguientes **principios**: *li* [moralidad, ritos y formas externas], *jen* [benevolencia, bondad desinteresada y amor a todos los hombres como a uno mismo], *hsiao* [piedad filial, obediencia, relación con los demás en una jerarquía de *yin* y *yang*], *i* [sentido del deber, rectitud, honestidad].

Chu Hsi (1130-1200) introdujo en el confucionismo la noción de *T'ai-chi* que es el *punto más allá del cual nada hay*, donde se da la unión de todos los principios. El *T'ai-chi* es el «Gran último» a partir del cual se crean los **cinco elementos** (madera, fuego, tierra, metal, agua) que explican toda la realidad, como los puntos cardinales, las estaciones, colores, notas musicales, relaciones sociales, seres sobrenaturales, virtudes, sacrificios domésticos, los cinco soberanos y los cinco números. El **tao** es la *vía*, la verdad esencial del orden universal y la ruta moral por la que el soberano y su gobierno deben conducir a los humanos para que se establezca la concordancia con el *tao* del universo. El tao es la suma de las dos modalidades cósmicas, el *yin* y el *yang*, que se suceden sin cesar. Estos principios representan hasta hoy unas categorías fundamentales del pensamiento de los chinos.

d) **Hebraísmo**. Los hebreos se inspiran en la «berit» o Alianza para fortalecer la obediencia a la Torah, concentrada en el decálogo mosaico, cuyo contenido es semejante a los preceptos morales de las demás religiones. Los profetas anunciaron la paz (*shalom*) mesiánica, denunciaron la injusticia social y promovieron actitudes humanitarias como la misericordia con el huérfano, la viuda y el extranjero, que después serán retomadas por los más recientes pensadores judíos. La literatura sapiencial representa un implícito acercamiento al pensamiento ético de los helenos.

e) **Cristianismo**. Los temas religiosos que inspiran y motivan la ética cristiana son los siguientes: Dios es nuestro Padre, nuestro Hermano y nuestro Paráclito. Para ser *bueno*²³ en el cristianismo hay tres modelos interpretativos: obedeciendo los preceptos de Dios que es *santo*, siguiendo los consejos de Dios que es *bueno*, sometiénose a la voluntad de Dios que es *omnipotente*. En los tres casos la virtud alcanza la plena felicidad sólo en el cielo. Durante siglos el cristianismo intentó cohesionar a la sociedad sobre el quicio de la caridad. Sin embargo, poco a poco se convenció de que la fraternidad y la igualdad sólo pueden realizarse en pequeñas comunidades, y que su propuesta no es factible como programa para toda la sociedad. La paradoja de la ética cristiana consiste en que siempre

²³ La encíclica *Veritatis Splendor* se pregunta: «¿Qué tengo que hacer para ser bueno?».

ha ideado un proyecto para toda la sociedad a partir de pequeñas comunidades recluidas²⁴. Sobre esta base Agustín, Tomás y los otros pensadores cristianos del medioevo, han expuesto sus reflexiones rediseñando los esquemas filosóficos de Platón y Aristóteles.

La propuesta **CLÁSICO-ESCOLÁSTICA** considera *la moral como una invitación al bien*. Especialmente la ética de Tomás de Aquino gira en torno al concepto de «*bonum*». Desde un punto de vista metafísico el «*bonum*» está relacionado con un fin y tiende hacia él. La bondad de cada ente consiste en que se comporte conforme a su naturaleza. El «*bonum*» humano se alcanzará si cada uno obra de acuerdo a la naturaleza humana que es racional. Por ello, la naturaleza humana se convierte en un principio ético/moral. La felicidad constituye el fin y la conclusión de la ética tomasiana. La felicidad se encuentra en la perfecta *θεωρία*, es decir, en la contemplación de Dios, que es la perfecta «*delectatio*».

f) **Islam**. Esta religión invita a la sumisión («*muslim*») obediente, voluntaria e incondicionada a Dios, que es el autor soberano del «*qadar*», es decir, del decreto que prescribe el destino del hombre desde la eternidad. Los cinco pilares del Islam son decididamente religiosos y rituales, por ello, no interesan directamente a la ética. Los «*hadits*» (narraciones) de la «*Sunna*» (tradición islámica) son demasiado anecdóticos, y aunque motivan la moral musulmana, se quedan atrapados en las circunstancias de la identidad islámica, sin una proyección universal hacia la ética cívica.

Por otra parte, la jurisprudencia de la «*sharia*» (ley canónica) distingue cinco categorías de acciones: aquello que está prohibido, lo desaprobado, lo neutral, lo recomendado y lo obligatorio. De estas cinco categorías las únicas que se sustraerían al criterio ético serían aquéllas que son consideradas neutrales. Aunque los musulmanes apoyan la «*yihad*» o guerra santa, el Corán está en favor de la «*salam*», que es paz y salud. Finalmente, hay que reconocer que los musulmanes tienen en alto aprecio la «*umma*», es decir, la fraterna comunidad islámica. Este valor les llevó a promover su propia Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos²⁵, promulgada por la Unesco el 19 de septiembre de 1981.

7) **Niccolò Machiavelli** (1469-1527), **Martin Luther** (1483-1546), **Jean Cauvin o Calvino** (1509-1564), **Thomas Hobbes** (1588-1679) y **Baruch Spinoza** (1632-1677). Machiavelli y Luther agudizaron la crisis que hizo desplomarse las antiguas torres gemelas de la ética platónica y aristotélica. En ambos escritores surge con altivez una figura que antes era irrelevante: el individuo situado solo ante Dios, de modo que todo depende de su propia elección individual. Para ambos autores la comunidad ya no constituye el terreno imprescindible para la vida moral. Machiavelli sostiene que los fines propios del individuo constituyen los únicos criterios de moralidad. El gran aporte ético de Luther fue la defensa

²⁴ Cfr., **MACINTYRE, Alasdair**, *Historia de la ética*,... e. c., 117.

²⁵ Cfr., **UNESCO**, *La declaración islámica universal de los derechos humanos*, en *Concilium*, [LXV/253] (Verbo Divino, Navarra 1994) 483-507.

de los derechos que tiene la autoridad secular para juzgar los delitos civiles. En cambio, desde el punto de vista religioso el individuo debe someterse a lo que Dios ordena, porque con su omnipotencia arbitraria hace que sus órdenes sean buenas y justas. Tomás de Aquino casi había logrado civilizar a Yahveh, convirtiéndolo en un aristotélico; en cambio, Luther lo transforma en un padre despótico²⁶. Luther y Cauvin escindieron la moralidad, en mandamientos divinos absolutamente incuestionables, y en las leyes del orden político/económico de la autoridad secular.

Con la herencia del Renacimiento Hobbes diseñó una teoría de la ética y de la política en la que el individuo es la última unidad social, y Dios, un ser cada vez más irrelevante. Para evitar el estado de guerra de todos contra todos (*homo homini lupus*), los individuos instituyen una autoridad, un gran Leviatán, cuyos mandatos exigen obediencia y cada individuo se somete pensando en su propio bienestar para satisfacer sus deseos. Es célebre el lema spinoziano *Deus sive natura sive substantia*. Gracias a la identificación que Spinoza hace entre Dios y naturaleza, la ética deja de ser un estudio de los preceptos divinos, y se convierte en una investigación de la naturaleza humana. Para Spinoza, la auténtica virtud consiste en la combinación de conocimiento, libertad y felicidad. En efecto, Spinoza fue el primer filósofo que en la ética otorga una posición fundante a dos valores típicamente nuevos de la sociedad moderna: la libertad y el conocimiento racional.

8) Los valores modernos. Los nuevos valores de la Modernidad moldean una forma distinta de vida social. Las diversas tendencias ocasionan una lucha entre criterios éticos rivales. Las tres versiones rivales de la ética que co/existen en la Modernidad son: 1º) la ética de bienes proveniente de la tradición platónica y aristotélica, 2º) la ética del deber exigida por la tradición luterana, 3º) y la ética de la satisfacción de los propios deseos iniciada por los sofistas y rehabilitada por Hobbes. Las tres versiones no son inconmensurables sino complementarias. Aunque la aristotélica parece superior a las otras, el nuevo tipo de hombre económico nacido con la Modernidad hace que la ética de Hobbes sea más atractiva ya que promueve la utilidad y el provecho en esta vida. Resulta preferible porque «con dinero en el bolsillo se está en casa en cualquier sitio».

El éxito de los valores económicos intensifica la importancia del papel del individuo. La vida social se convierte en un terreno para las luchas y conflictos entre los individuos que compiten, y que ante Dios comienzan a decir como el Satán de Milton, *non serviam*. La propiedad privada da libertad económica. Sobre esta base se empiezan a promover las libertades individuales. En el siglo XVIII la economía del mercado libre ayuda a destruir los lazos socio/comunitarios que aún permanecían desde el Medioevo. Los derechos del individuo se vincularon cada vez más con el derecho a la libertad en la economía de mercado.

9) Las propuestas británicas del siglo XVIII. RELATIVISMO EMPIRISTA. La mentalidad protestante y capitalista hizo que los vínculos entre el deber y la felicidad se

²⁶ Cfr., MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*, ... e. c., 124.

disolvieran gradualmente. Esto propició la re/definición de los términos morales. Por eso, la felicidad se considera como la satisfacción individual, sin referencia a la vida social²⁷. Según John Locke (1632-1704) los crímenes pueden llevar a la sociedad a un estado de guerra. Por ello es necesaria una autoridad civil a la que se pueda confiar la administración de la justicia y la protección de los derechos especialmente el derecho de propiedad. ¿Qué es lo «bueno» en este tipo de sociedad? Aquello que causa placer o disminuye el dolor. ¿Y lo «malo»? Aquello que causa dolor o disminuye el placer. Según Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1671-1713) y discípulo de Locke, las evaluaciones morales son fruto de un sentimiento moral, no de la razón. «Bueno» es lo que satisface. Según Bernard de Mandeville (1670-1733) el resorte de la acción es el propio interés egoísta y privado. Los juicios morales son una evaluación hecha desde el propio interés personal.

Francis Hutcheson (1694-1746) es un precursor del utilitarismo al considerar que «la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número, y la peor es la que ocasiona miseria en forma semejante». Joseph Butler (1692-1752) opina que el criterio para juzgar las acciones actuales de cada uno es la promoción de la felicidad futura de la humanidad. Abraham Tucker (1705-1774) concibe la felicidad como si fuera algo cuantitativo al modo del dinero. David Hume (1711-1776), el escocés y más destacado de los pensadores británicos, considera que los juicios morales no son juicios fácticos de la razón sino de los sentimientos que evalúan el placer o dolor. Un juicio que sobrepasa los límites descriptivos del ser hacia la prescripción del deber ser es falaz. Después de Hume, el único moralista británico digno de mención es su amigo Adam Smith (1723-1790), quien apela a la simpatía como fundamento de la moral. Una conducta es adecuada o apropiada cuando simpatizamos con ella, aunque no nos parezca útil. Los posteriores sucesores de Hume fueron estériles desde el punto de vista ético. La razón de ello fue que heredaron un conjunto de problemas insolubles²⁸.

10) Las propuestas francesas del siglo XVIII. Charles Louis de Secondat, barón de la Brède y de Montesquieu (1589-1755), se apartó del utilitarismo y el individualismo de su siglo. Considera que el individuo aislado es un mito gratuito y engañoso. La ética es de interés social. Cada sociedad tiene sus propias normas. Claude Adrien Helvecio (1715-1771) opina que todos desean el propio placer y nada más. Denis d'Alembert (1713-1784) insiste en la creación de unas instituciones que permitan la libre expresión. Jean Jacques Rousseau (1712-1778), el filósofo ilustrado francés más destacado, pule para la ética un concepto sencillo y poderoso: la «naturaleza humana». Según Rousseau el ser humano es bueno por naturaleza. La sociedad adquisitiva le va haciendo egoísta y malo. De ahí que se vea necesario un contrato social para crear instituciones políticas y legales que promuevan la justicia y el bien común. Gracias a ellas los seres humanos tienen que aprender a actuar como ciudadanos, no sólo como individuos egoístas.

²⁷ Cfr., Ibid., 164.

²⁸ Cfr., Ibid., 173.

11) **Immanuel Kant Reuter** (1724-1804): **MORAL KANTIANA**. Kant representa uno de los grandes hitos en la historia de la ética. Según él, lo único incondicionalmente bueno es una buena voluntad. La ética kantiana centra su atención en las intenciones de la voluntad humana, no en las acciones, porque éstas no pueden ser la finalidad de la ética. El único móvil de una buena voluntad es el cumplimiento categórico del deber por amor al deber. El deber exige la obediencia a una ley universalmente válida, el imperativo categórico, que es una ley ‘moral’ que los hombres se prescriben a sí mismos como seres racionalmente autónomos. El imperativo categórico es incondicionado, no depende de ninguna motivación interesada. El ser humano racional es éticamente autónomo. Cada uno es su propia autoridad ética. Los mandatos de un ser divino sólo deben realizarse si son justos desde el punto de vista del juicio ético de la autonomía racional. La heteronomía no puede proporcionar un criterio para la ética, ni aunque apele a la autoridad divina, a la felicidad, a los deseos o necesidades. La εὐδαιμονία de Aristóteles es tan inútil para la ética como la ley de Cristo²⁹.

No obstante lo anterior, Kant presupone una creencia en Dios, quien es capaz de premiar el deber con la felicidad. La intención de Kant no era prescindir éticamente de Dios, sino asegurar la autonomía del individuo y la superación de la heteronomía ética. Por esta razón, el **imperativo categórico** kantiano guarda silencio respecto a los fines. Esto hace que la ética kantiana sea predominantemente deontológica y formal, sin olvidar que una de las formulaciones del imperativo categórico era: «trata a cada hombre como si fuera un fin y nunca como un medio». El mismo Kant consideraba que detrás del deber subyacía la persona. Esto redime la ética kantiana del formalismo que otros le han imputado.

12) **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831) y **Karl Marx** (1818-1883). La ética griega suponía la estructura compartida de la πόλις con una meta común, en cambio, la ética moderna es una propuesta para las sociedades que se han convertido en colecciones de individuos. Esto es válido incluso para el sistema hegeliano, en el cual la autoconciencia de los individuos se realiza gracias a sus roles sociales de señor o siervo. Los individuos deben sacrificar su contingencia dejándose absorber por el Estado absoluto que encarna los valores sociales y morales en sus instituciones. Karl Marx, por su parte, propone la creación de un orden social completamente distinto al capitalista por medio de la praxis revolucionaria del proletariado. Contra lo previsto por el mismo Marx, el nuevo orden socialista terminaría convirtiéndose, no en la dictadura del proletariado, sino en la dictadura sobre el proletariado.

13) **De Sören Aabie Kierkegaard** (1813-1855) a **Friedrich Nietzsche** (1844-1900). Kierkegaard le concede un papel fundamental a la decisión del individuo existente. La forma auténtica de existir como individuo es estar solo frente a Dios. Lo ético sólo es un prólogo de lo religioso, que no depende de razonamientos sino de una decisión individual parecida a un salto en el vacío. Heinrich Heine (1799-1856) lucha contra el cristianismo y su Dios moribundo. Creía que el cristianismo llegó a dominar hasta cierto punto el brutal

²⁹ Cfr., Ibid., 190.

fervor guerrero de los alemanes, pero no pudo extinguirlo por completo³⁰. Arthur Schopenhauer (1788-1860) considera que el universo carece de sentido y que el individuo no tiene valor. La vida es ciega, cruel y sin sentido. Según él, el mundo es la expresión de un esfuerzo ciego de la «Voluntad». También los seres humanos somos esencialmente Voluntad ciega.

Friedrich Nietzsche critica al cristianismo porque ha contribuido a desvalorizar sistemáticamente este mundo y porque ha difundido valores débiles que resultan destructivos para la ética de los fuertes. Por ello, anuncia la «transmutación de los valores» de la ética vigente. Los griegos llamaban «bueno» a los hombres nobles, poderosos y de alta posición. En cambio, los judíos y cristianos sustituyen la ética aristocrática por una ética servil animada por la envidia de los resentidos. El error del cristianismo consistió en exaltar las virtudes de los débiles. Al morir Dios también declinan los valores de sus esclavos. La ética de Nietzsche es una ética para el *Übermensch* (el hombre auto/superado) no para el rebaño. Es decir, Nietzsche le da la espalda al resto de la sociedad. No sólo Nietzsche, sino todos los filósofos alemanes contribuyeron a que la sociedad le diera la espalda a toda la ética tradicional.

14) **Reformadores, utilitaristas e idealistas.** Los reformadores del siglo XIX sólo rehabilitaron antiguas propuestas éticas; así sucedió con Edmund Burke (1729-1797), William Godwin (1756-1836), Jeremy Bentham (1748-1832) precursor del **UTILITARISMO**. Éste último, como Francis Hutcheson, deseaba la mayor felicidad para el mayor número, que terminará convirtiéndose en el principio ético de utilidad. Su proposición central consiste en evaluar el valor de una acción de acuerdo a las consecuencias placenteras y dolorosas que acarrea. Según Bentham no hay otro criterio para describir lo que es virtud.

John Stuart Mill (1806-1873), el clásico representante del **UTILITARISMO**, fue testigo de que la felicidad personal no siempre coincide con la felicidad del mayor número. Por ello, distingue entre placeres «superiores» e «inferiores», de los cuales se han de preferir los superiores, porque «es preferible ser un Sócrates insaciable que un cerdo satisfecho». No sólo se debe tener en cuenta la cantidad de placer, sino también su calidad. Según Stuart Mill ‘el principio de la **máxima felicidad, el fin último** de todas las cosas y **la razón** por la cual **todas las demás son deseables es una existencia exenta de dolores en el mayor grado posible y lo más rica en goces que sea posible**’. Dicho de otra manera: el único principio útil de la moral es que las acciones son justas en la medida en que tienden a promover la felicidad. Por felicidad se entiende placer, *ausencia de dolor*.

Todos queremos ser felices, pero cada quien lo entiende a su manera, por ello, la felicidad se convierte en un término amorfo, ambiguo, camaleónico y peligroso porque en su nombre se puede instaurar cualquier sociedad totalitaria o paternalista. El **utilitarismo** es éticamente pobre, a tal punto que el cerdo desea una felicidad de cerdo.

³⁰ Cfr., Ibid., 213.

Francis Herbert Bradley (1846-1924) y Thomas Hill Green (1836-1882) son dos pensadores idealistas ingleses. El primero supone que el vocabulario ético sólo puede recibir un sentido coherente dentro del contexto de una forma de vida social con papeles y funciones bien definidos. Green es consciente de que las ideas sobre ética son coherentes dentro de un cierto tipo de sociedad. Ambos están de acuerdo en que el vocabulario ético sólo puede ser comprendido sobre el fondo de un cierto tipo de vida social.

15) **La ética británica del siglo XX: el PRAGMATISMO.** George Edward Moore (1873-1958) se pregunta «qué clase de acciones deben ser realizadas», y responde: «aquéllas que producirían un mayor bien en el universo en comparación con las otras alternativas posibles». Sin embargo, no es necesario que a estas acciones se les llame «buenas», como si este calificativo constituyera una propiedad natural de las acciones. Cuando lo «bueno» es considerado una propiedad natural de las acciones se tropieza con la llamada «*falacia naturalista*». Esta expresión la han utilizado otros para indicar el salto injustificado del «*ser*» al «*deber ser*». John Dewey (1859-1952) fue quien realizó la conexión entre lo «bueno» y la acción casi borrando la distinción entre el «*ser*» y el «*deber ser*», es decir, entre el hecho y el valor.

La filosofía de **Charles Sanders Peirce (1839-1914)** ha recibido el nombre de **pragmatismo lógico**. Peirce nos ofrece una **regla pragmática** para *clarificar nuestras ideas*: ‘una idea o concepto verdadero se demuestra exclusivamente en la conducta vital, la veracidad de un concepto *se reduce a sus efectos experimentales en la vida y en la acción*’. El pragmatismo de **William James (1842-1910)** es consecuencia de un **empirismo radical**. Según James, el pragmatismo representa la actitud filosófica *empirista*, pero de una forma **más radical**. Aspira a la concreción, a los hechos, a la acción y a la fuerza. El pragmatismo no es más que un método, una actitud de búsqueda. **La verdad de una idea se reduce a su capacidad de actuar**. Para James una idea es verdadera cuando nos permite avanzar actuando con seguridad. Tal es la concepción instrumental de la verdad según la cual la verdad de nuestras ideas significa «capacidad de actuar».

La filosofía de **John Dewey (1859-1952)** conlleva un abierto **instrumentalismo**. Según Dewey las ideas demuestran su valor en la lucha contra los problemas reales. Los valores supuestos hay que enfrentarlos en la práctica, y hay que aceptarlos, rechazarlos o modificarlos responsablemente, basándose en el análisis de sus efectos. Dewey es relativista, los valores son históricos, ‘son tan *inestables como las formas de las nubes*’.

Charles Leslie Stevenson (1908-) es un filósofo emotivista que opina que el vocabulario valorativo es dinámico porque produce respuestas afectivas o emotivas en las personas. Cuando alguien dice «esto es bueno», quiere decir, «esto me gusta, haz lo mismo». Por ello, cuando hay un desacuerdo valorativo, no existe ningún procedimiento por el cual se puedan resolver estos desacuerdos valorativos que son inconmensurables. El emotivismo deja la ética en los brazos de la irracionalidad sentimentaloides. Richard Marvyn Hare

(1919-) distingue entre lenguaje prescriptivo y lenguaje descriptivo. El prescriptivo es un lenguaje imperativo que implica un deber. En cambio, el término «bueno» es un elogio descriptivo, no una exigencia imperativa. Hay una gran diferencia entre una acción que *es* buena, y otra que *debe* hacerse. A partir del «ser» no se puede inferir el «deber ser». Según Hare lo que debo hacer depende exclusivamente de mi elección arbitraria. Por ello, las ocurrencias arbitrarias del individuo se convierten en la última autoridad ética.

* Sobre este humus retrospectivo se ha construido la reflexión ética actual dejando múltiples perspectivas abiertas. A continuación se despliegan esas posturas hodiernas.

1.3.4.2 Actualidad y prospectiva

En nuestra época los ácidos del individualismo han corroído nuestras estructuras morales, tanto para bien como para mal. Afortunadamente también se respiran nuevos aires intersubjetivos y post/discursivos en el hábitat de la ética hodierna. No vivimos con la herencia de una, sino de varias versiones rivales de la ética entre las cuales hay muchos puntos de vista inconmensurables. En seguida se hace un muestreo de las propuestas éticas más relevantes del presente, algunas de las cuales parecen prometer solidez prospectiva.

- La ética neo/escolástica de las virtudes de Josef Pieper.
- La ética filosófica de inspiración judeo/cristiana de Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Hans Küng.
- La ética pre/discursiva de la liberación del primer Enrique Dussel, Franz Hinkelammert y Paulo Freire.
- La ética pragmática neoliberal de John Rawls, Ronald Dworkin y Richard Rorty.
- La ética de la responsabilidad anti/utópica de Hans Jonas.
- La ética postmoderna de Giovanni Vattimo, Gilles Lipovetsky y Xavier Rubert de Ventós.
- La ética axiológica del personalismo de Max Scheler, Karol Wojtyła, Luis Capilla y Carlos Díaz.
- La ética comunitarista post/analítica de Alasdair MacIntyre.
- La ética mexicana en proceso de diálogo con los pensadores contemporáneos de J. Francisco Gómez Hinojosa y Mauricio Beuchot Puente.
- La ética neo/eudemónica de José Antonio Marina.
- La ética autónoma post/religiosa de Fernando Savater y Paolo Flores d'Arcais.
- La ética discursiva procedimental de Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y Adela Cortina. En este contexto Mauricio Urrea ha hecho algunas observaciones acerca de la teoría habermasiana de la verdad.
- La ética post/discursiva latinoamericana de Raúl Fornet Betancourt y del segundo Enrique Dussel. En México Jesús Serrano ha hecho algunas aplicaciones teóricas a las políticas de las éticas públicas.
- La ética propuesta por Norbert Bilbeny para la era digital de acuerdo con el giro distal de nuestra cultura.

- Los aportes de Charles Taylor desde la tradición ética cultivada recientemente en Norteamérica.

El contenido de cada una de las anteriores propuestas éticas no es desplegado sintéticamente ahora, dado que su influencia ha sido subsumida en la presente investigación, y por tanto, los diversos aportes irán apareciendo en este trabajo. No obstante, pueden ser consultadas en el manual de *Historia de la Filosofía Contemporánea* que utilizamos en nuestro curso³¹.

Conclusión: Las raíces del tronco ético han mostrado que la reflexión filosófica no es una superestructura montada sobre un vacío antropológico. Por el contrario, queda claro que en la existencia humana hay una dimensión ética que posibilita las acciones morales. Esta referencia real reclama una investigación filosófica a la que se le puede denominar reflexión ética.

1.4 CATEGORÍAS (8 hrs.)

Después de haber encontrado una dimensión ética inscrita en la condición humana hay que preguntarse por las categorías ético/morales que fundamentan la reflexión ética. En primer lugar hay que especificar el tipo de ser humano que es autor de las acciones que llamamos morales. Después hay que especificar los ejes existenciales que orientan y condicionan las acciones humanas en el horizonte ético de nuestra vida. Luego hay que preguntar si el ser humano es voluntariamente libre de modo que se le pueda atribuir alguna responsabilidad moral a sus decisiones y acciones conscientes. Posteriormente se debe reflexionar acerca de las acciones humanas desde una perspectiva objetiva, desde un enfoque subjetivo y desde un ángulo inter/subjetivo, respetando esta triple dimensión que escapa de los reduccionismos objetivistas, subjetivistas y conciencialistas en solitario. Finalmente, también hay que considerar la posibilidad de un procedimiento que auxilie en el despliegue de las capacidades valorativas del ser humano y en su educación moral.

En síntesis, las categorías basilares que constituyen el bagaje inexorable sin el cual no se puede fundamentar la ética son: un arquetipo antropológico, unos ejes antropológico/existenciales que sirvan como puntos cardinales de referencia, la libertad responsable, una dimensión objetiva, una dimensión subjetiva y una dimensión inter/subjetiva de la moralidad de las acciones humanas, y un procedimiento ético valorativo y educativo. Estas categorías constituyen las condiciones de posibilidad universales y necesarias sin las cuales no se puede fundamentar la ética.

1.4.1 Arquetipo antropológico

La fundamentación de la ética exige especificar la concepción filosófica de ser humano que se supone como autor de las acciones llamada morales. La ética es un

³¹ Cfr., **GARCÍA GONZÁLEZ, Roberto**, *Historia de la filosofía contemporánea* ([s. n.], Jaena 2003).

despliegue de la antropología porque las acciones morales corresponden a un ser humano que las realiza como agente, autor y sujeto. El arquetipo de ser humano que está a la base de nuestra reflexión filosófica acerca de la ética es el siguiente: «el ser humano es una unidad integral y originaria, que en cuanto inteligencia sentiente, volición tendente y sentimiento afectante, despliega su existencia personal e intersubjetiva como interlocutor válido e individuo convocado a la convivencia, al diálogo y a la auto/trascendencia». En estas palabras se concentra el holograma de la concepción antropológica incubada en esta reflexión ética.

Las tres estructuras antropológicas básicas son inteligencia sentiente, volición tendente y sentimiento afectante. Estas estructuras se recubren recíprocamente. Así pues, el ser humano es inteligencia sentiente, es sensación inteligente, es inteligencia sentiente volitivamente tendente y sentimentalmente afectante, es volición tendente inteligentemente sentiente y sentimentalmente afectante, es sentimiento afectante inteligentemente sentiente y volitivamente tendente.

El ser humano despliega su existencia personal caracterizada por los cuatro siguientes rasgos: intimidad espiritual, singularidad única, autonomía individual y capacidad de relaciones auto y hetero/realizantes. Estos rasgos han sido enriquecidos por Paul Ricoeur³² de la siguiente manera: a) persona es quien puede ser responsable desde el punto de vista ético; b) persona es quien puede ser narrador o personaje desde el punto de vista de la teoría de la narración; c) persona es quien puede ser agente o paciente, es decir, verdugo o víctima desde el punto de vista de la teoría de la acción; d) y persona es quien puede ser hablante o interlocutor desde el punto de vista de la teoría del lenguaje. Carlos Díaz, especificando el tipo de relaciones auto y hetero/realizantes, considera que una persona es capaz de reconocer invocativamente su propia menesterosidad, estableciendo relaciones genitivas de pertenencia, dativas de autodonación, ablativas de autoentrega incondicionada en cualquier tiempo y en todo lugar. Y concluye: *amor, ergo sum*. “Quien nos ama nos reconoce como personas, seamos quien seamos y estemos como estemos. El amor dignifica y rescata del olvido y de la muerte. Da más fuerza sentirse amado que creerse fuerte. Así de sencillo, así de misterioso, pero así de verdadero”³³.

El despliegue de la existencia intersubjetiva del ser humano como interlocutor válido implica la presencia de cuatro pretensiones de validez, a saber: verdad, credibilidad, corrección e inteligibilidad en todo procedimiento en el que se intercambian dialógicamente acciones comunicativas, de las cuales la menos ambigua es la argumentación.

El ser humano en cuanto individuo convocado a la convivencia y al diálogo instaaura las siguientes relaciones: a) con los otros [*ser con o «mit Sein»*] y con lo otro [*ser en el mundo*]

³² Cfr., **RICOEUR, Paul**, *Amour et justice* (Du Seuil, Paris 1990) [trad. cast. de **DOMINGO MORATALLA, Tomás**, *Amor y justicia* (Caparrós, Madrid 1993) 105-124].

³³ **DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos**, *La virtud de la justicia*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 23 [1/2001] (Encuentro, Madrid 2001) 26.

o «*in der Welt Sein*»], b) consigo mismo [*ser sí mismo* «*selbst Sein*»], c) y con lo trascendente [los valores, las utopías, la auto/trascendencia, un Tú absoluto, el absolutamente Otro, el Desconocido, Dios]. A la relación de exterioridad o extrovertiva del primer inciso, otros le han denominado corporeidad, cuerpo, σόμα/σάρξ, basar, sthula sarira, buddha kaya, ching. A la relación de interioridad e intimidad del segundo inciso le han llamado animación, alma, ψυχή, o nefesh, ch'i. Y a la relación de auto/trascendencia correspondiente al último inciso le han nombrado espiritualidad, πνεῦμα, ruah, suksma sarira, shen.

1.4.2 Ejes antropológico/existenciaros

Después de haber presentado el arquetipo antropológico que se infiltra en esta reflexión ética como un holograma, ahora hay que especificar los ejes que orientan y condicionan las acciones humanas en el horizonte ético de nuestra vida. Estos ejes son existenciaros porque están fundidos con la naturaleza humana a tal punto que se convierten en condiciones universales y necesarias sin las cuales no se puede existir ni actuar humanamente. Por la misma razón, estos existenciaros antropológicos condicionan y orientan las acciones humanas y la valoración que de ellas se puedan hacer mediante la reflexión ética. Los cinco ejes antropológico/existenciaros fundamentales son: 1) el ser humano es «*ser en el tiempo*» [*in der Zeit Sein*], 2) es «*ser en el mundo*» [*in der Welt Sein*], 3) es «*ser con*» [*mit Sein*] los otros y con lo otro, 4) es «*ser sexuado humanizadamente*», 5) es un «*ser para sí mismo*» [*selbst Sein*] de un modo único y original. A cada uno de estos cinco ejes antropológico/existenciaros también les llamaremos respectivamente temporeidad, mundaneidad, intersubjetividad, sexualidad, unicidad. Veamos porqué.

1) El ser humano es «ser en el tiempo»: *in der Zeit Sein*

A este primer existenciaro antropológico se le puede denominar «temporeidad». La existencia humana es propia de un «ser en el tiempo». La acepción antropológica de tiempo es cualitativa, no cuantitativa al estilo del tiempo cósmico cuantitativo. La «temporeidad» se caracteriza por: a) un **proceso integral de humanización** que se va desplegando a lo largo de toda la vida de modo gradual y de acuerdo a la edad de cada individuo. La ética debe tener en cuenta este proceso cuando se hace la valoración de las acciones humanas. b) La «temporeidad» implica la necesidad de elaborar **un proyecto** personal y social planificado teniendo en cuenta la herencia del ayer, el compromiso de hoy y la responsabilidad por el mañana. La ética, que también es un proyecto en el cual se busca la manera más inteligente de ser inteligente, debe asimismo tener en cuenta esto.

c) La **duración de la existencia vital** es asumida por la «temporeidad» porque el ser humano se auto/realiza y hetero/realiza durando en el tiempo. La duración es la

experiencia de esa auto/realización y hetero/realización del ser humano en el tiempo. Y esto le interesa a la ética. d) La «temporeidad» es un **entretretejido unitario** e íntimo de presencia actual, herencia memorial y expectativa proyectada. La ética ayuda a ello. e) La «temporeidad» es **dramática** porque el ser humano vive en el escenario patético del mundo como un personaje del drama existencial, en el cual puede ser autor, director, protagonista, actor secundario y/o espectador. En la acción dramática se presenta la posibilidad del mal, de lucha, de muerte, y también la oportunidad de elegir libremente el bien. El desenlace del drama mantiene la expectativa hasta el último acto del drama. A la ética le interesa esta acción dramática.

f) El ser humano es un **ser narrativo** en el tiempo; es narrador y personaje durante el lapso intermedio entre el nacimiento y la muerte. Cada quien se va encontrando a sí mismo a través del desarrollo de la trama unitaria. La ética colabora a eso. g) El ser humano es **espiritualidad encarnada o corporeizada** temporalmente. Nuestra **encarnación espiritualizada** se muestra en las instituciones que como especie hemos creado: el arte, la ciencia, la tecnología, la religión, el saber teórico y práctico, la política, el derecho, entre otros. También se muestra en que la realización de cada ser humano necesita de la corporeidad para auto/realizarse, y en que esto es perceptible aun en las actividades más reflexivas. La ética ayuda a encarnar el espíritu humano en las instituciones. h) La «temporeidad» deviene **historicidad**, cuya médula está constituida por la encarnación espiritualizada, la temporalidad y la intersubjetividad. El primer constitutivo ya se desarrolló en el penúltimo inciso, y la intersubjetividad será explicada en el tercer inciso de los ejes antropológico/existencial; por tanto, sólo falta precisar el contenido de la temporalidad, que está constituida por la presencia actual, la herencia memorial y la expectativa proyectada. La ética atiende a la historicidad humana.

2) El ser humano es «*ser en el mundo*»: *in der Welt Sein*

La «mundaneidad» es el segundo existencial antropológico. Podría describirse con aquella célebre expresión heideggeriana: el ser humano, en cuanto ser ahí (*da Sein*), es «*ser en el mundo*». En efecto, entre el ser humano y el mundo se da una retroalimentación recíproca de antropo/morfización y cosmo/morfización; es decir, el ser humano antropo/morfiza al mundo, y éste le cosmo/morfiza a él. Esta retroalimentación recíproca la podemos constatar, por un lado, en la manera como hemos adaptado y re/diseñado el mundo de acuerdo con nuestras necesidades y gustos. Aunque también le hemos hecho pagar por nuestros errores y abusos. Por otro lado, el ser humano recibe diversas influencias que proceden del mundo; por ejemplo, los determinismos y condicionamientos de tipo biológico, psicológico y socio/cultural. Por su parte, el ser humano actúa sobre estas influencias recibidas que afectan tanto a la moral vivida como a la ética reflexionada. La ética debe tener en cuenta la retroalimentación recíproca entre el ser humano y el mundo para ofrecer un proyecto inteligente y orientador que ayude a recibir las influencias y a ejercerlas con responsabilidad.

3) El ser humano es «*ser con*» los otros y con lo otro: *mit Sein*

El tercer existencialista antropológico que consiste en «*ser con*» los otros y con lo otro, también recibe el nombre de «intersubjetividad». Designa ese entramado de relaciones que están a la base de la auto y hetero/realización del ser humano en cuanto persona abierta a una comunidad. El yo y el tú constituyen el núcleo originario del que parten estas relaciones. Entre ambos es posible una doble alternativa: una relación conjuntiva o una relación disyuntiva. En el primer caso el otro es coagente, compañero, asistente, amigo, bienhechor o beneficiario. En suma, alguien de quien puedo recibir y alguien a quien puedo dar y darme. En este primer caso se instaura una relación entre tú y yo, en la que soy tuyo, y soy tu yo. No obstante, también es posible una relación disyuntiva, en la cual el otro es antagonista, contrincante, rival o enemigo. En este caso se declara un conflicto guiado por el siguiente slogan: o tú o yo.

La conjunción entre tú y yo posibilita la génesis y la permanencia dinámica del nosotros. La disyunción atiza el fuego de la exclusión entre «o yo o ése», o entre «o nos/otros o esos». Para quien fecunda las relaciones conjuntivas el otro es un interlocutor válido. Su apertura a todo interlocutor le lleva a la intercomunicación y a la interacción. Por ello, es posible que atienda a la convocación que invita a articular una comunidad ilimitada de comunicación interactiva sin fronteras ideológicas. Todo interlocutor válido es persona y forma parte de una comunidad ilimitada. En este contexto, se presenta la tensión dinámica entre persona y comunidad, y entre individuo y sociedad. En una comunidad la primacía corresponde a la persona. En cambio, en una sociedad primero es la colectividad, y luego el individuo. Estas precisiones semánticas han sido un aporte valioso de la filosofía personalista y comunitaria, reformulada recientemente por Carlos Díaz. La comunidad exige relaciones comunicativas. En cambio, la sociedad privilegia las relaciones instrumentales.

Ambas, la persona y la comunidad, son «sujetos» morales para la ética en una doble acepción: a) son «*agentes*» responsables de la acción moral, b) y, en cuanto actores, están «*sujetos*» vinculadamente a sus compromisos y a las consecuencias de sus acciones. La ética debe tener en cuenta los aportes de la intersubjetividad para proponer un proyecto inteligente que articule las relaciones entre persona y comunidad, especialmente promoviendo la autonomía solidaria de la primera, y la solidaridad autónoma de la comunidad.

4) El ser humano es «*ser sexuado humanizadamente*»

El ser humano existe ineludiblemente como «*ser sexuado*». Este modo de existencia está transfigurado por la inteligencia humana, por ello nuestra existencia sexuada está humanizada. A este existencialista antropológico específico se le llama «*sexuidad*». Consiste en la capacidad humana para ejercer una sexualidad inteligentemente

de manera humanizadora. En razón de este modo de existencia sexuada es correcto considerar que el ser humano no sólo tiene sexo, sino que es inteligentemente sexuado en su integridad existencial. Esta comprensión no está inspirada por el pansexualismo ingenuo, sino por la humanización integral de la «sexuidad», es decir, de la sexualidad inteligente humanizadora, que es exclusiva del ser humano.

La vivencia inteligente de la «sexuidad» es una tarea procesual de humanización integral. La «sexuidad» exige un esfuerzo permanente y creciente para identificarse con la propia condición sexual femenina o masculina. La propia identidad sexuada se comparte en diversos niveles de auto/entrega. En efecto, la «sexuidad» sirve como medio de auto/comunicación de la intimidad del yo que se comparte con el tú y con los otros en diversos niveles concéntricos de auto/entrega, a saber: la solicitud cosmopolita, la filantropía, el servicio a la patria, la predilección por la «matria» (*Lebenswelt*), la identidad socio/comunitaria, el amor familiar, la amistad, el amor erótico, la intimidad del hogar, la fraternidad, la filiación, la paternidad/maternidad y el amor esponsal. Las personas teístas podrían incluir en alguno de estos niveles también el amor religioso, tanto al otro como a Dios. La ética debe encauzar la vivencia inteligente de la «sexuidad» con el fin de humanizar la auto/comunicación del yo con el tú y con los otros en los diversos niveles concéntricos de auto/entrega mencionados en este párrafo.

5) El ser humano es un «*ser para sí mismo*» de un modo único y original: *selbst Sein*

La capacidad que el ser humano tiene para tomar conciencia de sí mismo como sujeto de su propia acción le lleva a penetrar en el enigma de su originalidad irreplicable. A este existencial antropológico, que consiste en «*ser para sí mismo*» un yo inédito, insólito o inaudito, se le puede llamar «unicidad». Cada ser humano es existencial y psicológicamente único e irreplicable. Gaarder escribe al respecto: «A veces quisiéramos ser tan sencillos como para poder entendernos. Sin embargo, no somos capaces de entender lo que somos, “porque somos el enigma que nadie sabe resolver”»³⁴.

Cada uno va descubriendo con desconcierto y asombro los condicionamientos psicológicos del propio temperamento que especifican su carácter. Desde el punto de vista ético, también cada uno es responsable de pulir el temperamento con el propio carácter. La ética debe tener en cuenta la mutua influencia entre el temperamento y el carácter para evaluar la conducta moral de cada ser humano en particular, sin desatender los factores cognitivos, afectivos y motivacionales que permanecen en la base psicológica evolutiva de cada ser humano.

Ciertamente en muchas ocasiones la ética ha subestimado los factores afectivos. Sin embargo, la rehabilitación de éstos es imprescindible para la ética. Ha sido José Antonio Marina quien ha contribuido a tomar conciencia de la importancia del laberinto

³⁴ Cfr., GAARDER, Jostein, *Maya* (Siruela, Madrid 2000²) 371.

sentimental. Según él «los sentimientos son el balance consciente de nuestra situación»³⁵ a partir de la interacción entre nuestras necesidades y lo real. No obstante, la rehabilitación de los factores afectivos debe ser crítica dado que, si bien no podemos prescindir de nuestros sentimientos porque forman parte de la textura de nuestra existencia, aspiramos «a vivir por encima de nuestros sentimientos»³⁶ sin abandonarlos. Esto es posible gracias al esfuerzo de una inteligencia creadora cuyo proyecto ético nos ayuda a encontrar la manera más inteligente de ser inteligente.

1.4.3 La libertad responsable

Ya se han precisado los ejes antropológico/existencialistas que orientan y condicionan éticamente las acciones humanas. Cabe ahora preguntar ¿son libres estas acciones? Y con más radicalidad ¿es libre el ser humano? Si ambas preguntas se responden negativamente entonces la ética no se puede fundamentar filosóficamente porque sin libertad el ser humano no sería un autor éticamente imputable de ciertas acciones responsables. No tendría sentido hablar de acciones moralmente buenas o malas sin un agente que no fuera él mismo bueno o malo moralmente. Así pues, si se quiere fundamentar la ética, entonces hay que justificar filosóficamente si el ser humano es libre y responsable.

1.4.3.1 ¿Es libre el ser humano?

Si el ser humano es libre entonces la ética tiene sentido. Si no lo es, es sólo un discurso ocioso. La libertad es una categoría ética imprescindible y el quicio de la responsabilidad moral.

1.4.3.1.1 La voluntad humana libre

La libertad humana está relacionada con el tema de la voluntad, que es tan importante como el de la inteligencia. Sin pretender hacer una apoteosis de la voluntad es importante reconocer que muchos fracasan como seres humanos, no por faltarles una elevada preparación intelectual, sino por el agotamiento de una voluntad tan débil que ni siquiera puede sostener los pequeños compromisos cotidianos. Supuesto lo anterior, primero hay que justificar si la voluntad humana es libre y, en un segundo momento porqué el ser humano libre es también responsable desde el punto de vista ético. La distinción formal entre voluntad, libertad y responsabilidad moral es la siguiente: la voluntad es una estructura antropológica, cuyo ejercicio requiere libertad para que dichas acciones sean éticamente imputables; si esto es así, entonces la responsabilidad moral lleva al ser humano a enfrentar las consecuencias de su autoría.

³⁵ Cfr., **MARINA, José Antonio**, *El laberinto sentimental* (Anagrama, Barcelona 1997⁷) 27.

³⁶ Cfr., *Ibid.*, 205.

No todas las acciones tienen un valor moral de interés ético. Sólo lo tienen las acciones inteligentemente deliberadas y voluntariamente libres. Por ello, los filósofos escolásticos distinguieron entre «*actus hominis et actus humani*», es decir, entre «acciones del hombre y acciones humanas», de las cuales sólo las segundas son inteligentemente deliberadas y voluntariamente libres. El arquetipo antropológico unitario e integral que ha sido anteriormente explicado debe ayudar a comprender la labor conjunta inteligente y voluntaria de las acciones humanas. La libertad es una condición existencial antropológica, no sólo un asunto de la voluntad, como si ésta pudiera aislarse.

1.4.3.1.2 Libertad y determinismos

Hay que distinguir entre libertad y libertades. Si la primera es fundamentada, entonces las otras pueden reclamarse y ejercerse históricamente dentro de una sociedad. Por tanto, la fundamentación de la libertad exige ser atendida con prioridad. Si atendemos a la vivencia cotidiana de la libertad surge un conjunto de determinismos que problematizan la existencia de la libertad humana. Los determinismos hacen que la libertad esté situada histórica y dramáticamente. Los pensadores estructuralistas como Lévi Strauss, Althusser, Foucault y Lacan han estudiado, desde diversas perspectivas, estas estructuras inconscientes que nos preceden, nos acompañan y nos gobiernan, a tal punto que parece que «*el yo no es señor de su propia casa*».

El determinismo, que es necesario para la ciencia e irrefutable para la ética, puede ser de varios tipos: biológico, psicológico y socio/cultural. Libertad y determinismo se complementan, no se excluyen. Esto se muestra gracias a las siguientes observaciones: a) la libertad implica autodeterminación, pero es algo más que el sólo indeterminismo; b) la libertad está referida a los valores humanos, no al universo físico de los fenómenos; c) el determinismo no es rígido sino maleable porque es determinable y admite un margen de error dentro de los límites del principio de incertidumbre; d) el determinismo limita la libertad humana, y la libertad humana utiliza los determinismos para sus propios fines; e) la libertad humana está situada históricamente y limitada por una trama compleja de determinismos.

De acuerdo a las observaciones anteriores, la libertad humana es una línea trazada en un espacio de determinismos biológicos, psicológicos y socio/culturales. La ética no necesita anular esos determinismos, ni considerar la libertad como un margen sobrante, sino transfigurar inteligentemente los determinismos con un proyecto humanizador. Lo que ya está determinado como un hecho debe asumirlo buscando sus nuevas posibilidades inéditas.

1.4.3.1.3 Argumentos filosóficos acerca de la libertad

Los argumentos que suelen presentarse para justificar filosóficamente la libertad humana pueden ser clasificados en dos tipos: unos de índole a priori, y otros a posteriori.

La insuficiencia de estos argumentos es evidente porque sólo es admisible uno que subsuma ambas perspectivas. Por ello se presentará en su momento un argumento fenomenológico existencial que satisfaga esta exigencia.

1) Argumentos de tipo a posteriori. a) El consentimiento universal: toda exhortación, contrato, deseo, mandato, castigo y pena, llevan implícito el supuesto de que el destinatario es libre para realizarlo. Dado que en la historia los seres humanos han utilizado de hecho este tipo de recursos, han aceptado en general que existe la libertad. b) Cada uno tiene experiencia de ser libre en sus propios actos. Por ejemplo, alguien puede anunciar que en diez segundos más va a levantar la mano izquierda, y de hecho es libre de hacerlo o no. Los argumentos a posteriori son deficientes por las siguientes razones: el primero no es suficientemente crítico por su base convencionalista ingenua, y el segundo sólo prueba la libertad en particular de un individuo respecto a un acto concreto, no argumenta la libertad del ser humano en general.

2) Argumentos de tipo a priori. a) La prueba metafísica parte de la naturaleza intrínseca de la voluntad, cuyo objeto formal es el bien en general, de tal manera que la voluntad tiende a él necesariamente, pero puede elegir entre los diversos bienes particulares. b) La libertad es un postulado de la razón práctica indispensable para la ética kantiana que propone el imperativo categórico como una ley moral que el ser humano se da a sí mismo de manera autónoma. También los argumentos a priori son deficientes por las siguientes razones: el primero supone un nivel abstractivo complejo que difícilmente toca la libertad real de cada ser humano. En cambio, el segundo es sólo un postulado que no prueba concluyentemente la libertad. Dadas las anomalías de los argumentos a posteriori y a priori hay que elaborar un argumento que subsuma ambas perspectivas en una síntesis más coherente.

3) Prueba fenomenológica existencial. Si se describe la fenomenología del comportamiento humano que es reflexivo y voluntario, se descubre que cada uno obra conscientemente sabiendo lo que hace, por qué lo hace y para qué lo hace. Es decir, el ser humano es capaz de *darle sentido* a su obrar y a su vida, siguiendo la orientación de ese sentido. Las acciones voluntarias reflejas implican tres elementos que aunque se distinguen no están separados: un juicio de valor concreto, el consentimiento y la ejecución. Las acciones voluntarias reflejas son electivas, aunque estén limitadas por ciertos determinismos. Por lo tanto, en este tipo de acciones humanas no sólo se da una ausencia de coacción, sino también una auto/determinación y se es capaz de darle sentido al obrar y a la propia vida.

La libertad en sentido negativo coincide con la ausencia de coacción. La libertad en sentido positivo es la auto/determinación. Esta concepción es paradójica porque la libertad parece reducirse al determinismo impuesto por uno mismo. Por ello, el núcleo específico de la libertad reside en la capacidad de darle sentido al obrar y a la propia vida. Quien lo hace, es libre en el grado más alto asequible al ser humano. En breve: además de la «libertad de» que consiste en liberarse, ser liberada y liberadora contra toda coacción, la libertad plenamente humana reside en la «libertad para» una auto/entrega que se

auto/determina dándole sentido a la acción y a la vida humanas³⁷. La ética moderna resumió esta búsqueda en la autonomía moral, que es la perla más preciosa a la que no podemos renunciar.

1.4.3.2 ¿Es responsable el ser humano?

El ser humano es libre, es decir, puede ejercer libremente su voluntad. Si esto es así, ¿se le puede imputar alguna responsabilidad a la voluntad humana libre?, es decir, ¿es moralmente responsable el ser humano? ¿Cómo puede justificar la ética una libertad humana responsable y una responsabilidad humana libre?

1.4.3.2.1 La libertad responsable

El ser humano libre es responsable sólo si sus acciones son inteligentemente voluntarias. Por consiguiente, hay que indicar cuales son los requisitos antropológicos de una acción voluntariamente libre a la que se le atribuya éticamente una responsabilidad moral. En efecto, es posible reconocer tres estructuras antropológicas que posibilitan toda acción voluntaria. Estas estructuras están cohesionadas intrínsecamente por un yo ejecutivo que es el autor de las acciones. Explicaremos cada uno de estos constitutivos de la acción voluntaria.

a) El *sentimiento afectante* es para Zubiri un modo de estar en la realidad afectado por la realidad. Sólo el ser humano padece sus sentimientos afectantes como impresiones de realidad, no de simple estimulidad, como es propio del animal y del vegetal. Para Zubiri, los dos sentimientos primarios son la fruición y el disgusto. En esta estructura antropológica se gesta el cúmulo de emociones, motivaciones y vivencias; por ello, sería correcto asimilar esta estructura con el «*Lebenswelt*» o mundo de la vida, tan estimado por los pensadores alemanes.

José Antonio Marina se ha referido a esta estructura antropológica con la expresión «*laberinto sentimental*». Este filósofo nos ofrece los siguientes criterios útiles para evaluar nuestros sentimientos desde un punto de vista ético: 1º) hay sentimientos que anulan la libertad, 2º) otros que incitan a conductas perturbadoras de la convivencia, 3º) y finalmente otros que son ambivalentes porque resultan adecuados o inadecuados respecto a un valor presente³⁸. Sólo los dos primeros serían éticamente impugnables en todo caso. Los sentimientos son importantes para valorar la responsabilidad de las acciones voluntarias. Sin embargo, la ética debe superar el riesgo emotivista buscando un proyecto inteligente que lleve al ser humano a *vivir por encima de sus propios sentimientos*³⁹, de

³⁷ P.D.V. 44 propone “*una libertad*, que se presenta como obediencia convencida y cordial a la «verdad» del propio ser, al significado de la propia existencia”. Es decir, como capacidad para buscar y darle sentido a la propia acción y a la propia vida.

³⁸ Cfr., Ibid., 230-241.

³⁹ Cfr., Ibid., 205.

modo que sin abandonarlos pueda subsumirlos y transfigurarlos inteligentemente sabiendo qué sentimientos debemos profundizar, cambiar o abolir.

b) La *volición tendente* es la estructura antropológica que posibilita la elección entre las diversas posibilidades, optando por una que es considerada como un bien deseado. El carácter tendente de la volición valora lo deseable. La volición es una estructura del ser humano. Éste es quien actúa voluntariamente ejerciéndola inteligentemente. El sujeto es quien decide. Aunque la filosofía tradicional sustantivaba la voluntad es mejor adjetivarla en relación con el sujeto, que es quien actúa voluntariamente⁴⁰. No obstante, las acciones humanas son efecto de una urdimbre de voluntario e involuntario. El involuntario es la invencible naturaleza de carácter inconsciente que condiciona la libertad humana situada. Además de los condicionamientos involuntarios, los constitutivos fundamentales que intervienen en las acciones voluntarias son: la decisión, los motivos, el carácter, la necesidad, la emoción, los hábitos, la variedad de obstáculos, los actos intencionales, el consentimiento y la ejecución del proyecto.

Según Paul Ricoeur, el involuntario hace que la libertad humana sea ambigua y conflictiva porque ocasiona una desproporción o desfase que es el origen de la presencia del mal en la existencia humana. Esta desproporción originaria limita la voluntad humana haciéndola lábil o frágil. Por ello, hay que decir que el hombre realiza el mal responsablemente, pero también lo padece como víctima por la labilidad de su voluntad.

c) La *inteligencia sentiente* es la estructura antropológica que nos ayuda a proponer una ética inteligente para todo ser humano que no sólo *quiera* ser bueno, sino que además quiera *saber* cómo ser bueno. La inteligencia ayuda a que los valores éticos no sólo sean sentimental y voluntariamente deseables, sino a que también sean evaluados inteligentemente. Gracias a ello, la ética es el proyecto que nos ayuda a buscar la manera más inteligente de ser inteligente. De acuerdo con lo precisado anteriormente acerca de la voluntad, de modo semejante la inteligencia también es una actividad adjetiva del sujeto, no un agente sustantivo. La inteligencia humana es creadora e ingeniosa; busca, bosquea, bucea, investiga, inquiere, pregunta incansablemente. Según José Antonio Marina, la inteligencia humana está transfigurada por la libertad, es una inteligencia creadora que obra haciendo proyectos, de los cuales el principal es crear un modelo inteligente de sujeto humano y de humanidad por medio de la ética.

d) El *yo ejecutivo* es el autor que cohesiona intrínsecamente las estructuras llamadas sentimiento afectante, volición tendente e inteligencia sentiente. El yo ejecutivo asegura que las acciones humanas sean inteligentes, voluntarias y sentimentales. El yo ejecutivo suscita, controla y dirige toda acción humana. En efecto, el yo decide lo que quiere ser él mismo: escritor, científico, payaso, perverso, artista o ladrón, por mencionar algunas posibilidades. El yo ejecutivo es un sujeto «*intercomunic/activo*» abierto a una comunidad ilimitada de comunicación interactiva constituida por otros interlocutores válidos. Por

⁴⁰ Cfr., Ibid., *El misterio de la voluntad perdida* (Anagrama, Barcelona 1998³) 95.101.

tanto, sus decisiones y acciones comunicativas son inter/subjetivas, no encapsuladas ni solitariamente conciencialistas.

Conclusión: Las acciones humanas, susceptibles de una consideración ética por la responsabilidad moral que se les atribuye, son aquellas que son realizadas libremente por el yo ejecutivo, que es el autor capaz de inter/actuar con otros interlocutores válidos coordinando inteligentemente su voluntad y sus sentimientos. Éstos son los constitutivos fundamentales de la libertad humana responsable.

1.4.3.2.2 La responsabilidad libre

Las acciones humanas son libremente responsables. Los constitutivos fundamentales que hacen responsable una acción humana fueron descritos en el inciso anterior. Ahora hay que preguntarnos si la responsabilidad de las acciones humanas puede ser libremente asumida.

La responsabilidad libre es un asunto importante para la ética, sobre todo si se tiene en cuenta que la acción libre autorrealiza a la persona y que la acción consciente revela a la persona, según la filosofía de Karol Jozef Wojtyla. Por lo anterior, es correcto afirmar que la calidad moral de las acciones conscientemente libres nos develan el nivel de auto/realización de una persona que inter/actúa comunicativamente compartiendo libremente su responsabilidad hetero/realizante con otros colaboradores que son interlocutores válidos. La responsabilidad libremente compartida hace que la auto/realización hetero/realizante no tenga como meta sólo la ejecución de acciones buenas, sino también que cada una pueda ser personalmente bueno, libre y conscientemente.

Las acciones responsables y libres son acciones humanas voluntarias. En la historia de la ética se han presentado al menos tres propuestas dignas de consideración que analizan la estructura de la acción humana voluntaria: una tradicional, otra fenomenológica y otra más integral.

1º) **Propuesta tradicional: aristo/escolástica y neoescolástica**

Esta propuesta filosófica coordinaba alternativamente los actos de la inteligencia y de la voluntad mediante la siguiente descripción psico/antropológica de la estructura de las acciones voluntarias.

<i>Actos de la inteligencia</i>	<i>Actos de la voluntad</i>
1º Simple aprehensión del fin	2º Simple volición del fin
3º Juicio de su posibilidad	4º Intención de conseguirlo

5° Deliberación de los medios	o juicio concreto de valor
7° Último juicio práctico acerca del medio más adecuado	6° Consentimiento o aceptación de los medios
9° Imperativo	8° Elección
11° Ejecución o uso pasivo de las diversas potencias corpóreas	10° Uso activo de la voluntad o compromiso voluntario
	12° Gozo o fruición

***DEFINICIÓN DE ACTO HUMANO:** Desde esta perspectiva filosófica se definía la acción humana voluntaria como «aquella que procede de un principio intrínseco con conocimiento formal del fin».

Hay que reconocer la claridad y precisión de esta propuesta; sin embargo, esto mismo se convierte en su debilidad más notoria porque tal esquematismo resulta un tanto artificial y, sobre todo, academicista. Es decir, que su rigor teórico ayuda a explicar académicamente la estructura de la acción voluntaria, pero cada vez que un ser humano realiza este tipo de acciones no toma en cuenta el esquema anteriormente desplegado porque le resulta artificial. Por tanto, este esquema sirve para estudiar éticamente el acto voluntario, pero, de hecho, un ser humano común no vive moralmente así.

2°) Propuesta fenomenológica de Paul Ricoeur

La filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur se expone en su trilogía constituida por *El voluntario y el involuntario*, *Finitud y culpabilidad* y *Sobre la interpretación*. En el primer volumen describe fenomenológicamente la relación recíproca entre lo voluntario y lo involuntario en el obrar del ser humano. De los constitutivos fundamentales que intervienen en las acciones voluntarias, expuestos por Ricoeur, sólo nos interesan tres: ***el consentimiento, la decisión y la ejecución***. Esta reducción fenomenológica de la estructura de la acción humana voluntaria ofrece los elementos esenciales del obrar responsable y libre que interesa a la ética. De hecho, los tres constitutivos fundamentales aportados por Ricoeur superan la artificialidad y el academicismo del esquema tradicional aristotélico/escolástico. Aunque, por otro lado, el consentimiento, la decisión y la ejecución ya aparecían en los incisos 6°, 8°, 10°/11° de la propuesta tradicional. Desde esta perspectiva, el mérito de Ricoeur consiste en que su propuesta ayuda no sólo a reflexionar éticamente acerca de las acciones voluntarias, sino además, a realizar conscientemente dichas acciones en la vida ordinaria.

Asimismo, respecto al tema de la acción humana voluntaria, los aportes más valiosos de Ricoeur son tres: a) haber señalado la escisión conflictiva entre el voluntario y el involuntario con el despliegue de la libertad ambigua que surge a partir de esa escisión, b) atender a la desproporción antropológica entre finitud e infinitud como origen del mal vivenciado por el ser humano lábil, c) y aportar el instrumental hermenéutico para

comprender el simbolismo del mal. La ética debe asumir estas observaciones cuando se vaya a valorar la responsabilidad de las acciones voluntarias porque la presencia del involuntario y la desproporción antropológica le dan un giro a la interpretación ética del simbolismo y al significado del mal moral.

3º) Propuesta integrante de José Antonio Marina

La estructura de la acción humana voluntaria propuesta por J.A. Marina implica cuatro constitutivos: **la motivación, la deliberación, la elección y la ejecución**⁴¹. Coincide con la filosofía aristotélico/escolástica si la simple volición la asimilamos en la motivación. Por lo demás, los otros tres constitutivos aparecían en los incisos 5º, 8º, 10º/11º del esquema tradicional. Por su parte, Ricoeur ya había mencionado explícitamente la ejecución; la elección es equiparable a la decisión propuesta por el esquema ricoeuriano; y la motivación ya aparecía implícitamente en la lista completa de los constitutivos fundamentales que intervienen en las acciones voluntarias, según el mismo filósofo.

Por lo anterior, la propuesta de J.A. Marina parece integrar la visión tradicional y la ricoeuriana acerca de la estructura de las acciones humanas voluntarias. Marina subsume los otros dos esquemas explicitando lo implícito en Ricoeur, y des/academizando la artificialidad de la propuesta tradicional.

Según J.A. Marina, la unidad antropológica entre voluntad e inteligencia es tan íntima que aquélla actúa humildemente como una función de ésta. La voluntad es una **habilidad** de la inteligencia, es un proyecto de la inteligencia para conseguir auto/determinarse. La voluntad nos permite elegir el proyecto con que vamos a intoxicarnos o a adiestrarnos. La voluntad es una hábil función de la misma inteligencia que se aplica a dirigir éticamente la acción para salir moralmente **bien** parados en cada acontecimiento. Los equívocos que pudieran surgir a partir de lo anterior serían resueltos si se evitara sustantivar tanto la inteligencia como la voluntad. Es decir, que ambas están coordinadas por un sujeto humano responsable que actúa inteligente y voluntariamente. Las acciones humanas son inteligentes y voluntarias. Por ello, hay que adjetivar la inteligencia y la voluntad.

Por otra parte, la responsabilidad libre de las acciones voluntariamente inteligentes a veces implican un grado de «*noluntad*» cuando el ser humano se niega a querer moralmente lo que se le ofrece. Carlos Díaz escribe al respecto:

“Decir *sí* precisa [también] saber decir *no* (*noluntad*): yo quiero no querer el mal que tú sin querer me ofreces; esto que me ofreces no lo quiero, te ofrezco por contrapartida un querer más alto. Bravo: *gran «negar» afirmando ése que consiste en no querer queriendo mejor*”⁴².

⁴¹ Cfr., Ibid., 155.

⁴² **DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos**, *Diez palabras clave para educar en valores* (IMDOSOC, México 1998) 45.

Las acciones morales del ser humano libremente responsable son inteligentes y voluntarias. Gracias a la inteligencia el ser humano dirige éticamente sus acciones para salir moralmente *bien* parado en cada acontecimiento de su vida. La voluntad es la dirección inteligente de las acciones humanas. La voluntad del ser humano es inteligentemente libre y responsable. Quien pretenda ser libre sin emplear inteligentemente su voluntad termina en bancarrota. La voluntad inteligentemente libre es rebelde y responsable. Las rebeliones irresponsables son éticamente estúpidas y destructoras. En cambio, las responsables son inteligentes y creadoras.

La libertad sólo nos posibilita la opción para elegir entre la miel y la hez. En cambio, la responsabilidad libre hace que elijamos la miel. No necesitamos una libertad absoluta, nos basta una libertad situada históricamente que nos ayude a tomar las decisiones inteligentes que sean adecuadas para ser felices. El ser humano más inteligente no es el que sólo conoce mucho, sino aquél que es capaz de controlar libre y responsablemente sus decisiones, sentimientos e impulsos para ser feliz. Inteligente no es el que sólo saca buenas notas escolares, sino quien además cimienta una familia feliz. Hay muchas maneras de ser inteligente, pero todas ellas confluyen en un proyecto ético que ayude a buscar la manera más inteligente de ser inteligente. La ética nos ayuda a valorar a todo aquél que no ha sido tan listo en sus estudios, pero sabe vivir felizmente bien. Y, por otro lado, nos anima a preguntarle lo siguiente a todo aquél que se cree un perito: ¿a qué sabe lo que sabes? Quien sabe mucho, menos vivir felizmente bien, está moralmente estúpido.

1.4.4 Dimensión objetiva de la moralidad de las acciones humanas

El acercamiento a la ética admite una triple dimensión: objetiva, subjetiva e intersubjetiva. La ética es objetiva porque indica una referencia a la verdad buena de un mundo que no depende sólo del sujeto. Es objetiva, no ingenuamente objetivista, porque la verdad buena de la ética no es cientificista, al estilo de la física y de las matemáticas. En otras palabras, no puede haber una «ética geoméricamente demostrada». El saber humano es objetivo/subjetivo, también el saber acerca de la ética. Sin embargo, su dimensión subjetiva corre el riesgo de aislarse en el conciencialismo intimista, por ello, la dimensión intersubjetiva ayuda a dialogar argumentativamente con cualquier interlocutor válido. Gracias a esta tercera dimensión la objetividad de la verdad buena alcanza la validez requerida por toda propuesta ética y por toda decisión moral. Primeramente se va a desarrollar la dimensión objetiva de la moralidad de las acciones humanas. En los dos posteriores apartados se presentan la dimensión subjetiva e intersubjetiva mencionadas en este párrafo.

Los valores, las normas, los juicios valorativos, los principios y la recta razón son el contenido de la dimensión objetiva de la moralidad de las acciones humanas. La misma ética del diálogo acepta este tipo de contenidos. Adela Cortina escribe al respecto: “La

ética procedimental puede, pues, contar *no sólo con procedimientos*, sino también con *actitudes, disposiciones y virtudes*, motivadas por la percepción de un *valor*; con un *ethos*, en suma, *universalizable*”⁴³. Los valores le dan a la ética un contenido teleológico; en cambio, las normas le aseguran un contenido deontológico. Valores y normas son necesarios para la ética y mutuamente complementarios. La separación disyuntiva entre una ética axiológica de contenido material y una ética deontológica formal no es obligatoria, aunque Max Scheler lo haya intentado para criticar a Immanuel Kant. Adela Cortina reconoce más bien lo siguiente: “El *télos*, para quien desee comportarse racionalmente, conduce al *deón*. El momento deontológico lo es por [el] teleológico... A pesar de las protestas de J. Habermas, creo que en la ética discursiva desemboca un deontologismo teleológico”⁴⁴.

En efecto, *deón* y *télos*, es decir, norma y valor, no tienen porqué ser opciones disyuntivas. El deber tiene una finalidad, y la finalidad exige un deber, es decir, hay fines que son al mismo tiempo deberes. La ética kantiana propone un deontologismo teleológico, porque una de las formulaciones del imperativo categórico consideraba al ser humano como fin en sí mismo, y la persona es el valor fundante que da contenido material a una ética teleológica. Por otro lado, la ética aristotélica/escolástica propone un teleologismo deontológico, porque implica la existencia de una ley natural que orienta la conducta moral. Incluso los procedimientos formales de la ética discursiva están orientados a una finalidad: el consenso racional de algunas normas vinculantes para todos los interlocutores válidos que se comprometen a cumplir un determinado conjunto de deberes. El consenso es el *télos* del procedimiento y las normas universalizables son el *deón*. Si la acción comunicativa tiene como fin la ejecución de las normas acordadas, entonces también la ética procedimental es deontológica y teleológica.

En conclusión, desde en punto de vista objetivo, la ética encausa reflexivamente el cumplimiento moral de los deberes (*deón*) orientándolos a un fin (*télos*). Los valores le dan a la ética un contenido teleológico, y las normas un contenido deontológico, mientras que los juicios valorativos, los principios ético/morales y la recta razón representan la síntesis entre *deón* y *télos*. Por tanto, el *deón* sin el *télos* es puramente formal. Expliquemos cada uno de estos puntos.

1.4.4.1 Los valores ético/morales

Primero que nada, hay que comenzar por precisar la relación entre bien y valor. El «bien» está emparentado con la noción metafísica de «bueno». En cambio, el «valor» es una noción de carácter antropológico y ético. Esta diferencia semántica queda patente cuando uno se da cuenta que todo lo que vale *es*, pero no todo lo que es *vale*. En otras palabras, hay entes que son valiosos y otros que no lo son, simplemente existen. No

⁴³ CORTINA ORTS, Adela, *Ética sin moral* (Tecnos, Madrid 1995³) 223.

⁴⁴ Ibid., 224.

obstante, bien y valor no se excluyen, sólo se distinguen. Así pues, el valor puede describirse como un *bien objetivo y real* que es propio de la persona, y que está dotado de un dinamismo por el que tiende a auto/trascenderse y exige existir⁴⁵. Los valores se encuentran en todo aquello que es considerado como bueno. En efecto, todo valor es bueno, pero no todo lo que es ontológicamente bueno es un valor. Para que lo bueno sea valioso se requiere que el bien objetivo y real se refiera a la persona, se auto/trascienda dinámicamente y exija existir.

1) ¿Qué es un valor ético/moral?

La noción general de «valor» se relaciona con aquello que muestra valía, valentía, fuerza, peso, dignidad; con aquello que los griegos llamaban «ὁ ἄξιός», y los latinos «dignitas, nobilitas, perfectio». Algunos consideran que los valores son subjetivos e ideales; otros, que son objetivos y reales. Dejando a un lado esta controversia desenfocada, se puede considerar que la índole de los valores es objetiva/subjetiva y real/ideal. Esta síntesis es coherente si se tiene en cuenta que los valores no son puramente objetivos, porque están referidos indefectiblemente a la persona, que es el valor fundante e incondicionado, y que es el sujeto que los valora. Y, sin embargo, tampoco son puramente subjetivos porque no son una proyección intelectual, ni volitiva, ni emotiva. Los valores no son exclusivamente reales porque auto/trascienden la concreción histórica de cada uno de ellos, ni exclusivamente ideales porque exigen ser realizados. La existencia real/ideal de los valores es un dato fundamental de la experiencia humana. La experiencia objetiva/subjetiva de los valores está inscrita constitutivamente en la existencia humana y es desarrollada educativamente por la cultura.

La experiencia de los valores nos muestra que algunos de ellos son específicamente éticos y que exigen ser vividos moralmente. Éstos nos interesan específicamente para el presente acercamiento filosófico. Los valores ético/morales son una de las referencias objetivas de la moralidad de las acciones humanas. El filósofo mexicano Jesús Herrera especifica las siguientes dimensiones constitutivas del valor: objetividad ontológica real, referencia subjetiva a la persona, dinamismo ideal auto/trascendente y exigencia existencial de realización⁴⁶.

a) **Objetividad ontológica real.** La objetividad de los valores es un dato presente en la experiencia humana acerca de ellos. Apreciamos el valor porque es, no es porque lo apreciamos. Hay algo real en los valores que los hace valiosos, y que no es puesto por el sujeto humano que los aprecia.

b) **Referencia subjetiva a la persona.** Los valores son bienes propios del ser humano en cuanto persona. Se constituyen como apreciables por su referencia subjetiva a la persona.

⁴⁵ Cfr., **HERRERA, Jesús**, *Ser y valor: reflexiones metafísicas sobre los valores*, en *Logos*, [VI/16] (Universidad La Salle, México 1978) 27.

⁴⁶ Cfr., *Ibid.*, 16-27.

Ciertamente no son constituidos como valiosos por el ser humano, pero no son apreciables sin él. Esto podría expresarse con estos términos escolásticos: «la persona no es la causa material y formal del valor, pero sí es su causa eficiente y final». Aunque tienen este aspecto subjetivo, los valores existen independientemente de que algunos seres humanos los ignoren o no los aprecien de hecho en algún contexto histórico. Este aspecto objetivo del valor no desacredita sino que confirma su otro aspecto subjetivo, porque el valor no es sin la persona. No existe nada más valioso que la persona⁴⁷, que es el valor incondicionado y fundante de los otros valores.

c) **Dinamismo ideal auto/trascendente.** Los valores dinamizan nuestra vida, nos incitan a tratar de alcanzarlos. Este dinamismo trasciende toda realización concreta y circunstancial de los valores, cuyo modo de existir es auto/trascenderse apuntando hacia un modelo ideal. Los valores ya alcanzados históricamente nos parecen realizaciones imperfectas de sus posibilidades ideales. Las realizaciones históricas de los valores son mejorables en calidad, y no satisfacen completamente nuestras expectativas.

d) **Exigencia existencial de realización.** Los valores conllevan un modo exigitivo de realización existencial, es decir, exigen ser realizados en el ámbito humano y ser conservados en la existencia. La exigencia existencial implica que los valores son dignos de existir y merecen existir. Esto implica un compromiso humano que haga viable su realización. La exigencia de realización existencial del valor se funda en su estructura finalística centrada en la persona, que es el valor fundante e incondicionado, y también el fin hacia el que se orientan los valores y el agente que los realiza.

Las cuatro dimensiones anteriormente explicadas son constitutivas de todo valor en general. Las cuatro describen la noción general de «valor» que es analógica puesto que se realiza, se refiere a la persona, se trasciende y exige existir de diversas maneras, sea como valores vitales, racionales, sociales, lúdicos, políticos, jurídicos, intelectuales, científicos, técnicos, estéticos, histórico/culturales, ético/morales, trascendentes, religiosos y/o apoteóticos. Éstos son modos diversos de valer por su relativa referencia a la persona.

El constitutivo esencial del valor ético/moral, es decir, aquello que lo distingue de los otros valores, es su contribución a la **humanización procesual ascendente**. Esta característica especifica las cuatro dimensiones constitutivas antes mencionadas compartiéndolas con los demás valores. El hombre se auto/realiza como persona asumiendo los valores. Todos ellos están referidos a la persona, que es el valor fundante e incondicionado.

2) Jerarquía de los valores

La palabra «jerarquía» significa altura, nobleza o categoría. Después de tantos vaivenes propios de cada época, los seres humanos parecen haber establecido en líneas

⁴⁷ Cfr., **DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos**, *Soy amado, luego existo* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2000) II, 56.

generales la siguiente escala jerárquica de valores: 1º) valores de «ecodulía», 2º) valores físicos o vitales, 3º) valores sensibles, 4º) valores económico/utilitarios, 5º) valores sociales, 6º) y valores espirituales: intelectuales, estéticos y ético/morales. La diferencia entre los vitales y los sensibles es la siguiente: los valores vitales están regidos por la necesidad; en cambio, los sensibles por la comodidad y el gusto. Los valores espirituales son imprescindibles para las personas axiológicamente más elevadas.

Aunque todos los valores están orientados finalísticamente hacia los valores éticos, cada valor vale en su propia esfera, es decir, es relativamente autónomo. Esta autonomía formal ayuda a contrarrestar cualquier tipo de integrismo axiológico.

3) Estimativa de los valores

Los valores son interactivos, es decir, son todos para uno, y uno para todos. Se habilitan entre sí. Quien más valores fomenta es más sensible para captar y estimar una gama mayor y mejor de valores. Carlos Díaz ofrece los siguientes criterios para discernir la altura o dignidad de los valores: duración, indivisibilidad, fundamentación, profundidad, objetividad, interactividad. Preferible es lo perenne, entero, fundante, profundo, universalizable e interactivo. Los seres humanos a veces manifestamos una postura estimativa ambigua ante los valores, en parte, porque somos una especie inmadura y afortunadamente no fijada todavía. La ambigüedad de dicha estimativa se explica con los términos polares de los siguientes incisos.

a) Cerca/lejos. A los próximos solemos manifestar confianza y amor; en cambio, a los lejanos, indiferencia u hostilidad. «Un día –dice un escrito tibetano– vi algo que se movía a lo lejos. Creí que era un animal. Me acerqué y me di cuenta que era un hombre. Entonces se acercó él y vi que era mi hermano»⁴⁸.

b) Arriba/abajo. Algunos individuos de la élite se comportan entre sí con diplomacia, pero a los de abajo les tratan con dureza. Otros actúan condescendentemente con los de abajo, considerando que arrojar un hueso a un perro no significa compartirlo con él. Y otros se permiten la licencia de castigar a los de abajo; a veces sin aparecer en escena se dan el lujo de humillarles con su larga mano.

c) Grande/pequeño. La insaciable voracidad depredadora de los más grandes deglute a los pequeños. Por esta razón se les podría definir de modo simultáneo como seres humanos y como seres inhumanos.

d) Pronto/tarde. Solemos sofocar los incendios de nuestro propio entorno con más celeridad que los ajenos. Consideramos urgente la satisfacción de los propios caprichos, pero ponemos en lista de espera las urgencias más perentorias de los otros.

⁴⁸ Citado por: Cfr., **DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos**, *Soy amado, luego existo...*, e. c., II, 71. La información de los siguientes incisos procede básicamente del mismo autor.

e) Fines/medios. La economía post/capitalista utiliza a la persona como medio para maximizar el beneficio como fin. De esta manera, la «econo/mía» se convierte en «econo/suya» que al maximizar la explotación para los empleados, y multiplica los beneficios de los propietarios.

f) Mío/tuyo. Cuanto más lejos del yo se encuentra el mí, tanto más cerca está del su, y tantísimo más proclive al contra mí egocéntrico.

g) Bueno/malo. Cuando no se tiene identidad moral definida todo parece relativo, por eso es difícil saber sin equívoco qué es bueno y qué es malo.

* Si queremos superar estas ambigüedades, tendrá que haber una revolución de los pronombres, no tratando al «él» como a un «ello», sino como un «tú» congénere al «yo».

Los conflictos axiológicos intra y extramorales surgen no sólo entre un valor positivo y otro negativo, sino también entre dos positivos. Carlos Díaz ofrece los siguientes criterios prudenciales para conciliar el conflicto entre los valores: a) Urgencia temporal: cabe postergar o sublimar, pero no negar los valores más altos en favor de los más urgentes. b) Cantidad: en caso de igualdad cualitativa, será preferible lo que realice más cantidad de valor. c) Probabilidad de éxito: es preferible lo que prometa el éxito más probable. d) Seguridad: lo seguro es mejor que lo probable. También ayudan los siguientes criterios: a) Plenitud: la humanidad es más que un pueblo, el pueblo más que la familia, y la familia más que un individuo. b) Proximidad al yo: la familia es más que el pueblo, y el pueblo más que la humanidad. c) Urgencia: el débil reclama urgentemente la prioridad moral. d) Resonancia: el que más puede, más debe cooperar.

4) Vivencia de los valores

Quien capta estimativamente los valores se siente invitado a vivenciarlos, porque los valores exigen ser realizados y prometen a cambio felicidad. En efecto, la vivencia de los valores implica un cierto grado de deber y de felicidad. El deber hace que los valores sean concretados en ciertas normas ético/morales que prescriben un tipo específico de vivencia de los valores. En cambio, la felicidad ofrece una compensación placentera por la vivencia de los valores. En consecuencia, hay que reflexionar sobre el puesto que le corresponde al placer en la vivencia moral de los valores.

El placer es una situación humana en que se vivencia una sensación agradable, una jovialidad de ánimo, una emoción de la vitalidad, un gozo reposado por el bien ya poseído, una celebración festiva de la vida. La educación para el placer es una exigencia ética que ayuda a evitar dos extremos des/humanizantes: rechazar el placer o absolutizarlo. La educación moral para el placer invita a des/tabuizar el placer y a no identificarlo con el

mal moral. Por el contrario, hay que incluir el placer como un dato de interés ético para moralizar el placer transfigurándolo inteligentemente.

En su obra *Vita Brevis*, Jostein Gaarder ha hecho un intento ingenioso por transfigurar inteligentemente el derecho del ser humano al placer. Gaarder hace que Floria Emilia le pregunte a Aurelio Agustín: «¿Se te ha ocurrido pensar que al rechazar el placer tal vez seas tú quien desdeña los dones de Dios? Nuestra capacidad gozosa también es obra suya. “Yo disfruto pensando que ese Dios que creó Cielo y Tierra es el mismo Dios que creó a Venus”⁴⁹. ¿Acaso cuando me amaste fue la época en que más lejos estabas de Dios? Es condenable dar la espalda a todos los placeres. Aurelio, deberías confesar esto, porque es tu error más importante. Rechazar todos los placeres es amor a la muerte, no a la vida. Si no hubieras hecho esto, “podrías haber seguido pasando por filósofo”⁵⁰. ¿Por qué tiene que haber tanta distancia entre el placer y Dios? Si existe un Dios verdadero, que Él les perdone a quienes los rechazan indiscriminadamente. “Tal vez un día seréis juzgados por todos esos placeres a los que habéis dado la espalda”⁵¹ en el nombre de Dios».

Quien teme al placer quizás es porque le gusta demasiado y le aterra perder el control. La postmodernidad nos ha enseñado a poner el placer al servicio de una ética inteligente. Savater considera que el mayor placer que puede darnos la vida es la alegría, que consiste a un «sí» espontáneo al deseo de *vivir bien* humanizadamente. Lo bueno es usar los placeres teniendo cierto control. Cuando un placer mata o va matando la humanidad de la vida, es un castigo disfrazado de placer, una vil trampa de la muerte. Por ello, hay que buscar placeres que no nos empujen a huir de la vida, sino que la hagan más intensamente grata⁵².

1.4.4.2 Las ‘normas’ ético/morales

Después de haber considerado los valores ético/morales hay que detallar la dimensión objetiva de la moralidad de las acciones humanas precisando qué se entiende por ‘normas’ ético/morales. Las comillas que lleva la palabra ‘normas’ tienen la intención de enfatizar la diferencia de acepción entre el acento legal de la noción de «ley», y el acento ético/moral de la noción de «norma». La ética es normativa, no directamente legislativa. Tomás de Aquino definió la ley como “*ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*”⁵³. En primer lugar, la noción de ley positiva es distinta a la noción de ‘norma’ ético/moral. Y además, la definición tomasiana parece que entrega toda la responsabilidad de la elaboración de la ley a un protagonista

⁴⁹ GAARDER, Jostein, *Vita brevis: la carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín* (Siruela, Madrid 2000²) 106.

⁵⁰ Ibid., 122. Gaarder considera que ésta es la mejor expresión de la carta de Floria Emilia.

⁵¹ Ibid., 127.

⁵² Cfr., SAVATER, Fernando, *Ética para Amador...*, e. c., 148-160.

⁵³ AQUINO, Tomás de, *Summa Theologica*, I-II, q. 90, a.4 (B.A.C., Madrid 1951) 42. [=Ordenación de la razón al bien común promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad].

solitario^{*}. Esta definición de ley no resiste la prueba inter/subjetiva desde la perspectiva de la ética procedimental; ni mucho menos, es aplicable a la noción de ‘norma’. Ciertamente las ‘normas’ ético/morales están relacionadas con el deber (*deón*) formal y con la validación universal de la ética, pero no son leyes ni preceptos elaborados en solitario.

1) ¿Qué es una norma ético/moral?

Una ‘norma’ ético/moral es *«la expresión concreta, discursiva y vinculante del valor ético/moral»*. Esta noción necesita ser explicada. La norma es *expresión concreta* del valor porque gracias a ella éste puede ser situado y encarnado históricamente. Es *discursiva* porque es resultado procedimiento en el cual se alcanza dialógicamente un consenso racional de todos los interesados y afectados respecto al contenido de esa norma. Es *vinculante* porque el procedimiento asegura la validez de la norma, cuyo contenido mínimo tiene como envés la máxima exigencia para todos los participantes que libremente asienten a la norma, comprometiéndose racionalmente a observarla y a responsabilizarse de sus consecuencias. El cumplimiento fáctico de la norma garantiza la credibilidad de cada uno de los interlocutores válidos y les acredita para seguir participando en los procedimientos de comunicación interactiva.

Estos cuatro aspectos de la norma ético/moral «expresión, concreción, discursividad y vinculación» la convierten en la **mediación** cualificada por la cual el valor ético/moral exige ser realizado. Por tanto, la norma es sólo una mediación, no el fundamento de la exigencia ético/moral. La norma no fundamenta la exigencia, al contrario, está fundada en el valor, que es el fundamento de toda norma que pretenda ser exigida. Es decir, que las normas no se fundan en sí mismas. Su contenido de verdad procede del valor, y su validez del libre consenso racional de todos los implicados y afectados.

Por otra parte, las normas son necesarias desde un punto de vista procedimental entre aquéllos que se reconocen mutuamente como interlocutores válidos, es decir, como individuos capaces de realizar acciones comunicativas, de escuchar y defender argumentativamente sus posiciones a través del diálogo, y de realizar fácticamente los compromisos consensados. El contenido de estas normas debe asegurar básicamente los mínimos indispensables para convivir como seres humanos. Los máximos deben ser delegados a las comunidades concretas que constituyen el mundo de la vida (*Lebenswelt*).

2) ¿Para qué sirven las normas ético/morales?

Ayudan a interpretar el sentido del valor y orientan la aplicación vivencial de éste. En efecto, la norma es una interpretación y una aplicación del valor, y por la misma razón

^{*} Tomás puede ser reinterpretado, porque si alguien promulga eso no significa necesariamente que sólo él deba elaborar las leyes solitariamente. Dicha omisión se explica por el contexto monárquico feudal en el que se sitúa históricamente Tomás.

el contenido del valor es más creso que el contenido de la norma. Por ello, ninguna norma agota el valor que representa, es optimizable y, en cuanto mediación, nunca puede sustituir al valor que ella expresa solamente. Las normas nunca son una conquista definitiva del valor y, aunque sean resultado de un consenso racional, son revisables por la comunidad de interlocutores válidos. Éstos mismos son quienes deben argumentar acerca de la interpretación de las normas que han consensuado porque están sujetas a manipulación por los diversos intereses ideológicos.

3) ¿Cómo se legitima una norma ético/moral?

El contenido de verdad de una norma procede del valor que ella expresa. No obstante, la verdad de una norma es insuficiente para que ésta sea éticamente vinculante. La sola percepción del valor no origina por sí misma las normas, sólo les da un contenido de verdad valiosamente verdadero, pero no válido. El procedimiento discursivo incluyente de todos los interesados y afectados es lo que garantiza la validez que legitima una norma. Si alguien es excluido no está éticamente obligado a observar moralmente las normas que otros pretenden imponerle heterónomamente. Quienes consensan autónomamente una norma se comprometen a observarla, pero es racionalmente incoherente imponérsela a otros que, por el mismo hecho, son tratados como menores de edad o como seres humanos inferiores que no son reconocidos como interlocutores válidos. Si alguien quiere que los demás se comprometan a observar una norma, entonces debe invitarlos a dialogar argumentativamente por medio de un procedimiento discursivo de elaboración de normas.

En general, es posible distinguir dos tipos de normas ético/morales, a saber: abiertas y cerradas. Las normas abiertas son discursivas y dialógicas. Esto las hace creativas, autónomamente vinculantes, revisables históricamente e interpretables. En cambio, las normas cerradas son excluyentes, autoritarias, rígidamente legalistas, impositivas y dogmatizadas sin revisión ni crítica. Las normas cerradas no admiten de hecho interpretación porque en realidad sólo vale una: aquella interpretación que es impuesta autoritariamente. Ante esta última postura hay que decir con Gadamer lo siguiente: «la verdadera autoridad no necesita imponerse autoritariamente». La auténtica autoridad de una norma procede de la fuerza no coactiva del mejor argumento presentado dentro de un procedimiento discursivo. En este sentido, cuando la tradición tenga algún valor que ofrecer debe presentarlo para mostrar si es sostenible y plausible ante cualquier crítica. Si pasa la prueba de la crítica argumentativa esa tradición es valiosa y normativa. De lo contrario, su autoritarismo se había disimulado ideológicamente. En fin, toda norma es históricamente revisable.

4) La norma, la autonomía, y la autonomía solidaria

La palabra νόμος significa ley, ordenamiento, costumbre, convención, norma. Es decir, implica atemáticamente el campo semántico que hace referencia a la elaboración de normas por consenso. En este sentido, asentir libremente a una norma, que ha sido fruto de un consenso racional, es una expresión moral de la propia autonomía, no un sometimiento

heterónomo. La autonomía más fecunda y constructiva es capaz de inter/actuar comunicativamente con apertura inter/subjetiva, porque es solidaria, no solitaria. A esta actitud inter/subjetiva se le denomina autonomía solidaria, que reclama como respuesta de parte de la comunidad ilimitada de comunicación interactiva la solicitud moral de la solidaridad autónoma. Así pues, la fuente de verdad de una norma es el valor, y el medio que garantiza su validez es la argumentación procedimental de individuos solidariamente autónomos.

1.4.4.3 Los *juicios valorativos* o juicios ético/morales

1.4.4.3.1 Distinción entre juicios valorativo/prescriptivos y juicios valorativo/descriptivos

Se puede distinguir dos tipos de juicios ético/morales si se les relaciona con estas dos preguntas: «¿qué debe hacerse?» y «¿qué es lo bueno?». Los juicios que responden qué debe hacerse son valorativos y prescriptivos; en cambio, los juicios que expresan lo que es bueno son valorativos y descriptivos. Ambos tienen en común la característica de ser juicios «de valor», es decir, evalúan las acciones humanas. Los juicios valorativo/descriptivos, pueden dividirse en ético/morales y amorales. El primer tipo de estos juicios describen lo que es ética y moralmente bueno; en cambio, los amorales sólo expresan lo que está bien, sea desde un punto de vista técnico, artístico o estratégico, por mencionar algunos ejemplos.

En efecto, los juicios valorativo/prescriptivos exigen lo que debe hacerse moralmente, mientras que los juicios valorativo/descriptivos del primer tipo especifican las acciones ya realizadas con un calificativo moral. Los primeros son imperativos; los segundos, en cambio, son calificativos. Estas clases de juicios valorativos se distinguen de los juicios «de hecho» o fácticos en lo siguiente: los primeros siempre y explícitamente conllevan una carga ético/moral; en cambio, los juicios fácticos describen sin valorar los hechos, y por ello prescinden lingüísticamente de toda carga moral, aunque implícitamente la supongan. Por su parte, los juicios valorativo/descriptivos amorales se distinguen de los juicios fácticos en que los primeros son valorativos y los segundos no. Así pues, la clasificación precisa de los juicios anteriormente explicados es la siguiente.

1º) Los juicios valorativos pueden ser:

- a) Valorativo/prescriptivos o valorativo/normativos. Por ejemplo: «Debo ser bueno realizando el bien».
- b) Valorativo/descriptivos o valorativo/aseverativos. Éstos se subdividen en dos tipos:
 - Ético/morales. Por ejemplo: «Defender la vida es bueno».
 - Amorales pero valorativos desde un punto de vista técnico, artístico y estratégico, entre otros. Por ejemplo: «El viaje en Concord fue bueno», «La première fue buena», «La captura de los delincuentes fue buena».

2º) Y los juicios fácticos, que describen sin valorar explícitamente los hechos. Por ejemplo: «Este año has leído pocos libros», «Ayer anotaste un gol en el partido», «Has mejorado tu gusto musical».

1.4.4.3.2 Solución al problema ético de la «falacia naturalista»

La fundamentación de la ética exige afrontar directamente la solución del problema de la «falacia naturalista» célebremente planteado a partir de la filosofía de George Edward Moore (1873-1958) sobre la base empírica de David Hume (1711-1776). La «falacia naturalista» consiste en el paso acrítico e injustificado de un juicio fáctico a un juicio valorativo, y específicamente en el salto gratuito de un juicio valorativo/prescriptivo a un juicio valorativo/descriptivo, o viceversa. Por tanto, la «falacia naturalista» es un problema derivado de los juicios ético/morales. A continuación se busca alguna solución plausible al respecto desde una triple perspectiva de fundamentación: material, formal y factible.

1.4.4.3.2.1 Fundamentación material

Los juicios fácticos suelen estar relacionados con los medios orientados a un fin, es decir, generalmente son fruto del ejercicio de la razón instrumental. Por ejemplo, alguien dice «Juan está comiendo». Y uno se pregunta: ¿para qué? Aunque se responda —«Para vivir»— en realidad la vida no es un fin en sí mismo, sino la condición de posibilidad universal y necesaria para alcanzar otros fines. Por tanto, comer es un medio para vivir, pero la vida está subordinada a otros fines como la humanización, la auto o hetero/realización.

La justificación lógica del paso entre un juicio fáctico, como «Juan está comiendo», y un juicio valorativo, como «Juan debe comer» o «Es bueno que Juan coma» es problemática y compleja. De hecho, casi ninguna ética lo ha justificado con coherencia lógica, y por tanto, no han fundamentado los juicios ético/morales que están acechados por la «falacia naturalista». Ante este óbice muchas éticas se desmoronan porque no han justificado lógicamente el paso de un juicio fáctico a un juicio valorativo, ni la transición entre un juicio valorativo/descriptivo y un juicio valorativo/prescriptivo, o viceversa. Por consiguiente, es necesario preguntarse: ¿es posible *fundamentar* los juicios valorativos a partir de los juicios fácticos?

La respuesta a la pregunta formulada en el párrafo anterior exige desarrollar coherentemente un pasaje lógico que se despliega en toda la argumentación siguiente. A partir del juicio fáctico «1} W está comiendo», se puede explicitar mediante dos juicios

analítico/a posteriori al estilo kantiano «1a} W es un ser humano viviente que está comiendo», y «1b} W *puede* comer». Con base en estos juicios fácticos es correcto deducir lógicamente el siguiente juicio sintético/a posteriori «2} W necesita comer para vivir»; y también el juicio sintético/a priori «2a} Para vivir es necesario comer». Obviamente se está hablando de los seres humanos. Gracias a este último juicio universal y necesario referido al ser humano en general, se puede deducir lógicamente «3} W, que es un ser humano viviente que está comiendo, *debe* comer para vivir»; y «3a} W, y todo X similar a W, *debe* comer para vivir»⁵⁴.

El resultado de la fundamentación material de los juicios valorativo/prescriptivos a partir de juicios fácticos es el siguiente: *el hecho de vivir se convierte en deber comer*. Éste es el contenido material que hace **verdaderos** los juicios ético/morales del tipo valorativo/prescriptivo. Sin embargo, todavía no es posible formular coherentemente ningún juicio valorativo/descriptivo específicamente ético/moral desde el aspecto material de la fundamentación ética de los juicios ético/morales.

1.4.4.3.2.2 Fundamentación formal

La fundamentación material de los juicios ético/morales es insuficiente porque deja sin resolver la validez de los juicios valorativo/prescriptivos verdaderos, y porque deja sin resolver la fundamentación de los juicios valorativo/descriptivos del primer tipo. Por ello, se hace necesario abordar este problema desde un aspecto formal cuya función es fundamentar la los juicios éticos/morales legitimando su validez inter/subjetiva a través de procedimientos discursivos. En efecto, la validación formal de los juicios ético/morales implica convocar una comunidad de vida en la que los diversos participantes se reconozcan mutuamente como interlocutores válidos incluidos en una comunidad interactiva de comunicación ilimitada sin fronteras ideológicas.

La fundamentación material y formal se coimplican recíprocamente porque la verdad y la validez se necesitan mutuamente. No hay verdad vinculante sin validez, y no hay validez racionalmente consensable sin verdad. Parafraseando a Kant: «la verdad sin validez es ciega, autoritaria y estúpida; y la validez sin verdad es un acuerdo estratégico vacío». La fundamentación material sólo justifica la formulación de juicios valorativo/prescriptivos con pretensiones de verdad ético/moral; en cambio, la fundamentación formal legitima la formulación de juicios valorativo/prescriptivos con pretensiones de validez ético/moral como a continuación se muestra.

A partir del contenido de verdad de los juicios valorativos ya fundamentados materialmente hay que justificar lógicamente ahora el paso del ser al deber ser partiendo

⁵⁴ Cfr., **DUSSEL, Enrique D.**, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Trotta, Madrid 1998) 138-139.

de juicios fácticos como «4} W, además de comer es capaz de intercambiar acciones comunicativas, e incluso, en el mejor de los casos, es capaz de argumentar como yo». Gracias a la capacidad mía y de W para intercambiar acciones comunicativas se puede formular el siguiente juicio analítico/a posteriori «4a} Es posible convocar una comunidad de vida y de comunicación para intercambiar acciones comunicativas entre yo y W»; y también este juicio sintético/a priori «5} Yo, W y todo X similar a W y a mí, *podemos* convocar una comunidad de vida y de comunicación interactiva para intercambiar acciones comunicativas, e incluso para argumentar y consensar algunos mínimos indispensables para *poder* convivir entre nosotros humanamente». A partir de lo anterior, se reconoce que «6} La argumentación y el consenso racional implican seguir formalmente algunos procedimientos discursivos que nos ayuden al consenso de algunas normas vinculantes para todos los participantes».

Gracias a la argumentación inter/subjetiva se podrían validar algunas normas consensadas discursivamente como las siguientes: «7} Todos los que compartimos con W la vida humana *debemos* comer para seguir viviendo»; «7a} No *debemos* dejarnos morir, ni *debemos* matar a nadie»; «7b} W, todo X de nuestra comunidad y todo Z que pueda ser incluido en ella, *deben* vivir para intercambiar acciones comunicativas»; «7c} Ningún X *debe* matar a W ni a ningún Z con una acción Y»; «7d} Si algún X mata a W o a algún Z realiza una acción Y *inválida*»; «7e} Toda acción Y inválida es además un embate contra la verdad material de la vida, y dado que es inválida y ataca la verdad material de la vida *no debe* ser realizada».

Si las anteriores normas fueran validadas inter/subjetivamente ayudarían a justificar la validez formal de los siguientes juicios: «8} Matar es una forma de exclusión contra W, X o Z»; «9} No tomar en cuenta a W, X o Z también es una manera de excluirlos»; «9a} Si W, X o Z han sido excluidos de los procedimientos discursivos, serán afectados por las conclusiones consensadas por los procedimientos discursivos, y no estarán obligados a aceptarlas vinculantemente». En consecuencia «10} La validez de las normas consensadas depende de la argumentación inter/subjetiva, y por tanto, exige que W, X y Z participen con acciones comunicativas e incluso que argumenten en el mejor de los casos». Por otra parte, «10a} W, X y Z *pueden* participar y *podemos* invitarlos a nuestros procedimientos discursivos». Por lo tanto, «11} W, X y Z *deben* participar con acciones comunicativas e incluso *deben* argumentar en el mejor de los casos para que las normas consensadas que les vinculan sean válidas».

¿Qué aporta la fundamentación formal de los juicios valorativo/prescriptivos a partir de juicios fácticos de contenido material ya fundamentado? La fundamentación formal explicita la *necesidad de intercambiar acciones comunicativas, e incluso de argumentar, y el deber de incluir a todos los afectados en los procedimientos discursivos para que las normas consensadas sean válidas*. Estos procedimientos formales hacen que los juicios ético/morales del tipo valorativo/prescriptivo sean **válidos**. La fundamentación formal ha justificado la coherencia del paso entre un juicio fáctico, de contenido material ya fundamentado, a un juicio valorativo/prescriptivo. Y como ya se había constatado al final

de la fundamentación material de los juicios, todavía no ha sido posible formular coherentemente ningún juicio valorativo/descriptivo del primer tipo desde la perspectiva de la fundamentación formal de los juicios que nos interesan ahora. Veamos si es posible con una fundamentación de su factibilidad.

1.4.4.3.2.3 Fundamentación de la factibilidad o viabilidad de los juicios

La factibilidad es un aporte laudable de la razón instrumental que sirve de instancia crítica para la razón utópica y para la razón comunicativa puramente formal. La factibilidad ofrece los niveles de viabilidad de cualquier propuesta ética. Desde esta perspectiva hay que revisar si los juicios valorativo/descriptivos pueden ser fundamentados sin caer acriticamente en la «falacia naturalista». Veamos si y cómo es posible pasar justificadamente de un juicio fáctico, fundamentado materialmente como verdadero y formalmente como válido, a un juicio fáctico viable por su factibilidad y a un juicio valorativo/descriptivo.

Podemos partir del juicio fáctico ya fundamentado materialmente como verdadero «1} W está comiendo» y del juicio sintético/a posteriori «2} W necesita comer para vivir». Sin embargo, constatamos una nueva variante con este juicio fáctico que reclama una respuesta ético/moral viable: «12} W, que es una víctima del desempleo, solicita trabajo». Inmediatamente esto nos remite a estos juicios procedentes de la fundamentación formal: «4} W, además de comer es capaz intercambiar acciones comunicativas, e incluso capaz de argumentar como yo»; «8} Matar es una forma de exclusión contra W, X o Z»; «9} No tomar en cuenta a W, X o Z también es una manera de excluirlos». Suponiendo lo anterior se puede formular este juicio: «13} El desempleo es una forma de exclusión»; es decir, «13a} El desempleo excluye del respaldo que dan las condiciones materiales para *poder* participar formalmente en los procedimientos discursivos, incluyendo la privación de lo necesario para comer, por tanto, de lo indispensable para vivir»; «13b} El desempleo permanente quita el respaldo material ordinario para saciar el hambre, y tiene como último desenlace la muerte».

Así pues, es correcto formular el siguiente juicio fáctico viable por su factibilidad, «14} Teniendo en consideración los niveles de posibilidad *lógica, empírica, técnica y económica*, es factible, es decir, *se le puede* dar trabajo a W». Esto tendrá como consecuencia que «15} Si se le da trabajo a W tendrá lo materialmente necesario para seguir viviendo dignamente como ser humano». Gracias a los procedimientos discursivos se puede llegar al siguiente consenso racional: «16} Hemos decidido inter/subjetivamente darle trabajo a W». Si en la decisión se incluye la postura de los afectados, incluyendo la de W, también se puede asegurar: «17} Nuestras condiciones laborales coinciden con las de W, por eso hemos decidido inter/subjetivamente darle trabajo a W, y W ha decidido aceptarlo». Obviamente, en este consenso coinciden tanto las condiciones del que solicita empleo como de los que lo dan.

La comunidad de vida y de comunicación interactiva constituida por los contratantes de empleo podrían seguir argumentando en los siguientes términos para que esta situación no sólo resuelva los problemas laborales de W: «18} Dado que es posible en estos niveles de factibilidad, y éstos continúan siendo viables, *podemos* dar trabajo a todo X que reúna las condiciones de W». El hecho de poder hacerlo hace coherente la siguiente conclusión formulada como un juicio valorativo/prescriptivo: «19} Por lo tanto, [19a} 1º} si W *debe* seguir comiendo para vivir (=contenido material de verdad); 2º} si teniendo en cuenta a los afectados hemos consensado inter/subjetivamente (=procedimiento formal de validez) que W y otros X deben ser incluidos en nuestra comunidad de comunicación y de vida; 3º} y si podemos factiblemente (=niveles de viabilidad o factibilidad) darle trabajo a W y a otros X]; [19b} dado que lo anterior es verdadero, válido y viable], [19c} es **bueno** darle trabajo a W y otros X]». Por primera vez es coherente la formulación lógica de un juicio valorativo/descriptivo a partir de juicios fácticos y juicios valorativo/prescriptivos. E incluso sería lógico y coherente agregar el siguiente juicio valorativo/prescriptivo: «20} Si esto *debe ser* éticamente así y *es bueno* que así sea, negarse a realizarlo es un mal moral».

Sólo por medio de este largo razonamiento lógico se ha mostrado la coherencia del paso de un juicio fáctico a otro juicio valorativo. Desde el punto de vista de la fundamentación material de un juicio ético/moral se ha tenido que ir del 1} al 3} para que aparezca el primer juicio valorativo/prescriptivo. Éste último no puede ser justificado sin los juicios intermedios 1a}, 1b}, 2} y 2b}. Desde la perspectiva de una fundamentación formal de un juicio ético/moral se procedió del 4} hasta el 7} para encontrar un nuevo juicio valorativo/prescriptivo. La justificación de este último se funda en 4a}, 5} y 6}, y trae como consecuencia los juicios que van de 7a} a 7e}. Además, después de 8} encontramos un nuevo juicio valorativo/prescriptivo en 11} que se justifica gracias a 9}, 9a}, 10} y 10a}. Finalmente, el razonamiento más complejo se presenta desde el enfoque de la fundamentación de la factibilidad de los juicios. Por una parte, el juicio fáctico 12} supone 1} y 2}, y remite a 4}, 8} y 9}. Por otra, encontramos dos nuevos juicios valorativos hasta 19c} y 20}. Por primera vez en todo el razonamiento aparece un juicio valorativo/descriptivo en 19c} justificado lógicamente por 12}, 13}, 13a}, 13b}, 14}, 15}, 16}, 17}, 18}, 19}, 19a}, y 19 b}. El juicio 20}, que es el último, es el único en el que se unen por primera vez un juicio valorativo/descriptivo y uno valorativo/prescriptivo.

Gracias a este largo razonamiento lógico se muestra que es posible superar la «falacia naturalista» en el paso que va de los juicios fácticos a los juicios valorativo/prescriptivos, y en el paso recíproco entre juicios valorativo/prescriptivos y juicios valorativo/descriptivos. La «falacia naturalista» no queda superada si no se justifican los pasos aquí mencionados. Por ello, aquellos que no respeten un procedimiento de razonamiento similar al expuesto siguen atrapados por el espectro de la «falacia naturalista» y no podrán fundamentar la ética que proponen. Desgraciadamente este es el caso de la mayoría de las propuestas

filosófico/teológicas hasta el presente⁵⁵. Utilizando el ciber/lenguaje propio de nuestra época, la «falacia naturalista» es un error de sistema que nos saca del programa de argumentación coherente. Por ello, quien renuncie a presentar su propio razonamiento coherente no puede fundamentar la ética, aunque lo anhele con una gran dosis de ilusión.

Finalmente, una última observación. El paso entre los juicios fácticos y los valorativos está mediado por juicios fácticos que expresan explícitamente un *poder*. Es decir, para llegar mediante una justificación lógica al «*debe*» y al «*es bueno*», es necesario e inexorable pasar por el «*puede*» a partir del «*es*». Por ello, desde el «*ser*» se alcanza coherentemente el «*deber ser*» y el «*ser bueno*», sólo y siempre, y gracias y mediante el «*poder*». Esto se puede constatar en los juicios 1b}, 5}, 10a}, 13a}, 14} y 18} que anteceden siempre a cualquier juicio valorativo, sea prescriptivo o descriptivo.

1.4.4.3.3 Verdad, validez y viabilidad de los juicios valorativos

Los juicios valorativo/prescriptivos y valorativo/descriptivos son **verdaderos** si tienen un contenido material de referencia a un mundo real, especialmente si están referidos a la vida. Por ejemplo: «3} W, que es un ser humano viviente que está comiendo, *debe* comer para vivir»; y «3a} W, y todo X similar a W, *debe* comer para vivir». Los juicios valorativo/prescriptivos verdaderos, además son **válidos** si son el fruto consensual racional de un procedimiento discursivo inter/subjetivo. Por ejemplo: 7}, 7a}, 7b}, 7c}, 7d}, 7e} y 11}. La validez de un juicio valorativo/prescriptivo está justificada por la argumentación que se presenta, es decir, por la fuerza no coactiva del mejor argumento.

En seguida se presentan algunas reglas prácticas que pueden ser discutidas y consensadas discursivamente como recursos de mediación en todo diálogo racional: a) ningún interlocutor debe contradecirse; b) cualquier interlocutor que atribuya un predicado B a un sujeto A debe estar dispuesto a atribuir B a cualquier sujeto C similar a A al menos en sus aspectos más relevantes; c) los diversos interlocutores deben descartar toda expresión equívoca⁵⁶; d) un interlocutor debe afirmar sólo lo que puede probar como verdadero; e) ninguno debe cambiar de tema, y quien introduzca un tema distinto debe justificarlo argumentativamente; f) todo interlocutor capaz de lenguaje humano y de acción puede participar en el procedimiento como interlocutor válido; g) todo interlocutor válido puede argüir cualquier propuesta; h) todo interlocutor válido puede presentar sus propuestas y sus necesidades de manera comunicativa; i) nadie debe impedir que otro interlocutor válido haga valer sus derechos implícitos en las reglas anteriores mediante coacciones que

⁵⁵ El mismo Enrique Dussel reconoce: “Esto exigiría muchas clarificaciones y un desarrollo lógico diferente al supuesto en la llamada falacia naturalista, y será objeto de futuras exposiciones donde profundizaremos lo que aquí *indicamos*”. Ibid., 209-210.

⁵⁶ Cfr., **DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos**, *La filosofía: sabiduría primera* (Videocinco, Madrid 1996) 375. Carlos Díaz está citando la obra de **CORTINA ORTS, Adela**, *La ética de la sociedad civil* (Anaya, Madrid 1994) 110 y ss.

propicien una comunicación distorsionada bajo la insignia de la mentira, la desigualdad o la manipulación⁵⁷.

Toda argumentación debe: 1º) describir fáctica o «fenomenológicamente» cada hecho, 2º) contextualizarlo significativamente, 3º) interpretarlo, 4º) y valorarlo éticamente de acuerdo a los razonamientos expuestos en el inciso anterior acerca de la «*solución al problema ético de la falacia naturalista*». Gracias a estos cuatro requisitos de la argumentación se puede responder «¿qué, quién, dónde, cuándo, cómo, por qué y para qué», de tal modo que sea posible emitir un juicio ético/moral coherentemente justificado acerca de las acciones humanas.

Los juicios valorativos, sean prescriptivos o descriptivos, además de verdaderos y válidos son también viables cuando son sostenibles al menos en los primeros niveles de factibilidad, a saber: el nivel lógico, empírico, técnico, económico y ético, asegurando la continuidad del proceso efectivo de realización, atendiendo a las consecuencias a corto, mediano y largo plazo. Si un juicio ético/moral cumple con los requisitos de verdad, validez y factibilidad hasta ahora enunciados es un juicio con pretensiones de bien ético/moral. Si no reúne al menos estas condiciones no tiene porqué pretender que su propuesta sea buena desde el punto de vista ético/moral. Una vez que haya cumplido con sus propósitos de alcanzar lo bueno, puede aspirar a lo óptimo pasando al siguiente nivel de factibilidad, a saber: sostener un impulso procesual de legitimación y coerción legal en contenidos mínimos de civilidad. Al respecto también hay que tener en cuenta lo siguiente: cuando lo óptimo se pervierte se convierte en pésimo, y quien aspira a lo óptimo sin haber alcanzado lo mejor nunca podrá ni siquiera ser bueno. Por ello, hay que tomar en serio los niveles de factibilidad para cualquier propuesta ética y para cada acción moral.

Sólo restaría una observación final. No sólo el procedimiento formal de comunicación interactiva, sino también el procedimiento viable de realización fáctica, debería contar con la participación simétrica, activa y constante de los afectados que integran una comunidad de vida, de comunicación y de acción. La colaboración de los asesores lógicos, empíricos, técnicos, económicos, éticos, ejecutivos y abogados, entre otros, es importante en ambos procedimientos.

1.4.4.4 Los principios ético/morales

Los principios ético/morales son una universalización inter/subjetiva plausible de los juicios ético/morales acerca de un asunto ético específico. Los procedimientos discursivos encausados a emitir un juicio ético/moral alcanzan supererogatoriamente su objetivo cuando un consenso racional es universalizable por la plausibilidad racional de

⁵⁷ Cfr., Ibidem.

los principios ético/morales que propone acerca de un tema específico. Los juicios ético/morales que logran convertirse en principios son expresados con una frase lacónica que condensa todo el procedimiento de su formulación. Los principios ético/morales se parecen a las ‘normas’ en que ambos implican algún contenido imperativo, pero se diferencian en que las normas sólo son vinculantes para los interlocutores válidos que han participado en los procedimientos, en cambio los principios tienen pretensiones de universalidad para cualquier interlocutor posible capaz de acciones comunicativas, y le motivan para que argumente con solicitud discursiva.

El carácter imperativo de las normas y principios propone un deber que cada interlocutor es libre de criticar y revisar de manera autónoma. Por ello, las normas y principios no implican necesariamente una imposición heterónoma para nadie. Incluso se puede sostener que, gracias a la autonomía ética de cada interlocutor, no todos los deberes son absolutos e incondicionados como lo consideraba categóricamente Kant, sino «deberes *prima facie*», es decir, “que han de ser cumplidos siempre y cuando no entren en colisión con otros que, en el caso concreto, pueden tener mayor fuerza exigitiva, precisamente porque defienden mejor”⁵⁸ la humanización.

La autonomía y el imperativo de normas y principios no se encuentran tan alejados entre sí. Los interlocutores autónomos que busquen un consenso racional respecto a algún *ethos* universalizable descubren que hay que comprometerse en el cumplimiento de principios universales mínimos pero con máxima exigencia. La ética cívica post/convencional ayuda a que los interlocutores sean capaces de distinguir las normas comunitarias de máximos, propias de un grupo, y los principios universalistas de justicia acerca de los mínimos. Estos principios universalistas ayudan a criticar incluso la normas de máximos de la propia comunidad. Cualquier norma de máximos debe primero salvaguardar los principios mínimos de justicia, es decir, que sólo sobre la base indispensable de los principios universales de justicia se pueden legitimar las normas de máximos motivadas por el amor. La máxima poética del amor no es exigible ni vinculante, en cambio, la mínima prosa de la justicia sí lo es, y además es universalizable. Este “*universalismo* [...] es ya irreversible”⁵⁹.

No obstante, no hay que exagerar la distancia entre normas comunitarias de máximos tradicionales y principios mínimos de justicia universalizable, como si estos fueran incompatibles o se excluyeran mutuamente. Así lo reconoce Adela Cortina:

“Resulta absurdo contraponer *principios universalistas* y *tradiciones*, como si los primeros no nacieran históricamente en tradiciones, como si procedieran de una razón pura ahistóricamente constituida; pero igualmente absurdo resulta pedirle a un principio procedimental de justicia que no pretenda ser comprendido y aceptado por cualquier hombre, ya que todos ellos gozan de competencia comunicativa”⁶⁰.

⁵⁸ CORTINA ORTS, Adela, *Ética aplicada y democracia...*, e. c., 188.

⁵⁹ Ibid., 185.

⁶⁰ Ibid., 194.

Por otro lado, entre todas las propuestas éticas más relevantes del presente, hay una que sobresale por su solidez prospectiva: la ética latinoamericana de la liberación de línea post/discursiva, desarrollada por el 2º Dussel y Fernet Batancourt. Respecto a esta corriente escribe Adela Cortina:

“Voy a permitirme romper una lanza por esa ética, que al fin y al cabo es la que defiende por su potencial universalista y por su talante liberador: porque no hay liberación de los hombres concretos sin exigir para todos ellos condiciones de vida y dignidad, empezando, para que la exigencia se realice, por los más faltos. No es extraño... que los defensores de la ética de la liberación hayan entrado en relación con la ética del discurso, considerándola como la más apta para dar cuerpo a la tarea liberadora, siempre que se añadan matizaciones sustanciales”⁶¹, como la factibilidad o viabilidad de Hinkelammert y Dussel.

De hecho, gracias a Dussel y Fernet Batancourt, esta ética ha sufrido una metamorfosis significativa, pasando de la muerte a la vida, de la violencia revolucionaria a la argumentación, y del resentimiento a la autoestima. Esta ética ha nacido de una tradición específica, pero se ha ido universalizando inteligentemente, algunas de sus normas específicas han devenido principios indispensables para convivir como seres humanos.

Todos los principios ético/morales están abiertos hermenéuticamente a una futura especificación, ampliación y aplicación. La mutación hermenéutica de los principios ético/morales se debe antropológicamente a la incapacidad subjetiva para conocerlos exhaustivamente, para consensarlos definitivamente y para practicarlos a la perfección. Las mutaciones hermenéuticas de los principios ético/morales, más que una derogación son un despliegue cualitativo enriquecedor de los principios.

La flexibilidad hermenéutica de los principios ético/morales contrasta con la pretensión de algunos que intentan imponerlos heterónomamente a raja tabla. Contra todo fundamentalismo fanatizante hay que valerse de aquellas antiguas virtudes aristotélicas/tomasianas: *prudencia*, *eubulia*, *synesis*, *gnome* y *epiqueia*; sin olvidar que «*summa lex, summa injuria*», y que «el buey es más duro que la ley».

La formulación de los principios morales es válida si es fruto de un procedimiento discursivo inter/subjetivo consensado con las razones de todos los interesados y afectados. Los diversos interlocutores deben cuidar que los principios no sean puramente formales ni que detallen exageradamente los contenidos materiales de modo circunstancial. Esto ayuda a descartar todo principio puramente formal por estar vacío, y toda exageración detallada de contenidos por su carácter circunstancial y anecdótico que entorpece su futura aplicación. En la historia se han propuesto diversos tipos de principios, de los cuales sólo nos interesan aquéllos que son fundamentales por su formulación general, que no es ni

⁶¹ Ibid., 189.

puramente formal ni detallada en su contenido. A continuación se hace un inventario de estos principios ético/morales fundamentales:

- *Regla de oro* o propositiva: «Trata al otro como quieras que te traten».
- *Regla de plata* o prohibitiva: «No hagas al otro lo que no quieras que te hagan».
- Las dos anteriores representan la superación de la *regla de bronce* o ley del talión: «Ojo por ojo y diente por diente». Mahatma Gandhi criticó la ley del talión porque si se aplica tal cual todos nos quedaremos ciegos y desdentados.
- La escolástica propuso el lacónico *primer precepto de la ley natural*: «“Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum”»⁶². Dicho precepto se elabora a partir del primer principio del intelecto práctico, que sirve como fundamento de la ley natural: “Bonum est quod omnia appetunt”⁶³.
- Se ha hecho célebre el *principio estoico*: «Vive conforme a la naturaleza», cuya formulación griega era así: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.
- Hay que reconocer la gran influencia de las expresiones del *imperativo categórico kantiano*, especialmente la segunda: «“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 un medio”»⁶⁴.
- El *principio utilitarista* busca «la mayor felicidad para el mayor número». Fue originariamente propuesto por Francis Hutcheson (1694-1746) y después reformulado por Jeremy Bentham (1748-1832).
- El *principio preferencial* asegura: «Es preferible la vida, la libertad y la igualdad, que la muerte, la esclavitud y la desigualdad». Este principio es defendido por el filósofo español José Ferrater Mora.
- El *principio personalista* considera que «la persona es el valor fundante e incondicionado, porque la persona siempre es fin y nunca es medio».
- Adela Cortina propone un *principio procedimental de una ética universal*: «Todo ser humano ha de ser tratado humanamente porque posee una dignidad inviolable». Desde nuestro punto de vista, hay que reformular este principio en los siguientes términos para

⁶² **AQUINO, Tomás de**, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a.2 (B.A.C., Madrid 1951) 129. [=El bien se ha de realizar y procurar, y el mal se ha de evitar, o el bien debe realizarse y procurarse, y el mal debe evitarse].

⁶³ Ibidem. O como originariamente lo consideró Aristóteles al principio de su *Ética a Nicómaco*: “καλῶς ἀπεφρίμναντο τ’ἀγαθόν, ὃν πάντ’ ἐφίεται”. [=Han definido pulcramente el bien como aquello hacia lo que tienden todas las cosas]. **ARISTÓTELES**, *Ἠθικῶν Νικομάχειων*, Lib. I, cap. I (Firmin Didot, París [s.a.]) I, 1.

⁶⁴ **KANT REUTER, Immanuel**, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en **FERNÁNDEZ, Clemente, comp.**, *Los filósofos modernos: selección de textos* (B.A.C., Madrid 1976³) I, 594. Ibid., (Porrúa, México 1996⁹) 44-45. La primera expresión del imperativo categórico es la siguiente: «“Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”» Ibid., (B.A.C.) I, 590; (Porrúa) 40. Esta expresión tiende a ser predominantemente formal. Otros textos kantianos con un contenido similar son los siguientes: “Obra sólo según una máxima tal, que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”. Ibid., (B.A.C.) I, 589; (Porrúa) 39. “Yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”. Ibid., (B.A.C.) I, 579; (Porrúa) 26-27. «Actúa de modo que la voluntad, con su máxima, pueda considerarse como legisladora universal con respecto a sí misma». Cfr., (B.A.C.) I, 595-596; (Porrúa) 46.

que sea verdaderamente procedimental: «Todo interlocutor válido ha de ser tratado humanamente por la competencia comunicativa que funda su dignidad inviolable».

- Así pues, Habermas, Apel y Cortina estarían de acuerdo en admitir el siguiente *principio de la ética discursiva*: «Todo ser humano debe ser tratado como interlocutor válido por su competencia comunicativa actual o posible».
- Los *principios post/discursivos* de la ética latinoamericana de la transformación, propuestos por Enrique Dussel, son los siguientes. 1º) **Principio material** universal de la ética: «Quien actúa éticamente debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida»⁶⁵. 2º) El **principio ético/moral de validez formal** podría enunciarse así: «Quien argumenta acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a consensos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y el consenso en el horizonte del principio ético material de la vida»⁶⁶. 3º) El **principio de operabilidad** o principio ético de factibilidad, se puede formular en los siguientes términos: «Quien opera o decide éticamente debe cumplir a) con las condiciones de factibilidad lógica, empírica, técnica, económica, ética, política y jurídica, b) y con las exigencias materiales de verdad y formales de validez»⁶⁷. Desde una perspectiva de los fundamentos de la ética estos principios ético/morales son suficientes, aunque hay otros tres principios necesarios para la especificación de una ética crítica y antihegemónica, que en su momento también serán explicados dentro de este curso.

1.4.4.5 La *recta razón* práctica intersubjetiva: norma **próxima, objetiva y homogénea** de la moralidad, o **CRITERIO OBJETIVO DE LA MORALIDAD**.

Después de haber desplegado la dimensión objetiva de la moralidad, se ha precisado el significado de los valores, las normas, los juicios y los principios ético/morales. Sólo faltaría responder a la siguiente pregunta: «¿Cuál es la norma de moralidad a la que se deben adecuar las acciones humanas?». Esta pregunta puede ser respondida desde la triple dimensión de la moralidad, a saber, la objetiva, subjetiva e intersubjetiva. En efecto, los antiguos manuales enseñaban que «el dictamen de la *recta razón* práctica es la **norma próxima, objetiva y homogénea** de la moralidad»; y que en cambio, «el dictamen de la conciencia es el **criterio subjetivo, último e inmanente** de la moralidad».

En el presente, es necesario completar la verdad de estas antiguas afirmaciones filosóficas con algunos acentos post/discursivos. Por ahora, sólo interesa precisar el significado del

⁶⁵ Cfr., **DUSSEL, Enrique D.**, *Ética de la liberación en la edad de la globalización...*, e. c., 140.

⁶⁶ Cfr., *Ibid.*, 214.

⁶⁷ Cfr., *Ibid.*, 270.

dictamen de la recta razón práctica intersubjetiva como norma próxima, objetiva y homogénea de la moralidad. El dictamen de la recta razón práctica intersubjetiva sirve como arquetipo, modelo ejemplar o causa formal a la que deben adecuarse las acciones humanas desde una perspectiva objetiva. Tal vez alguien podría argumentar que el dictamen de la recta razón es objetivo, no intersubjetivo. Por ello, es importante reconocerle a la inter/subjetividad un nivel eminente de objetividad argumentativa superior al nivel de objetividad de una razón solitaria y antisolidaria.

En síntesis, la bondad moral de una acción humana reside en su adecuación con el dictamen de la recta razón práctica intersubjetiva, es decir, que cuando una acción humana se adecua al consenso intersubjetivo de la recta razón práctica es buena desde el punto de vista moral. Esto supone que sea verdadera, válida y viable. La rectitud de la razón es argumentable por su referencia a un valor ético/moral, especialmente al valor de la persona humana. Los valores son la referencia objetiva del dictamen de la recta razón práctica, y éste es la norma ejemplar, formal o arquetípica de las acciones morales. Por ello, la moralidad de una acción humana reside en la adecuación con la norma arquetípica.

Para fundamentar las anteriores afirmaciones suelen presentarse los siguientes argumentos: 1º) Las acciones humanas son determinadas formalmente por la razón. La bondad moral de dichas acciones depende de la consecución de un nivel de auto y hetero/realización de lo que el ser humano es; es decir, que cuanto más humanizadas y humanizadoras sean las acciones, alcanzan un nivel más elevado de moralidad. Este objetivo lo consiguen especialmente las acciones comunicativas, entre las cuales destaca la argumentación intersubjetiva de la razón. 2º) El objeto material de la voluntad es propuesto como verdadero por la razón. 3º) La razón es el principio originario de las acciones humanas porque a ella le compete aprehender, apreciar, evaluar, diseñar y descubrir valores, e inventar fines cuando parece que no los hay.

Por lo tanto, gracias a los argumentos anteriores, se puede sostener que la razón es regla, medida o norma objetiva de las acciones humanas. Esta norma es además próxima porque no es la última instancia que dirime el conflicto entre los valores y porque la ética no es una ciencia geoméricamente demostrada, sino una disciplina filosófica que implica además otras dos dimensiones: la subjetiva y la intersubjetiva.

La filosofía tradicional se preguntaba: «¿Qué es la recta razón?». Y respondía: Es la razón que, iluminada por los primeros principios morales⁶⁸, pone en ejercicio la *sindéresis*⁶⁹ o

⁶⁸ Por ejemplo, a) el primer principio del intelecto práctico, que sirve como fundamento de la ley natural: “*Bonum est quod omnia appetunt*” y el primer precepto de la ley natural: “*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”.

⁶⁹ La *sindéresis* era considerada por los escolásticos como la virtud intelectual especulativa que es el «*hábito de los primeros principios morales*». Para la comprensión completa de la *sindéresis* a continuación se despliega la clasificación medieval de las **virtudes humanas**:

A) Virtudes intelectuales:

a) Del intelecto especulativo:

➤ intelecto: hábito de los primeros principios especulativos

‘sentido’ moral. Según esta propuesta filosófica la recta razón dirige la acción gracias a la luz de la *sindéresis* o de la ley natural presentando ejemplarmente el dictamen de la recta razón, que es la norma objetiva de la moralidad.

Pero, ¿en qué consiste el dictamen de la *recta ratio*? Esta pregunta puede ser respondida desde una postura filosófica distinta de la siguiente manera: el dictamen de la recta razón tiene un contenido, a saber, los valores que fundan toda norma ético/moral objetiva, inclusive la recta razón. Los valores son la referencia del contenido verdadero del dictamen de la recta razón. Además, el contenido ya mencionado se valida mediante procedimientos formales de argumentación intersubjetiva y se muestra su viabilidad en los diversos niveles de factibilidad. Por ello, el dictamen de la *recta ratio* consiste en el consenso racional acerca de valores, argumentos y niveles que respaldan una acción humana. En este sentido el dictamen de la *recta ratio* es una norma objetiva consensada intersubjetivamente. En cambio, la conciencia ejercería la competencia comunicativa para seguir consensando normas intersubjetivamente. Según Santo Tomás la conciencia no es una facultad, ni un hábito, sino un acto: “*Conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus*”⁷⁰. Por ello, la conciencia se distingue de la *sindéresis*, que es el hábito de los primeros principios morales; y se distingue de la prudencia.

Por otra parte, las acciones humanas normadas objetivamente por el dictamen de la recta razón siempre están relacionadas con un objeto, unas circunstancias y un fin, que orientan moralmente a las acciones indirectamente por su relación con el dictamen de la recta razón. El objeto, las circunstancias y el fin han recibido tradicionalmente el nombre de «*fuentes objetivas de la moralidad*».

FUENTES OBJETIVAS DE LA MORALIDAD DE LAS ACCIONES HUMANAS

1º) *Objeto*: es aquello hacia lo cual tiende inmediatamente una acción por su misma finalidad interna. Es «*finis operis, materia circa quam et finis proximus*». El objeto determina la voluntad y la acción de ésta en la línea de la causalidad formal. 2º) *Circunstancias*: son el conjunto de condiciones que acompañan la realización de una

-
- *sindéresis*: hábito de los primeros principios morales
 - *sabiduría*: búsqueda de las causas últimas
 - *ciencia*: búsqueda de las causas próximas

b) Del intelecto práctico:

- *prudencia*: *recta ratio agibilium* (acción) [*eubulia*, *synesis*, *gnome*]
- *arte o técnica*: *recta ratio factibilium* (producción)

B) morales

- a) *justicia*: virtud propia de la voluntad
- b) *templanza*: virtud temperante propia del apetito concupiscible
- c) *fortaleza*: virtud activante propia del apetito irascible

* Los dos últimos eran considerados tendencias apetitivas sensibles o sensitivas.

⁷⁰ AQUINO, Tomás de, *Summa theologiae*, I, q. 79, a.13 (B.A.C., Madrid 1951) I, 590.

acción y que la sitúan históricamente. Las circunstancias podrían actuar como causa material de las acciones humanas. 3º) *Fin*: es la causa final hacia la que tiende el agente, es decir, es el «*finis operantis et finis remotus*». Los tres elementos determinan las acciones humanas desde diversa perspectiva, los tres son necesarios, y agravan o atenúan la responsabilidad moral, cada uno a su manera.

1.4.5 Dimensión subjetiva de la moralidad de las acciones humanas

Después de haber precisado los contenidos de la dimensión objetiva hay que reflexionar éticamente acerca de la dimensión **subjetiva** de la moralidad de las acciones humanas. Esta dimensión incluye los siguientes temas: 1) la conciencia moral, 2) el dictamen de la conciencia moral, 3) y las diversas desviaciones que pueden afectar a la conciencia.

1.4.5.1 La conciencia moral

«*Conscientia*» o συνείδησις significaban en el mundo latino y griego «saber con» o «contemplar con». Este saber implica un doble aspecto: saber consigo mismo y saber con otros. En el primer caso se trata de la auto/reflexión y del discernimiento solitario. Si éste saber se comparte con otros se cualifica la intersubjetividad mediante acciones comunicativas que incluyen la argumentación en los procedimientos de discernimiento solidario.

La índole específicamente ética de la conciencia moral implica una base psicológica con una estructura inconsciente, un despliegue epistemológico y religioso de la conciencia, y una peculiaridad propiamente ético/moral. En seguida se describe la base psicológica de la conciencia moral.

1.4.5.1.1 Base psicológica

La conciencia moral supone una conciencia psicológica que sirve como base antropológica. La conciencia psicológica y la conciencia moral se pueden distinguir reflexivamente. La primera consiste en darse cuenta de las propias acciones y en darse psicológicamente cuenta de que el «yo» es el sujeto de sus propias acciones. Cuando uno se da cuenta de las propias acciones y de sí mismo como autor de ellas se arriba a la conquista de la auto/conciencia psicológica. Esto suele suceder alrededor de los siete años en los casos normales. De hecho algunos le han llamado a este acontecimiento la edad de

la «discreción».

Después se puede emprender la auto/reflexión acerca de los contenidos de la conciencia psicológica preguntándose acerca de los fundamentos de ese saber. Entonces surge la conciencia gnoseológica, también llamada simplemente «consciencia» (*sic*). En este momento se tematiza la distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido, descubriendo que todo objeto es el contenido de la conciencia gnoseológica y que ésta no está vacía porque siempre que se conoce se conoce algo distinto a la misma consciencia.

La conciencia psicológica puede orientarse religiosamente de acuerdo con ciertos valores que le inspiran y motivan. En este caso lo que es ordinariamente un mal moral adquiere también la connotación de pecado. Es decir, la noción de pecado sólo es comprensible desde una perspectiva religiosa, aunque supone una culpabilidad psico/antropológica y la valoración ético/moral de una acción como mala.

Hay que reconocer que en la conciencia psicológica, gnoseológica, religiosa y moral subyacen estructuras inconscientes que condicionan nuestras formas de pensar, hablar y actuar. La ética no debe subestimar el patrimonio inconsciente del ser humano. Hay un inconsciente colectivo que nos precede. ¿Qué hay que hacer con este tipo de estructuras inconscientes que condicionan nuestra conducta y las relaciones que establecemos? Alguien que evade irresponsablemente una respuesta a esta cuestión simplemente se deja manipular; sin embargo, es posible una solución responsable la pregunta anterior: subsumir conscientemente las estructuras que condicionan nuestra conducta y nuestras relaciones. Esta tarea moral requiere un esfuerzo continuo por hacer consciente el inconsciente.

1.4.5.1.2 Acceso a la conciencia moral

La conciencia moral no es una facultad humana, ni un hábito, ni una función específica de alguna facultad sino una dimensión de la persona y para la persona. La conciencia es el yo que discierne éticamente la moralidad de las acciones propias e inter/subjetivas. La conciencia moral da unidad y claridad a la persona en los procesos de discernimiento. Es inseparable de la dignidad humana porque es la misma interioridad de la persona en relación consigo misma, con los otros y con lo otro. De hecho, este tipo de relaciones condiciona la génesis y el desarrollo de la conciencia moral.

La conciencia moral es resultado de la maduración humanizada de la conciencia psicológica y gnoseológica, que constituyen la base antropológica que posibilita el despliegue de la conciencia moral. Gracias a la conciencia psicológica uno se da cuenta de las propias acciones y de sí mismo como autor de ellas. Sobre esta base antropológica la conciencia moral ayuda a discernir éticamente la responsabilidad del yo como autor de dichas acciones, y a valorar moralmente no sólo dichas acciones, sino también a valorarse

a sí mismo como moralmente bueno o no. En este discernimiento procesual intervienen elementos valorativos y prescriptivos, cuya calidad moral depende directamente de la autonomía solidaria del yo en inter/relación con los otros y con lo otro.

1.4.5.1.2.1 ¿Qué es la conciencia moral?

En primer lugar hay que superar las reducciones de la conciencia moral a la sola conciencia psicológica y gnoseológica. No es suficiente tomar conciencia psicológica de sí mismo y de las propias acciones, ni hay que confundir la conciencia moral con la función intencionalmente cognoscitiva de la inteligencia. La conciencia moral es la persona auto/consciente de su libertad responsable y de su responsabilidad libre que discierne y se valora éticamente a sí mismo y a sus acciones morales. Los procesos de discernimiento y valoración están abiertos inter/subjetivamente, de modo que queda descartada toda comprensión insulista, autopoietica y encapsulada de la conciencia. El conciencialismo subjetivo es una consecuencia del subjetivismo e individualismo ético. Por otro lado, tampoco hay que anclarse en un objetivismo premoderno o cientificista, ya que la mejor versión de objetividad se conquista gracias a una conciencia abierta inter/subjetivamente a los procedimientos de intercambio racional de acciones comunicativas.

La conciencia es una referencia a la totalidad de la persona. Es la persona en cuanto sujeto autónomamente solidario que se da cuenta de sí mismo como autor responsable y libre. La conciencia es la interioridad de la persona abierta inter/subjetivamente. Quien renuncia a la autonomía de la conciencia reniega de su dignidad personal. Dicha autonomía es solidaria porque la inter/subjetividad rescata a la conciencia de su aislamiento encapsulado. La apertura intersubjetiva de la conciencia se funda en la competencia comunicativa que hace persona a todo ser humano. Desde una perspectiva religiosa muchos han intentado justificar un modo de apertura intersubjetiva de la interioridad de la conciencia hacia Dios, y han interpretado el discernimiento de la conciencia como «voz» de Dios en intimidad religiosa del yo. Este es un asunto que no es argumentable de modo concluyente desde la perspectiva de una ética cívica, aunque no representa ningún óbice a lo que anteriormente ya ha sido considerado porque si la propuesta es intersubjetiva, entonces se puede también abrir a Dios considerándolo como un posible interlocutor válido que no debe ser excluido.

1.4.5.1.2.2 ¿Cómo se gesta la conciencia moral de cada ser humano?

El inconsciente es el útero de la conciencia moral. Los nutrientes del inconsciente van gestando la conciencia psicológica. Jacques Lacan ha descrito este proceso que se desarrolla a través del «estadio del espejo» y gracias al valor simbólico del «nombre del Padre». Lacan entiende por «*stade du miroir*» aquella fase de constitución del ser humano, que se sitúa entre los seis y los dieciocho meses, en el cual el niño, aún en un estado de

inmadurez motriz, va conociendo la totalidad unitaria de su propio cuerpo, tomando progresivamente conocimiento de sí mismo. El estadio del espejo es psicológicamente importante **en el auto/conocimiento del yo**.

Este proceso psicológico de auto/conocimiento tiene lugar mediante una identificación del niño con otro símil (la madre, otro niño, etc.) o mediante la propia imagen especular. Las *tres fases* psicológicas del auto/conocimiento son: a) al principio el niño confunde toda imagen reflejada con la realidad; b) después comprende que lo que está en el espejo es una imagen, y no un ser real; c) y finalmente concluye que la imagen del espejo es la suya, distinta de la propia del adulto con la cual se confundía inicialmente. Por tanto, el estadio del espejo ayuda a configurar un primer boceto del yo, un *embrión de subjetividad*, y es un primer paso en la adquisición de la conciencia psicológica, epistemológica y moral.

Desde un punto de vista psicológico, la **formación específica de la subjetividad** tiene lugar gracias a lo simbólico. Alguien accede a lo simbólico desplegando el proceso de superación del complejo de Edipo, que tiene *tres fases*: a) relación dual entre madre e hijo, b) intervención del padre con una castración prohibitiva simbólica, c) y finalmente la identificación con el padre. Esta última fase supone para el niño acceder al «Nombre-del-Padre», que es la función simbólica del padre, mediante la cual el niño acaba por ser aquél que tiene el falo y que, por tanto, asume su propio rol masculino y supera el complejo de Edipo. Dicho proceso es análogo en el caso femenino.

Gracias a esta función simbólica el niño se ubica en un lenguaje y en una civilización, reconociéndose como un auténtico ser humano. Sólo a continuación consigue **hablar de sí mismo como un «yo»** en primera persona con conciencia psicológica. Por tanto, el hombre se constituye psicológicamente como sujeto consciente sólo gracias a su ingreso al orden simbólico de la lengua y de la sociedad. En el «Nombre-del-Padre» se reconoce el soporte de la función simbólica.

La toma de conciencia psicológica, posibilitada alrededor de los siete años en los casos normales, conlleva implícitamente la distinción gnoseológica entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. Cuando se tematiza esta distinción se va cualificando el despliegue de la conciencia gnoseológica. Una conciencia bien constituida psicológica y gnoseológicamente es la base firme para una conciencia moralmente bien integrada.

El proceso de maduración de la conciencia moral sigue un itinerario que inicia con el reconocimiento invocativo de la propia menesterosidad, desemboca en la consolidación de las relaciones genitivas de pertenencia, dativas de autodonación y ablativas de autoentrega incondicionada en cualquier tiempo y en todo lugar. Como lo reconoce Carlos Díaz, la toma plena de conciencia moral está al final de la carrera. El yo se encuentra plenamente en el nominativo terminal de la búsqueda moral. Sólo en la meta última se realiza la apropiación consciente del yo comprometido intersubjetiva, autónoma y solidariamente. La fenomenología existencial lo explicó a su manera: el ser humano en el mundo llega a tomar conciencia de sí y a encontrarse consigo mismo solamente en relación con el otro y

lo otro. La creciente calidad de este tipo de relaciones ayuda a que la existencia humana sea más auténtica.

En síntesis, se pueden distinguir **cinco despliegues concéntricos** a través de los cuales se va gestando la conciencia moral de cada ser humano en condiciones normales. 1º) Despliegue pre/moral de la conciencia psicológica: desde la vida intrauterina hasta los 6 ó 7 años. Durante este lapso las acciones realizadas son inconscientes y pre/responsables. 2º) Despliegue heterónomo de la conciencia: que, aunque inicia desde la infancia y continúa en la juventud, encuentra su punto álgido entre los 7 y 8 años. Este despliegue acentúa las acciones motivadas por la exigencia de las normas extrínsecas al yo, los controles, las sanciones, los premios, los castigos, las órdenes de terceros, el miedo, la obediencia autoritaria, el interés de ser aceptado o no ser abandonado, entre otros.

3º) Despliegue gregario de la conciencia: que, aunque inicia entre los 9 y 12 años, puede permanecer por mucho tiempo después. Las costumbres, tradiciones y lineamientos de un grupo humano, al cual se pertenece, determinan las acciones humanas realizadas. Si los individuos no se dejan absorber por el grupo, las relaciones internas pueden ir gestando el germen de la autonomía. 4º) Despliegue autónomo de la conciencia moral: aparece con cierta rebeldía a partir de la adolescencia, pero se consolida con la juventud. Se podría decir, que antropológicamente alguien llega a ser mayor de edad cuando la propia autonomía moral e intelectual se han explicitado. 5º) Despliegue inter/subjetivo de la conciencia: que se afianza hasta la vida adulta. Por supuesto, hay personas autoritarias a las que les cuesta mucho trabajo reconciliarse con la necesidad de este último despliegue de la conciencia. El esfuerzo de un discernimiento inter/subjetivo es una tarea procesual, permanente e inacabable.

Observación conclusiva: Los despliegues concéntricos pueden irse expandiendo en espiral; por ello, no existe una interrupción tajante entre ellos, sino una evolución paulatina de características que se entremezclan y se entretajan.

1.4.5.2 El dictamen de la conciencia moral: **CRITERIO SUBJETIVO DE LA MORALIDAD**

La filosofía tradicional enseñaba que «el dictamen de la *recta razón* es la **norma próxima, objetiva y homogénea** de la moralidad», y que «el dictamen de la conciencia moral es el **criterio subjetivo, último e inmanente** de la moralidad». Ya se ha considerado el primero de estos dos temas. Ahora reflexionemos acerca del dictamen de la conciencia moral.

¿Qué significa que el dictamen de la conciencia sea el criterio subjetivo, último e inmanente de la moralidad? Es el criterio subjetivo porque es la norma autónomamente interiorizada de la moralidad. Es el criterio último porque en los casos conflictivos que

presentan la alternativa excluyente entre seguir la norma moral o el dictamen de la conciencia, quien actúa guiado por el dictamen de la conciencia actúa de modo más autónomo, y por ello, éticamente de modo correcto. Y es el criterio inmanente porque se atiene a la autonomía ético/moral tan favorecida a partir de la Ilustración kantiana. La inmanencia del criterio de la conciencia puede ser optimizada si desemboca en la inter/subjetividad procedimental de las acciones comunicativas.

Por lo anterior, la conciencia se convierte en la categoría ético/moral que reviste mayor importancia para la fundamentación de la ética, a tal punto que subestimar el valor ético de la conciencia moral significaría no asumir con honestidad intelectual la tarea filosófica de justificar racionalmente la necesidad de una ética.

El dictamen de la conciencia moral no crea los valores, sólo los hace significativos para que parezcan dignos de aprecio. Por tanto, lo ideal sería que siempre hubiera una adecuación entre el criterio objetivo de la moralidad, es decir, el dictamen de la recta razón, y el criterio subjetivo. Sin embargo, a veces esto no es posible. Por consiguiente, la importancia ética de la conciencia moral se convierte en una grave responsabilidad de formar educativamente la conciencia para que pueda estar a la altura de su tarea moral. En última instancia, la moralidad del ser humano se decide subjetivamente en la conciencia de cada cual. Quien actuara contra el dictamen de su conciencia pisotearía su propia dignidad moral heterónomamente.

La conciencia moral realmente autónoma es una conciencia cuyo dictamen se realiza con verdad, corrección, credibilidad e inteligibilidad abriéndose al intercambio de acciones comunicativas con otros interlocutores válidos. La conciencia con pretensiones de verdad se esfuerza por adecuarse a las referencias reales que proceden de un mundo que desborda la propia subjetividad encapsulada. La conciencia con pretensiones de corrección vigila la coherencia lógica y normativa del proceso de discernimiento moral. La conciencia con pretensiones de credibilidad discierne con esmero, siendo fiel en el cumplimiento de los compromisos asumidos que muestran la autenticidad de las propias acciones comunicativas. La conciencia con pretensiones de inteligibilidad busca los cauces adecuados por intercambiar acciones comunicativas con otros interlocutores válidos mediante procedimientos formales e informales de diálogo racional.

Gracias a estos procedimientos, la conciencia puede concluir su dictamen moral por los cauces discursivos del discernimiento. El discernimiento de la conciencia es posible por la discursividad de razón humana y por la intuición de la inteligencia. La discursividad es una búsqueda compartida con otros interlocutores capaces de actuar comunicativamente, y en el mejor de los casos, capaces de argumentar. La intuición inteligente ofrece soluciones creativas que ayudan a la razón inductiva y deductiva. El discernimiento discursivo e intuitivo de la conciencia humana intersubjetiva debe no sólo interpretar los signos orientativos hacia una solución ética de las cuestiones morales. Además debe intensificar la crítica de las ideologías subyacentes a toda propuesta ético/moral y a cada situación histórica deshumanizante. La crítica de las ideologías se convierte así, en una tarea

compartida inter/subjetivamente y en una responsabilidad frente al futuro excluyente de las víctimas en una era intercivilizatoria, megaburocratizada, hipertecnificada, cibercomunicada y mercadoglobalizada.

1.4.5.3 Desviaciones que pueden afectar a la conciencia

La formación educativa de la conciencia moral es una exigencia ética, no sólo por la importancia de la conciencia en cuanto categoría ética fundamental, sino sobre todo porque ésta puede ser afectada por algunas *desviaciones*, que pueden ser de tres tipos: normales, intermedias y patológicas. Gracias a este tipo de desviaciones se puede hacer una **CLASIFICACIÓN DE LOS TIPOS DE CONCIENCIA MORAL**, sea como conciencia recta, como conciencia desviada de modo normal (conciencia maximalista, minimalista/laxa/permisiva, farisaica o perpleja), como conciencia desviada de modo intermedio (conciencia escrupulosa), o como conciencia patológica.

1º) Pueden identificarse cuatro desviaciones normales o comunes: maximalismo, minimalismo, fariseísmo y perplejidad. 1a) El maximalismo lleva a exagerar la culpabilidad moral, propia a ajena. Una persona maximalista tiende al perfeccionismo, que inconscientemente puede estar animado por la ambición, la soberbia, el utopismo o el rechazo de la contingencia natural de la propia condición. Al maximalista le hace falta reconciliarse con su propia finitud, no vaya a ser que por querer alcanzar la santidad no llegue a ser ni siquiera lo suficientemente bueno. Pascal ya lo había propuesto en los siguientes términos: La grandeza del hombre es extraordinaria, porque el hombre conoce su propia miseria. Es miserable, pero también es grande puesto que lo conoce⁷¹. El hombre no es ni ángel, ni bestia; cuando pretende actuar como ángel se convierte en la peor de las bestias. El maximalista es como las monjas de Port Royal que, en tiempos de Pascal, «eran puras como los ángeles y soberbias como los demonios». También la sabiduría popular se mofa del maximalista en los siguientes términos: «quien del cielo resbala, hasta el infierno no para». De hecho, el fracaso continuo en los proyectos o los pocos resultados conducen a este tipo de personas al más crudo pesimismo y al despecho.

1b) El minimalismo lleva a disminuir la culpabilidad moral, propia o ajena, juzgando con superficialidad y desenfado las acciones humanas. Esta desviación suele estar movida por un intento de autojustificación disimulado. Cuánta verdad encierra aquel dicho: «quien no vive como piensa, termina pensando como vive». Un gran problema de fondo consiste en que muchos ni siquiera piensan, sólo viven irreflexivamente, deslizándose sobre la superficie congelada y vacía de su propia precipitación. No hay que confundir el minimalismo moral con la ética de mínimos. Ésta última es una reflexión inteligente, intersubjetiva y responsable que se desembaraça de los máximos utópicos, para ganar en exigencia efectiva. En este sentido, la ética de mínimos ofrece una propuesta válida para

⁷¹ Cfr. PASCAL, Blaise, *Pensamientos. Otros escritos* (Porrúa, México 1996²) 280.

nuestra época, en cambio, el minimalismo moral sigue siendo expresión decadente de una conciencia moral desviada.

1c) El fariseísmo es la hipocresía de la conciencia moral que exige mucho a los demás y consigo suele ser muy tolerante. Esta desviación de la conciencia suele aparentar un apego metódico a las normas que se convierte en una máscara que encubre la propia fragilidad disimulada. 1d) La perplejidad es la permanente confusión en las decisiones morales. Suele buscar recursos para prorrogar los propios compromisos delegando a otros para que tomen las decisiones. Carlos Díaz hace las siguientes consideraciones que se pueden aplicar al asunto de la perplejidad de la conciencia moral:

- “a) El sujeto se percibe incapaz de tomar las decisiones cotidianas sin una cantidad exagerada de consejos o recomendaciones por parte de los demás.
- b) Permite que los demás tomen la mayor parte de las decisiones importantes [...].
- c) Tiende a estar de acuerdo con los demás, incluso cuando se encuentran equivocados, por temor a sentirse rechazado.
- d) Tiene dificultad para iniciar proyectos, o para hacer cosas por propia iniciativa.
- e) Acepta a hacer voluntariamente cosas incluso desagradables para él, con tal de agradar a los demás.
- f) Se encuentra incómodo o desvalido cuando se ve solo, y hace esfuerzos para evitar esa difícil situación.
- g) Se siente devastado o desvalido cuando terminan las relaciones íntimas.
- h) Se preocupa con frecuencia desmesuradamente por el temor de ser abandonado.
- i) Resulta fácilmente herido por las críticas o por cualquier desaprobación, aun por las infundadas o provenientes de gentes perversas”⁷².

2º) La única desviación intermedia que reviste un interés ético es el escrúpulo. Esta desviación consiste en la propensión a magnificar el mal moral percibiendo lo bueno casi como inexistente. El escrúpulo suele ir acompañado de angustias, prejuicios, legalismo, obsesiones, fobias o inseguridad.

3º) Las desviaciones patológicas que repercuten en la conciencia moral tienen un origen psico/somático en las neurosis y psicosis. Algunas neurosis pueden originarse por ansiedad, fobias, histeria, obsesiones, compulsiones⁷³, depresiones, neurastenia⁷⁴, hipocondría⁷⁵ o despersonalización. Algunos tipos de psicosis pueden ser: esquizofrenia⁷⁶, paranoia⁷⁷, delirio de persecución, psicosis demoníaca, *delirium tremens*, locura de

⁷² **DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos**, *Diez palabras clave...*, e. c., 41. Carlos Díaz remite a **MARINA, José Antonio**, *La libertad como artificio*, en *Leviatán* [65] 69. No he podido acceder a la fuente mariniana.

⁷³ Caracterizadas por repeticiones obsesivas y violentamente frenéticas.

⁷⁴ Sus síntomas son: postración nerviosa, fatiga, insomnio y desgaste.

⁷⁵ Se caracteriza por una tristeza habitual, una preocupación exagerada y pesimista.

⁷⁶ Por ejemplo, la licantropía, que afecta psicóticamente hasta hacer que alguien crea que es un hombre lobo.

⁷⁷ Se caracteriza por un delirio de grandeza o por su extremo opuesto: un delirio de inferioridad.

Korsakov⁷⁸, psicosis maníaco/depresiva⁷⁹. Este tipo de desviaciones patológicas disminuyen, e incluso pueden suprimir, la libertad y la responsabilidad moral. Aunque no se pierda la conciencia psicológica se puede perder el autocontrol de la conciencia moral. En este sentido las acciones realizadas en este tipo de situaciones dejan de ser acciones humanas susceptibles de un juicio ético y de una responsabilidad moral.

1.4.6 Dimensión inter/subjetiva de la moralidad de las acciones humanas

La dimensión objetiva y la dimensión subjetiva de la moralidad de las acciones humanas han mostrado una apertura intersubjetiva. Así pues, los valores, las normas, los juicios valorativos, los principios y la recta razón desembocan en procedimientos de intercambio de acciones comunicativas entre los diversos interlocutores válidos. Este tipo de procedimientos validan la verdad objetiva de los valores, de las normas, de los juicios valorativos, de los principios y de la recta razón. Por otra parte, la conciencia moral, el dictamen de la conciencia moral y las diversas desviaciones que pueden afectar a la conciencia, superan los riesgos del intimismo solitario si afluyen en el océano intersubjetivo del diálogo procedimental.

En síntesis, la dimensión intersubjetiva de la moralidad de las acciones humanas pronuncia un no enfático contra el objetivismo y subjetivismo, subsumiendo los aportes de la dimensión objetiva y subjetiva de la moralidad. Así pues, el dictamen de la *recta ratio*, que es la norma próxima, objetiva y homogénea de la moralidad, se convierte en una norma objetiva que debe ser consensada inter/subjetivamente. Y el dictamen de la conciencia, que es el criterio subjetivo, último e inmanente de la moralidad, debe validarse ejerciendo la propia competencia comunicativa y consensando normas inter/subjetivamente.

1.4.7 Procedimiento ético de valoración y educación moral: **FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL**

Un procedimiento ético que ayude a valorar moralmente a cada persona y sus acciones humanas, y que favorezca la educación moral de cada ser humano, no puede reducirse a un código de deberes incondicionados, preceptos heterónomos o virtudes rancias. De hecho, a la virtud se le llegó a percibir en el siglo XIX como «una solterona,

⁷⁸ Quienes padecen este síndrome no dejan de parlotear, contando mentiras flagrantes de su vida pasada, debido a una pérdida terrible de la memoria que se mezcla con fabulaciones patológicas y ficciones inconscientes.

⁷⁹ Sus síntomas más comunes son la cólera y la alegría excesiva con carcajadas delirantes.

desdentada y regañona». Nuestra época se ha liberado de esas parcializaciones que se han vuelto obsoletas. En todo caso, habría que reinterpretar los aportes de las propuestas éticas antiguas, medievales y modernas con las claves que ofrecen las propuestas éticas contemporáneas.

1.4.7.1 Procedimiento ético de valoración moral

1) Por ejemplo, Carlos Díaz⁸⁰ ofrece la siguiente alternativa de conjunción entre valores y virtudes.

1a) Valores:

- **Saber:** El saber más sabio es la docta ignorancia, es decir, aquel saber que es consciente de lo que no sabe. La sabiduría es aquello que queda después de que todo lo que se sabía de memoria se ha olvidado; por ello, no se reduce a erudición. Lo que sólo se sabe de memoria es el polvo que cae de los libros sucios sobre los cerebros vacíos. La sabiduría es como las luciérnagas, necesita de las tinieblas para brillar. Saber implica saber pedir perdón, porque es sabio decir: «me he equivocado», «lo siento», o en una palabra «perdóname». El saber incluye el buen humor. De hecho, uno no debe acercarse a una cabra por delante, ni a un caballo por detrás, ni a un carente de buen humor por ningún sitio. Saber es razonar con un corazón inteligente, pues quien no comprenda una mirada tampoco comprenderá un largo discurso. También hay que saber perder, porque lo importante no siempre es ganar sino quererlo, sabiendo perder aun sin desearlo; y hay que saber sufrir. Para quien sabe sufrir, sus desventuras se convierten en fuente de sabiduría. A quienes el sufrimiento no educa, siempre serán niños. Cuando le damos sentido al sufrimiento, éste se convierte en un aliado de nuestra felicidad. Aunque ciertamente, como lo reconoció Cioran, el sufrimiento no hace mejor a nadie, excepto a aquéllos que ya eran buenos. Hay gente que no sufre y es desgraciada; en cambio, hay muchos que sufren enormemente, y son felices, porque le han dado un sentido a su situación. Por ejemplo, si amo a alguien, entonces puedo decirle «el dolor es el amor con el cual yo te amo».
- **Querer-cariño:** La certeza de sabernos y sentirnos queridos nos hace invulnerables. Da más fuerza sentirse querido que saberse fuerte. Sólo el cariño per/*dona*. Perdonar es renunciar al propio derecho por amor. Perdonar es renunciar a tener la última palabra. El perdón permite recordar el mal padecido o ejercido, pero evocándolo como ya perdonado y para que no se repita.

⁸⁰ Para la información que viene en seguida, cfr., **DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos**, *Diez palabras clave...*, e. c., 15-63.

- **Querer-voluntad:** Este valor sólo brota sano si el cariño también ha sido sano. Muchos que dicen «no puedo», en realidad disimulan inconscientemente un «no quiero». Nada grande se ha hecho nunca sin un gran querer. La voluntad humana que quiere convierte la fuerza meramente física en poder humano. No se deja derrotar por la perversión que le rodea. Reconoce con realismo que este mundo a veces parece una montaña de mierda, y que hay que tomarla con las manos, pero sin dejarse ensuciar el corazón.
 - **Deber:** El deber es reconocido con autonomía por aquéllos que conquistan la nobleza moral. Quien sólo reclama sus derechos es un parásito. Los derechos son como una tienda de campaña, que sólo protege mientras algo o alguien sostiene las lonas levantadas. Los nobles buscan creativamente la manera de defender los derechos sosteniendo las lonas del deber. Los nobles prefieren vivir como humanos humanizando; en cambio, los parásitos disfrutan inhumanamente de los derechos como garrapatas. Cuanto más importa el yo, más se acentúa la conciencia de los propios derechos; en cambio, cuanto más importa el tú y el nosotros, tanto más relevante es la conciencia de los propios deberes.
 - **Poder:** En cada caso, es importante reconocer los límites de mi poder. Por supuesto que puedo hacer algo, pero no puedo hacerlo todo. Y a lo imposible, nadie está obligado. Se debe hacer lo que se puede. Muchas veces el poder brota no sólo de las capacidades propias, sino del vigor que nos confieren quienes nos aman. El poder más bueno es el compartido. Ciertamente el querer está limitado por el poder. En efecto, la impotencia es el querer que no puede. Entonces, es importante reconciliarse con la propia finitud. Sin embargo, muchas veces podemos mucho más de lo que creemos.
- 1b) Virtudes⁸¹: «*Virtus*» es fuerza, valor ‘viril’, vigor. Los valores que no se encarnan como virtudes difícilmente son apreciados de hecho. Por ejemplo, saber lo que hay que hacer es sabiduría; saber cómo hacerlo, inteligencia práctica; y hacerlo es virtud.

DEFINICIÓN DE VIRTUD: La filosofía tradicional entendía la virtud como un hábito operativo bueno, y el vicio como un hábito operativo malo. Aristóteles definió la «virtud» de la siguiente manera: *Es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente.* Desde esta perspectiva el «vicio» sería *un hábito electivo que consiste en los términos extremos de la virtud, sea por exageración o por defecto.* Para ver la clasificación medieval de las virtudes humanas véase nota no. 69.

⁸¹ Para la información que viene en seguida, cfr., id., *Soy amado, luego existo...*, e. c., II, 148-345. Aristóteles definió la «virtud» de la siguiente manera: *Es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente.*

- **Fortaleza**⁸²: La fortaleza no usa su fuerza como una arma que hiere, sino como un bálsamo que cura. La fortaleza ayuda a perseverar. Nada que valga la pena se ha aprendido en diez lecciones fáciles. Por el contrario, según Montaigne, la dificultad da valor a las obras. La persona que se levanta es aún más grande que la que no ha caído por nunca haber intentado subir. El riesgo de errar es también el riesgo de acertar. Quien no se decide a actuar por miedo a equivocarse, también tiene miedo a acertar. El mayor error de todos es no intentar nada nuevo, o nada de nuevo. No hay que conformarse con las migajas y la carroña. Hay que reconocer que el chacal cree haberse dado un gran banquete cuando sólo ha tragado los restos que dejó el león. La fortaleza ayuda a ser magnánimo, aceptando con cariño que «es de reyes hacer el bien y recibir calumnias».

La fortaleza ayuda a forjar una cabeza de hielo, un corazón de fuego y unos brazos de hierro. De hecho, la inconstancia acarrea más daños que la terquedad. Cuando un viejo anciano escaló la cima de un monte del Himalaya durante el crudo invierno, alguien le preguntó con asombro cómo lo había hecho. Y el anciano respondió: «mi corazón llegó primero». La fortaleza ayuda a consolidar las aspiraciones elevadas, a mantener las expectativas moderadas y las necesidades pequeñas.

La fortaleza no es soberbia. El soberbio siempre quiere tener razón, busca valer a cualquier precio, desprecia a los demás, admira sus propios defectos y no sabe pedir perdón. Se parece a un gallo que estaba convencido de que era la potencia y la belleza de su canto lo que hacía salir el sol cada mañana. La presunción, la ambición y la vanidad son familiares de la soberbia. El presuntuoso cree poder hacer aquello que supera sus propias fuerzas sin requerir auxilio de nadie. La ambición consiste en buscar la honra que no se merece y que no se puede alcanzar. La vanidad busca a toda costa el reconocimiento por parte de los demás. La jactancia, la ostentación y la hipocresía descienden de la soberbia y de la vanidad. Quien se jacta habla de sí mismo buscando la propia alabanza. Este tipo de personas se parecen al caracol que miró el rastro que dejaba su propia baba y exclamó ufano: ¡Ahora comprendo que dejaré huella en la historia! La ostentación busca llamar la atención con fastuosidad. Al ostentoso, viajar no le sirve para ensanchar su mente, sino para propagar por más sitios su estrechez de miras. El ostentoso usa más palabras de las necesarias para decir más cosas que las que sabe en realidad. Convendría decirle a este tipo de personas: «si lo que vas a decir no es más bello que el silencio, mejor cállate». La hipocresía intenta adornarse con apariencias de virtud para ocultar las propias faltas y limitaciones.

- **Templanza**⁸³: Es el arte de poner el placer al servicio de la alegría. Esta virtud da auto/control para que nunca haya demasiado de nada. La templanza se necesita en todo,

⁸² La filosofía tradicional definía la «fortaleza» como *virtud propia del apetito irascible que activa la firmeza moral en las reacciones de temor y audacia*.

⁸³ La «templanza» era considerada en la filosofía tradicional como *la virtud propia del apetito concupiscible que asegura la temperación (moderación) en las reacciones de conservación y desarrollo de la vida (alimento, sexualidad)*.

también en la forma de hablar. A quien le falta profundidad verbal, le sobra extensión. La templanza modera teniendo presente que «lo bueno si breve, dos veces bueno; incluso lo malo, si poco, no tan malo». La templanza ayuda a controlar la ira, pero cuando ésta se desata, a la persona se le encoge el cerebro. ¿Cómo mantener el auto/control? Conservando la tranquilidad, escribiendo lo que uno siente, dominando el lenguaje, verbalizando las razones del propio enojo, aplazando la discusión. El temperante, incluso duerme mejor. Quien pierde el control pierde ante los demás la poca o mucha razón que pudiera asistirle.

- **Prudencia**⁸⁴: Deriva según Cicerón de «*providentia*», que traduce la aristotélica *φρόνησις*. La prudencia es *recta ratio agibilium* o el arte de elegir los medios más adecuados a un fin, o para evitar con discreción el peligro y preservar la propia situación de tranquilidad. Sin la prudencia no habría ninguna virtud. Las virtudes que le acompañan son: *eubulia*, *śynthesis*, *gnome* y *epiqueia*. Un ingrediente que perfecciona la prudencia, es la «*solertia*», que es la sagacidad o astucia para reaccionar ante lo inesperado y súbito. El prudente prevé y provee su propia defensa frente a cualquier lobo; incluso tiene presente el lobo que lleva dentro. Imprudente es aquél que descuida el presente mientras traza planes para el futuro. El prudente sabe que después que han saqueado el campamento ya no sirve vigilar cuarenta días y cuarenta noches. El prudente vigila con cuidado a tiempo. Sabe que «de las cosas más seguras, la más segura es dudar». El prudente sabe que «el no y el sí son breves de decir, y que exigen pensar mucho». Calla a tiempo; por ejemplo, cuando advierte el primer síntoma de fatiga en los oyentes. El prudente sabe que «el cocodrilo que desea comer no enturbia el agua».

Todas la virtudes culminan en la discreción, cuyo arte está en «sin mentir, no decir todas la verdades». La prudencia no es miedo. No aparenta, como el niño que hablaba como una persona mayor, mostrando que no era más que un pobre viejo prematuro.

- **Justicia**⁸⁵: Es desconcertante y, porqué no decirlo, absurdo que haya seres humanos justos que en nuestro mundo sufran injustamente, y otros injustos que nunca padezcan las consecuencias de sus acciones. Hay asesinos que son tratados con privilegio, e inocentes que son condenados. Hay personas justas que son tratados como perros, y otros que se comportan peor que muchos perros y, sin embargo, son tratados con deferencia. Los que esperen justicia están invitados a trabajar por ella ahora. No es correcto esperar lo que no se ha buscado. Quien ha vivido como cerdo ¿cómo puede esperar un futuro angélico? ¿Para qué quiere un paraíso la gente rastrera? Cuando alguien es un oportunista rastrero se guía por algunas de las siguientes pautas: no confía demasiado en los amigos y sabe utilizar a los enemigos, consigue que otros hagan el

⁸⁴ La definición clásica de «prudencia» la consideraba como *recta ratio agibilium*, es decir, de lo que debe hacerse en cada caso.

⁸⁵ Para la información que viene en seguida, cfr., id., *Justicia humana y justicia divina*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 23 [1/2001] (Encuentro, Madrid 2001) 4-11; id., *La virtud de la justicia*, en *Communio: Revista Católica Internacional*, año 23 [1/2001] (Encuentro, Madrid 2001) 12-26.

trabajo y sólo él se lleva el mérito, hace que la gente dependa de él, actúa como un amigo pero trabaja como un espía, mantiene las manos limpias pero sólo las manos, hace que los logros propios parezcan realizados sin esfuerzo, consigue que los demás jueguen con las cartas marcadas que él conoce, remueve las aguas para pescar.

El derecho y el Estado son dos mediaciones importantes de la justicia, sin embargo, a veces más bien la obstaculizan. En esos casos, el derecho se convierte en la fuerza de los más bestias, la democracia parece simplemente el nombre que la ley invoca cada vez que el poder necesita del pueblo, y el Estado deviene cúspide de la pirámide de los sacrificios victimarios. El derecho hace falta para que la justicia sea eficaz, pero la justicia no se reduce a aquél. Aunque, ciertamente, la ley ayuda a ser pacíficos y cooperadores a aquéllos que son violentos por naturaleza. La justicia nos motiva a buscar que los verdugos no triunfen definitivamente sobre sus víctimas. La justicia prefiere perdonar que castigar mal. Es capaz de superar el odio. La justicia es más justa cuanto más amorosa es. Por este camino, la justicia deviene justificación. La justicia, además de darle a cada uno lo suyo⁸⁶, consiste en ayudar más a quien más necesita. Por ello, quien más puede o más tiene, más debe ayudar. Paul Ricoeur incluye tres elementos en la noción de justicia: a) lo bueno, como aspecto teleológico, b) lo legal, como aspecto deontológico, c) y lo equitativo, como elemento trágico, dramático o narrativo.

2) Richard Rorty, por su parte, hace una defensa muy *sui generis* al modo liberal, de la democracia y de la solidaridad, en contra de la crueldad de nuestro mundo.

3) Alasdair MacIntyre analiza con desilusión la situación de la virtud en nuestro tiempo. Según él, las virtudes tradicionales han sido abandonadas; hoy sólo existe la virtud en singular, entendida por cada cual a su manera. En la sociedad contemporánea, tal como ha estructurado su propio *êthos*, ya no es posible hablar de virtudes. Hay que elaborar una propuesta que vuelva a hacer comprensible el discurso de las virtudes con un horizonte que devuelva la unidad y sentido a la vida humana. MacIntyre asegura que toda propuesta moral sobre las virtudes depende de una tradición contextual de racionalidad.

Afortunadamente no todo está perdido en el mundo liberal, hay destellos que alientan a criticar las morales emotivistas y a difundir nuevas propuestas solidarias, aunque sea en **pequeñas comunidades**. Nuestra situación es comparable a la vivida en la última época crítica del Imperio Romano de Occidente. Entonces fue **San Benito** quien organizó un nuevo orden moral que duró casi un milenio. San Benito asumió los valores religiosos y comunitarios. Hoy estamos a la espera, no de Godot, sino de un nuevo San Benito.

* Conclusión: las propuestas de Carlos Díaz, Richard Rorty y Alasdair MacIntyre son sugerentes. No obstante, la primera parece ofrecer más alternativas para reinterpretar

⁸⁶ La definición tradicional de «**justicia**» era la siguiente: *iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit* [= La justicia es el hábito según el cual se da (retribuye) a cada uno su propio derecho con una voluntad constante y perpetua].

los aportes de la tradición filosófica y encauzarlos en el contexto de un procedimiento ético que ayude a valorar moralmente a cada persona y sus acciones humanas, y que favorezca la educación moral de cada ser humano.

1.4.7.2 Procedimiento ético de educación moral

Teniendo en cuenta lo anterior, es necesario ahora especificar el **modelo pedagógico** que puede servir para una educación moral. Los errores que hay que evitar para que el modelo pedagógico sea operativo son los siguientes:

- a) Superar la educación autoritaria y coactiva que hasta ahora ha prevalecido, teniendo en cuenta que la meta ética de la educación moral no es la obediencia, sino la humanización de la persona mediante la autonomía moral y la justicia.
- b) Educar para que las personas sean crecientemente críticas y reflexivas, incluso de las propias tradiciones heredadas.
- c) Optimizar la práctica pedagógica para que la educación no se reduzca a instrucción, para que las escuelas no sean academicistas, ni los maestros sólo profesores, ni los grupos dirigistas, ni la familia paternalista, sobreprotectora o autoritaria. En fin, para que los educadores no sean policías, ni los formadores detectives.

El problema fundamental respecto a este asunto consiste en que el modelo pedagógico utilizado hasta ahora en la educación moral corresponde a una cultura autoritaria. No cabe la menor duda acerca de lo siguiente: todo intento de renovación en la educación moral no será duradero ni transformador si no deja de ser autoritario. Y esto desde el seno de la familia. Por lo tanto, si los papás no cambian de modelo pedagógico nunca cambiarán las otras instituciones, a saber: la escuela, la universidad, las empresas, el Estado, las iglesias y los seminarios, entre otros. Si no se asume una nueva pedagogía todo intento ético transformador quedará frustrado porque no logrará formar seres humanos autónomos ni ciudadanos participativos.

Esta propuesta no quiere escandalizar a nadie, ni tampoco que cada uno se quede tranquilo tal como suele estar. Si alguien se siente incómodo, qué bueno. Lo malo es reaccionar con ira, hipocresía, escándalo o indiferencia. Esta propuesta no pretende ocasionar una crisis ni en la familia, ni en la escuela, ni en las casas de formación en general. Las únicas instituciones que se eclipsarán de modo irreversible serán aquéllas que se empeñen en seguir siendo autoritarias y se organicen como tales. En otras palabras, sólo las instituciones autoritarias entran en crisis, no por ser instituciones, sino por ser autoritarias.

La familia tradicional tiene por cuna el autoritarismo. Los padres suelen impartir una educación autoritaria que supone no tener en cuenta el valor de los niños como personas.

Los somete a una radical sumisión o al conformismo, destinándolos a un infantilismo revivido y perpetuado en su mayoría de edad. Se les educa para ser incapaces de pensar, sentir y actuar de modo autónomo y libre. Y, en cambio, se les exige ser siempre obedientes por siempre, exaltando con interés el estilo lacayuno como verdadera virtud. Los papás no pretenden conscientemente hacer un mal a sus hijos. Así los educan inconscientemente, con toda la buena fe de su credulidad. Sin embargo, frenan el desarrollo de sus hijos privándoles de una genuina formación para la autonomía.

Analicemos la educación familiar autoritaria desde una doble perspectiva: 1º) explicación psico/afectiva del poder autoritario de los padres, 2º) y explicación socioeconómica del autoritarismo familiar.

1º) Explicación psico/afectiva del poder autoritario de los padres

- La inicial desigualdad del niño: Es innegable que el niño nace con una desproporción si se le compara con el mundo de los adultos. Hay una desigualdad biológica. El niño es un desvalido, un menesteroso, un desprovisto y un dependiente. Sin la ayuda de los adultos perecería. Su desigualdad biológica unida a las otras le hacen vivir en una situación de dependencia total.
- El niño y el mundo de los adultos. El mundo de los adultos le protege, le da calor, alimento, cariño, salud, placer, seguridad y defensa. Pero también es el mundo que le prohíbe, le limita, le frustra y le exige obediencia. La madre, sobre todo, aparece como la todopoderosa porque le proporciona directamente todo. De hecho, el niño depende totalmente de su madre. El padre entra en la vida del niño para ampliar el círculo de la relación dual que mantiene el niño con su madre, para mostrarle un mundo más objetivo, más exigente, competitivo, con obligaciones anexas a los derechos.
- ¿Cómo asume el niño su situación? Cuando intenta afirmar espontáneamente su iniciativa personal, advierte en su intento de auto/afirmación que sus padres se oponen a su independencia. Los padres apoyan, prodigan, consienten y satisfacen; pero también niegan, reprueban, desautorizan, privan y producen frustraciones. El niño pronto descubre esta ambivalencia en la relación con sus padres. Cuando sus padres desapruueban su acción, siente que su yo es frenado, que su iniciativa es cercenada, que no puede hacer lo que a él le gusta. Si el niño se revela encuentra inconscientemente en sus padres un obstáculo e incluso un enemigo. Entonces el niño aplaza su agresividad y se somete. ¿Por qué? Abandona sus intentos de autonomía porque ve que nada puede hacer; que el único efecto que podría provocar por parte de ellos sería el abandono, la pérdida de su amor, el quedarse solo, sin recursos, sin seguridad ni protección. El niño se somete y abandona sus intentos de autonomía. El temor a verse abandonado le obliga a someterse.
- Postura de los adultos ante la desigualdad del niño. Los adultos cometen el disparate de explotar la desigualdad del niño sometiénolo bajo su enfática superioridad. Las

facultades idealizadas de los adultos se engrandecen más de lo necesario. El niño de repente percibe que su mundo infantil es menospreciado. No siendo suficiente lo anterior, los adultos utilizan una actitud aplastante guiada por la siguiente condición: «Si no te portas bien, ya no te vamos a querer». El niño es chantajeado con una alternativa irracional: o se somete o se quedará solo. Esta forma de coacción le cierra al niño el camino de la autonomía porque los adultos le obligan a hacer lo que ellos quieren. La autonomía se ahoga con sus primeros balbuceos.

- Los resultados del chantaje anterior. Son básicamente dos: 1) El niño ha sido sometido tan autoritariamente que difícilmente volverá a reclamar su autonomía. Sus primeros intentos han fracasado. 2) El niño es adiestrado para obedecer, sometiéndose siempre. Cuando sea adulto seguirá actuando como un niño inconscientemente. Por tanto, parece que la mayoría de los seres humanos han sido educados desde pequeños para callar y someterse por miedo a ser abandonados o quedarse solos.

2º) Explicación socioeconómica del autoritarismo familiar

En la mayoría de las sociedades actuales el carácter fundamental del poder y del dominio reside en el varón. Están estructuradas para frustrar a la mayoría de las mujeres y a someter a todos los niños, que son dependientes y están sometidos al padre. En las clases altas, el niño más que persona es heredero. Su personificación es sometida a la primacía de su posición social. En su familia el niño es económicamente nulo y profesionalmente incapacitado. Su dependencia económica le hace insignificante comparado con su padre. Por otra parte, en las clases bajas el niño suele ser simplemente una carga, y aunque sea querido no deja de ser una carga; o como se escucha comúnmente, una panza más que alimentar. Afortunadamente la «tercera mujer» va alcanzando su autonomía socio/económica y psico/afectiva rompiendo la milenaria dependencia del padre o del esposo.

En el momento actual el autoritarismo familiar e institucional está en crisis. El autoritarismo se desmorona, y con él el tipo de familia autoritaria y las instituciones autoritarias. Hoy se proclama la muerte de la familia autoritaria y la muerte de las instituciones autoritarias. Ya no hay más argumentos de autoridad que sustenten, legitimen y mantengan en pie por más tiempo ese tipo de orden añejo. Muchos seres humanos van cobrando conciencia de su valor y de su dignidad desmitificando ese orden milenario montado arbitrariamente. Un orden que no puede ser ni natural, ni intocable, y mucho menos divino.

Una vez que los seres humanos van aprendiendo a emanciparse de su arcaica minoría de edad ha aparecido un nuevo peligro alternativo al autoritarismo: «el principio de eficacia». Este principio va sustituyendo al ineficaz «principio de autoridad» apoyándose en el ingente desarrollo tecnológico. Su objetivo es la competencia encarnizada, la rentabilidad máxima y el aumento de las inversiones. La mayoría de los seres humanos están siendo educados de acuerdo a este nuevo principio que por desgracia resulta peor que el

autoritarismo porque no tiene la fuerza de cohesión social de aquél. Es decir, que tiene por resultado un hiper/individualismo sibarita y la instrumentalización del ser humano que es sometido a la ley de la eficacia y del rendimiento. Este nuevo orden amenaza con ser tan despersonalizador o más que el orden autoritario. Por este rumbo nos está orientando la nueva dictadura tecnocrática.

La nueva familia no autoritaria tiene una gran tarea que cumplir. A partir de este tipo de familia se pueden modificar las instituciones autoritarias. Muchos adultos dan síntomas de decadencia. Por ejemplo, utilizan tranquilizantes, somníferos o antidepresivos; incluso les vemos utilizar la agresión, la envidia o el ataque por la espalda para dañar a las nuevas generaciones que les están sustituyendo. Somos testigos de su derrota, de su falta de confianza en sí mismos y de su impotencia ante los nuevos retos. Muchos papás, mamás o directivos no tienen prestigio ante sus hijos o ante sus supuestos dirigidos. Los nuevos jóvenes no autoritarios se encuentran ante instituciones cansadas que no tienen un rumbo claro. Por primera vez en la historia los jóvenes tienen la oportunidad de orientarlas por un nuevo rumbo que introduzca significativas transformaciones.

Sin embargo, esta oportunidad puede ser frustrada por la manipulación de las ideologías si a los jóvenes les falta el vigor entrañable de una nueva pedagogía no autoritaria, o si, después de haber buscado este cambio, se traicionan a sí mismos.

En estas circunstancias, hay que reconocer el valor que tiene el *conflicto*. Contra el autoritarismo hay que reclamar el valor de la *igualdad* de dignidad entre todos los seres humanos. Los dictadores, necios o locos se creen dueños del mundo, y pretenden dar la última palabra ellos solos. Se creen con el derecho omnímodo a mandar sin contar con los demás. La gente autoritaria y dogmática elude a toda costa el conflicto, no quiere discusión, crítica ni oposición; quiere sumisión y servilismo.

Contra el dictamen autoritario que reprime la pluralidad, es valioso sostener un conflicto inteligente que desarticule la pedagogía represiva de las instituciones que promueven la desigualdad. Desde la familia se puede educar a los hijos para comprender que nadie puede vivir solo. La presencia de varios interlocutores válidos implica pluralidad y conflicto inteligente. Desde esta perspectiva, el conflicto es inevitable, irreversible y valioso. Nadie puede arrogarse el derecho de trazarle a otro su camino y su futuro, usurpando su autonomía y su libertad responsable. El autoritario debe reconocer que él mismo no puede estar en la pura verdad, ni los otros en la pura mentira. Que los demás no están completamente equivocados ni desviados, que no son una planta ni un animal que necesita ser enderezado o adiestrado. Que los menores de edad no son unos minusválidos que siempre tengan que obedecer, sino que hay que ayudarles a ser autónomos y libres. Todos tienen derecho a hablar, a preguntar, a cuestionar, a discutir, a exponer sus razones y a que los demás reconozcan como válido lo que alguien propone con argumentos convincentes.

1.4.7.3 Objetivo y meta de la educación moral

1) Objetivo o fin próximo. El «objetivo» es el fin próximo que opera como causa material. Algunos autores consideran que los diversos objetivos de la educación moral se pueden sintetizar así: lograr que la persona adquiera la madurez moral mediante la evolución armónica y el desarrollo justo de su potencial ético. Sin embargo, la madurez es un término ambiguo relativo al desarrollo de cada quien. Así pues, por nuestra parte, hay que reconocer que las diversas tareas pedagógicas se orientan hacia un objetivo: **la conquista procesual de la autonomía moral**. Este es un logro de las búsquedas modernas que querían conseguir la mayoría de edad de cada ser humano. Los dos indicadores que expresan el cumplimiento de este objetivo son: a) la calidad de auto/realización, b) y la calidad de hetero/realización.

2) Meta o fin remoto. La «meta» es la finalidad que inspira el objetivo de la educación moral; es decir, el fin remoto e influye como causa final. La meta de la educación moral es la humanización de cada persona gracias a la conquista procesual de su autonomía solidaria comprometida con la justicia. Por tanto, no se trata de una autonomía que tiende paulatinamente al individualismo, sino hacia una tarea social conjunta dentro de una comunidad ilimitada de comunicación y de vida. Al respecto escribe Adela Cortina:

“El proceso de moralización de una persona concreta ha de contar con sus comunidades reales de comunicación, en las que aprende a comportarse a través del *humus* de tradiciones, pero también con una *comunidad ideal de comunicación*, que hace referencia a todo hombre en cuanto tal. Es este último modelo moral el que hoy compone la *estructura intersubjetiva* de la ética cívica, que late en el pulso de los distintos ámbitos de la ética aplicada”⁸⁷.

Hay que elegir la comunidad con la que se quiere compartir un mundo vital (*lebenswelt*) con su respectiva ética de máximos. No obstante, la ética de mínimos debe ser acordada procedimentalmente en un macronivel cívico e intercivilizacional. La inconmensurabilidad entre las diversas versiones rivales de la ética existe en las éticas de máximos. El consenso racional, en cambio, es posible para las éticas de mínimos.

* Observación final: «La moral no se enseña, se practica». «La ética se piensa, la moral se vive».

1.5 NECESIDAD DE UNA ÉTICA CÍVICA MUNDIAL E INTERCIVILIZACIONAL (2 hrs.)

En nuestra época es imposible vivir juntos y sobrevivir sin una ética cívica mundial e intercivilizacional. La autodestrucción amenaza a nuestras sociedades. La convivencia

⁸⁷ CORTINA ORTS, Adela, *Ética aplicada y democracia...*, e. c., 194.

global requiere una paz intercivilizatoria que incluye un esfuerzo ecuménico de diálogo entre las diversas religiones. Aquellas que se empeñen en mantener una actitud regresiva o represiva no tienen futuro a largo plazo. En las nuevas circunstancias, no es necesario compartir un mundo vital ni una ideología unitaria, bastan unos mínimos indispensables para convivir como seres humanos. Estos mínimos contenidos se pueden concretar procedimentalmente en algunas normas, valores y fines compartidos de modo vinculante con una máxima exigencia. Para que en una sociedad plural puedan convivir diversas cosmovisiones, es preciso un consenso fundamental entre ellas, unos contenidos mínimos con máxima exigencia. “Sin un consenso básico minimal sobre determinados valores, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna”⁸⁸.

En efecto, hay que abandonar el monólogo subjetivo e instaurar el diálogo inter/subjetivo entre las diversas tradiciones de investigación y de vida, sean religiosas o a/religiosas. Dichas tradiciones se hacen históricas en las grandes civilizaciones de nuestro mundo, a saber: occidental, sántica, islámica, hindú/budista, latinoamericana, ortodoxa y africana. Las religiones podrían prestar efectivamente su apoyo alentando, inspirando y orientando a los millones de personas que las practican de manera que difundieran una ética cívica mundial e intercivilizatoria. Un ejemplo de ello fue la declaración de la Conferencia Mundial de las Religiones en favor de la Paz, celebrada en 1970 en Kioto, Japón. En nuestro tiempo, somos más conscientes de nuestra responsabilidad global por el futuro de la humanidad y de la naturaleza. De hecho, ¡es imposible sobrevivir sin una ética cívica mundial e intercivilizatoria!

Sin embargo, las religiones no pueden establecer una ética cívica mundial, sino promover un diálogo interreligioso cuyos esfuerzos compartidos posibiliten una ética cívica mundial. Es decir, las religiones no son el árbitro ni la plataforma que ofrece un contenido al diálogo sobre cuestiones ético/morales. Ellas son sólo interlocutores en situaciones equitativas de participación. En este sentido, la ética es el juez de las religiones que les ayuda a evaluar si han estado a la altura de su tarea humanizadora. Las religiones deben prestar un buen servicio a la consecución de una paz justa sostenible y duradera. Sin paz entre las religiones es imposible la paz mundial entre las civilizaciones.

La convivencia humana también está siendo amenazada por la globalización formal excluyente. Es decir, la globalización formal del capital incluye sólo a los que pueden competir económicamente en un mercado liberal; en cambio, excluye a los derrotados que se convierten en víctimas de un sistema que no los necesita. Por desgracia, las víctimas son la mayoría de la humanidad. El «sistema-mundo» en que vivimos se está globalizando, excluyendo paradójicamente a la mayoría de la humanidad como víctimas del «sistema-mundo» postcapitalista. Los verdugos en realidad son minoría, mientras que las víctimas son mayoría. La globalización formal del capital especulativo tiene **un revés: la exclusión material y discursiva de las víctimas**.

⁸⁸ KÜNG, Hans, *Proyecto de una ética mundial* (Planeta Agostini, Barcelona 1994) 46.

La nueva *ética de la liberación* es una ética que toma partido por, desde y en favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas por la globalización mundial. La categoría levinasiana del «Otro», anteriormente considerado como pobre latinoamericano, es ampliada con la noción de «víctima», dentro de un contexto mundial. La muerte de las víctimas exige una **ética de la vida**, por ello, la nueva filosofía de la liberación ha **pasado de la muerte a la vida, de la violencia a la argumentación, y del resentimiento a la autoestima.**

Gracias a la filosofía intercultural de Fernet Betancourt, se ha intentado «*subsumir*» los **aportes de todas las culturas**, antiguas y contemporáneas, con el fin de dialogar a partir de un panorama más amplio de mundialidad; por ejemplo, incluyendo a la cultura egipcia, mesopotámica, persa, indoeuropea, china, sudasiática, africana, mediterránea, europea (central y periférica), latinoamericana y norteamericana. La Modernidad, fruto del «sistema-mundo» que tuvo como centro a Europa, ha entrado en crisis. El debate entre modernos y postmodernos está centrado en el centro del «sistema-mundo» minoritario. Desde la **mayoría periférica** se puede favorecer la transición hacia la **transmodernidad**, que supone la liberación de las víctimas. En este sentido, la nueva ética de la liberación se considera a sí misma como transmoderna. La filosofía de la liberación intenta no sólo ayudar a las víctimas; también es una liberación de la filosofía, superando el occidentalismo euroamericano y el academicismo universitario. Por ejemplo, en lugar de afirmar «*Je pense, donc je suis*», un afro/americano puede sostener «*Je danse, donc je vie*».

1.6 CONTENIDO MATERIAL: LA VIDA COMO VALOR Y VERDAD FUNDAMENTAL (2 hrs.)

Después de haber fundamentado filosóficamente la ética hay que cerrar este largo recorrido con tres puntos suspensivos, cada uno de los cuales se refiere respectivamente al contenido material, al procedimiento formal y a la factibilidad de la ética. Analicemos el primero de estos puntos. El **contenido material** de la ética es la **verdad práctica de la vida**, es decir, la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto ético en comunidad. Los procesos autoorganizados de la vida son imprescindibles para comprender el sentido de la corporalidad orgánica de la existencia ética. La autoconciencia sólo puede surgir cuando la corporalidad, por las funciones superiores del cerebro (la mente), se comprende y puede nombrarse a sí misma como un yo o un nosotros. El *cerebro* es la *base biológica* de las emociones, sentimientos, decisiones, argumentos y valoraciones. La ética necesita una comprensión unitaria de la corporalidad y espiritualidad humana. **La razón es el fruto del desarrollo de la «astucia de la vida».**

La vida exige alimento, casa, seguridad, libertad, soberanía, valores, identidad cultural, autorrealización espiritual. El **criterio material** universal de verdad práctica ética puede formularse así: «quien actúa humanamente incluye en su acción alguna mediación para la

producción, reproducción y desarrollo autorresponsable de la vida». El *principio material* universal de la ética puede formularse así: «quien actúa éticamente debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida». La *aplicación* del principio material de la ética exige no sólo el discernimiento de la conciencia solitaria, ni únicamente el ejercicio de la virtud de la prudencia (φρόνησις); exige necesariamente un principio moral formal de racionalidad práctica, discursiva, intersubjetiva y consensual, de manera que la verdad material alcance la validez plausible mediante procedimientos de diálogo.

La ética tiene una alta tarea crítica que sirva de palabra de aliento dirigida a todos aquellos rostros que están al borde de la muerte clamando vida. Esos rostros son los de las víctimas (intencionales y no intencionales) del sistema vigente que supuestamente pretende buscar el «bien». A partir de las víctimas la verdad se descubre como no verdad, lo válido como no válido y lo factible como no eficaz, es decir, lo actualmente «bueno» se presenta como una concreción del mal moral. Esto exige el *ejercicio negativo de la razón ético-crítica*, es decir, la ética reclama una *tarea deconstructiva* que critique la totalidad del sistema de eticidad vigente que excluye a las víctimas reduciéndolas a la nada. Las víctimas son seres humanos que no pueden desarrollar su vida porque han sido excluidos del diálogo comunicativo siendo afectados por alguna situación de muerte: **se les niega materialmente la vida y se les excluye formalmente de la participación discursiva**. El reconocimiento de las víctimas es el reconocimiento de la alteridad del Otro «como otro distinto del sistema» vigente. La totalidad establecida se ha convertido en un sistema clauso, de muerte, y camina heroico y paranoico hacia el suicidio colectivo.

La ética critica al sistema vigente desde la negatividad de las víctimas. Pone de manifiesto que la vida les está siendo negada a las víctimas (*el obrero, indio, esclavo, africano, explotado asiático, corporalidad femenina, raza no blanca, generaciones futuras que padecerán el deterioro ecológico, viejos sin futuro en la sociedad de consumo, niños de la calle, inmigrantes refugiados, extranjeros marginados*), especialmente en relación con su corporalidad sufriente. La verdad del sistema vigente es negada desde la imposibilidad de vivir padecida por las víctimas. Mientras la mayoría de la humanidad es víctima, una minoría constituye la élite dominante.

El *criterio crítico-material* de la ética de la liberación parte del hecho de la existencia real de las «víctimas» que pueden articularse en una «*comunidad crítica de las víctimas*». En cambio, el *principio crítico-material* de la ética de la liberación prescribe el deber moral de liberar a la víctima. Las víctimas demandan suplicantemente y exigencialmente «*responsabilidad*» (sic) solidaria. Si hay que producir, reproducir y desarrollar la vida humana en general, hay razón para reproducir y desarrollar la vida negada a la víctima por el sistema vigente. Los responsables de la aplicación del principio crítico-ético son los miembros de la misma comunidad constituida por las víctimas que se autorreconocen como dignas y se afirman como autorresponsables de su liberación.

1.7 PROCEDIMIENTO FORMAL: LA VALIDEZ DE LA ARGUMENTACIÓN ÉTICA (2 hrs.)

El **procedimiento formal** da **validez intersubjetiva** a la ética, es decir, ésta es validada por el procedimiento intersubjetivo de diálogo racional. La participación de todos los interesados y afectados, como comunidad de vivientes, asegura la defensa de la vida de todos, inclusive de las víctimas. Los procedimientos formales son indispensables para obtener la validez intersubjetiva de la verdad práctica de la vida. La universalidad intensiva de la verdad práctica se relaciona con el contenido material de la ética. En cambio, la universalidad extensiva de la validez procedimental se relaciona con el consenso formal de la moral. La ética de la liberación puede subsumir todos los aportes de la intersubjetividad procedimental puramente formal, pero tomando en cuenta la cultura concreta de los excluidos materialmente en los procesos actuales de globalización, dichas víctimas viven en un **capitalismo periférico**.

El ***criterio moral de validez formal*** es la pretensión de alcanzar la intersubjetividad actual acerca de enunciados verdaderos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad (de víctimas y de sujetos hegemónicos solidarios con las víctimas). El ***principio moral de validez formal*** podría enunciarse así: «quien argumenta acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a consensos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y el consenso en el horizonte del principio ético material de la vida». La ***aplicación*** del principio de validez moral es posible gracias a la factibilidad real del bien.

La ética crítica propugna la **validez antihegemónica** de la comunidad de las víctimas. La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida humana. Este nuevo criterio de validez discursiva es aportado por la validez crítica de la razón liberadora, desarrollada gracias a los aportes de hombres y mujeres excluidos como Rigoberta Menchú, Paulo Freire, Michel Foucault y Ernst Bloch.

El ***criterio*** (juicio de hecho) ***formal procedimental crítico*** de la ética de la liberación es un criterio de validez, de participación intersubjetiva de los excluidos en una nueva comunidad de comunicación de las víctimas. La validez crítica de los acuerdos entre las víctimas se establece en relación a tres niveles: el de la crítica material, el de la crítica formal y el de la crítica instrumental o de factibilidad. El ***principio*** (juicio de valor o principio normativo) ***crítico-discursivo*** de validez según la ética de la liberación puede formularse así: «quien obra ético-críticamente debe participar en una comunidad de comunicación de víctimas, que habiendo sido excluidas se reconocen como sujetos éticos, interactúan simétricamente para fundamentar la validez crítica de los acuerdos racionales, pero a partir de motivaciones pulsionales solidarias y creadoras». Las víctimas excluidas asimétricamente de la comunidad de comunicación hegemónica deben reunirse en una

comunidad crítico-simétrica convirtiéndose en sujetos responsables de su propia liberación. La ética de la liberación invita a formar comunidades de comunicación entre los sujetos hegemónicos solidarios y las víctimas. Los primeros pueden participar al menos como «*intelectuales orgánicos*» solidarios, que podrían solidarizarse con las víctimas aunque actualmente pertenezcan al sistema. Las dos tareas prioritarias del ejercicio comunitario de la razón crítico-discursiva son: la crítica científica o deconstructiva de la eticidad vigente y la proyección creativa de una utopía factible. Dussel dedica el último capítulo de su libro a una reflexión sobre **la realización eficaz de la utopía liberadora**.

1.8 FACTIBILIDAD DEL BIEN VERDADERO Y VÁLIDO (2hrs.)

La factibilidad de las mediaciones materiales y formales especifica lo efectivamente bueno para la vida. El bien factible tiene un aspecto material (la vida) y otro formal (consenso racional). Lo válidamente acordado formalmente acerca del contenido material de la verdad ética, ahora es juzgado en su factibilidad real por la razón instrumental y estratégica. El pragmatismo norteamericano (Charles Sanders Peirce, William James, H. Mead, John Dewey) reflexionó acerca de la necesidad de aplicar las teorías filosóficas con intereses pragmáticos. Las intuiciones fundamentales del pragmatismo son plenamente subsumibles por la Ética de la Liberación. Sin embargo, los aportes del pragmatismo son replanteados desde la comunidad política crítica y *desde las víctimas excluidas* de la periferia.

La factibilidad del bien verdadero y válido nos recuerda que comer es necesario, y que quien no come por largo tiempo se muere. La muerte es el límite de todas las necesidades no cumplidas. La Ética de la liberación reconoce que **la mayoría de la humanidad corre el riesgo de morir de hambre y exclusión**. Franz Hinkelammert, ha reflexionado abundantemente sobre la cuestión de la factibilidad de las condiciones concretas efectivamente posibles de realización en beneficio de la vida. Todos los fines posibles tienen condiciones materiales de posibilidad técnica y económica. No todos los fines concebibles técnicamente y realizables materialmente son también factibles a nivel económico.

Todo aquello que no favorezca la vida debe ser descartado, porque ejecutarlo sería una *acción suicida*. Para poder vivir hay que satisfacer las necesidades humanas. Sin embargo, el «sistema-mundo» liberal no distingue entre la satisfacción de las *necesidades imperativas* de la vida, y la satisfacción de las *preferencias* que la hacen *agradable*. Para que sea agradable antes necesita ser posible. En el ámbito del **capitalismo periférico muchas cuestiones materialmente verdaderas y formalmente válidas, no son factibles, por el subdesarrollo tecnológico, por la incapacidad económica y por la falta de**

autonomía política, entre otras circunstancias. Lo bueno y justo al final es imposible de realizarse por falta de factibilidad. Entre el deber y el ser realizado media el poder realizarlo.

Los *diversos niveles* de posibilidad factible son: posibilidad *lógica*, posibilidad *empírica*, factibilidad *técnica*, posibilidad *económica*, posibilidad *ética*, proceso *efectivo* de realización, *consecuencias* a corto, mediano y largo plazo, y proceso de *legitimación* y *coerción legal*. El **criterio de factibilidad** podría enunciarse así: «quien proyecta efectuar o transformar no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización efectiva (materiales, formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, éticas, entre otras)». Sin embargo, no todo lo factible a nivel tecno/económico es ético-moralmente posible y aceptable. En este punto se necesita un **principio de operabilidad** o principio ético de factibilidad, formulado en los siguientes términos: «quien opera o decide éticamente debe cumplir a) con las condiciones de factibilidad lógica, empírica, técnica, económica y política, b) y con las exigencias materiales de verdad y formales de validez».

El utopista cae en peligrosos irrealismos voluntaristas y en la falta de consideración de las condiciones reales de factibilidad. Intenta eliminar las condiciones reales perversas en nombre de las mediaciones perfectas, pero imposibles para seres finitos como el ser humano. El resultado del utopismo es la muerte de sujetos inocentes que encarnan las instituciones, y la muerte del anarquista utópico suicida. El utopista anárquico, en nombre de las instituciones perfectas, comete crímenes irracionales y anti/éticos. **El reino de la muerte se impone en nombre del reino de la libertad**. Nada más lejos de una Ética de la Liberación que es una ética de la vida y de la argumentación, no de la muerte y de la violencia. Los resultados factibles deben ser «sostenibles» a largo plazo. El cínico alcanza el éxito a corto plazo. Lo fácticamente posible debe ser sostenible en el largo plazo de la reproducción y desarrollo de la vida humana. La sostenibilidad no es la simple sobrevivencia.

La aplicación concreta de los tres principios (material, formal y de factibilidad) no exige respetar el orden pedagógico y sistemático anteriormente utilizado. Más bien puede ser considerado como un espiral donde se entrecruzan los tres principios. En sentido estricto, las normas no son buenas, sino materialmente verdaderas, formalmente válidas o factibles. En cambio las acciones humanas y los sujetos sí son buenos o malos. **Lo verdadero/válido/factible es lo bueno desde el punto de vista ético-moral**. Una acción absoluta o perfectamente «buena» es empíricamente imposible para un ser humano. *Toda acción es aproximadamente buena* dentro de un marco de posibilidades. A partir de aquí, se propugna un pluralismo no relativista, sino racionalmente universalista. Dentro de este marco es posible una tolerancia activa, respetuosa, democrática y no rigorista.

El **aspecto factible** de la ética crítica hace operativa la **praxis de liberación**. Para construir alternativas factibles con ayuda de la razón utópica (contra la razón conservadora y anarquista), es necesario un desarrollo creativo y liberador de las estrategias para promover la vida. El aspecto material y formal de la ética crítica desembocan en la

factibilidad del horizonte de la vida. La praxis crítica de la liberación es una acción comunicativa crítica y estratégico-práctica. Karl Marx y Rose Luxemburg han hecho valiosos aportes en relación con la organización participativa y simétrica de las víctimas excluidas, quienes deben convertirse en los sujetos sociohistóricos de la transformación liberadora. La ética de la liberación rehabilita el papel del sujeto, ya que considera que el sujeto humano viviente, gracias al reconocimiento solidario del Otro en la comunidad de las víctimas, es el criterio de verdad y validez insustituible de la ética.

Las víctimas son los sujetos sociohistóricos de la transformación liberadora. Esa es la consideración de los ciudadanos como protagonistas. El término «transformación» indica la praxis crítico liberadora de la ética propugnada por Dussel **contra la razón conservadora reformista-funcional y contra la razón anarquista utopista**. La acción de la ética de la liberación no es la revolución violenta y mortífera sino la *transformación viviente* del sistema hegemónico totalitario. Además de mantener la vida y desarrollarla hay que transformarla liberándola de los mecanismos de muerte. La Ética de la Liberación también podría ser llamada «Ética de la Transformación». Las instituciones tienen derecho a contar con medios jurídicos e instrumentales suficientes, acordados discursivamente por los afectados en una situación de simetría, que permitan reproducir y desarrollar la vida de cada sujeto ético. La coacción legítima se transforma en violencia cuando pierde legitimidad. Por ello, el término «violencia» debería reservarse exclusivamente para referirse a la rebelión ilegal e ilegítima del anarquista o a la coacción legal conservadora que se ha tornado ilegítima. La ética de la liberación rechaza tanto el **anarquismo anti-institucionalista** como el **reformismo integracionista**.

El *criterio de transformación* ético-crítico es un criterio de factibilidad en referencia a las posibilidades de liberación de las víctimas ante los sistemas dominantes. Por su parte, el «*principio liberación*» enuncia el *deber-ser* que obliga éticamente a realizar dicha transformación, exigencia que debe ser cumplida por la propia comunidad de las víctimas. Dussel considera que todas las reflexiones anteriores deben ser fundamentadas desde un horizonte mucho más rico, especialmente desde los diversos «frentes de liberación» concretos.

APÉNDICE

I) Virtudes humanas

1) Virtudes intelectuales

a) Virtudes del intelecto especulativo

- intelecto o entendimiento: hábito de los primeros principios especulativos
- sindéresis: hábito de los primeros principios morales
- sabiduría: búsqueda de las causas últimas
- ciencia: búsqueda de las causas próximas

b) Virtudes del intelecto práctico

{ * = virtudes **CARDINALES**, principales o fundamentales }

- prudencia*: *recta ratio agibilium* (acción); su uso específico es el *IMPERIO*

- ✓ prudencia individual: virtudes cuasi-integrales

- memoria: recuerdo del pasado
- inteligencia o comprensión: intuición penetrativa del presente
- *eustochia*: solercia, sagacidad o vigilancia
- docilidad (intelectual)
- razonamiento: discursivo
- providencia (proveer y prever): previsión (de los medios y bienes), diligencia o solicitud
- circunspección: consideración de todas las circunstancias
- precaución o cautela: ante las dificultades y los males

- ✓ prudencia social: virtudes esenciales (especies, clases o tipos de prudencia)

- prudencia familiar o económica
- prudencia estatal
 - gubernativa: directiva o legislativa (de los gobernantes)
 - cívica o política: de los ciudadanos
 - militar o logística: en las estrategias de combate o guerra

- ✓ virtudes potenciales auxiliares o complementarias: para el *CONSEJO* o el *JUICIO*

- eubulia o rectitud en el consejo:
- síntesis o sensatez: para juzgar los casos ordinarios
- gnome o perspicacia: resolución equitativa para juzgar los casos extraordinarios

La prudencia aplicada como arte se convierte en DIPLOMACIA

- ✓ vicios opuestos a la prudencia

- opuestos por defecto
 - imprudencia
 - precipitación: opuesto a la eubulia
 - inconsideración: opuesto a la síntesis y a la gnome
 - inconstancia o negligencia: opuesto a la providencia

- opuestos por exceso
 - narcisismo en el cuidado corporal
 - astucia
 - dolo o engaño: es la realización o ejecución de la astucia
 - fraude
 - solicitud excesiva o superflua por los bienes

➤ arte o técnica: *recta ratio factibilium* (producción)

2) Virtudes morales

{* = virtudes **CARDINALES**, principales o fundamentales}

a) justicia* (voluntad): su uso específico es el *DÉBITO* a los otros

- virtudes partes subjetivas, tipos subjetivos o especies de justicia
 - justicia distributiva: en los honores y beneficios que la autoridad concede a los ciudadanos
 - vicio opuesto a la distributiva: acepción de personas
 - justicia conmutativa: en las transacciones y en las relaciones interpersonales
 - vicios opuestos a la conmutativa
 - injurias con hechos: homicidio, encarcelamiento, golpes, amputación, violación, hurto, rapiña
 - injurias con palabras
 - en el tribunal: condena injusta, calumnia, prevaricación (fraude y traición), tergiversación (dimisión, desistir), simulación (de la verdad legal), apelación injusta, falso testimonio, mentira oficiosa, defender causa injusta, cobro injusto
 - fuera del tribunal: contumelia o deshonor, detractación o difamación (infamia), susurración o murmuración (intrigas contra los amigos), burla o escarnio, maldición (imperativa o desiderativa)
 - en las transacciones: fraude en la compraventa, usura en los préstamos (lucro como único fin)
- virtudes o partes cuasi-integrales
 - hacer el bien justo
 - vicio opuesto: la omisión
 - evitar el mal injusto
 - vicio opuesto: trasgresión
- virtudes o partes potenciales
 - religión: Dios
 - vicios opuestos: irreligiosidad, idolatría, superstición
 - piedad: padres y patria
 - observancia: autoridades
 - vicio opuesto: la desobediencia
 - gratitud:
 - vicio opuesto: ingratitud (al bienhechor) y venganza (al malhechor)
 - veracidad
 - vicios opuestos: mentira, simulación o hipocresía, jactancia, ironía
 - afabilidad
 - vicios opuestos: adulación, litigio
 - liberalidad o generosidad
 - vicios opuestos: avaricia, prodigalidad o derroche

- epiqueya o equidad legal
 - vicios opuestos: legalismo, laxismo legal

b) fortaleza* (apetito irascible): activante ante lo arduo o difícil

{* = virtudes **CARDINALES**, principales o fundamentales}

- ✓ vicios opuestos
 - por exceso de temor: timidez o introversión
 - por defecto de temor: descaro, cinismo extroversión
 - por exceso de audacia: temeridad
 - por defecto de audacia: cobardía
- virtudes anexas
 - magnanimidad o esplendidez (honor)
 - vicios opuestos
 - por exceso: presunción, ambición, vanagloria
 - por defecto: pusilanimidad o mediocridad
 - magnificencia o excelsitud (riqueza)
 - vicios opuestos
 - por exceso: derroche o despilfarro
 - por defecto: mezquindad o tacañería
 - paciencia
 - vicios opuestos
 - por exceso: morosidad
 - por defecto: impaciencia o intransigencia
 - perseverancia
 - vicios opuestos
 - por exceso: terquedad o pertinacia
 - por defecto: molicie o blandura

c) templanza* (apetito concupiscible): temperante ante el deseo

{* = virtudes **CARDINALES**, principales o fundamentales}

- ✓ vicios opuestos
 - por exceso del deseo: intemperancia
 - por defecto del deseo: insensibilidad
- virtudes integrantes o partes cuasi-integrales
 - pudor: su vicio opuesto es la impudicia o desvergüenza
 - honestidad: su vicio opuesto es la deshonestidad o indecencia
- virtudes o partes subjetivas
 - abstinencia (comida): su vicio opuesto es la gula
 - sobriedad (bebida): su vicio opuesto es la embriaguez
 - castidad: su vicio opuesto es la lujuria
 - virginidad: su vicio opuesto es la lujuria
- virtudes o partes potenciales
 - continencia (sexualidad): su vicio opuesto es la incontinencia
 - mansedumbre: su vicio opuesto es la ira
 - clemencia: su vicio opuesto es la crueldad

- modestia: humildad, estudiosidad, eutrapelia (en las diversiones), austeridad (en el vestir)
- vicios opuestos: soberbia, curiosidad, apasionamiento, suntuosidad
- ✓ otras: liberalidad (dinero), filotimia (honor), afabilidad (amistad y amabilidad), veracidad (franqueza)

II) Virtudes teologales

- fe
- esperanza
- caridad

GLOSARIO

Acción voluntaria: [def.] “Es aquella que procede de un principio intrínseco con conocimiento formal del fin”.

Estructura del acto voluntario:

<i>Actos de la inteligencia</i>	<i>Actos de la voluntad</i>
1º Simple aprehensión	2º Simple querer
3º Se juzga racionalmente	4º Se quiere conseguir (=intención) juicio concreto de valor
5º Deliberación (de los medios)	6º Consentimiento (=aceptación de los medios)
7º Juicio práctico práctico (juzga cuál es el medio más adecuado)	8º Elección
9º Imperium (=imperativo)	10º Uso activo de las potencias operativas voluntarias (=ejecución)
11º Uso pasivo (ejecución por las diversas facultades influenciadas por la voluntad)	12º Gozo (=fruitio)

Virtud: [def.] “Hábito operativo bueno” (= *Habitus operativus bonus*)

Hábito: “Principio del acto bueno”

Moralidad del acto humano en general: depende de la moralidad: del objeto, de las circunstancias y del fin.

Virtudes humanas:

1) intelectuales

a) intelecto especulativo:

intelecto o entendimiento: hábito de los primeros principios especulativos

sindéresis: hábito de los primeros principios morales

sabiduría: búsqueda de las causas últimas

ciencia: búsqueda de las causas próximas

b) intelecto práctico:

prudencia: *recta ratio agibilium* (acción) [eubulia, synesis, gnome,]

arte o técnica: *recta ratio factibilium* (producción)

2) morales

a) justicia (voluntad)

b) templanza (apetito concupiscible): temperante

c) fortaleza (apetito irascible): activante

* tendencias apetitivas sensibles o sensitivas

Virtud: “Es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente” (Aristóteles).

Prudencia: *Recta ratio agibilium* (de lo que debe hacerse en cada caso).

Fortaleza: Es la virtud propia del apetito irascible que activa la firmeza moral en las reacciones de temor y audacia.

Templanza: Es la virtud propia del apetito concupiscible que asegura la temperación (moderación) en las reacciones de conservación y desarrollo de la vida (alimento, sexualidad).

Justicia: *Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit* [= La justicia es el hábito según el cual se da (retribuye) a cada uno su propio derecho con una voluntad constante y perpetua].

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, José Luis**, *Ética* (Revista de Occidente, Madrid 1994³).
- BILBENY, Norbert**, *La revolución de la ética: hábitos y creencias en la sociedad digital* (Anagrama, Barcelona 1997).
- CORTINA, Adela**, *Ética aplicada y democracia radical* (Tecnos, Madrid 1996²).
- CORTINA, Adela**, *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica* (Tecnos, Madrid 1996⁵).
- CORTINA, Adela**, *Ética sin moral* (Tecnos, Madrid 1995³).
- DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos**, *Soy amado, luego existo* (Herder, Barcelona 2000) v. II [Yo Valgo, Nosotros Valemos].
- DUSSEL, Enrique**, *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión* (Trotta, Madrid 1998).
- HABERMAS, Jürgen**, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Península, Madrid 1991).
- HABERMAS, Jürgen**, *Aclaraciones a la ética del discurso* (Trotta, Madrid 2000).
- LIPOVETSKY, Gilles**, *El crepúsculo del deber: la ética de los nuevos tiempos democráticos* (Anagrama, Barcelona 1996³).
- MACINTYRE, Alasdair**, *Historia de la ética* (Piados, Barcelona 1994).
- MACINTYRE, Alasdair**, *Tres versiones rivales de la ética* (Carlos Lohlé, Buenos Aires 1994).
- MARINA, José Antonio**, *Ética para náufragos* (Anagrama, Barcelona 1999²).
- RICKEN, Friedo**, *Ética general* (Herder, Barcelona 1993⁴).
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo**, *Ética*, (B.A.C., Madrid 2001).
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ética general (EUNSA, Pamplona, 1996³).**
- SAVATER, Fernando**, *Invitación a la ética* (Anagrama, Barcelona 1998³).
- SAVATER, Fernando**, *Ética como amor propio* (Grijalbo Mondadori, Barcelona 1998).
- SAVATER, Fernando**, *Ética para Amador* (Ariel, México 1997²¹).
- SIMON, René**, *Moral* (Herder, Barcelona 1990⁶).

ESQUEMAS PARA UNA SÍNTESIS DE ÉTICA I

I. FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

1.1 TERMINOLOGÍA

1.1.1 Ética y moral

- * DEFINICIÓN: «ética» es la reflexión fundamentada sistemática y metodológicamente acerca de las cuestiones morales. En cambio, «moral» es *el ejercicio existencial del bien elegido humanamente.*

1.1.2 Tareas de la ética

1º) *Contenido filosófico peculiar*

- a) La sociología
- b) El Derecho
- c) La Política
- d) Las religiones
- e) La ética es distinta de la sociología, del Derecho, de la política y de la religión.

* LA ÉTICA TIENE UN TRIPLE ASPECTO

* OBJETO MATERIAL Y FORMAL DE LA ÉTICA

* ARTICULACIÓN:

2º) *Fundamentación metódica y sistemática*

3º) *Aplicación específica de los consensos válidos y factibles*

1.2 INTERPRETACIONES (5 hrs.)

1.2.1 Sociedad desmoralizada

1.2.2 Cambio en la estimativa moral

1.2.3 Crisis entre valores

1.2.4 La post/moralidad

1.2.5 La trans/moralidad

1.2.6 La distal/moralidad

* Balance:

1.3 RAÍCES (2 hrs.)

- 1.3.1 La existencia humana
- 1.3.2 La psicología del ser humano
- 1.3.3 Las estructuras socio/culturales
- 1.3.4 La historia de la filosofía
 - 1.3.4.1 Retrospectiva
 - 1) **El tiempo homérico pre/filosófico**
 - 2) **Transición hacia la filosofía: los sofistas y Sócrates. RELATIVISMO ANTIGUO DE LA SOFÍSTICA**
 - 3) **Platón: doctrina del Gorgias, de la República y del Simposio**
 - 4) **EUDEMONISMO: Las Éticas de Aristóteles (384-322 a.C.)**
 - 5) **Las otras éticas helénicas: ESTOICOS Y EPICÚREOS**
 - 6) **Hinduismo, Budismo, Confucionismo, Hebraísmo, Cristianismo e Islam**
 - a) **Hinduismo**
 - b) **Budismo**
 - c) **Confucionismo**
 - d) **Hebraísmo**
 - e) **Cristianismo**
 - f) **Islam**
 - 7) **Niccolò Machiavelli (1469-1527), Martin Luther (1483-1546), Jean Cauvin o Calvino (1509-1564), Thomas Hobbes (1588-1679) y Baruch Spinoza (1632-1677)**
 - 8) **Los valores modernos**
 - 9) **Las propuestas británicas del siglo XVIII. RELATIVISMO EMPIRISTA**
 - 10) **Las propuestas francesas del siglo XVIII**
 - 11) **Immanuel Kant Reuter (1724-1804): MORAL KANTIANA**
 - 12) **Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) y Karl Marx (1818-1883)**
 - 13) **De Sören Aabie Kierkegaard (1813-1855) a Friedrich Nietzsche (1844-1900)**
 - 14) **Reformadores, utilitaristas e idealistas**
 - 15) **La ética británica del siglo XX: el PRAGMATISMO**

* Sobre este humus retrospectivo se ha construido la reflexión ética actual dejando múltiples perspectivas abiertas. A continuación se despliegan esas posturas hodiernas.

1.3.4.2 Actualidad y prospectiva

➤ La ética neo/escolástica de las virtudes de Josef Pieper.

- La ética filosófica de inspiración judeo/cristiana de Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Hans Küng.
- La ética pre/discursiva de la liberación del primer Enrique Dussel, Franz Hinkelammert y Paulo Freire.
- La ética pragmática neoliberal de John Rawls, Ronald Dworkin y Richard Rorty.
- La ética de la responsabilidad anti/utópica de Hans Jonas.
- La ética postmoderna de Giovanni Vattimo, Gilles Lipovetsky y Xavier Rubert de Ventós.
- La ética axiológica del personalismo de Max Scheler, Karol Wojtyła, Luis Capilla y Carlos Díaz.
- La ética comunitarista post/analítica de Alasdair MacIntyre.
- La ética mexicana en proceso de diálogo con los pensadores contemporáneos de J. Francisco Gómez Hinojosa y Mauricio Beuchot Puente.
- La ética neo/eudemónica de José Antonio Marina.
- La ética autónoma post/religiosa de Fernando Savater y Paolo Flores d'Arcais.
- La ética discursiva procedimental de Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y Adela Cortina. En este contexto Mauricio Urrea ha hecho algunas observaciones acerca de la teoría habermasiana de la verdad.
- La ética post/discursiva latinoamericana de Raúl Fornet Betancourt y del segundo Enrique Dussel. En México Jesús Serrano ha hecho algunas aplicaciones teóricas a las políticas de las éticas públicas.
- La ética propuesta por Norbert Bilbeny para la era digital de acuerdo con el giro distal de nuestra cultura.
- Los aportes de Charles Taylor desde la tradición ética cultivada recientemente en Norteamérica.

Conclusión

1.4 CATEGORÍAS (8 hrs.)

1.4.1 Arquetipo antropológico

1.4.2 Ejes antropológico/existencialistas

1) El ser humano es «ser en el tiempo»: *in der Zeit Sein*

- a) un proceso integral de humanización
- b) un proyecto personal y social
- c) duración de la existencia vital
- d) un entretejido unitario e íntimo

- e) es dramática
- f) ser narrativo en el tiempo;
- g) es espiritualidad encarnada o corporeizada temporalmente
- h) historicidad

2) El ser humano es «*ser en el mundo*»: *in der Welt Sein*

3) El ser humano es «*ser con*» los otros y con lo otro: *mit Sein*

4) El ser humano es «*ser sexuado humanizadamente*»

5) El ser humano es un «*ser para sí mismo*» de un modo único y original: *selbst Sein*

1.4.3 La libertad responsable

1.4.3.1 ¿Es libre el ser humano?

1.4.3.1.1 La voluntad humana libre

1.4.3.1.2 Libertad y determinismos

1.4.3.1.3 Argumentos filosóficos acerca de la libertad

1) Argumentos de tipo a posteriori

2) Argumentos de tipo a priori

3) Prueba fenomenológica existencial

1.4.3.2 ¿Es responsable el ser humano?

1.4.3.2.1 La libertad responsable

a) El *sentimiento afectante*

b) La *volición tendente*

c) La *inteligencia sentiente*

d) El *yo ejecutivo*

Conclusión:

1.4.3.2.2 La responsabilidad libre

1º) **Propuesta tradicional: aristo/escolástica y neoescolástica**

<i>Actos de la inteligencia</i>	<i>Actos de la voluntad</i>
1º Simple aprehensión del fin	2º Simple volición del fin
3º Juicio de su posibilidad	4º Intención de conseguirlo o juicio concreto de valor
5º Deliberación de los medios	6º Consentimiento o aceptación de los medios
7º Último juicio práctico acerca del medio más adecuado	8º Elección
9º Imperativo	10º Uso activo de la voluntad o compromiso voluntario
11º Ejecución o uso pasivo de las diversas potencias corpóreas	12º Gozo o fruición

***DEFINICIÓN DE ACTO HUMANO**

2º) **Propuesta fenomenológica de Paul Ricoeur**

3º) **Propuesta integrante de José Antonio Marina**

la motivación, la deliberación, la elección y la ejecución

1.4.4 Dimensión objetiva de la moralidad de las acciones humanas

1.4.4.1 Los *valores* ético/morales

1) ¿Qué es un valor ético/moral?

- a) **Objetividad ontológica real**
- b) **Referencia subjetiva a la persona**
- c) **Dinamismo ideal auto/trascendente**
- d) **Exigencia existencial de realización**

2) Jerarquía de los valores

3) Estimativa de los valores

- a) Cerca/lejos
- b) Arriba/abajo
- c) Grande/pequeño
- d) Pronto/tarde
- e) Fines/medios
- f) Mío/tuyo
- g) Bueno/malo

4) Vivencia de los valores

1.4.4.2 Las '*normas*' ético/morales

- 1) ¿Qué es una norma ético/moral?
- 2) ¿Para qué sirven las normas ético/morales?
- 3) ¿Cómo se legitima una norma ético/moral?
- 4) La norma, la autonomía, y la autonomía solidaria

1.4.4.3 Los *juicios valorativos* o juicios ético/morales

1.4.4.3.1 Distinción entre juicios valorativo/prescriptivos y juicios valorativo/descriptivos

1º) Los juicios valorativos pueden ser:

- a) Valorativo/prescriptivos o valorativo/normativos
- b) Valorativo/descriptivos o valorativo/aseverativos
 - Ético/morales
 - Amoraes

2º) Y los juicios fácticos

1.4.4.3.2 Solución al problema ético de la «falacia naturalista»

1.4.4.3.2.1 Fundamentación material

- «1} W está comiendo»
 - «1a} W es un ser humano viviente que está comiendo»
 - «1b} W *puede* comer»
- «2} W necesita comer para vivir»
 - «2a} Para vivir es necesario comer»
- «3} W, que es un ser humano viviente que está comiendo, *debe* comer para vivir»
 - «3a} W, y todo X similar a W, *debe* comer para vivir».

1.4.4.3.2.2 Fundamentación formal

- «4} W, además de comer es capaz de intercambiar acciones comunicativas, e incluso, en el mejor de los casos, es capaz de argumentar como yo».
- «4a} Es posible convocar una comunidad de vida y de comunicación para intercambiar acciones comunicativas entre yo y W»
- «5} Yo, W y todo X similar a W y a mí, *podemos* convocar una comunidad de vida y de comunicación interactiva para intercambiar acciones comunicativas, e incluso para argumentar y consensar algunos mínimos indispensables para *poder* convivir entre nosotros humanamente»
- «6} La argumentación y el consenso racional implican seguir formalmente algunos procedimientos discursivos que nos ayuden al consenso de algunas normas vinculantes para todos los participantes».
- «7} Todos los que compartimos con W la vida humana *debemos* comer para seguir viviendo»
 - «7a} No *debemos* dejarnos morir, ni *debemos* matar a nadie»
 - «7b} W, todo X de nuestra comunidad y todo Z que pueda ser incluido en ella, *deben* vivir para intercambiar acciones comunicativas»
 - «7c} Ningún X *debe* matar a W ni a ningún Z con una acción Y»
 - «7d} Si algún X mata a W o a algún Z realiza una acción Y *inválida*»
 - «7e} Toda acción Y inválida es además un embate contra la verdad material de la vida, y dado que es inválida y ataca la verdad material de la vida no *debe* ser realizada».
- «8} Matar es una forma de exclusión contra W, X o Z»
- «9} No tomar en cuenta a W, X o Z también es una manera de excluirlos»
 - «9a} Si W, X o Z han sido excluidos de los procedimientos discursivos, serán afectados por las conclusiones consensadas por los procedimientos discursivos, y no estarán obligados a aceptarlas vinculantemente»
- «10} La validez de las normas consensadas depende de la argumentación inter/subjetiva, y por tanto, exige que W, X y Z participen con acciones comunicativas e incluso que argumenten en el mejor de los casos»

- «10a} W, X y Z *pueden* participar y *podemos* invitarlos a nuestros procedimientos discursivos»
- «11} W, X y Z *deben* participar con acciones comunicativas e incluso *deben* argumentar en el mejor de los casos para que las normas consensadas que les vinculan sean válidas».

1.4.4.3.2.3 Fundamentación de la factibilidad o viabilidad de los juicios

- «1} W está comiendo»
- «2} W necesita comer para vivir»
- «12} W, que es una víctima del desempleo, solicita trabajo»
- «4} W, además de comer es capaz intercambiar acciones comunicativas, e incluso capaz de argumentar como yo»
- «8} Matar es una forma de exclusión contra W, X o Z»
- «9} No tomar en cuenta a W, X o Z también es una manera de excluirlos»
- «13} El desempleo es una forma de exclusión»
- «13a} El desempleo excluye del respaldo que dan las condiciones materiales para *poder* participar formalmente en los procedimientos discursivos, incluyendo la privación de lo necesario para comer, por tanto, de lo indispensable para vivir»
- «13b} El desempleo permanente quita el respaldo material ordinario para saciar el hambre, y tiene como último desenlace la muerte»
- «14} Teniendo en consideración los niveles de posibilidad *lógica, empírica, técnica y económica*, es factible, es decir, *se le puede* dar trabajo a W»
- «15} Si se le da trabajo a W tendrá lo materialmente necesario para seguir viviendo dignamente como ser humano»
- «16} Hemos decidido inter/subjetivamente darle trabajo a W»
- «17} Nuestras condiciones laborales coinciden con las de W, por eso hemos decidido inter/subjetivamente darle trabajo a W, y W ha decidido aceptarlo»
- «18} Dado que es posible en estos niveles de factibilidad, y éstos continúan siendo viables, *podemos* dar trabajo a todo X que reúna las condiciones de W»
- «19} Por lo tanto,
- [19a} 1º} si W *debe* seguir comiendo para vivir (=contenido material de verdad);
- 2º} si teniendo en cuenta a los afectados hemos consensado inter/subjetivamente (=procedimiento formal de validez) que W y otros X deben ser incluidos en nuestra comunidad de comunicación y de vida;
- 3º} y si podemos factiblemente (=niveles de viabilidad o factibilidad) darle trabajo a W y a otros X];

[19b} dado que lo anterior es verdadero, válido y viable],
 [19c} es **bueno** darle trabajo a W y otros X]»
 «20} Si esto *debe ser* éticamente así y *es bueno* que así sea, negarse a realizarlo es un mal moral».

1.4.4.3.3 Verdad, validez y viabilidad de los juicios valorativos

1.4.4.4 Los principios ético/morales

- *Regla de oro* o propositiva:
- *Regla de plata* o prohibitiva:
- *Regla de bronce* o ley del talión
- *Primer precepto de la ley natural*
- *Principio estoico*
- *Imperativo categórico kantiano*
- *Principio utilitarista*
- *Principio preferencial*
- *Principio personalista*
- *Principio procedimental de una ética universal*
- *Principio de la ética discursiva*
- *Principios post/discursivos*

1.4.4.5 La *recta razón* intersubjetiva: norma **próxima, objetiva y homogénea** de la moralidad, o **CRITERIO OBJETIVO DE LA MORALIDAD**

FUENTES OBJETIVAS DE LA **MORALIDAD DE LAS ACCIONES HUMANAS**

1.4.5 Dimensión subjetiva de la moralidad de las acciones humanas

1.4.5.1 La conciencia moral

1.4.5.1.1 Base psicológica

1.4.5.1.2 Acceso a la conciencia moral

1.4.5.1.2.1 ¿Qué es la conciencia moral?

1.4.5.1.2.2 ¿Cómo se gesta la conciencia moral de cada ser humano?

1.4.5.2 El dictamen de la conciencia moral: **CRITERIO SUBJETIVO DE LA MORALIDAD**

1.4.5.3 Desviaciones que pueden afectar a la conciencia

1º) Cuatro desviaciones normales o comunes

1a) El maximalismo

1b) El minimalismo

1c) El fariseísmo

1d) La perplejidad

2º) Desviación intermedia: el escrúpulo.

3º) Las desviaciones patológicas

1.4.6 Dimensión inter/subjetiva de la moralidad de las acciones humanas

1.4.7 Procedimiento ético de valoración y educación moral: **FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL**

1.4.7.1 Procedimiento ético de valoración moral

1) Carlos Díaz

1a) Valores:

- **Saber**
- **Querer-cariño**
- **Querer-voluntad**
- **Deber**
- **Poder**

1b) Virtudes

DEFINICIÓN DE VIRTUD

- **Fortaleza**
- **Templanza**
- **Prudencia**
- **Justicia**

2) Richard Rorty

3) Alasdair MacIntyre

* Conclusión

1.4.7.2 Procedimiento ético de educación moral

- a) Superar la educación autoritaria y coactiva
- b) Educar para que las personas sean crecientemente críticas y reflexivas
- c) Optimizar la práctica pedagógica

Analicemos la educación familiar autoritaria desde una doble perspectiva

1º) Explicación psico/afectiva del poder autoritario de los padres

- La inicial desigualdad del niño
- El niño y el mundo de los adultos
- ¿Cómo asume el niño su situación?
- Postura de los adultos ante la desigualdad del niño
- Los resultados del chantaje anterior

2º) Explicación socioeconómica del autoritarismo familiar

1.4.7.3 Objetivo y meta de la educación moral

1) Objetivo

2) Meta

* Observación final: «La moral no se enseña, se practica». «La ética se piensa, la moral se vive».

1.5 NECESIDAD DE UNA ÉTICA CÍVICA MUNDIAL E INTERCIVILIZACIONAL (2 hrs.)

1.6 CONTENIDO MATERIAL: LA VIDA COMO VALOR Y VERDAD FUNDAMENTAL (2 hrs.)

1.7 PROCEDIMIENTO FORMAL: LA VALIDEZ DE LA ARGUMENTACIÓN ÉTICA (2 hrs.)

1.8 FACTIBILIDAD DEL BIEN VERDADERO Y VÁLIDO (2hrs.)

GUÍA PARA EL EXAMEN FINAL DE ÉTICA I

1. ¿De qué términos greco/latinos provienen las palabras «ética y moral»? ¿Qué significan desde un punto de vista etimológico?
2. ¿Qué es el «carácter» y el «temperamento» desde un punto de vista psicológico?
3. ¿Qué significa «πάθος, πάθεος»? También tradúcelo al lenguaje heideggeriano y estructuralista.
4. ¿Cuál es el uso técnico que se le da a las palabras «ética y moral» en filosofía gracias a su distinción formal?
5. ¿Cuáles son las tareas esenciales de ética filosófica?
6. ¿De qué otras cuestiones se distingue el contenido filosófico peculiar de la ética?
7. ¿En que consiste la meta/ética para algunos?
8. ¿Por qué la factibilidad es una exigencia ética apremiante?
9. ¿Cuáles son las cinco interpretaciones actuales más relevantes respecto a las cuestiones morales?
10. ¿Que significa que la sociedad vive desmoralizada?
11. ¿Cuáles son las tres variantes de la interpretación acerca de una sociedad desmoralizada?
12. ¿Qué observaciones críticas hicimos a la primera interpretación (una sociedad desmoralizada)?
13. ¿Qué es el cambio en la estimativa moral?
14. ¿En qué consiste la crisis entre los valores?
15. ¿En qué consiste la post/moralidad?
16. ¿En qué consiste la trans/moralidad?
17. ¿Cuáles son las cuatro interpretaciones que parecen más convincentes respecto a las cuestiones morales?
18. ¿Cuáles son las cuatro raíces de la ética?
19. ¿Explica el valor de la existencia humana como raíz de la ética?
20. ¿Explica el valor de la psicología del ser humano como raíz de la ética?
21. ¿Explica el valor de las estructuras socio/culturales como raíz de la ética?
22. ¿Explica el valor de la historia de la filosofía como raíz de la ética?
23. Menciona quince personajes que han influido retrospectivamente en la historia filosófica de la ética
24. ¿Qué aportes nos ha legado el tiempo homérico pre/filosófico para la ética?
25. ¿Qué significa ἀγαθός, ἀρετή y δικαιοσύνη durante el tiempo homérico pre/filosófico?
26. ¿Que significa ἀρετή para los sofistas?
27. ¿Cuáles son los cuatro escritos platónicos que tienen un interés ético?

28. ¿Cuáles son los tres escritos aristotélicos que tienen un interés ético?
29. ¿Cuál es la diferencia entre la antigua ética griega y la ética moderna?
30. ¿Qué propone la ética naturalista de los estoicos?
31. ¿Qué propone la ética epicúrea?
32. ¿En qué sentido la ἀπάθεια y la ἀταραξία son inútiles desde el punto de vista ético?
33. ¿Qué coordenadas éticas aporta el hinduismo?
34. ¿Qué coordenadas éticas aporta el budismo?
35. ¿Qué coordenadas éticas aporta el confucionismo?
36. ¿Qué coordenadas éticas aporta el hebraísmo?
37. ¿Qué coordenadas éticas aporta el cristianismo?
38. ¿Qué coordenadas éticas aporta el Islam?
39. ¿Qué figura surge con altivez gracias a Machiavelli y Luther?
40. ¿Qué aportes hicieron Thomas Hobbes y Baruch Spinoza a la ética?
41. ¿Qué consecuencias trajeron para la ética los nuevos valores económicos de la Modernidad?
42. ¿Qué autores británicos presentaron sus propuestas éticas en el siglo XVIII? Escribe al menos cinco.
43. ¿Qué autores franceses presentaron sus propuestas éticas en el siglo XVIII? Escribe al menos tres.
44. ¿Qué propone la ética de Immanuel Kant Reuter?
45. ¿Qué propone Hegel y Marx para la ética?
46. ¿Qué propone Kierkegaard y Nietzsche para la ética?
47. Menciona al menos diez de las propuestas éticas más relevantes del presente, especialmente aquéllas que parecen prometer solidez prospectiva.
48. Menciona el nombre de tres de los pensadores británicos del siglo XX que reflexionaron acerca de la ética.
49. Menciona al menos diez de las propuestas éticas más relevantes del presente, especialmente aquéllas que parecen prometer solidez prospectiva.
50. Menciona el nombre de tres de los pensadores británicos del siglo XIX que reflexionaron acerca de la ética.
51. ¿Cuáles las (6) categorías ético/morales basilares que fundamentan la reflexión ética?
52. ¿Cuál es el arquetipo antropológico que está a la base de nuestra reflexión filosófica acerca de la ética?
53. ¿Cuáles son los cuatro rasgos característicos en los que se despliega la existencia personal del ser humano?
54. ¿Cuáles son los cuatro aportes de Paul Ricoeur a los rasgos característicos en los que se despliega la existencia personal del ser humano?

55. ¿Qué concluye Carlos Díaz después de especificar el tipo de relaciones auto y hetero/realizantes?
56. ¿Cuáles son los cinco ejes antropológico/existenciaros fundamentales?
57. ¿Qué caracteriza la «temporeidad»?
58. ¿Qué es la «mundaneidad»?
59. ¿Qué es la «intersubjetividad»?
60. ¿Qué es la «*sexuidad*»?
61. ¿Qué es la «unicidad»?
62. ¿Por qué hay que justificar filosóficamente si el ser humano es libre y responsable al momento de fundamentar la ética?
63. ¿Cuál es la distinción formal entre voluntad, libertad y responsabilidad moral?
64. ¿Qué diferencia hay entre «*actus hominis et actus humani*»?
65. ¿Qué tipo de determinismos hay?
66. ¿Qué observaciones se pueden hacer para mostrar que la libertad y determinismo se complementan, o no se excluyen?
67. ¿Cuáles son los tres tipos de argumentos filosóficos acerca de la libertad?
68. ¿Enuncia los primeros cuatro argumentos insuficientes a cerca de la libertad?
69. ¿Enuncia la prueba fenomenológica existencial acerca de la libertad?
70. ¿En dónde reside el núcleo específico de la libertad según la prueba fenomenológica?
71. ¿Cuáles son las tres estructuras antropológicas que posibilitan toda acción voluntaria? ¿Quién las cohesiona intrínsecamente?
72. ¿Qué criterios útiles ofrece José Antonio Marina para evaluar nuestros sentimientos desde un punto de vista ético?
73. ¿Qué es el *yo ejecutivo*?
74. Explica en qué consiste la responsabilidad libre.
75. ¿Cuáles son las tres propuestas dignas de consideración que analizan la estructura de la acción humana voluntaria?
76. ¿Qué definición de «acción voluntaria» daba la propuesta tradicional?
77. ¿Cuál es la debilidad más notoria de la propuesta tradicional respecto a la estructura de la acción humana voluntaria?
78. ¿Cuáles son los tres constitutivos fundamentales que intervienen en las acciones voluntarias según Paul Ricoeur?
79. ¿Cuáles son los tres aportes más valiosos de Ricoeur respecto al tema de la acción humana voluntaria?
80. ¿Cuáles son los cuatro constitutivos de la estructura de la acción humana voluntaria según J.A. Marina?
81. ¿Cómo articula J.A. Marina la unidad entre inteligencia y voluntad?
82. ¿Qué es la «noludad»?

83. ¿Qué elementos constituyen el contenido de la dimensión objetiva de la moralidad de las acciones humanas?
84. ¿Por qué razón la norma y el valor no son disyuntivos?
85. ¿Cómo se pueden integrar el aspecto deontológico y teológico en la ética?
86. ¿Qué relación entre bien y valor?
87. ¿Qué es un valor ético/moral?
88. Según el filósofo mexicano Jesús Herrera ¿cuáles son las cuatro dimensiones constitutivas del valor?
89. ¿Cuál es el constitutivo esencial del valor ético/moral?
90. ¿Cuál es la escala jerárquica de valores que los seres humanos parecen haber establecido en líneas generales después de tantos vaivenes propios de cada época?
91. Explica la ambigüedad que se presenta en la estimativa de los valores.
92. ¿Qué criterios prudenciales ayudan a conciliar el conflicto entre los valores?
93. ¿Por qué el placer es importante en la vivencia de los valores?
94. ¿Cómo definió Tomás de Aquino la «ley»?
95. ¿Qué observaciones críticas podemos hacer a la noción tomasiana de «ley»?
96. ¿Qué es una norma ético/moral?
97. ¿Qué significa la siguiente frase: la norma es sólo una mediación, no el fundamento de la exigencia ético/moral?
98. ¿Para qué sirven las normas ético/morales?
99. ¿Cómo se legitima una norma ético/moral?
100. ¿Qué distinción hay entre los juicios valorativo/prescriptivos y los juicios valorativo/descriptivos?
101. Detalla la clasificación precisa de los juicios valorativos.
102. ¿Cómo se puede solucionar en líneas generales el problema ético de la «falacia naturalista»?
103. ¿Es posible *fundamentar* materialmente los juicios valorativos a partir de los juicios fácticos? Desarrolla la fundamentación material.
104. ¿Es posible *fundamentar* formalmente los juicios valorativos a partir de los juicios fácticos? Desarrolla la fundamentación formal.
105. ¿Es posible *fundamentar* la viabilidad de los juicios valorativos a partir de los juicios fácticos? Desarrolla la fundamentación de la factibilidad de los juicios.
106. ¿Cómo interviene el poder, entre el ser y el deber ser, para superar la falacia naturalista?
107. ¿Qué es la verdad, la validez y la viabilidad de los juicios valorativos?
108. ¿Qué reglas prácticas pueden ser discutidas y consensadas discursivamente como recursos de mediación en todo diálogo racional? Especifica al menos cinco.
109. ¿Qué son los principios ético/morales?

110. ¿Son incompatibles las normas comunitarias de máximos tradicionales y los principios mínimos de justicia universalizable? ¿Por qué?
111. ¿Qué opina Adela Cortina acerca de la ética latinoamericana de la liberación de línea post/discursiva?
112. ¿Qué metamorfosis significativa se ha presentado en la ética latinoamericana de la liberación gracias a Dussel y Fernet Batancourt?
113. ¿A qué se debe la mutación hermenéutica de los principios ético/morales?
114. Enlista el inventario de los principios ético/morales fundamentales. Escribe al menos siete.
115. ¿Cuáles son los tres *principios post/discursivos* de la ética latinoamericana de la transformación propuestos por Enrique Dussel?
116. ¿Cuál es la norma de moralidad a la que se deben adecuar las acciones humanas?
117. ¿Qué es la recta razón?
118. ¿En qué consiste el dictamen de la *recta ratio*?
119. ¿Cuáles son las tres «*fuentes objetivas de la moralidad*»?
120. ¿Cuáles son los tres *principios post/discursivos* de la ética latinoamericana de la transformación propuestos por Enrique Dussel?
121. ¿Cuáles son los tres temas que incluye la dimensión subjetiva de la moralidad de las acciones humanas?
122. ¿Qué significaba «*conscientia*» o *συνείδησις* en el mundo latino y griego?
123. ¿En qué consiste la base psicológica de la conciencia moral?
124. ¿En que consiste la conciencia gnoseológica?
125. ¿Qué es la conciencia moral?
126. ¿Cómo se gesta la conciencia moral de cada ser humano?
127. ¿Qué es el estadio del espejo?
128. ¿Qué es el acceso al «*Nombre-del-Padre*»?
129. ¿Qué itinerario sigue la conciencia moral en su proceso de maduración?
130. ¿Cuáles son los cinco despliegues concéntricos a través de los cuales se va gestando la conciencia moral de cada ser humano en condiciones normales?
131. ¿Qué enseñaba la filosofía tradicional acerca del dictamen de la conciencia moral?
132. ¿Qué significa que el dictamen de la conciencia sea el criterio subjetivo, último e inmanente de la moralidad?
133. ¿Por qué la importancia ética de la conciencia moral se convierte en una grave responsabilidad de formarla educativamente?
134. ¿Cuáles son los tres tipos de desviaciones que pueden afectar a la conciencia?
135. ¿Cuáles son las cuatro desviaciones normales o comunes que pueden afectar a la conciencia?
136. ¿Qué es el maximalismo?

137. ¿Qué es el minimalismo?
138. ¿Qué es el fariseísmo?
139. ¿Qué es la perplejidad?
140. ¿Qué es el escrúpulo?
141. Menciona al menos diez neurosis y psicosis que pueden desviar patológicamente a la conciencia moral.
142. El procedimiento ético de valoración y educación moral se puede reducir a un código de deberes incondicionados, preceptos heterónomos o virtudes rancias? ¿Por qué?
143. ¿Qué valores y qué virtudes se pueden conjuntar en el procedimiento ético de valoración y educación moral, según Carlos Díaz?
144. ¿En qué consiste el saber como valor?
145. ¿En qué consiste el querer-cariño como valor?
146. ¿En qué consiste el querer-voluntad como valor?
147. ¿En qué consiste el deber como valor?
148. ¿En qué consiste el poder como valor?
149. ¿En qué consiste la fortaleza según la interpretación de C. Díaz?
150. ¿En qué consiste la templanza según la interpretación de C. Díaz?
151. ¿En qué consiste la prudencia según la interpretación de C. Díaz?
152. ¿En qué consiste la justicia según la interpretación de C. Díaz?
153. Cuáles son los dos valores propuestos por Richard Rorty?
154. ¿Qué opina Alasdair MacIntyre acerca de la situación de la virtud en nuestro tiempo?
155. ¿Cuáles son los tres errores que hay que evitar para que el modelo pedagógico moral sea operativo?
156. ¿Qué se puede decir del modelo pedagógico correspondiente a una cultura autoritaria?
157. ¿Por qué se dice que la familia tradicional tiene por cuna el autoritarismo?
158. ¿Cómo se puede explicar el poder autoritario de los padres desde una perspectiva psico/afectiva?
159. ¿Cómo se puede explicar el autoritarismo familiar desde una perspectiva socioeconómica?
160. ¿Cuál es el objetivo y la meta de la educación moral?
 - ⊗ ¿Por qué es necesaria una ética cívica mundial e intercivilizacional? ☺
 - ⊗ ¿En qué consiste el contenido material de la ética? ☺
 - ⊗ ¿En qué consiste el procedimiento formal de la ética? ☺
 - ⊗ ¿En qué consiste la factibilidad de la ética? ☺