

TEORÍAS ÉTICAS CONTEMPORÁNEAS * **por Jacqueline Jongitud Zamora ****

1. Algunas consideraciones previas

La presentación de este panorama de teorías éticas exige realizar algunas precisiones, mismas que ayudarán a comprender con mayor facilidad los objetivos y alcances del presente ensayo.

En primer lugar, he de indicar que parto de la diferenciación entre ética y moral (Cortina, 1996: 28-32). Esto se hace necesario toda vez que generalmente en la vida cotidiana y en algunos círculos de discusión ambos términos son intercambiados sin mediación reflexiva, cuestión que genera discusiones que en caso de partir de la previa distinción no tendrían ningún fundamento. La moral es el conjunto de códigos o juicios que pretenden regular las acciones concretas de los hombres referidas ya sea al comportamiento individual, social o respecto a la naturaleza, ofreciendo para esto normas con contenido, ella trata de responder a la cuestión qué debo hacer (Cortina: 1996:89/Höffe, 1994: 190); la ética por su parte, constituye un segundo nivel de reflexión acerca de los códigos, juicios o acciones morales y en ella la pregunta relevante es por qué debo, esto es, la ética tiene que dar razón mediante reflexión filosófica (conceptual y con pretensiones de universalidad) de la moral, tiene que acoger el mundo moral en su especificidad y dar reflexivamente razón de él. (Cortina, 1996:31, 2000:29 y 221/Höffe, 1994:99). La primera es *moral vivida*; la segunda *moral pensada* (Aranguren, 1997: 3, 58-60).

Las teorías éticas son pues aquellas propuestas que pretenden dar razón de la forma de moralidad. Es por esto que puede entenderse que de aquí se excluyan todas aquellas corrientes que como el positivismo científico y el racionalismo crítico, niegan o rechazan cualquier intento de fundamentación de los juicios morales.

Respecto al término contemporáneo, es evidente que se utiliza en el sentido de existente en este mismo tiempo, aunque como se irá revelando en las referencias específicas de cada autor son propuestas que han venido desplegándose poco a poco desde la década de los setenta hasta nuestros días.

En el siglo XIX John Stuart Mill (Mill, 1994:37) señalaba que desde los inicios de la filosofía la cuestión relativa a los fundamentos de la moral ha sido considerada como el problema prioritario del pensamiento especulativo y que este mismo ha dividido a las mentes en sectas y escuelas. Efectivamente, una lectura de la historia ética

* Publicado en la RTFD el 4 de febrero de 2002.

** Catedrática de la Facultad de Derecho de la Universidad Veracruzana (México).
jakinakauma@hotmail.com

permite descubrir en diferentes momentos y espacios propuestas que compiten entre sí por dar razón del fenómeno moral (Camps: 1988, 1992:11-27; Cortina, 2000: 29-97). En la actualidad la discusión ética parece centrarse fundamentalmente entre sustancialistas y procedimentalistas; con este esquema habremos de presentar el panorama ético actual.

En una caracterización inicial, podemos decir que mientras el procedimentalismo considera que la tarea ética estriba en descubrir los procedimientos legitimadores de las normas (Cortina, 2000: 75-78), el sustancialismo sostiene como tarea ética la búsqueda dentro de la praxis concreta de la racionalidad inmanente a la misma. En esta clasificación omniabarcante podemos incluir dentro de las propuestas procedimentalistas a: Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y Adela Cortina, todos ellos con propuestas inscritas dentro de la ética discursiva, Enrique Dussel defensor de una ética de la liberación que ha tenido sus mayores repercusiones en los países del Sur y John Rawls que se inscribe dentro del neocontractualismo; dentro de las teorías éticas sustancialistas pueden incluirse las propuestas de Charles Taylor –neohegelianismo-, Alasdair MacIntyre –neoaristotelismo- y Richard Rorty –neopragmatico-.

Ahora bien, es evidente que por muchos esfuerzos que se realicen en esto de las clasificaciones comprensivas, éstas no dejan de ser arbitrarias y de generar injusticias en los tratamientos, un buen ejemplo de esto es hablar de las propuestas utilitaristas de Mill y Bentham, autores en los que existen enormes diferencias (Guisán, 1992: 269-295), es por esto que intentaremos un tratamiento corriente-pensador que ofrezca una visión más clara de las propuestas.

El objetivo que se persigue es presentar las propuestas éticas actuales más representativas en cuanto a proyección y nivel de discusión, el alcance es solo clarificador acerca de cuáles son las ideas éticas que actualmente tienen mayor relevancia y que por tal suelen ser transportadas a otros ámbitos como el jurídico y político. Obviamente estas últimas cuestiones exceden los propósitos de este trabajo por lo que tendrán que dejarse pendientes para ulteriores desarrollos.

2. Sustancialismo

El Sustancialismo (comunitarismo en Apel y Höffe, viejo conservadurismo en Habermas) presenta un marcado rechazo a la modernidad y cree preciso el retorno a etapas anteriores a la misma y a una razón sustantiva.

El punto de arranque del sustancialismo lo constituye el pluralismo característico de nuestro tiempo, desde el cual, no puede hablarse de una sola teoría que dé cuenta de las diferentes concepciones del bien, es por esto que rechaza las estrategias

cognitivistas de fundamentación del punto de vista moral, esto es, rebate y ataca a las teorías que buscan un punto de referencia universal, más allá de las comunidades concretas, porque desde su punto de vista éstas no son más que reducciones formales de una realidad ética mucho más rica y compleja. Su propuesta es la de una filosofía moral que atienda más a la pluralidad de las formas de bien que a una concepción de definición racional (Thiebaut, 1992: 40). Desde su perspectiva las propuestas éticas universalistas son insuficientes para dar cuenta de la complejidad de la vida moral concreta por su sesgo estrictamente cognitivista y racionalista, por su reducción de lo moral a un único tipo de criterio deontológico y por su intento de definir el punto de vista moral desde fuera de la perspectiva del participante en la primera persona.

El sustancialismo critica la distinción moderna entre el bien y lo justo y suscribe la tesis de que lo justo no es pensable sino como forma de bien (Taylor, 1996: 102-106) y de que éste siempre y en última instancia tiene una referencia contextual y que en este sentido las formas concretas de bien moral son las que determinan de hecho el punto de vista ético.

Finalmente, cabe señalar que esta corriente ha asumido la recuperación de la noción de felicidad como tarea central de la ética y de la concepción moral de la persona (Thiebaut, 1992: 48-49).

2.1 Alasdair MacIntyre

El filósofo británico Alasdair MacIntyre en 1981, en *Tras la virtud* presenta una propuesta ética sustancialista que es considerada junto con la de Charles Taylor como lo más representativo de esta corriente de pensamiento.

MacIntyre en la obra señalada induce al lector a pensar un mundo imaginario habitado por pseudo científicos y todas las consecuencias que con este mundo vendrían, con este ejercicio pretende extrapolar la situación al campo de la filosofía contemporánea y afirma que en el mundo actual el lenguaje de la moral se encuentra en un grave estado de desorden (MacIntyre, 1981: 13-15).

Para entender la situación en la que se encuentra el lenguaje moral, cree él necesario entender su historia, misma que debería escribirse en tres grandes etapas. La primera, es aquella en la que floreció el lenguaje moral, este florecimiento MacIntyre lo sitúa en las sociedades que encarnan el pensamiento del teísmo clásico y en particular en el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás, que de hecho son su principal marco teórico. La segunda etapa es aquella en la que el lenguaje moral sufrió la catástrofe, misma que desde su perspectiva fue ocasionada por la Ilustración. Finalmente, la tercera

etapa es aquella en la que el lenguaje moral fue restaurado, aunque de una forma dañada y desordenada.

Tras esta imperfecta restauración no ha quedado lugar más que a un emotivismo que inunda todas las esferas de la vida (MacIntyre, 1981: 25-39). En realidad nuestro mundo es caótico y desordenado, presenta en sus creencias una mezcolanza de doctrinas, ideas y teorías que provienen de épocas y culturas distintas, de las que muchas de las veces se hacen tratamientos ahistóricos por parte de los filósofos contemporáneos. Para él, el *ethos* configurado por la modernidad ha dejado de ser creíble y el proyecto de la Ilustración ha sido un auténtico fracaso, por esto es inútil continuar con la búsqueda iniciada por la Ilustración de una moral autónoma y racionalidad universal (Camps, 1981: 7). La solución a este desorden iniciado por la Ilustración es intentar restaurar en la medida de lo posible la moral perdida.

En el anterior sentido es que cree nuestro autor que la gran obra a redescubrir es la *Ética a Nicómaco*, en la que el filósofo estagirita establece la triple concepción de naturaleza: ineducada -*el hombre tal como es*-, ética racional y naturaleza humana -*tal como podría ser el hombre si realizara su telos*-. Esta triple concepción aristotélica permanece central en la concepción teísta del pensamiento y ambas tradiciones, bajo esta forma ofrecen al hombre un **telos**, que en el primer caso será el de cumplir su papel en la sociedad teniendo en cuenta que lo importante es el bien de la comunidad, y en el segundo el sujeto se encuentra unido a la comunidad con una vida llena de sentido, porque le sigue ofreciendo un fin, aunque éste se encuentre ahora en el otro mundo (MacIntyre, 1981: 76-84). El fracaso de la Ilustración se debe fundamentalmente, según su diagnóstico, a que ésta no ofrece ningún fin al sujeto.

El sujeto es entendido en este tenor por MacIntyre no sólo como libre para construir su vida, sino enraizado de antemano en una forma de vida que le otorga sentido, no tanto individualmente, sino en común con los otros. De ahí que considere que en todas las épocas puedan identificarse ciertos personajes como papeles sociales que proveen definiciones morales a una cultura. Pero y aunque en la vida moderna estos personajes son tres: el rico esteta, el gerente y el terapeuta (MacIntyre, 1981: 43-49), ninguno de ellos presenta un fin concreto a perseguir.

Por tanto, para MacIntyre es preciso recobrar una moral de virtudes. Pero de acuerdo a la evidencia que existe del carácter complejo, histórico y múltiple del concepto de virtud, se debe proporcionar un fondo sobre el cual pueda hacerse inteligible tal concepto, y para esto hay por lo menos tres fases en el desarrollo lógico del mismo que han de ser identificadas por orden si se quiere entender el concepto capital de virtud. La primera fase es lo que él denomina práctica, la segunda es el orden narrativo de una vida humana única y

la tercera es una descripción de lo que constituye una tradición moral. Cada fase involucra a la anterior, pero no a la inversa (MacIntyre, 1981: 233-234).

1. La *práctica* es para MacIntyre cualquier forma compleja y coherente de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes (que pueden ser internos o externos, los primeros repercuten positivamente en toda la comunidad que participa en la práctica, y los segundos son propiedad de cada sujeto en particular) inherentes a la misma. (MacIntyre, 1981: 233). Por la práctica el sujeto adquiere bienes internos y externos y la virtud será entonces entendida como la búsqueda de los bienes internos, esto es, de los bienes que repercuten positivamente en toda la comunidad.

2. El *orden narrativo de una vida humana única* viene dada en el sentido de que el sujeto posee unidad narrativa. En el proceso de la vida el sujeto es coautor de su propia historia y su vida sólo tendrá sentido en la medida en que ésta resulte inteligible y esto sólo es posible si él sabe con claridad cuál es su meta. Ahora bien, esta meta del hombre no sólo viene situada en relación a las prácticas, sino también con la vida buena que es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor en qué consiste ésta (MacIntyre, 1981: 271).

3. La *tradición moral* corresponde en MacIntyre a la esfera comunitaria o social del hombre, así dice que la historia de nuestra vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivó nuestra identidad (MacIntyre, 1981: 272). Nacido en una determinada tradición el hombre hereda una serie de deberes y expectativas de diversas esferas, a partir de las cuales y con la consiguiente apropiación de virtudes podrá integrarse a la comunidad y podrá tener una auto comprensión de sí mismo. Es necesaria pues la consecución de virtudes que son las cualidades necesarias para lograr no sólo la práctica, sino también los bienes internos de la misma; los cuales contribuyen al bien de una vida completa y a la búsqueda del bien humano, que es el criterio de moralidad, mismo que sólo puede elaborarse y poseerse dentro de una tradición social vigente.

A través de este fondo, de las tres fases del desarrollo lógico del concepto de virtud (práctica, unidad narrativa y tradición moral), puede hacerse inteligible la virtud. MacIntyre afirma que la moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en parte alguna (MacIntyre, 1981: 324). Para él, no existe, ni puede existir una moral en abstracto, sino que más bien existen morales concretas situadas en tiempos y espacios determinados, en culturas y entornos sociales específicos. De hecho para MacIntyre las filosofías morales, aunque aspiren a más, siempre expresan la moralidad de algún punto de vista concreto social y cultural (MacIntyre, 1981: 228).

Sin embargo, a pesar de la particularidad y concreción, y sobre todo por el fracaso de la Ilustración, MacIntyre estima que es la tradición moral aristotélica el mejor ejemplo que poseemos de tradición y que ésta se encuentra en condiciones de proporcionar a nuestros tiempos cierta confianza racional en sus recursos epistemológicos y morales (MacIntyre, 1981: 338).

2.2 Richard Rorty

De la propuesta del filósofo estadounidense Richard Rorty, trabajaremos fundamentalmente dos de sus obras: *Contingencia, ironía y solidaridad* y *El pragmatismo una versión*, en las que creemos encontrar la clave de su pensamiento ético.

El pensamiento de Richard Rorty presenta como marco teórico dos tendencias diversas, aunque convergentes: una versión de postmodernismo representada por Heidegger, Gadamer y Derrida, y una visión que intenta la disolución de los problemas teológicos y metafísicos, trabajada sobre todo en el segundo Wittgenstein, Donald Davidson (Rorty, 1996), John Dewey y William James, estos dos últimos fundadores del pragmatismo clásico (Rorty, 2000: 26-27) y a partir de los cuales este autor ha sido ubicado como perteneciente al neopragmatismo.

Richard Rorty parte en *Contingencia, ironía y solidaridad* de la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad liberal. Basándose en la actitud wittgensteiniana desarrollada por Davidson, Rorty afirma la historicidad del lenguaje, en donde las viejas metáforas se desvanecen para servir de base y contraste de metáforas nuevas. Esto permite concebir “su lenguaje” –de la ciencia y cultura europea del siglo XX- (Rorty, 1996: 29-42) como algo que cobró forma a raíz de un gran número de meras contingencias (Rorty, 2000: 113-114). Así, para este autor el lenguaje y la cultura europea no son más que una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones. En este contexto, para Rorty hay verdades porque la verdad es una propiedad de los enunciados, porque la existencia de los enunciados depende de los léxicos, y porque los léxicos son hechos por los seres humanos; no poseemos una consciencia prelingüística a la que el lenguaje deba ajustarse, no tenemos una percepción profunda de cómo son las cosas, lo que tenemos es simplemente una disposición a emplear el lenguaje de nuestros ancestros, a venerar los cadáveres de sus metáforas.

Mientras Davidson y Wittgenstein son los encargados de demostrar la contingencia de nuestro lenguaje; corresponderá a Nietzsche, Freud y Bloom demostrar la contingencia de nuestra consciencia. Así, interpretando fundamentalmente a los dos primeros autores (Rorty, 1996: 49-62) Rorty afirma que la tradición filosófica occidental concibe la vida humana como un triunfo en la medida en que transforma el tiempo, la apariencia y la opinión individual en una

verdad perdurable; pero que en realidad la vida humana individual o la historia de la humanidad en su conjunto no son algo en lo cual se alcance triunfalmente una meta preexistente. El trasfondo de ambas no es ni una realidad que está ahí fuera de manera constante, ni una fuente interior de inspiración, en lugar de ello debe concebirse la propia vida o la de la comunidad como una narración en proceso de auto superación.

La contingencia de una comunidad liberal viene empatada con la contingencia del lenguaje y del yo, así, la propuesta de sociedad liberal de Rorty es la de aquella que se limita o complace en llamar verdadero al resultado de una comunicación no distorsionada, sea cual fuere el resultado. Una comunicación no distorsionada es la que tiene lugar cuando la prensa, el poder judicial, las elecciones y las universidades son libres, la movilidad social es frecuente y rápida, el alfabetismo es universal, la educación superior es común, y la paz y prosperidad han hecho posible que se disponga del tiempo necesario para prestar atención a muchísimas personas diferentes y para pensar acerca de lo que éstas dicen. Por lo anterior, desde su punto de vista, se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de fundamentos filosóficos, mismos que presuponen un orden de temas y argumentos que son anteriores a la confrontación entre los viejos y nuevos léxicos y anula sus resultados, es decir, anula la posibilidad de que la cultura liberal contemporánea cree un léxico que sea enteramente suyo, depurándolo de los residuos de un léxico que fue hecho para las necesidades de épocas pasadas (Rorty, 1996: 71).

La misma regla que funge para la concepción de la verdad dentro de la comunidad liberal, sirve para la concepción de la corrección normativa y el bien. Lo verdadero y lo bueno es todo aquello que resulte de la libre discusión, lo importante para Rorty es cuidar de la libertad política, porque la verdad y el bien se cuidarán de sí mismos (Rorty, 1996: 102).

Una vez vista la contingencia en plenitud –lenguaje, yo y sociedad- Rorty se encamina a trabajar otro concepto central en su trabajo: la ironía. Para él los sujetos llevan consigo una serie de palabras que les permiten justificar sus acciones, creencias y vida, son las palabras con las que narramos prospectiva o retrospectivamente nuestras vidas, este conjunto de palabras las define como *léxico último*. Un ironista es la persona que: 1. tiene dudas radicales y permanentes sobre ese léxico último, debido a que han incidido en ella otros léxicos últimos; 2. se da cuenta que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas, y 3. en la medida que reflexiona sobre su situación no piensa que su léxico esté más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas saben siempre que los términos mediante los cuales se describen a sí mismos están sujetos a cambio,

porque saben siempre de la contingencia y la fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto de su yo (Rorty, 1996: 91-92).

El sujeto de Rorty es el ironista, los ciudadanos de su sociedad liberal son las personas que perciben la contingencia de su lenguaje de deliberación moral, conciencia y comunidad. La figura paradigmática es el *ironista liberal* quien piensa que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer y quien combina el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso y he aquí la ironía.

Finalmente la solidaridad humana vendrá en manos de Rorty desprendida de su carácter universal y racional. Para él, la solidaridad humana sólo puede entenderse con referencia a aquel con el que nos expresamos ser solidarios, con la idea es “uno de nosotros”, en donde el nosotros es algo mucho más restringido y más local que la raza humana. Esto tiene su razón de ser en que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos den la impresión de ser las más notorias, y la notoriedad estará a final de cuentas en función de ese léxico último históricamente contingente (Rorty, 1996: 207-211). De esta manera la solidaridad humana para el ironista liberal, figura central de la sociedad liberal de Rorty, no es cosa que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno –las pequeñas cosas en torno a las cuales uno ha tejido el propio léxico último- no será destruido.

Si Rorty puede ser clasificado como sustancialista, será en el sentido de que ofrece un contenido concreto de la moralidad, el de la democracia estadounidense actual.

2.3 Charles Taylor

El filósofo canadiense Charles Taylor, también puede ser ubicado como sustancialista, pero a diferencia de MacIntyre que presenta un marcado acento aristotélico y Rorty que se confiesa seguidor del pragmatismo, éste preferirá el proyecto filosófico hegeliano.

En un trazado general se puede decir que Taylor parte del progreso de la historia occidental y de la humanidad, en el sentido de una síntesis de tradiciones que finalmente han dado como resultado una serie de continuidades históricas, mismas que constituyen las fuentes morales de la modernidad y contemporaneidad. Este autor asume una universalidad, pero concreta –la del Occidente moderno- y en este sentido se constituye como sustancialista.

En *Fuentes del yo* Taylor se impone una doble tarea: primero, articular una historia de la identidad moderna de Occidente, y

posteriormente, demostrar cómo los ideales y proscripciones de esta identidad configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y filosofía del lenguaje (Taylor, 1996: 11).

Para comprender la riqueza y complejidad de la edad moderna es necesario entender el desarrollo de la concepción del “yo” y como un paso anterior a éste, es indispensable indagar cómo se ha desarrollado nuestra idea de bien. Lo que pretende Taylor con esta indagación de cómo se ha desarrollado nuestra idea de bien es plantear y examinar la riqueza de los lenguajes de trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos (Taylor, 1996: 17).

Ahora bien, por el hecho de que la filosofía moral contemporánea se ha cerrado, desde su punto de vista, restrictivamente en lo correcto se hace necesario ampliar legítimamente y en algunos casos recuperar modos de pensamiento y descripción. De esta manera para él, el pensamiento moral se integra de tres dimensiones: las cuestiones morales, las espirituales y la dignidad.

Las cuestiones morales son nuestras nociones o reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad. Dentro de éstas cabe distinguir entre las naturales y las de educación. Esta distinción puede explicar la diversidad de catálogos de mandatos, y al mismo tiempo, la existencia de algunos criterios básicos que son compartidos. Nuestras reacciones morales, implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos, pretensiones que han de ser desempeñadas por las argumentaciones ontológicas (Taylor, 1996: 19);

Las cuestiones espirituales implican una valoración fuerte, suponen las distinciones entre lo correcto o lo errado, lo mejor o lo peor y no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opiniones, sino que, por el contrario se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los que juzgarlos (Taylor, 1996: 18).

La dignidad son las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como seres merecedores o no del respeto de quienes nos rodean. Aquí el respeto es entendido de forma actitudinal y no de manera positiva como lo hace la moral moderna (Taylor, 1996: 29-32).

Las cuestiones morales, espirituales y la dignidad se encuentran entretrejidas siempre a un marco referencial, es decir, aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido a nuestras vidas. Es aquí donde la identidad se integra, ya que ésta es nuestro marco, ella nos provee de aquello que percibimos como compromisos de validez universal e identificación particular, nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es. La identidad y el bien se conectan porque la identidad siempre hace referencia a unos «yos», y la noción del «yo» conectada con la identidad toma como rasgo esencial de la acción

humana una cierta orientación al bien. La identidad incluye pues, a la dignidad, las cuestiones morales y espirituales, y la referencia a la comunidad definidora. Por tanto, la concepción que de bien tenga una comunidad puede ser compartida por los «yos» insertos en ella, y nuestro sentido del *bien* y del “yo” están estrechamente entretnejidos (Taylor, 1996: 42-50).

La relación sentido del bien-yo se une con la percepción que tenemos de nuestra vida en general y con la dirección que va tomando mientras la dirigimos, esto es, que tan lejos o cerca estamos del bien, cuestión que no es indiferente, ya que los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor (completo) de nuestras vidas. De esta manera no sólo es importante respecto a nuestra vida dónde estamos (sentido del bien), sino también a dónde vamos. Para poder darle un sentido a nuestras vidas es necesario una comprensión narrativa de la misma, y un entendimiento del yo en sus cuestiones constitutivas, esto es, con las inquietudes que rozan la naturaleza del bien por el cual nos orientamos y respecto al cual nos situamos (Taylor, 1996: 58-67).

Una vez concluido su análisis del bien, la constitución del yo (y su narrativa) y de la tendencia de éste al bien por su relación con la identidad, Taylor se avoca a la tarea de desarrollar la conformación de la identidad moderna, y para esto cree necesario partir de tres importantes facetas de la identidad humana:

a. Interioridad humana (que analiza en dos vertientes: Platón-Descartes-Locke [caracterizada como procedimental e individual] y Agustín-Rousseau-Montaigne [caracterizada como sustancial]). Para Taylor la noción moderna del yo, parte de la idea dentro-fuera, misma que es históricamente limitada y predominante en el Occidente moderno (Taylor, 1996: 127), con ella se pierde de vista que el yo es inseparable del hecho de existir en un espacio de cuestiones morales que tienen que ver con la identidad y con cómo uno ha de ser (Taylor, 1996: 107-109). El sentido moderno del yo se despoja de la ilusión de estar anclado en su ser, un ser perenne e independiente de la interpretación (Taylor, 1996: 202-212). El yo moderno es multifacético: tiene una razón desvinculada –asociada a la dignidad y libertad autorresponsable-, autoexploración y compromiso personal.

b. Afirmación de la vida corriente (analizada en el esquema reforma-Ilustración-contemporaneidad). Con esto se refiere Taylor a la importancia que se va gestando durante los periodos analizados de la afirmación de nuestra propia vida cotidiana, necesaria para la producción y reproducción, como por ejemplo ser padre de familia, compartir con los amigos, etc.

c. Noción de naturaleza como fuente moral interior (trabajado desde el Siglo XVIII hasta sus manifestaciones en la literatura del Siglo

XX). Para nuestro autor son la Ilustración y el Romanticismo, con su propia concepción del hombre, las que han conformado nuestras fuentes morales (Taylor, 1996: 415-416). Así para Taylor las fuentes morales heredadas del Siglo XIX a la modernidad son: la creencia de que cuando logramos la plenitud de la razón desvinculada y nos desprendemos de ataduras supersticiosas y provincianas, deberíamos ser movidos a hacer el bien a la humanidad; el ser humano natural siente una empatía animal; le inquieta presenciar el sufrimiento y está movido a ayudar; la benevolencia y la buena voluntad alejada por completo de los deseos naturales (Taylor, 1996: 432-434).

Para Taylor las ideas de interioridad humana, afirmación de la vida corriente y nuestra noción de naturaleza como fuente moral, han tenido desde 1800 una lenta difusión hacia fuera y hacia abajo, en nuevas naciones y clases y su transferencia ha implicado una adaptación de las ideas en las que existe una sorprendente continuidad. Así actualmente pueden observarse como fuentes morales: el imperativo moral de reducir el sufrimiento (aquí se integran la significación de la vida corriente y la benevolencia universal) y el de justicia universal, el sujeto libre y auto determinante, la democracia como forma legítima de norma política, la movilización ciudadana (Taylor, 416-419). Aunque esto continúa en reserva, y el Occidente moderno es el heredero legítimo.

3. Procedimentalismo

El procedimentalismo asigna a la ética la tarea de descubrir los procedimientos legitimadores de las normas (Cortina, 2000: 75-78). Son estos procedimientos racionalmente estructurados los que permiten a los individuos distinguir qué normas de las surgidas en el mundo de la vida son correctas. La función de estos procedimientos es la de actualizar el concepto de voluntad racional, esto es, el de actualizar lo que todos bajo determinadas condiciones podrían querer, y que por su propia condición de voluntad racional asume el carácter de universal y no particular o sustancial como asume el sustancialismo. Para el procedimentalismo los contenidos concretos exceden el campo de la ética, los contenidos concretos corresponden a los mundos de la vida.

El procedimentalismo intenta pues, dar razones de la pretensión de universalidad de la moral y por ello apela a estructuras cognitivas (Taylor, 1996: 102) y procedimientos que exhiben en su forma la universalidad, y así los procedimientos legitimadores pueden describirse sin depender para ello de los diversos contextos, y pretenden por tanto justificadamente universalidad.

El procedimentalismo también destaca la importancia del poder abstraerse del mundo de la vida a fin de realizar mediante un procedimiento racional la revisión y crítica de este mismo mundo que de otra forma quedaría inmunizado.

Finalmente, esta corriente de pensamiento continúa la distinción moderna entre lo justo y lo bueno, aunque como se verá, esto no implican la negación o ausencia del concepto de bien o lo bueno dentro de las diversas propuestas de procedimentalismo.

3.1 Ética discursiva

Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y Adela Cortina ofrecen propuestas inscritas dentro de la teoría de la ética discursiva. Ésta tiene sus orígenes en los años setenta (Cortina, Camps, Thiebaut, 1992), en Alemania, a partir de los trabajos de Apel y Habermas. En el ámbito hispánico esta teoría será retomada en sus formas elementales por Cortina, misma que genera una serie de propuestas de ampliación de la ética discursiva, las cuales están teniendo junto con el modelo discursivo una fuerte influencia en investigaciones diseñadas en países de América Latina.

Siguiendo el esquema planteado dentro de las *consideraciones previas*, en el caso de las propuestas que hemos de analizar en este apartado se hace necesario, en primer término, realizar un trazado general de los postulados básicos de la ética discursiva, en los cuales los autores se encuentran en acuerdo, para en segundo lugar, proceder al despliegue del pensamiento de cada uno de ellos.

El punto de partida de la ética discursiva, no es ya ontológico –del ser- como es el caso por ejemplo de la propuesta ya desglosada de Charles Taylor y en general y con sus propias caracterizaciones de los representantes del sustancialismo. Tampoco constituye su punto de arranque la conciencia como es el caso de algunas éticas kantianas (Guariglia, 1992: 53-72). Más bien la ética discursiva tiene como punto de partida un *factum* lingüístico (Cortina:1992:177). Asume el giro lingüístico de la filosofía y considera al lenguaje desde la triple dimensión del signo –sintáctica, semántica y pragmática-, finalmente considera la dimensión pragmática trascendental, bajo una situación ideal de diálogo y no la pragmática empírica, de los consensos fácticos (Cortina, 1992: 178 / Camps, 1994: 110).

La ética del discurso es **cognitivista**, en el sentido de que cree posible la fundamentación de los juicios morales, esto es, postula racionalidad del ámbito práctico. Es **universalista** porque los criterios han de aplicarse universalmente. Es **deontológica**, en el sentido de que se abstrae de las cuestiones de la vida buena, limitándose al caso de lo obligado o debido en términos de justicia de las normas y formas de acción. A la ética discursiva también se le ha caracterizado como *formalista* (Jiménez, 1998: 42-53) en el entendimiento de que su principio regula un procedimiento de resolución imparcial de conflictos, aunque en este sentido también se sostiene que antes que de formalismo (Habermas, 1998: 100-102; Guariglia, 1992) debe caracterizarse a la ética comunicativa como procedimentalista, ya que el

formalismo ético (Forschner, 1994: 118) consiste en afirmar que la ética sólo debe ocuparse de las formas de las normas morales y el procedimentalismo, en cambio, introduce en ella el diálogo, esto es, dialogiza la forma de las normas morales y otorga a la ética la tarea de descubrir los procedimientos legitimadores (Cortina, 1992: 177-180). La ética discursiva se asume como heredera de la teoría kantiana aunque va más allá tratando de superar los límites monológicos implícitos en ella, e intenta mediante lo dialógico, mediante lo intersubjetivamente justificable o desempeñable la fundamentación de la universalización de las normas correctas, donde vale la pena recalcar el hecho de que la justificación que se da de las normas es en todo caso trascendental, mediante una situación ideal de diálogo y no empírica como sería el caso de los consensos fácticos.

3.1.1 Karl Otto Apel

La propuesta de Apel mantiene como trama de fondo –compartida por Habermas– una pragmática (trascendental) del lenguaje, una teoría de la acción comunicativa, una teoría consensual de lo verdadero y lo correcto, una teoría de los tipos de racionalidad y una teoría de la evolución social (Cortina, 1992: 177). Sus obras presentan un marco teórico integrado por autores como Kant, Heidegger, Wittgenstein, Peirce, G.H. Mead y Kohlberg. En este apartado utilizaremos como obras de referencia su *transformación de la filosofía*, sus *estudios éticos* y la *teoría de la verdad y ética del discurso*.

Una cuestión fundamental dentro del procedimentalismo y que inevitablemente toca las raíces de la ética discursiva es el problema de la racionalidad de lo práctico. Para esta cuestión Apel parte de la auto diferenciación de la razón (“entendimiento” y “razón”) aportada por Kant y el idealismo alemán (Apel, 1986: 13) e intenta ampliar estos principios tradicionales de la auto diferenciación filosófica de la razón en una teoría filosófica de los tipos de racionalidad; de esta manera siguiendo la relación interés-conocimiento (adoptada por Habermas), distinguirá entre el interés cognoscitivo por la disposición técnica de procesos objetivados correspondiente a las ciencias naturales empírico – analíticas, el interés por la conservación y ampliación de la intersubjetividad del posible acuerdo orientador de la acción que pertenece a las ciencias hermenéuticas del espíritu y el interés por ajustar el propósito de una filosofía a la vez prácticamente comprometida y crítica del conocimiento al propósito de una ciencia social crítica de la ideología (Apel, 1985: 128-136). Distingue también entre racionalidad lógico-matemática, instrumental, estratégica, consensual comunicativa y discursiva (Apel, 1986: 99-100/Cortina, 1992:186)

Apel señala que prefiere denominar a su propuesta como *ética discursiva*, ante los títulos de ética de la comunicación o ética de la comunidad ideal de comunicación, utilizados por el mismo en *La*

transformación de la filosofía por dos motivos: primero porque esta denominación remite a una forma especial de comunicación, esto es, a la del discurso argumentativo como medio de fundamentación de las normas y, en segundo lugar, porque remite al hecho de que el discurso argumentativo y no cualquier otra forma de comunicación en el mundo de la vida contiene el *a priori racional de fundamentación* para el principio de la ética.

Las dos dimensiones anteriores son para Apel las características de la ética del discurso. Por un lado la ética discursiva tiene al discurso argumentativo como medio indispensable para la fundamentación de normas consensuales de la moral y del derecho (Apel, 1991: 148), esto debe ser así, toda vez que una moral sustantiva, anclada en un *ethos* concreto, que incluso pudiera parecer evidente a nuestros ojos por el mundo de la vida (Apel reconoce al sujeto inserto en dos comunidades una *real* en la que se nace de modo contingente, se socializa y la que constituye su comunidad histórica y una comunidad *ideal* anticipada contrafácticamente en toda argumentación con sentido [Apel, 1991: 157 / 1986: 86-89]) en el que estamos insertos, resulta hoy por hoy insuficiente, pues en estos momentos de lo que se trata es de asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres y organizar esa responsabilidad como praxis colectiva. Por otro lado, la dimensión del discurso argumentativo como contenedor del *a priori* racional de fundamentación para el principio de la ética, supone la idea de que el discurso argumentativo debe posibilitar la fundamentación última del principio ético que debe conducir ya siempre todos los discursos argumentativos, en tanto que discursos prácticos de fundamentación de normas (Apel, 1991: 150-151). Esta pretensión de la ética discursiva dice Apel, tiene un carácter estrictamente filosófico – trascendental, en el sentido de una transformación y puesta en marcha pragmático – lingüística de la pretensión kantiana, de una fundamentación trascendental última de la ley moral, pero que en Kant fue imposible por su partida del principio subjetivo de la razón. De hecho Apel afirma que su propuesta es la de una pragmática trascendental, en el sentido de que ésta es una reflexión filosófica que pregunta por las condiciones de sentido y las condiciones de validez de pensar como argumentar. Para Apel el nuevo sujeto trascendental es la comunidad ideal de comunicación.

La transformación pragmático – lingüística de la filosofía trascendental kantiana, inserta en la ética discursiva, muestra, según Apel, dos cosas: 1. que cuando argumentamos públicamente, y también en el pensamiento en solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas (corrección) de validez y, 2. que de ese modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una ética del discurso (Apel, 1991: 154).

Para Apel la fundamentación de la moral viene dada por la comunidad ideal de argumentación, porque en ella, siempre supuesta contrafácticamente anticipada en la comunidad de comunicación real, aquel que argumenta seriamente tiene que hacer valer las condiciones (inteligibilidad, verdad, veracidad, sinceridad) y presupuestos ideales y universalmente válidos. En ella está implicado un principio ético discursivo que es el de la idea reguladora de *la capacidad de ser consensuadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados* (Apel, 1991:158). Es en esta situación y no en cualquier otro contexto comunicativo donde reconoce Apel la capacidad de lograr el consenso de la comunidad de argumentación ideal, ilimitada como idea regulativa de la validez intersubjetiva, tanto de argumentos teóricos como éticos – prácticos (Apel, 1986: 86-87). De esta manera Apel profesa un trascendentalismo fuerte (Cortina, 1992: 179).

Dentro del anterior esquema, habría que ampliar el sentido diciendo que para Apel el sujeto, el participante dentro de esta comunidad ideal de comunicación, es un interlocutor válido que cuenta con los derechos de replica y argumentación pragmáticamente reconocidos para que la argumentación tenga sentido.

Ahora bien, Apel reconoce que mediante esta reflexión pragmático trascendental (indispensable en el mundo filosófico) sobre las condiciones normativas del discurso libre de la carga de la acción, no es posible de manera inmediata derivar normas concretas. Pero, desde su punto de vista, es justamente esta la posición necesaria para que estemos en condiciones de encontrar en ella el principio racional de la fundamentación procesal de normas referidas a la situación en los discursos prácticos que hay que institucionalizar, esto es, el principio de la capacidad necesaria de las consecuencias previsibles de las normas que hay que fundamentar, de lograr el consenso de todos los afectados (una ética de la responsabilidad [Apel, 1986:88-89]).

De esta manera para Apel la respuesta a la cuestión de cuál es la función ética de la racionalidad discursiva se encuentra en que ella contiene el principio de fundamentación de las normas en los discursos prácticos. Esto significa en la filosofía apeliiana que la función ética de la racionalidad discursiva sólo puede hacerse valer mediante un procedimiento que mantenga siempre dos niveles para la fundamentación de las normas. De esta manera Apel distingue entre una parte A y una parte B de la ética. Dentro de la parte A, esto es, en el nivel pragmático trascendental de la fundamentación racional última, resulta sólo el principio procesal formal de la ética discursiva, que en tanto idea regulativa, promueve la averiguación y la transmisión puramente discursiva de los intereses de todos los afectados, que son sostenibles como pretensiones (Apel, 1986, 89). Esto significa que a la parte A de la ética corresponde la fundamentación última pragmático – trascendental del principio de fundamentación de las normas. Por otra parte, al nivel o apartado B de la ética corresponde la fundamentación

de normas situacionales en los discursos prácticos, exigibles por principio. Es decir, a ésta corresponderá, siempre regida por esa fundamentación última, la tarea de responder a las situaciones, circunstancias y particularidades inmersas en los discursos prácticos concretos.

3.1.2 Jürgen Habermas

Habermas presenta su *Teoría de la acción comunicativa* como una ciencia reconstructiva (empírica, sujeta a reglas de confirmación y falsificación, que estudia una realidad social estructurada simbólicamente, y cuya reconstrucción intenta hacer explícitas competencias de especie universal[Bernstein, 1997 :36 / Habermas, 1989: 307-313]), en el sentido de que intenta aislar, identificar y aclarar las condiciones que se requieren para la comunicación humana, esto es, trata de identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible. Ésta es denominada “pragmática universal” (Habermas, 1989: 299-338), para distinguirla de otras ciencias reconstructivas que hacen referencia a un ámbito mucho más restringido como es el caso de las teorías de Kohlberg y Piaget.

El problema a abordar es el del concepto de racionalidad que ha dominado la comprensión moderna y que resulta insuficiente (Habermas, 1993:288-308). El objetivo es demostrar la conexión entre Teoría de la racionalidad y Teoría de la sociedad, y la necesidad de una teoría de la acción comunicativa si es que se quiere abordar de forma adecuada la problemática de la racionalización social. Con estas cuestiones previas Habermas se avoca a la realización de un estudio sistemático que le permita la reconstrucción del concepto *racionalidad*, misma que nos habilite para una comprensión de la complejidad social actual. Para la reconstrucción de la racionalidad parte de la estrecha relación entre saber y racionalidad, y afirma que la racionalidad de una emisión o manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarna, la verdad de una emisión puede traducirse en la existencia de estados de cosas en el mundo. Un sujeto con sus afirmaciones, se refiere a que algo como cuestión de hecho tiene lugar en el mundo objetivo y al hacerlo así, plantea con sus manifestaciones lingüísticas, pretensiones de validez (verdad, corrección, veracidad e inteligibilidad) que pueden ser criticadas o defendidas, esto es, que pueden justificarse. Por lo tanto, la racionalidad de las emisiones de los sujetos se mide por las reacciones internas que entre sí guardan el contenido semántico, las condiciones de validez y las razones que en caso necesario pueden alegarse en favor de la validez de esas emisiones (Habermas, 1988:23-24).

Bajo el anterior esquema de racionalidad, Habermas distingue, entre racionalidad instrumental que puede ser ampliada a estratégica, y racionalidad comunicativa. La primera de ellas, parte de la utilización de un saber en acciones con arreglo a fines, tiene una connotación de

éxito en el mundo objetivo posibilitado por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente; en ella, son acciones racionales las que tienen el carácter de intervenciones con vistas a la consecución de un propósito y que pueden ser controladas por su eficacia. (Habermas, 1988: 27-29). La racionalidad comunicativa, por el contrario, obtiene su significación final en la capacidad que posee el habla argumentativa de unir sin coacciones y de generar consenso, y en la oportunidad que poseen los diversos participantes de superar la subjetividad de sus puntos de vista, gracias a una comunidad de convicciones racionalmente motivada. Tanto la racionalidad instrumental como la comunicativa, parten de los conceptos de saber y mundo objetivo; pero los casos indicados se distinguen por el tipo de utilización del saber. Bajo el primer aspecto, es la manipulación instrumental, bajo el segundo, es el entendimiento comunicativo lo que aparece como *telos* inmanente a la racionalidad.

Así dentro de la acción comunicativa, también se llama racional a aquél que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de las expectativas legítimas de comportamiento, e incluso se llama racional a aquél que expresa verazmente un deseo, un sentimiento o un estado de ánimo, y que después convence a un crítico de la autenticidad de la vivencia expresada sacando las consecuencias prácticas y actuando conforme a lo dicho. Así en Habermas las emisiones que llevan asociadas pretensiones de rectitud normativa (mundo social) o de veracidad subjetiva (mundo subjetivo), satisfacen el requisito esencial para la racionalidad, ya que son susceptibles de fundamentación y de crítica. (Habermas, 1988: 33-35 / Jiménez, 1998:10-15)

De acuerdo a lo anterior, tenemos que la racionalidad puede predicarse de todas aquellas prácticas comunicativas que, sobre el trasfondo de un mundo de vida (Cortina, 1992: 178/ 1998b: 13), tienden a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad inmanente a esta práctica, se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en última instancia en razones. Y la racionalidad de aquellos que participan en esta práctica comunicativa, se mide por su capacidad de fundamentar sus manifestaciones o emisiones en las circunstancias apropiadas.

El concepto de racionalidad comunicativa implica como cuestiones básicas la estructura humana del habla como estándar básico de la racionalidad que comparten los hablantes; una actitud racional de todos los sujetos participantes, y la reflexividad a partir del postulado de que todos los principios son susceptibles de crítica y análisis.

La racionalidad comunicativa de Habermas supone: una teoría del acto de habla, una situación ideal de habla y un consenso racional. Respecto al acto de habla, la teoría de la racionalidad implica el cambio de una teoría representacional del lenguaje a la teoría de Austin y Searle con la que puede considerarse al lenguaje no sólo como nuestra posibilidad de acceso al mundo objetivo, sino también como el medio en el que expresamos nuestras vivencias y el mecanismo básico para el establecimiento de relaciones interpersonales. De esta manera la estructura del acto de habla se transforma (actos: locucionario, ilocucionario y perlocucionario [Habermas, 1988:138-139]) y permite el posicionamiento de los participantes (negación, cuestionamiento, aceptación), y con ello la vinculación de éstos a una pretensión de validez, así, sólo pueden considerarse determinantes aquellos actos de habla a los que el hablante vincula pretensiones de validez susceptibles de crítica (Habermas, 1988:390-391). Todo acto de habla entendido comunicativamente, se dirige a la obtención de un entendimiento que conduce a un acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes (Habermas, 1988:368). Un acuerdo alcanzado comunicativamente, no puede ser inducido desde fuera y es aceptado (asentimiento racionalmente motivado) como válido por los participantes en el discurso.

La situación ideal de habla es una comunicación libre de coacción y, excluye las distorsiones de la comunicación, esto es, una comunicación no estratégica y guiada al entendimiento. No hay coacción cuando para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla (Habermas, 1989:153-154).

Un consenso es racional si ha observado en su construcción una situación ideal de habla, si ha sido delimitado objetivamente y ha observado las reglas que rigen a los discursos (Habermas, 1993:28-29). Para Habermas, las cuestiones prácticas que se plantean en lo tocante a la elección de normas, sólo pueden decidirse mediante un consenso entre todos los implicados y todos los afectados potenciales (Habermas, 1999:74). Para él, una teoría consensual de la rectitud de los mandatos o prohibiciones, es una pretensión de validez discursivamente desempeñable; puesto que el principio de universalización sirve para excluir, como no susceptibles de consenso, todas las normas que encarnan intereses particulares, intereses no susceptibles de universalización (Habermas, 1998: 73).

3.1.3 Adela Cortina

La filósofa española Adela Cortina, inscrita dentro del procedimentalismo y la ética discursiva, presenta como marco teórico fundamentalmente a Kant, Hegel, Habermas y Apel.

Ella sostiene (y comparte con Apel y Habermas) la racionalidad del ámbito práctico, el carácter necesariamente universalista de la ética, la diferenciación entre lo justo y lo bueno, la presentación de un procedimiento legitimador de las normas y la fundamentación de la universalización de las normas correctas mediante el diálogo (en un sentido trascendental fuerte con Apel).

Pero Cortina también señala una serie de observaciones que considera pertinentes a la hora de presentar el modelo discursivo de fundamentación de la moral y en este espacio hemos de dedicarnos justamente a éstas, con referencia especial a sus obras: *ética mínima, éticas sin moral, ética aplicada y democracia radical* y *Hasta en un pueblo de demonios*.

Cortina al aceptar el procedimentalismo de la ética discursiva, advierte el peligro que presenta ésta de disolver el fenómeno moral, si no es completada con una teoría de los derechos humanos, una ética de virtudes y actitudes, y con la oferta de una figura inédita de sujeto (Cortina, 1992:189 / 2000:184). Así en *Ética sin moral* Cortina emprende la tarea de una teoría de los derechos humanos (Cortina, 2000:239-253) y una ética de las virtudes y las actitudes (Cortina, 2000:183-238).

Para Cortina, si bien la ética discursiva supone la superación del factual kantiano y su posible cientificismo metódico, cabría todavía preguntar si tales reglas lo son del discurso racional, o si son las reglas de determinadas sociedades para las que la idea de igualdad de derechos es ya una clave moral y jurídica. Desde su punto de vista, el derecho a la igual participación no puede atribuirse sin más a la racionalidad, así, tanto en el caso de Kant como en el de la ética discursiva se descubre una conciencia moral y jurídica de una época determinada, expresada ya sea en la conciencia o en el lenguaje. Esto no significa restarle validez a la propuesta discursiva, sino más bien reconocer que la razón es histórica y el método trascendental, hermenéutico- crítico; de modo que es necesario un proceso de maduración en la reflexión que depende del nivel de conciencia moral, política y jurídica alcanzada (Cortina, 2000: 185-189).

Para Cortina la cuestión de la modestia de la ética discursiva puede convertirse en depauperización, si relega un tema clave como es el tratamiento del bien moral en aras de la corrección. Cortina recupera la buena voluntad kantiana que constituye al bien moral, y señala que aunque de hecho la ética discursiva en algunas ocasiones ha hecho uso del concepto de persona buena o buena voluntad, lo ha hecho en el sentido de disponibilidad al diálogo, porque en ella el bien consiste en que lo bueno acontezca y no en la bondad de la intención o del agente. Para ella prescindir de la bondad de la intención y desplazar el interés ético hacia qué hace correcta una norma, sitúa a la ética y la moral en un lugar precario, el de la pura exterioridad (Cortina, 2000:189-192).

El tránsito del modelo kantiano al de la ética discursiva tiene repercusiones en el sujeto autónomo y en general en la dimensión interior que ha sido borrada del horizonte. El concepto de autonomía en la ética discursiva nos remite a la capacidad de todo hablante competente para elevar pretensiones de validez en la praxis comunicativa y el momento moral se lee en los presupuestos pragmáticos del discurso práctico y en una situación ideal de habla. Pero, esto deja a la autonomía del sujeto en una situación difícil; porque, o bien el sujeto debe aceptar como criterio último de lo moralmente correcto lo que decida fácticamente una comunidad real, o únicamente utiliza el diálogo con vistas a formar su juicio. Para Cortina hablar de autonomía exige habérselas con un sujeto autónomo competente para elevar pretensiones de validez del habla, legitimado para defenderlas participativamente a través del diálogo y para forjarse un juicio sobre lo correcto aunque no coincida con los acuerdos fácticos; es un sujeto capaz de actuar por móviles morales, en tanto opta por intereses generalizables. La autonomía -condición *sine qua non* de lo moral- dice la autora no es cosa que pueda socializarse y un sujeto moral se forja en el diálogo intersubjetivo, pero no menos en el intrasubjetivo (Cortina, 2000: 195-205).

Una cuestión más que preocupa a Cortina es el hecho de que el principio de la ética discursiva, como legitimador de normas morales correctas se escriba sobre la apariencia de un principio de legitimación de las decisiones políticas (en mala interpretación), misma que pueda conllevar el inconveniente de cargar a la voluntad y juicios morales con el lastre de las espurias realizaciones de la vida política existente. Por esto es importante remarcar el hecho de que en la voluntad moral no es tan importante guiarse por el consenso que culmina, sino por el proceder dialógico, esto es: cultivar la actitud dialógica de quien está interesado en conocer los intereses de los afectados por una norma, escuchar sus argumentos, exponer los propios y no dejarse convencer por intereses particulares, sino sólo por los generalizables (Cortina, 2000:205-207).

Cortina también ve el peligro en que la ética discursiva pueda caer en la falacia abstractiva, en el sentido de considerar sólo la dimensión racional del hombre y olvidar los móviles de los sujetos, el valor que les lleva a optar por una racionalidad comunicativa en las situaciones concretas, el tipo de virtudes que predisponen a actuar de acuerdo a ellas. Desde su punto de vista sin la percepción de un valor, sin experimentar algún elemento valioso, no hay motivo por el que el individuo deba seguir un principio. Y señala que si la ética discursiva se ha ocupado de algo parecido a una virtud, ha sido la de la formación democrática de la voluntad, de la disponibilidad al diálogo, pero ésta es una virtud intelectual que no guarda relación con posibles virtudes éticas, con virtudes del carácter. Cortina considera un error el eliminar la dimensión del querer y por tanto de la virtud, por lo que es necesario

una doctrina de la virtud cultivable desde la valoración positiva del principio descubierto.

En lo que se refiere a la concepción del *ethos*, una ética del carácter no tiene porque identificarse con una ética del carácter comunitario, porque el cultivo de determinadas virtudes puede proponerse universalmente como necesario para incorporar un principio ético, sin precisar del conjunto de virtudes y costumbres que – según se dice- configuran el espíritu de una comunidad concreta. Una ética de actitudes y virtudes ha de ocuparse de los modos adecuados de enfrentarse a la vida acordes a principios éticos. Y es que una ética de actitudes no tiene por qué ocuparse de los caracteres individuales o del *ethos* de una comunidad nacional.

Desde el punto de vista de Cortina a la ética discursiva le hace falta apoyarse en un valor. Y es este elemento valioso el que permite tender un puente entre principios y actitudes, porque el interés por un valor motiva determinadas actitudes que engendran el hábito y la virtud. La ética procedimental puede pues contar no solo con un procedimiento, sino también con actitudes, disposiciones y virtudes, motivadas por la percepción de un valor; con un *ethos*, en suma universalizable. Ahora bien, de dónde surja el valor es una pregunta que solo puede responderse recurriendo a una *reconstrucción de la razón práctica* (que Cortina lleva a cabo mediante la reconstrucción del momento deontológico en Aristóteles y el momento teleológico en Kant, así la clave de la ética dialógica consiste en un teleologismo deontologismo, que se lee ahora en el acto del habla). Ciertamente, dice Cortina, a la estructura de la acción racional pertenece tender a un fin, sin el que no cabría hablar de sentido subjetivo de la acción, en el caso de la razón práctica, la acción regulada por ella no puede considerarse como un medio, puesto al servicio de un fin fuera de ella, porque la acción incluye en sí misma el *télos*, y es precisamente ese momento teleológico, incluido en la acción misma, el que hace de ella un tipo de acción máximamente valiosa y realizable por sí misma: el *télos* para quien desee comportarse racionalmente, conduce al *deón*.

Una ética procedimental puede ampliar su preocupación por los principios a la preocupación por las actitudes y las virtudes que es preciso cultivar para encarnar tales principios. Así las actitudes y principios no se encuentran tan alejados. La ética de las virtudes y las actitudes requerida es entonces la de la forma de vida de quien busca el acuerdo universalizable; un *ethos* que se encuentra impelido a cultivar quien aprecia el valor del principio de la ética discursiva. El *ethos universalizable*, del hombre con vocación humana: la autorrenuncia (no de los propios intereses, sino de los no universalizables, no en pro del altruismo, sino de la solidaridad), el reconocimiento, el compromiso moral y la esperanza. (Cortina, 2000: 223-238)

Por lo que se refiere a la teoría de los derechos humanos propuesta por Cortina, podemos decir que ésta se encuentra fundada en la ética discursiva; que es una propuesta hermenéutica-crítica y que se ofrece con la intención de superar los esquemas de fundamentación de los derechos humanos del iusnaturalismo, del positivismo y de aquellas teorías que parten de la dignidad humana como fundamento (Cortina, 2000: 244).

Así, Cortina considera que es necesario para la fundamentación de los derechos humanos, llevar acabo la defensa de un concepto dualista, esto es, de una concepción que atienda tanto al ámbito ético de estos derechos, como a su positivización; que se busque una base ética procedimental compatible con el pluralismo de las creencias y a final de cuentas, la única vía que puede asegurar la universalidad intrínseca de los mismos, y que media entre la trascendentalidad e historia.

Entiende por derechos humanos a aquellos que se le atribuyen a todo hombre por el hecho de serlo, y hombres son aquellos que poseen o podrían poseer competencia comunicativa, idea que tiene la ventaja de posibilitar una fundamentación normativa de los derechos humanos mediante el principio de la ética discursiva.

Así los derechos humanos son un tipo de exigencias cuya satisfacción debe ser obligada legalmente y por tanto protegida por los organismos correspondientes, y el respeto por estos derechos es la condición de posibilidad para poder hablar de hombres con sentido.

Finalmente, la figura del sujeto es abordada por Cortina en *ética aplicada y democracia radical* en donde ofrece además seis hipótesis para una ética aplicada, misma que supone la complementación de la parte B de la ética de la propuesta apeliana. Como ya se sabe el sujeto en la ética discursiva se expresa como interlocutor válido, cuyos derechos a la réplica y la argumentación son reconocidos pragmáticamente. Cortina reconoce esta caracterización, pero enfatiza el carácter autónomo y autobiográfico –en el sentido de autorrealización- del mismo (Cortina, 1992: 182/2000:207-215). El primer elemento hace referencia a la autonomía de la conciencia –diálogo intrasubjetivo- en la línea kantiana y que para su formación requiere del diálogo y la búsqueda de correspondencia con la intersubjetividad racional. La autobiografía por su parte, está inserta en tradiciones, a cuya luz cobran sentido las acciones y las decisiones, ésta no necesita ser justificada con argumentos ante la comunidad racional, porque las decisiones biográficas requieren de sentido, no argumentabilidad o corrección intersubjetivable (Cortina, 1997:123-140).

3.2 Enrique Dussel

El filósofo argentino Enrique Dussel, presenta como marco teórico a autores como Lévinas, Marx, Kant, Freud y Foucault entre otros. Destaca también la referencia a la ética discursiva en lo que se refiere a la presentación del principio procedimental de su ética.

En *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* Dussel afirma la existencia de dos paradigmas sobre la modernidad, uno eurocéntrico y otro, mundial o global. El primero de ellos afirma que el fenómeno de la modernidad es exclusivamente europeo y es a partir de esta ubicación geográfica que se difunde a todo el mundo. Bajo este paradigma Europa tuvo cualidades internas, que le permitieron superar por su racionalidad a otras culturas. Sin embargo, la filosofía y especialmente la ética necesitan romper con este horizonte reductivo y partir de un segundo paradigma, esto es, el *mundial o global*, mismo que concibe la modernidad como la cultura del centro del “sistema mundo”. Es decir, es necesario partir de la idea de que la modernidad europea no es un sistema independiente autopoietico y autorreferente, sino que es una parte del sistema mundo: su centro (Dussel, 1998:50-51).

La filosofía de la liberación propuesta por nuestro autor se sitúa en el paradigma global e intenta recuperar lo recuperable de la modernidad y negar la dominación y exclusión en el sistema mundo. El proyecto es la liberación de la periferia negada desde el origen de la modernidad, y el intento es la superación del sistema mundo (Dussel, 1998:62-64).

La filosofía de la liberación es, dice Dussel, un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia, desde las víctimas y excluidos del sistema-mundo, que además tiene pretensiones de universalidad. Esta filosofía tiene conciencia de su periferia y exclusión, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de validez universal. La filosofía y especialmente la ética generada en la periferia necesita liberarse del eurocentrismo, para devenir en propuestas universalistas que tengan su origen en la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su ser periférico (Dussel, 1998:71-75).

La ética de la liberación viene presentada por Dussel, de acuerdo a la obra ya señalada, en dos grandes partes. La primera corresponde a sus fundamentos, mismos que observan un aspecto ético material, un aspecto moral formal y finalmente el referente a la factibilidad ético procesual. La segunda parte referente a la crítica ética, validez antihegemónica y praxis de liberación, contiene un aspecto ético material crítico, un aspecto moral-formal antihegemónico y finalmente la observación sobre la factibilidad ético-crítica o praxis de la liberación. De estos dos apartados con sus correspondientes contenidos, puede

inferirse que la obra presenta los fundamentos filosóficos (formal, material y de factibilidad) y el aspecto crítico surgido de la consciencia de la condición periférica y excluida (Dussel, 1998:89).

El aspecto ético material de la ética de la liberación está constituido por la vida humana en el nivel físico-biológico, histórico, cultural, ético-estético, místico y espiritual ubicada dentro de un ámbito comunitario. A la filosofía de la liberación le importa, dice Dussel, la vida de cada ser humano, vivo, corporal, concreto, intersubjetivo, socio histórico y consciente de su propia alteridad. Le importa pues esta concreción del ser humano, porque es a partir de ella que se enfrenta la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico, donde lo real se actualiza como verdad práctica. Dussel defiende a la vida humana como fuente de toda racionalidad, de esta manera la racionalidad material tiene como criterio y última referencia de verdad y condición absoluta de su posibilidad a la vida humana. Así el criterio material universal de la ética por excelencia es la vida humana concreta de cada ser humano como humano, y en él pueden distinguirse tres momentos: el de la reproducción de la vida humana, en los niveles físico y mental; el de la reproducción de la vida humana en las instituciones y valores culturales, y el del desarrollo de dicha vida humana en el marco de las instituciones o culturas históricas de la humanidad. (Dussel, 1998:140).

El criterio formal de la ética de la liberación tiene importantes retoques discursivos. Así dice Dussel que el momento formal de su ética funda el principio procedimental de universalidad del consenso moral y agrega que la verdad práctica del contenido de la acción debe articularse adecuadamente con la validez intersubjetiva constituyendo desde la factibilidad concreta, una unidad compleja en la que cada aspecto determina al otro de manera diversa y constituye lo que puede denominarse la norma, la acción, la praxis, las estructuras del sujeto éticamente bueno. El bien tiene así un componente material y otro formal. El aspecto formal es la cuestión clásica de la aplicación, de la mediación del momento material, éste es procedimental, de validez intersubjetiva y comunitaria, que se cumple desde la simetría de los afectados; es el ámbito del ejercicio de la razón discursiva en referencia a enunciados normativos con pretensión de validez universal. (Dussel, 1998:167)

Finalmente, dentro de los tres niveles de fundamentación de la ética de la liberación, cabe señalar al estadio de la factibilidad ético procesual. Este nivel constituye la posibilidad de realización de lo que a sido alcanzado mediante los niveles material y formal. Este nivel, se constituye a su vez de dos momentos. El primero es el ejercicio de la razón instrumental y estratégica formales, en referencia a juicios de hecho; el segundo es la confrontación de dicho ejercicio de los principios ético material y moral-formal, dando como resultado la

máxima o norma del acto bueno, la institución legítima, el sistema cultural vigente, etc. (Dussel, 1998:236)

Una vez establecidos los momentos de fundamentación de la ética de la liberación, aparece el momento crítico y característico de la liberación que da significado preciso a la propuesta ética de Dussel. Este se divide a su vez en tres momentos: el aspecto ético material crítico, el aspecto formal antihegemónico y la factibilidad ético-crítica o praxis de la liberación (Dussel, 1998:302-304).

Dentro del nivel ético material crítico, supone nuestro autor que se produce la negación originaria, real y empírica de las víctimas, esto es, se presenta como hecho o realidad la pérdida de la libertad del esclavo, la subsunción efectiva del trabajo asalariado del obrero en el capital, entre otros hechos, en los cuales el sufrimiento es el efecto real indiscutible de la dominación o exclusión material (y aun formal), como contradicción de la afirmación del sistema de eticidad vigente. Una vez dada la negación originaria, surge la crítica ética propiamente dicha, ésta emerge como el ejercicio de la razón ético-crítica que inicia su movimiento desde la afirmación ética radical de la vida, expresada por el deseo y la lucha por vivir y desde el reconocimiento de la dignidad de la víctima como el otro, como la alteridad material o formal que el sistema niega. Y que ante la negación se descubre con conciencia ético-crítica, a partir del dolor de la corporeidad inmolada, la negación de la vida y su simultánea posición asimétrica o excluyente en la no participación discursiva. Sólo desde la negación y la conciencia de ésta puede enunciarse el juicio ético crítico negativo con respecto a la norma, acción, institución o sistema de eticidad, que se descubren como perversos o injustos, por ser la causa de las víctimas en cuanto tales. (Dussel, 1998:309-379)

Una vez concluida esta etapa, nuestro autor trabaja el segundo momento de la parte crítica de su ética, esto es, el del aspecto moral-formal antihegemónico. En éste, las víctimas han constituido simétricamente una comunidad, y ellas en intersubjetividad formal discursiva antihegemónica, interpelan crítica-negativamente a las mismas víctimas que van adquiriendo conciencia crítica, y en conjunto se dirigen primeramente a todas aquellas víctimas que aun no han tomado dicha conciencia, este llamado a las víctimas por parte de víctimas, genera según Dussel solidaridad. Una vez que las víctimas han tomado conciencia, tendrán que buscar a todos aquellos personajes que dentro de su comunidad puedan solidarizarse con ellas, independientemente de que pertenezcan a otros estratos del sistema y finalmente habrán de interpelar a otros de tal manera que se cree colaboración militante como corresponsabilidad, ampliándose así la comunidad con los que adoptan una posición práctico crítica ante el sistema. Así, piensa Dussel, al tomar progresivamente conciencia, analizando dialécticamente y explicando científicamente las causas de la negación de las víctimas del sistema, se podrán construir con

factibilidad anticipada y afirmativamente, diferentes alternativas posibles, como ejercicio de la razón utópica (la posible, contra la razón conservadora y anarquista [Dussel, 1998:302-473]).

Finalmente, el último nivel del momento crítico, el llamado de la factibilidad ético-crítica o praxis de la liberación, supone en nuestro autor, la negación real y empírica, de las negaciones por parte del sistema de las víctimas, por acciones transformativas factibles éticamente. Este nivel también implica la construcción real, positiva de nuevos momentos (normas, acciones, instituciones, sistemas), según criterios de factibilidad ética (Dussel, 1998:495-568).

3.3 John Rawls

El filósofo estadounidense John Rawls, con su *Teoría de la Justicia* continua la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant (Rawls, 1997: 9-10/ Agra:1992:247-257). En este apartado hemos de trabajar fundamentalmente esta obra y sólo respecto a su concepción del bien recurriremos a su *Liberalismo político*. Cabe destacar en el caso de este autor, que aunque su propuesta es procedimentalista, ésta presenta dos principios substantivos de justicia.

Para Rawls, la justicia es la virtud más importante de las instituciones sociales y el fundamento de la inviolabilidad de la persona, que ni ante el bienestar social puede ser soslayada. La sociedad es una empresa cooperativa caracterizada por el conflicto y por la identidad de intereses, para resolver el conflicto la sociedad requiere de principios que proporcionen un modo de asignación de derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y que definan la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social (Rawls, 1997:18-20).

Una sociedad bien ordenada, es aquella que está organizada para promover el bien de sus miembros, y eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia (cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia y que las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios [Rawls, 1997:18-19]). Una sociedad de este tipo afirma la autonomía de las personas y estimula la objetividad de sus juicios de justicia. Lo esencial en una sociedad bien ordenada es que haya un fin último compartido y unas formas aceptadas de favorecerlo que permitan el público reconocimiento de las conquistas de todos. Cuando éste fin se logra, todos encuentran satisfacción exactamente en lo mismo; y este hecho, unido a la complementariedad del bien de los individuos, afirma el vínculo de la comunidad (Rawls, 1997:470-476).

Los principios de la justicia son objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición original de

igualdad como definatorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. (Rawls, 1997:24).

La posición inicial es una idea regulativa, en la cual nadie sabe cual es su lugar en la sociedad, cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, no conocen sus concepciones del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales y en ella participan sujetos capaces de sentido de justicia, racionales y mutuamente desinteresados –velo de la ignorancia- (Rawls, 1997:121). Lo único que conocen los participantes son hechos generales acerca de la sociedad humana, entienden cuestiones políticas y principios de teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana, esto es, conocen todos los hechos generales que afectan la elección de los principios de justicia. (Rawls, 1997: 135-136). En la justicia como imparcialidad de Rawls los individuos consideran la personalidad moral como aspecto fundamental del yo, pues no saben qué objetivos finales tienen las personas y rechazan todas las concepciones de fin dominante; se consideran como seres que pueden y eligen sus últimos fines y su proyecto de vida, estableciendo términos de cooperación como seres morales; los individuos en la situación original establecen condiciones justas y favorables para que cada uno construya su propia unidad, su interés por la libertad y el uso correcto de ella es la expresión de su visión de si mismos como personas morales, con un derecho igual a decidir su modo de vida. (Rawls, 1997:507-509)

La racionalidad de las personas viene entendida, en el sentido de que éstas cuando tiene ante sí un conjunto coherente de preferencias, entre las alternativas que se le ofrecen jerarquizan las opciones de acuerdo con el grado con que promuevan sus propósitos; y que lleven a cabo el plan que satisface el mayor número de sus deseos y al mismo tiempo, el que tenga más probabilidades de ejecutar con éxito (Rawls, 1997: 140-143).

Rawls supone también en la situación inicial una serie de restricciones formales del concepto de lo justo, de esta manera las concepciones de lo justo que se presenten a las partes para su elección deben suponer principios generales y universales en su aplicación, de carácter público y definitivo, y con una ordenación de las demandas conflictivas (Rawls, 1997:129-134).

Así la situación inicial para la elección de los principios de justicia viene limitada en Rawls por la racionalidad de la partes, el velo de la ignorancia, las restricciones formales de lo justo y las circunstancias de justicia (escasez moderada y desinterés mutuo). Una vez cubiertas estas condiciones en la posición inicial, las personas habrán de jerarquizar

las diferentes propuestas, según su aceptabilidad. Y ésta viene mediada por la idea de los juicios madurados y el equilibrio reflexivo (Rawls, 1997: 30-31/55-57)

Ahora bien, desde el punto de vista de Rawls y después de varias reformulaciones, los principios que los participantes elegirían dentro de esta situación inicial, correspondientes por cierto, a la justicia sustantiva y no a la formal (Rawls, 1997:65-66) son:

Primer principio. Cada persona ha de tener un derecho igual al mas extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio. Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: 1. mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con el principio de ahorro justo, y 2. unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Estos principios de la justicia son estructurados de forma serial y deben ser interpretados desde diversos principios, como por ejemplo el de la diferencia y el de la imparcialidad. Según Rawls, el principio de la diferencia exige que las superiores expectativas de los más favorecidos contribuyan a las perspectivas de los menos aventajados (los menos favorecidos por cada una de las tres clases principales de contingencias económicas, sociales y naturales). Y las dos posiciones pertinentes para mitigar la arbitrariedad de las contingencias natural y social son la igual ciudadanía y el principio de interés común. El principio de la diferencia supone también, la compensación, reciprocidad, ventaja para todos y una interpretación del principio de fraternidad (Rawls, 1997:98-107). El principio de imparcialidad por su parte, implica que a la persona debe exigírsele que cumpla con su papel tal como lo definen las reglas de una institución, siempre y cuando ésta sea justa y que los actos requeridos sean voluntarios (Rawls, 1997: 113/314). Según nuestro autor, los dos principios de justicia que él ofrece, tienen dos ventajas; por un lado, por su carácter público aseguran el compromiso de las partes en el cumplimiento de los mismos, las personas sujetas a éstos tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a ellos y a cumplir con sus tareas en las instituciones que los ejemplifican, y por otro, fomentan el respeto que los hombres tienen por sí mismos –que se trate como fines- y generan cooperación social (Rawls, 1997: 170-173).

Rawls cree que el deber natural más importante de las personas dentro de su propuesta es el de apoyar y fomentar instituciones justas, esto es, obedecer y cumplir nuestro cometido en las instituciones justas cuando éstas existan y se nos apliquen y facilitar el establecimiento de acuerdos justos cuando éstos no existan (Rawls, 1997: 306-307)

Nuestro autor dentro de la tercera parte de *Teoría de la justicia* trabaja el tema del bien, mismo que en algunas ocasiones se encuentra entretelado en las dos primeras; sin embargo, y sobre todo como respuesta a las diferentes críticas que se le han hecho al respecto, ha tenido que ampliar y sistematizar esta cuestión. Así en *liberalismo político* afirma la distinción –no niega la complementación– entre lo justo y lo bueno, y señala que de hecho en *Teoría de la justicia* maneja cinco ideas de bien, ya que una concepción política debe valerse de varias ideas de bien, pero con la restricción de que las ideas del bien que maneje deben ser ideas políticas, esto es, que deben pertenecer a la concepción política razonable de la justicia de manera que puedan ser compartidas por los ciudadanos libres e iguales y que no presupongan ninguna doctrina particular plenamente o parcialmente comprensiva.

Los sentidos en que es entendido el bien dentro de la propuesta de Rawls son: **bondad como racionalidad**; la que supone la racionalidad de los proyectos de vida de cada uno de los ciudadanos; la idea de **bienes primarios** que son los derechos y libertades básicas, la libertad de movimiento y libre elección de empleo en un marco de oportunidades variadas, los poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica, los ingresos y riqueza y las bases sociales del auto respeto; la idea de las **concepciones comprensivas permitibles del bien**, esto es, la obligación del Estado de asegurar a los ciudadanos la oportunidad de promover las concepciones de bien afirmadas por ellos y la obligación del este mismo de no favorecer o promover cualquier concepción comprensiva en detrimento de otra; **la idea de las virtudes políticas**, como por ejemplo las virtudes de la cooperación equitativa: civilidad, tolerancia, razonabilidad y sentido de equidad, y la **idea de bien en una sociedad bien ordenada** que es igual a un bien en dos sentidos: 1. para las personas individualmente consideradas significa que el ejercicio de sus facultades morales les asegura el bien de la justicia y las bases sociales del respeto propio y mutuo, y 2. el objetivo final compartido, que es el bien social (Rawls, 1996:209-241).

4. Algunas reflexiones finales

Al iniciar este documento indicábamos que las diferentes propuestas éticas pugnan entre sí por dar razón del fenómeno moral, y dimos como referencia un escrito del Siglo XIX en el que se expresaba la existencia de este hecho, si nos retrotraemos todavía más, por ejemplo al Siglo V a.C. con Aristóteles nos encontraremos con que la disputa ya estaba presente. Este hecho, sin embargo, no debe llevar a pensar que los esfuerzos realizados por dar razón del ámbito práctico han sido inútiles y que por tal se tiene que renunciar a ellos. El aliento para la continuación puede leerse precisamente en los logros y en las metas pendientes. El diálogo entre teorías éticas a través del tiempo, muestra avances importantes y aquí el calificativo “importante” toma pleno

sentido si se considera la enorme complejidad del fenómeno analizado que nada tiene que anhelar de las ciencias en el enfoque tradicional de las mismas.

Actualmente, ninguna teoría ética (al menos de las que aquí se presentan, con bastante modestia, pero con la buena intención que, con Cortina, creo se debe recuperar) niega la *historicidad* del fenómeno moral, ni la existencia de un *ethos* concreto –comunidad, mundo de la vida- o de la pluralidad de formas de vida, y todas afirman la importancia de lo moral, como parte de un vivir auténticamente humano y de una vida con sentido, e incluso aunque no coincidan en la definición, todas admiten la existencia de criterios de preferibilidad.

Las diferencias entre las posturas actuales, viene dada por la definición del punto de vista ético (la praxis aristotélica, las continuidades históricas de la modernidad como fuente moral, la intersubjetividad o una situación inicial); la separación o subsunción de lo justo y lo bueno y la valoración del proyecto moderno (fracaso, necesidad de continuación, necesidad de superación).

A pesar de estas diferencias, que por supuesto habría que matizar en cada caso (Cortina y Rawls aunque procedimentalistas, presentan preocupación y alternativas al tema del bien e incluso la primera dentro de su última obra, expone los bienes de justicia y bienes de gratuidad, tema que en mucho completa el vacío del lógico procedimentalismo en esta materia [Cortina,2001:159-171], Habermas lo sitúa en el mundo de la vida y Taylor aunque sustancialista considera la pretensión de validez universal de los juicios morales), la ética sigue teniendo tareas, importantes y urgentes, en las que no cabe ni la asunción de un chovinismo cultural, indeseable e inviable del estilo de Rorty, ni el pseudoargumento de que la teoría es una cosa y la realidad otra, porque a final de cuentas la realidad del mundo práctico la construimos nosotros cada día y a cada momento con nuestras decisiones y actuaciones, con nuestras acciones y omisiones.

A las teorías éticas les corresponde entablar un diálogo en serio, con sentido, en el que el primer paso es tener presente que eso que *tienen por verdadero* (Conill, 2001,60-65) ha de dar respuesta a un mundo cada vez más integrado (criterios en economía, derecho y ecología) y el cual no puede conformarse con criterios localistas o con el retorno a prácticas que por el momento de evolución humana en el que nos encontramos no pueden ya dar respuesta satisfactoria a los problemas que de carácter global se nos plantean. La ética tiene que ser *pensada* en su carácter universal y racionalizada en el sentido de que la vida humana cobre su pleno sentido como tal.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, Karl Otto (1986), *Estudios éticos*, trad. Carlos de Santiago, Ed. Alfa, Barcelona.

_____(1985), *La transformación de la filosofía*, t. II, trad. Adela Cortina/Joaquín Chamorro/Jesús Conill, Ed. Taurus, Madrid.

_____(1998), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, trad. Norberto Smilg, Ed. Paidós, España.

AGRA Romero, María José (1992), “Ética neocontractualista” en *concepciones de la ética*, Ed. Trotta, Madrid.

ARANGUREN, José Luis (1997), *Ética*, Ed. Biblioteca nueva, España.

BERNSTEIN, Richard (1997), “Estudio Introductorio” en *Habermas y la modernidad*, trad. F. Rodríguez, Ed. Rei, México.

CAMPS, Victoria (1988), *Historia de la ética*, Ed. Crítica, Barcelona.

_____(1992), “presentación” en *Concepciones de la ética*, Ed. Trotta, Madrid.

_____(1994) en Höffe, Otfried, *Diccionario de ética*, trad. Jorge Vigil, Ed. Crítica, Barcelona.

_____(2001), “prefacio” en MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. A. Varcárcel, Ed. Crítica, Barcelona.

CONILL, Jesús (2001), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Ed. Tecnos, 2ª ed., España.

CORTINA, Adela (1992), “Ética comunicativa” en *concepciones de la ética*, Ed. Trotta, Madrid.

_____(1996), *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Ed. Tecnos, 5ª ed., Madrid.

_____(1997), *Ética aplicada y democracia radical*, ed. Tecnos, 2ª ed., Madrid.

_____(1998a), *Hasta en un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Ed. Taurus, España.

_____(1998b), “Verdad y responsabilidad” en Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Ed. Paidós, España.

_____(2000), *Ética sin moral*, Ed. Tecnos, 4ª ed., Madrid.

_____(2001), *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Ed. Trotta, Madrid.

DUSSEL, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Ed. Trotta-UNAM-UAM, Madrid.

FORSCHNER, M., (1994), “Ética formal-ética material” en Höffe, *Diccionario de ética*, Ed. Crítica, Barcelona.

GUARIGLIA, Osvaldo (1992), “kantismo” en *concepciones de la ética*, Ed. Trotta, Madrid.

GUISÁN, Esperanza (1992), “utilitarismo” en *concepciones de la ética*, Ed. Trotta, Madrid.

HABERMAS, Jürgen (1983), *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Ramón García C., Ed. Península, Barcelona.

____ (1993), *Teoría y Praxis*, trad. Salvador Más Torres y Carlos Moya, Ed. Rei, México.

____(1998b), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. Manuel Jiménez R., Ed. Paidós, España.

____(1998), *Teoría de la Acción Comunicativa*, trad. Manuel Jiménez R., Ed. Taurus, Madrid.

____(1999), *La inclusión del otro*, trad. Juan C. Velasco/Gerard Vilar Roca, Ed. Paidós, España.

HÖFFE, Otfried (1994), *Diccionario de ética*, trad. Jorge Vigil, Ed. Crítica, Barcelona.

JIMÉNEZ, Manuel (1998), “Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas” en Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Ed. Paidós, España.

MACINTYRE, Alasdair (2001), *Tras la virtud*, trad. Amelia Varcárcel, Ed. Crítica, Barcelona.

MILL, John Stuart, (1994) *El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Ed. Alianza, Madrid, 1994.

RAWLS, John (1996), *Liberalismo político*, Ed. Crítica, Barcelona.

____(1997), *Teoría de la justicia*, trad. María González, Ed. FCE, 2ª ed., España.

RORTY, Richard (1996), *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Ed. Paidós, España.

____(2000), *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, trad. Joan Vergés, Ed. Ariel, España.

TAYLOR, Ch. (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Ed. Paidós, Barcelona.

THEBAUT, Carlos (1992), "Neoaristotelismos contemporáneos" en *concepciones de la ética*, Ed. Trotta, Madrid