

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Derecho

División de Estudios de Posgrado

Tesis

La ontología ética y moral y sus consecuencias para la gnoseología del Derecho

Sustentada por

José Omar Sánchez Molina

Para optar por el grado de Maestría en Derecho

Asesora: Dra. Leticia Bonifaz Alfonzo

México, Distrito Federal, septiembre de 2007.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias

A mis alumnos del SUA que me han permitido desempeñarme como su asesor en sus primeros recorridos en la Facultad de Derecho de la UNAM.

A mi universidad, la Universidad Nacional Autónoma de México, porque ella está en mi y yo estoy en ella.

A la Dra. Leticia Bonifaz Alfonso a quien, desde hace ya un tiempo, estimo y admiro profundamente.

A Ismael Carvalho Robledo, por que sin su tesón este trabajo no habría tenido como misión superar la forma tradicional de fotografiar al derecho.

A mi esposa, porque, con el perdón de todas aquellas mujeres que son esposas, toda tesis es una esposa transitoria y una esposa es una tesis permanente, que día a día se sigue sustentando.

Y a todos los que todavía creemos en el poder de la investigación, como el camino más seguro para trascender la cotidianeidad de los esfuerzos profesionales.

“Pero el fin nunca es simple, porque es siempre doble.”

Aristóteles

“... es de mayor importancia atender a las cosas que a las denominaciones verbales. El hecho de que tenemos un deber para con nosotros mismos, está confesado aun en el más vulgar sistema de moral, y debe ser de importancia examinar ese deber, a fin de ver si tiene alguna afinidad con el que tenemos para con la sociedad. Es probable que la aprobación que acompaña el cumplimiento de ambos, es de naturaleza similar y surge de principios similares, cualquiera que sea la denominación que podamos dar a cualquiera de estas excelencias.”

David Hume

“Oh, ya sé lo que la sociedad dice (...); pero para saber lo que piensa y quiere no hay que escuchar demasiado lo que dice, sino observar lo que hace.”

Henri Bergson

“¿Por qué, mientras más liberalizados estamos, más y más nos sentimos bajo presión, mucho más que antes?”

Slavoj ŽIŽEK

“Destiny for some is to save lives
but destiny for some is to end lives.”

Morrisey

Índice de contenido

Dedicatorias.....	5
Introducción	6
1. Construcción inductiva de la ética y la moral.....	20
1.1. Diversas concepciones de la ética.....	23
1.2. Etapa del impulso natural. Ética antigua	27
1.2.1. Expresiones éticas y morales en la antigüedad.....	28
1.2.2. <i>phýsis vs. nómos</i> en los sofistas.....	32
1.2.3. La voluntad y la razón en Platón	37
1.2.4. ηθος y εθος en Aristóteles	45
1.2.5. Independencia y dependencia en la ética estoica	53
1.3. Etapa de la fe. Ética del medioevo.....	63
1.3.1. Particularidad y universalidad en el Cristianismo.....	65
1.3.2. Pecado y redención en San Agustín de Hipona.....	67
1.3.3. Obediencia y desobediencia en San Anselmo	70
1.3.4. La intención y la ejecución en Pedro Abelardo.....	72
1.3.5. Sensitividad y racionalidad en Santo Tomás de Aquino	75
1.3.6. La voluntad y la ley en Duns Escoto.....	78
1.3.7. El realismo vs. nominalismo en Ockham.....	80
1.4. Etapa de la razón. Ética de la modernidad	83
1.4.1. Estado de naturaleza y estado civil en Hobbes.....	84
1.4.2. Acción y pasión en Spinoza.....	92
1.4.3. Lo útil a uno mismo y lo útil a los demás en Hume	102
1.4.4. Autonomía y heteronomía en Kant.....	106
1.4.5. Moralidad y eticidad en Hegel	114
1.4.6. Moral burguesa y moral proletaria en el marxismo.....	125
1.4.7. La moral autoritaria y la moral anarquista en Kropotkin	128
1.4.8. Moral individual y moral cívica en Durkheim.....	132
1.4.9. Ley conceptual-universal y ley vital-individual en Simmel.....	138
1.4.10. Instinto e inteligencia en Bergson	144
1.4.11. Individualidad y sociabilidad en Mead	148

1.4.12.	Debilidad y fortaleza en Nietzsche	151
1.5.	Etapa de la intuición. Ética de la posmodernidad.....	159
1.5.1.	El deseo y la prudencia de Nagel	161
1.5.2.	Lo racional y lo razonable en Rawls	167
1.5.3.	Ética estratégica y argumentativa en Otto Apel	175
1.5.4.	Éticas de lo bueno y éticas de lo justo en Habermas	182
1.5.5.	Ética tradicional y plausible en Tugendhat.....	191
1.5.6.	El anarquismo y el positivismo en Höffe	199
1.5.7.	Bienestar y moralidad en Dworkin	204
1.5.8.	Lealtad cercana y lealtad ampliada en Rorty.....	210
1.5.9.	Ética instrumental y ética hermenéutica en Vattimo.....	214
1.5.10.	Atomismo y <i>comunitarismo</i> en Taylor.....	218
1.5.11.	<i>Univocismo</i> y <i>equivocismo</i> en Beuchot	224
1.5.12.	Dimensión atributiva y distributiva en Bueno	226
1.5.13.	Ética y moral en Sánchez Corredera	235
1.5.14.	La ética y la metaética en Mendonca	239
1.6.	Ideas inductivas de la ética y de la moral	244
2.	Establecimiento de los principios de la ética y de la moral	248
2.1.	Dimensión etimológica	249
2.2.	Dimensiones ontológicas	253
2.2.1.	Cuatro criterios para distinguir la ética de la moral.....	255
2.2.2.	Dimensión material	258
2.2.3.	Dimensión subjetiva	265
2.2.4.	Dimensión temporal	281
2.2.5.	Dimensión espacial.....	289
2.3.	Taxonomía ética y moral	300
3.	Consecuencias de la ontología ética y moral para la	
	gnoseología del derecho	313
3.1.	La ética como gnoseología	316
3.2.	Normas jurídicas éticas y morales	321
3.3.	Para la teoría de los derechos	325
3.3.1.	Desde la materialidad	328
3.3.2.	Desde la subjetividad.....	332

3.3.3.	Desde la temporalidad	341
3.3.4.	Desde la espacialidad	349
3.4.	Asuntos morales y asuntos éticos	358
3.4.1.	Illicitudes jurídicas éticas o morales.....	358
3.4.2.	Códigos de Ética o de Moral.....	362
3.4.3.	El orden militar	366
3.5.	Para la didáctica del derecho	373
Conclusiones.....		376
Mesografía		379
	Fuentes bibliográficas	379
	Fuentes hemerográficas	384
	Diccionarios y enciclopedias.....	385
	Otras fuentes electrónicas	385
Índice biográfico de autores		391

Introducción

Con las palabras que usamos para referirnos a las cosas ocurren sucesos muy raros: o no hay palabras para ciertas cosas –cómo llamar a los padres a quienes se les mueren sus hijos-, o hay muchas palabras para una cosa -como acontece con la ética y la moral, palabras que en su aparente claridad tienen una enorme ambigüedad enredada por el uso y por la historia-. Desenredar este lío, tomando en cuenta la realidad y el uso acostumbrado actual de las palabras, sería el objetivo de este trabajo y, una vez que lo logremos, deducir algunas consecuencias para el estudio del derecho.

Planteamiento del problema

Hemos visto que existe un grave problema en los casos en que se manifiesta cotidianamente que esto o aquello es un problema «ético y moral» (tal como está el sintagma independiente de la colocación de sus partes), sin que ese uso nos parezca adecuado porque parece sugerir diferencias entre los conceptos y sus correspondientes términos, independientemente del cómodo uso que representa su unión. Este uso cotidiano nos permite comenzar el análisis de las voces o términos y manifestar la falta de rigor en que se ha caído y la vaciedad de contenidos y referencias cuando se discute sobre ética y moral, y de las consecuencias que ello tiene en el mundo jurídico. Si la ambigüedad de significación sucede en el lenguaje cotidiano, ocurre similarmente en el lenguaje técnico, específicamente en el jurídico, que ahonda sus raíces en aquel lenguaje común.

Se trata de realizar una crítica al uso realmente existente de la ética y la moral, sin que por esta causa se tome a la crítica en su sentido de destrucción o trituración, antes al contrario, debe ser considerada como un proceso teórico de discernimiento o clasificación.

Justificación

Parece plausible afirmar que los juristas de hoy no sólo debemos ser conocedores de lo jurídico, sino que, con base en la necesidad profesional que se ha impuesto – consciente o inconscientemente-, seamos también expertos en filosofía moral. Esta idea, que rompe con los moldes herméticos, aislacionistas y formales del derecho, sugiere que los juristas necesitan mayores elementos para dilucidar los problemas jurídicos más comunes, a la luz de las soluciones que se proyectan en el mundo de la filosofía moral y política.

Es también muy cierto que en últimas fechas acudimos a diversas manifestaciones sobre lo jurídico que no provienen de los sujetos gnoseológicos que se dedican específicamente al análisis del mundo teórico jurídico. La cerrazón del derecho desde los planos de la epistemología –conocimiento- y de la gnoseología –ciencia- parece que se está eliminando. Las construcciones de actores intelectuales tan importantes como Habermas o Luhmann son significativos, porque permiten observar del derecho lo que el derecho no se observaría a sí mismo. Estos tratamientos han sido causa de que el derecho renueve los antiguos contactos con la filosofía y, como su lógica ilación, con la deontología, la axiología, la teleología y la ética. Nos hemos visto de esta suerte en la necesidad de hacer referencia a la ética o a la moral, sin que a ciencia cierta el jurista tenga una ya no digamos sólida siquiera elemental base de conocimientos sobre el tópico. Cada día estamos llegando con mayor ímpetu a la trinchera de los debates contemporáneos sobre los derechos humanos, la migración, la eutanasia, la clonación, la ecología, los derechos de las generaciones futuras, la salud pública, entre otros, sin sostener herramientas filosófico-prácticas adecuadas. Como casi siempre, tenemos que reaccionar ante las condiciones establecidas y tratar de hacer nuestro mejor esfuerzo como expertos en normas jurídicas, y por tanto, como expertos en lo humano, para no comprometer ante la sociedad nuestro estatuto social y profesional.

Al analizar el tema de la distinción entre ética y moral nos preocupa que las referencias del tema sean mayormente en claves individualistas, centradas en la conciencia, en la autonomía y en la libertad del individuo, descuidando las nociones colectivas, grupales y trans-individuales, arreglado a fines sociales de diferentes

tipos, cuya preocupación ha dado sentido a las ocupaciones de autores comunitaristas. No queremos con ello, tampoco, llegar al extremo de justificar una terrible "holización" social, que haga depender enteramente al individuo del todo social, como una parte inmersa en la determinación de un identificable sujeto social, sino exponer la esencia y fenomenología del actuar moral y ético, que es dual como expondremos en el presente trabajo. Así, si en realidad la ética es el espacio de la autoconciencia, ¿cómo es posible, entonces, que se hable de moral social o de ética social?, ¿frente a qué clase de contradicción nos encontramos?, si la ética es el espacio de la libertad, ¿cómo es posible que se hable de una ética social que connota obediencia, disciplina, en suma, coerción?

Estamos de acuerdo en que los derechos humanos son una categoría esencial en el estado actual de la humanidad, máxime si consideramos el tránsito que ha conferido el poder no a los cuerpos organizados, sino a los ciudadanos. Ese tránsito histórico de cambio del «empoderamiento» de las sociedades o grupos hacia los individuos no se puede descuidar y hay que seguir trabajando arduamente en todos los campos para ampliar sus alcances. A lo que nos oponemos es a una visión monológica de los derechos humanos como una categoría absoluta que no está sujeta a condiciones y que cualquier intento que los restrinja o limite es ilegítimo. Lo hacemos porque creemos necesario hacer explícitos los momentos dialécticos de la praxis humana. Construir semánticamente a los derechos con base en ese discurso de intangibilidad supone una cuestión enteramente ideológica y superflua frente a aquella que reconoce los casos en que estos derechos se verán enfrentados dialécticamente con bienes y valores de índole relativa, del bien común o con la necesidad colectiva. Preferimos construir la intangibilidad de los derechos en términos reales, asequibles, compensados, y no en términos discordantes que no hacen sino desesperar a aquellos que esperan que los derechos humanos den ya el último estirón de maximización. No queremos ser pesimistas, pero quizá esa fecha no llegará si no cambiamos la forma de fundamentar los derechos humanos, que no sea de una manera ideológica, sino, por el contrario, netamente filosófica-jurídica y por tanto crítica.

Estamos conscientes que el problema manifestado, el de la distinción entre ética y moral, comúnmente se ha reducido a la distinción normativa entre moral y derecho, así como a su separación o conjunción conceptual. Se ha apostado por la tesis principal de que el derecho elimina los grados de deliberación que supone la moral, dado que el derecho proporciona razones efectivas, perentorias y definitivas para encontrar el sentido correcto y legítimo de una acción. Sin embargo, la situación actual del derecho parece suponer que precisamente lo que lo caracteriza no es la eliminación de la deliberación, sino, todo lo contrario, su aumento con base en los renovados conceptos de la retórica jurídica, redeterminada como argumentación jurídica dentro del campo de la hermenéutica. Por esta causa, en lugar de adentrarnos en la distinción entre derecho y moral, creemos que es primordial dilucidar primero el problema de la distinción de la moral, pero no en relación con el derecho, sino en relación con la ética. Nos interesa más, ubicarnos en otra perspectiva que dé nuevas miradas a los más arraigados problemas de filosofía moral y jurídica. Se trata de distinciones conceptuales que van más allá de los debates actuales, tomando en cuenta que por más que los discursos hablen de la moral como algo diferente del derecho, con base en la estructura ideal trascendental kantiana, será muy difícil aproximarnos a soluciones jurídicas plausibles, tanto formal y materialmente, si continuamos con la actual comprensión de la moral y sin que nos acerquemos a su sentido más esencial, es decir, ontológico-social.

Tampoco podemos contentarnos con la respuesta de que las cosas siempre se han hecho así, que el significado que está atrás de los conceptos de ética y de moral es un uso común que no debe ser mutado, y que si se utilizan en forma indiferenciada, explicar tal uso carece de la mayor relevancia práctica. Además, se podría decir, es sólo una cuestión de nombres, estipulativa, y nada más. Precisamente, desde nuestro mirador, la indefinición y la confusión que hacen aparecer los términos como igualitarios es gratuita, razón por la cual los términos deben ser redefinidos desde una perspectiva teórica y filosófica. El mundo actual es un mundo de conceptos y si no hay adecuación acerca de la significación de los conceptos, es muy difícil que como sujetos comunicativos nos dispongamos a los acuerdos racionales necesarios para la solución de los enormes problemas que aquejan a las

sociedades de hoy en día. En consecuencia, al contrario de esta gratuidad nominal, estamos frente a un asunto de conceptos, y no sólo de nombres, donde hay separación real (en el espacio de las cosas) y conceptual (en el dominio de las ideas sobre esa realidad) entre la ética y la moral.

Hipótesis de investigación

El objetivo es demostrar que existe una separación ontológica entre ética y moral y analizar las consecuencias de esta distinción para algunos tópicos de la teoría del derecho.

Suponemos que hay diversidad de criterios ontológico-sociales a partir de los cuales se puede diferenciar la ética de la moral, que van más allá de la idea de que la ética es el estudio de la moral, o por rotación, que la moral es el objeto de estudio de la ética. Una vez que se logren definir esos criterios, se deducirán ciertas consecuencias para el conocimiento del derecho y sus más recurrentes manifestaciones.

Metodología

Los conocimientos de filosofía en nuestro idioma nos permiten obtener de primera mano las categorías más fundamentales para entender y comprender las cuestiones sociales y jurídicas, sin necesidad de esperar que las grandes traducciones de los grandes autores en otros idiomas nos lleguen cinco o diez años después. Si alguna ventaja nos llevan los europeos y los norteamericanos es que crean escuelas a partir de la doctrina de algún autor cuyas ideas impactan en forma positiva. ¿Por qué no buscar el mismo ideal, la misma necesidad, de fundamentarnos con lo que los hablantes en idioma español nos damos a nosotros mismos?

No intentamos transformar la praxis a través de la presente investigación, aunque sí intentamos clarificar las ideas y los términos a través de los cuales nos expresamos, y que por lo mismo contienen referencias a la realidad de donde surgen. Como

dijimos, las cuestiones de conceptos no son problemas sólo de palabras, sino que expresan la forma en que conceptuamos la realidad.

Asimismo, vale la pena aclarar que no es nuestra intención atacar el problema de la clasificación de la ética desde su punto de vista epistemológico o gnoseológico, considerando "éticas descriptivas", "éticas normativas", "metaéticas", etc., pues nuestro interés se funda en encontrar el sentido de la dualidad ontológica Ética y su relación con el derecho, es decir, atender a la causa del comportamiento ético y moral, independientemente de que los seres humanos no tengan idea o no hayan oído alguna vez de las clasificaciones teóricas o lingüísticas altamente tecnificadas sobre el modo de actuar humano. En esencia, pasa lo mismo con ellos respecto de un orador antiguo que era reprobado por otro por no saber definir la metonimia y pretender realizar oratoria; el primero a ello contestó que si bien no sabía definir la metonimia, si el orador increpante se quedaba a oír su discurso, seguramente podría escuchar algunas. De ese modo, por nuestra parte, sólo una vez superado el escollo ontológico será posible pasar al ámbito gnoseológico de la ética y su vinculación con el derecho.

El trabajo analiza las voces en el idioma español, no siendo nuestro interés explorar las voces en otros idiomas o lenguas; nos basta con comprender el uso que hacemos de los términos los que tenemos el español como lengua materna, que lo usamos y que pensamos que el español es uno de los idiomas más importantes del mundo. Por lo tanto, las respuestas que aquí se esbozan deberán ser entendidas como únicamente aplicables a los términos en idioma español.

La metodología que hemos utilizado en el siguiente trabajo es bastante simple, pero no por ello deja de tener un halo de complejidad. Toma el modelo de construcción científica de Aristóteles expuesta en los Segundos Analíticos y subsidiariamente en la Retórica, bajo el cual es posible construir ciencia del siguiente modo:

1. En primera instancia se describen algunos casos particulares que el mundo de la ética presenta (*inducción* del primer capítulo),

2. En segundo lugar, se construye un orden racional, επαγωγή, que nos posibilite arribar a ciertos principios, ya sean definiciones, axiomas o hipótesis, sobre el significado de la ética y la moral (*principios* del segundo capítulo),
3. En un momento posterior, se establecerán sólo algunas analogías y deducciones que los principios éticos y morales tienen sobre el mundo del derecho (*silogismos* del tercer capítulo).

En otros términos, utilizamos la inducción y la deducción para construir las ideas contenidas en este trabajo de investigación. Ahora que el resultado obtenido debe entenderse como un proceso dialéctico entre los *casos particulares*, los *principios* y las *deducciones*, en virtud del cual los principios surgen del estudio de los casos, las consecuencias a partir de la tipología de los principios, los cuales, en un momento evolutivo posterior, delinean nuevos casos que podrían reafirmar o negar lo previamente establecido. Por tal motivo, nuestras conclusiones no son un punto de llegada, ya que requerirán ser consideradas como nuevos casos que justifiquen las categorías previamente construidas. Más que un proceso metodológico causal, es un proceso recursivo.

Por lo que toca al primer capítulo cabe hacer notar que la inducción tiene como finalidad hacer un recuento histórico de los principales autores –que no todos- que han escrito sobre ética. Sus planteamientos pueden ser sólo terminológicamente diferentes, dando cabida a una multiplicidad de planteamientos, sin que tampoco se pretenda presentar en toda su amplitud la obra ética de cada uno de los tratadistas, pues ello nos conduciría a otro apartado; lo que en ese primer capítulo se sostenga tiene que ser valorado en el contexto limitado de la obra u obras que se analizan y que se mencionan en el inicio de cada sección, pues en modo alguno abordamos toda la obra *Ética* de los autores. Tendencialmente los autores contemporáneos adquieren una mayor relevancia por la mayor localización de sus obras frente a la más escasa fuente de los autores medievales, sin que ello sea óbice para cubrir la mayoría de las manifestaciones (intento que por demás nos rebasa, porque al concluir la investigación nos dimos cuenta de nuestras carencias, de cuanto tenemos que descubrir, de cuántos autores más hay que leer).

En la medida de lo posible hemos buscado y accedido a las fuentes originales de los autores consultados. Esta técnica no se logró del todo, pues la accesibilidad de textos medievales se complicó mucho más que el acceso a los textos contemporáneos –por obvias razones cronológicas-, modernos y de filosofía moral clásica. En cada caso se indican las fuentes que sirvieron de base para la inducción del primer capítulo, cuya mayoría, salvo honrosas excepciones, fuera de un control humanamente posible, motivaron acudir a las fuentes de origen. Nos situamos en un cierto justo medio armónico metodológico: ni exclusivas fuentes secundarias (pues pecaríamos por defecto en la investigación), ni exclusividad de las fuentes originales (en tanto implicaría un esfuerzo fuera de posibilidades de tiempo).

Al final del trabajo el lector encontrará algunas referencias sobre los autores tratados a fin de contextualizar sus ideas bajo el conocimiento de sus vidas. Una pequeña sinopsis de las vidas proporciona elementos adicionales a la sola lectura de sus obras.

En resumen, esquemáticamente este trabajo considera los siguientes capítulos, dimensiones y variables:

Capítulo	Dimensiones	Variables
PRIMERO Inducción de la ontología social de la ética y de la moral. (<i>epagogé</i>)	Período antiguo	Poder y naturaleza
	Período medieval	Fe e intenciones
	Período moderno	Razón y legalidad
	Período posmoderno	Intuición y pasión
SEGUNDO Establecimiento de los principios a partir de los cuales es posible distinguir la ética de la moral. (<i>oroí</i>)	Dimensión etimológica	<i>Ethos con eta</i>
		<i>Ethos con epsilon</i>
	Dimensión ontológica	Variable material
		Variable subjetiva
		Variable temporal
	Variable espacial	
TERCERO	Teoría y praxis como interdependientes	Praxis Episteme

Capítulo	Dimensiones	Variables
Deducción de las consecuencias de la distinción entre ética y moral para la teoría del derecho (<i>silogismos</i>)	Normas jurídicas	Normas éticas Normas morales
	Teoría de los derechos humanos	Derechos y el tiempo Derechos y la materia Derechos y el sujeto Derechos y el espacio
	Casos jurídicos	Casos jurídicos éticos Casos jurídicos morales
	Didáctica del derecho	Redimensionamiento de la distinción derecho y moral

NOTA: Por cuestiones de técnicas de expresión, hemos tenido necesidad de utilizar algunas palabras en griego antiguo. No es por una actitud de falsa exaltación, sino porque al acudir a las fuentes de las obras consultadas y a las etimológicas de las palabras que en ellas se contienen, se advierten constantes y significativas referencias a esa lengua y algunos de sus vocablos. Hemos utilizado el tipo de fuente «*athenian*» que se descarga desde la Internet para representar algunos términos. Es pertinente aclarar que dicha tipografía permite acentuar las palabras como tradicionalmente observamos en los textos en griego, aunque según se sabe la acentuación fue obra de los estudios posteriores e incluida por al año 200 a. c., que incluyó varios tipos de acentos (graves, agudos, circunflejos, espíritu suave, áspero) que posteriormente cayeron en desuso en la lengua común.

Capítulo

1. Construcción inductiva de la ética y la moral

Hay una moda que recorre el mundo.¹ Innumerables comités éticos por doquier que deciden burocráticamente qué debe ser aceptable para la vida práctica y profesional. Esta moda no se traduce en una claridad terminológica cuando se hace uso de la palabra “ética”, máxime que, tratándose de la opinión, lo importante no es la fuente del conocimiento, sino el hecho de hablar de temas que están en boca de todos para no quedarse fuera del uso actualmente existente.²

¹ Comenta Badiou sobre la actual moda de discursar sobre la ética. “Ciertas palabras sabias, mucho tiempo confinadas en los diccionarios y la prosa académica, tienen la suerte, o la mala suerte –como una solterona resignada que se transforma, sin comprender por qué, en estrella de una fiesta- de salir de repente al aire libre de los tiempos, de ser plebis y publi-citada, impresa, televisada, mencionada hasta en los discursos gubernamentales. La palabra *ética*, que huele tanto a griego, o a curso de filosofía, que evoca a Aristóteles (la *Ética* a Nicómaco, ¡un best-seller famoso!) Está hoy bajo las luces de la escena.” BADIOU, Alain. *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. (en línea. s. e. Argentina. [consultado el 28-09-06]. fomato html. Disponible en versión electrónica en <http://www.galeon.com/elortiba/badiou.html> En la *Introducción*.

Alain Badiou (1937-). Filósofo francés. Realizó estudios de filosofía en la École Normale Supérieure en la Universidad de París VIII desde 1969 hasta 1999, y en esa fecha fue nombrado director del departamento de filosofía de la ENS. Dedicó parte de su tiempo a la militancia política, en torno al «mayo francés del 68» y a sus consecuencias. Entre sus obras más destacadas están *Teoría del Sujeto*, *El ser y el acontecimiento*, *Manifiesto por la filosofía*, *La ética*, *Pequeño manual de inestética*, y *Circunstancias*.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Alain_Badiou

² Si pudiéramos generar una ocasión melodramática de la relación actualmente existente entre ética y moral sería como la siguiente:

Ética- ¡Hola Moral!, ¿cómo estás, que hay de nuevo?

Vale aclarar de una vez que este capítulo no tiene por objetivo exponer el fundamento de la praxis, es decir, el fundamento de sujetos prácticos orientados a la acción; la realidad de la praxis la damos axiomáticamente presupuesta, a diferencia de los múltiples manuales de Ética³ cuyo primer argumento es la intelección del acto moral.

Al no ser todas las cosas demostrables, hay que presuponer un principio a partir del cual es posible el desarrollo objetivo de las ideas; por tal motivo, este trabajo tampoco expondrá ni explicará las virtudes éticas como muchos de los manuales de Ética tradicionalmente lo hacen; tampoco hablará de la distinción entre el bien y el mal, entre la recompensa por la bondad y el castigo por el pecado, y muchas otras distinciones trazadas a lo largo de la historia de la Ética.

Este documento, y en lo que corresponde al método inductivo de este capítulo, intentará aclarar las diferencias entre dos tipos esenciales de comportamiento humano, comúnmente denominadas ética y moral, que abstraen otras perspectivas

Moral – pues nada, aquí, como siempre... ¡Pero que barbaridad que rejuvenecida te ves!, ¿qué te has hecho para verte tan bien?

Ética – nada en realidad, sólo algunos retoques....

Moral – pues a mí no me lo parece, mira que pareces otra...

Ética – en verdad, te digo que sigo siendo la misma desde aquellos años cuando pequeña me pusieron nombre, sólo que ahora cuando me mandan llamar hablo en términos novedosísimos que a mis interlocutores parecen interesantes... creo que apelar a lo clásico sin que suene caduco me ha funcionado... ya sabes, hay que renovarse o morir.

Moral – si verdad.... Yo en cambio tan anticuada como siempre, por más que intento llamar la atención, nadie me hace caso, nadie se acuerda de lo importante que fui... ¡ah!... recuerdo aquellos años cuando fui estimada, loada, ensalzada, y mira ahora mi triste condición... tú, en cambio, siempre en boca de todos, presente en los mejores convites... ¡y que ya me he enterado que el último ha estado espectacular, ¡eh!... muy bueno ¿no?

Ética – sí, la verdad sí... aunque si he ser sincera contigo, tanto ajetreo académico ya me tiene aburridísima, hablar con los mismos intelectuales de siempre y de lo mismo e ir a los mismos lugares... ¿sabes qué? Deberías acompañarme a la próxima reunión... creo que podría ayudar que nos vieran otra vez juntas... juntas podríamos divertirnos de lo lindo, ¿no crees?

Moral - Ya lo creo... seguro.

³ Cabría aquí hacer dos precisiones. En este primer capítulo, donde se trata de inducir la diferencia entre ética y moral, estos términos serán usados indistintamente como lo hacen la mayoría de los autores analizados, mientras que, en cambio, en los capítulos segundo y tercero, se aplicarán separadamente. Por otro lado, por lo que toca al término «ética», cuando escribamos *ética*, con minúscula inicial, será para referirnos a la ética utilizada en su sentido ontológico (v. g. "el colaborador que vende información actúa contra la *ética*"), mientras que cuando utilicemos *Ética*, con mayúscula inicial, será para referirnos a la ética en su sentido gnoseológico (v. g. la "*Ética* es una disciplina práctica no meramente especulativa").

adicionales que circundan el cúmulo de ese comportamiento (porque sería ilógico decir que el comportamiento humano solamente es ético o moral, cuando puede ser observado desde las coordenadas de lo económico, político, religioso, cultural, etc.). Por lo tanto, al no ser este primer capítulo un compendio de historia de la ética (lo cual supondría describir pormenorizadamente los textos y los contextos de los autores, así como diferentes teorías éticas abundantes, incluso inabarcables), únicamente nos concentraremos en ciertos puntos de contacto con la idea intuitiva de las diferencias entre un comportamiento «ético» y un comportamiento «moral». Así que no se pretenda encontrar aquí una exposición tradicional de las ideas morales. Hay sobradas obras que nos remiten a la historia de la Ética, por lo cual, en caso de requerir ampliar la información que aquí se encuentre será mejor acudir a las obras de Ética General o de Historia de la Ética.

Quisiéramos aclarar de una buena vez que nos separamos tajantemente de las respuestas académicas tradicionales sobre la relación que media entre la ética y la moral. Se intenta, ante todo, hacer una aclaración y explicación de la ética y de la moral, desde contemplaciones que suponemos novedosas, que buscan superar el lugar común según el cual hay 1) un plano de la moral, como objeto, de lo *qué* se debe hacer, y 2) otro de la ética, como campo del sujeto que estudia al objeto, del *porqué* se debe hacer. Aceptar esta distinción nos pondría en el mismo punto de partida que pretendemos superar, puesto que la moral no es la «moral vivida», ni la ética la «moral pensada», ni la moral puede ser concebida como costumbres o la «vida concreta», ni la ética como los «principios salidos de la filosofía», como si a la moral correspondiera un primer nivel al que se superpone la ética en uno segundo.

En este primer capítulo, comenzaremos delineando algunos elementos para comprender la distinción entre ética y moral, relacionados con la diferencia entre lo *emic* y lo *etic* (1.1), en seguida expondremos algunas nociones para delinear las directrices de la ética en la etapa antigua (1.2), revisaremos los trazos principales en la etapa medieval de la ética (1.3), luego se delinearán las divergencias en la etapa moderna (1.4), así como de la etapa posmoderna o contemporánea (1.5), y finalizaremos con algunas premisas que serán aprovechadas para construir la distinción entre ética y moral en el capítulo dos (1.6).

1.1. *Diversas concepciones de la ética*

Dada nuestra pretensión de alcanzar una distinción que deje atrás la confusión semántica de los vocablos «ética» y «moral», aquí ensayaremos unas nociones previas a partir de las cuales será posible abordar la distinción de los términos, que, por un lado, no nos conduzca a resultados válidos únicamente para el campo de referencia conceptual de los participantes directos de la praxis, es decir, de los agentes éticos y morales, ni tampoco a resultados exclusivos para el ámbito conceptual de los teóricos éticos académicos, con independencia de la realidad práctica efectivamente desplegada. Se trata, en todo caso, de alcanzar una analogía entre lo que la gente efectivamente dice y lo que los teóricos construyen sobre esa realidad práctica.

En ese sentido, dado que quizá no hayamos reparado en el equívoco en el que estamos sumergidos, vale la pena mencionar que K. L. Pike, lingüista angloparlante, distinguió entre las perspectivas *emic* y *etic* de las ciencias lingüísticas, como sufijos de fonémica y fonética, respectivamente.⁴ Tal distinción, que se originó por el interés de Pike de interpretar el lenguaje de los mixtecos, fue trasladada a la perspectiva antropológica del siguiente modo: *emic* está vinculado con el punto de vista de los actores, de los operadores de una realidad determinada, la perspectiva de lo que coloquialmente se dice la gente, en tanto que el punto de vista *etic* está relacionado con la noción del observador, del punto de referencia científico, de los sujetos de ciencia. Desde otra perspectiva, la distinción se puede advertir como la oposición dentro/fuera; así que «*emica*» es la descripción que se sitúa dentro de la perspectiva del agente, en tanto que «*etica*» es la descripción que se atiene a lo que el observador puede percibir. También una descripción es «*emica*» en la medida que se basa en los elementos que conforman el sistema social de referencia, mientras que será «*etica*» en la medida que se basa en elementos conceptuales que no son componentes de ese sistema.⁵

⁴ La distinción entre *emic* y *etic* puede ser consultada ampliamente en BUENO, Gustavo. *Nosotros y ellos*. Pentalfa. España. 1990.

⁵ *Ibidem*, pp. 22 y 26.

En otro lado, la distinción se puede reconducir a la distinción epistemológica entre el *comprender* y el *explicar*. Bueno agrega que la explicación procede de los datos de los «sentidos externos» en tanto que la comprensión procede de los datos de los «sentidos internos».⁶ En análogo sentido, Vega se refiere a la diferencia que plantea Wundt cuando distingue las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, porque en las primeras hay una explicación y en las segundas una comprensión.⁷ Estas diferencias permiten dotar de sentido y validez a las distintas vivencias, ya sean las de quien vive y resiente los efectos de la acción social o bien desde la postura que se centra en el valor científico de las mismas.⁸ Es interesante subrayar que la diferencia entre «comprender» y «explicar» a que se refiere Bueno también la penetra Morin⁹ cuando explica la relación dialógica entre lo lógico-analógico en los dobles juegos del conocimiento. Para Morin el conocimiento por analogía es un conocimiento de lo semejante por lo semejante que detecta similitudes identificando a los objetos o fenómenos que se perciben o conocen. Para asimilar la diferencia delineada por el sociólogo francés entre comprensión y la explicación, nos ayudaremos de la siguiente tabla:

Comprensión	Explicación
Tiene una connotación sintética	Conlleva una connotación analítica
En un primer sentido, la comprensión es el	La explicación es un conocimiento adecuado a

⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁷ VEGA, Jesús. *La Idea de Ciencia en el Derecho. Una crítica Histórico Gnoseológica a partir de la idea de ciencia normativa*. Biblioteca Filosofía en Español. Pentalfa Ediciones. España. 2000. p. 369.

⁸ Con objeto de ejemplificar un uso muy sencillo de los términos, imaginemos que el usuario de una computadora emplea su monitor con una resolución tal que un médico sabría que se está causando un daño, aunque el usuario piensa y cree que la resolución es lo mejor que acomoda a su forma de trabajo, pues hasta el momento no ha sentido molestia alguna (*emic*). Sólo el oftalmólogo le puede hacer saber *etic* cuál es el tipo de resolución adecuado para el uso de los monitores referidos. Bueno (BUENO, *Nosotros y ellos*, *op. cit.* pp. 10 y s.) pone dos ejemplos sobre las diferencias *emic* y *etic*: el primero según el cual desde la perspectiva *emic* de los reyes católicos, Colón no descubrió América, mientras que desde nuestra perspectiva *etic* Colón sí lo hizo; el otro ejemplo alude a que cuando se habla en español de «derecho real» desde el punto de vista *emic* se puede entender que es el derecho relacionado con las facultades del rey, cuando desde la perspectiva *etic*, que es la del latín, sabemos que hay una diferencia entre el derecho real que se deriva de *res* (cosa) y los decretos reales que derivan de *rex* (rey).

⁹ Cfr. MORIN, Edgar. *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Traducción de Ana Sánchez. Cuarta edición. Editorial Cátedra Teorema. España. 2002.

conocimiento que aprehende todo de lo que podemos hacernos una representación concreta, o que podemos captar por analogía. En un segundo sentido, es el modo fundamental de conocimiento para cualquier situación humana que implique subjetividad o afectividad, o de todos los actos de alguien que es percibido como individuo/sujeto.	los objetos, y que se aplica a los seres vivos cuando son vistos como objetos. En lo que se refiere a la explicación afirma que es un proceso abstracto de demostraciones lógicas realizadas a partir de datos objetivos con motivo de causales formales o materiales y de adecuación a modelos o estructuras.
Se mueve en las esferas de lo concreto, lo analógico, la intuición global, lo subjetivo.	Se mueve principalmente en las esferas de lo abstracto, lo lógico, lo analítico, lo objetivo.
Comprender es captar las significaciones existenciales de una situación o fenómeno.	Explicar es situar un objeto o un evento en relación con su origen o modo de producción, sus partes o componentes constitutivos, su utilidad, su finalidad. La explicación se refiere a la objetivación, la racionalidad.
Concreto, analógico, captaciones globales, predominio de la conjunción, proyecciones/identificaciones, implicaciones del sujeto, pleno empleo de la subjetividad.	Abstracto, lógico, captaciones analíticas, predominio de la disyunción, demostraciones, objetividad, desobjetivación.
<i>Fuente:</i> el autor, con base en las ideas de Edgar Morin.	

Según Morin, la comprensión siempre comporta una proyección (de uno hacia los demás) y una identificación (de los demás con uno). El acto de comprensión comporta un “yo soy tú”. La comprensión no es confusión; comporta la distinción entre el mí y el tú. Morin nos dice que nunca somos capaces de mayor comprensión que en el acto de ver el cine, para lo cual propone la idea de «comprender la comprensión». Afirma el sociólogo francés que el campo de la comprensión es tan vasto como el del conocimiento humano, ya que lo que procede de la analogía y representación es de naturaleza comprensiva. Nuestra actividad cognitiva cotidiana funciona con una dialógica de comprensión/explicación. Un conocimiento que se prive de la comprensión -dice Morin- se automutilaría y mutilaría la naturaleza del mundo *antroposocial*, produciendo una sociología que creyéndose científica no hace más que ver en la sociedad objetos y números. Morin señala además que hay una dialógica (que se caracteriza por ser complementaria, concurrente y

antagonista) entre comprensión y explicación. Mientras que la explicación introduce en los fenómenos las determinaciones, reglas, mecanismos y estructuras de organización, la comprensión nos restituye los seres, los individuos y los sujetos vivientes. Por esta causa, tenemos que superar tanto la comprensión, de cara oscura de la subjetividad (sólo comprendemos a nuestros correligionarios), como la explicación, la cara gris de la objetividad (que es la indiferencia). En opinión de Morin en el campo de la cultura hay que desarrollar la comprensión y la explicación, superando la sub-comprensión científico técnica y la sub-explicación humanista. Estas dos actitudes comprensivas/explicativas se aplican al pensamiento simbólico/mitológico/mágico (relativo a la comprensión) y al pensamiento empírico/lógico/racional (relativo a la explicación).¹⁰

Todo lo anteriormente dicho sobre esas dos perspectivas del conocimiento nos permite comprender la causa de las confusiones actualmente existentes en el uso de los términos «ética» y «moral», si tomamos en consideración que la comunidad humana usa indistinta o conjuntamente, es decir desde la perspectiva *emic*, dichos vocablos sin que haya sido capaz, desde la perspectiva *etic*, de advertir la diferencia de significados. Tampoco ha sido capaz de reparar el error latente, esto equivale, a describir los casos en que la palabra ética tiene un significado y un tratamiento práctico diferente de la palabra moral. Ahora bien, las ideas de Bueno y de Morin, aplicables al caso que nos ocupa, conllevan a negar la exclusividad de la explicación en el campo social, es decir, a aplicar sólo categorías científicas con exclusión de lo que los individuos hagan o piensen sobre su actuación, así como a negar la exclusividad de la comprensión en el mismo campo, de forma tal que sólo lo que los individuos vivan o experimenten tiene importancia social, con exclusión de cualquier aclaración teórica que intente pesar sobre el asunto. Lo que proponemos más bien es una complementariedad de ambas condiciones, una cierta analogía antropológica que ya se recomendaba cuando los hombres comenzaron a reflexionar sobre sus vidas.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 183 y ss.

Antes de comenzar, insistimos que nuestro intento no pretende agotar las obras que sobre el tema ético se han escrito. Sería una labor titánica, y hasta cierto punto inútil. Por tanto, no se pretenda encontrar en esta exposición una explicación detallada de la obra ética de los distintos autores y corrientes que más adelante se mencionan; lo que sí se puede localizar, es una diversidad de criterios de una serie de pensadores a cuya divergencia se sobrepondrán algunas líneas comunes construidas, más adelante, en la exposición de la presente investigación. Que no nos sorprenda, pues, la enorme variabilidad de concepciones afines a la ética, que van desde la ética como *logos* universal, virtud, conocimiento teórico, conocimiento práctico, valor, bien, placer, fuerza, desafío, felicidad, deliberación, comunidad, sociabilidad, praxis, libertad, dignidad, amor, etc. Por esta razón, trabajaremos bajo el postulado de que la analogía es el camino más certero para distinguir la ética de la moral y que sus resultados deben ser asimilados bajo las posibilidades y las limitantes que tal método plantea.¹¹

1.2. *Etapa del impulso natural. Ética antigua*

Si algo pudiera connotar a esta etapa de la ética sería la apuesta por fundamentar la existencia del ser humano en un cosmos que determina leyes de carácter inmutable y que debe cumplir a menos que quiera verse castigado por el tremendo poder de una fuerza exterior que todo lo existente lo invade. El individuo encuentra su razón política (luego social) en las propias características de la naturaleza, en la biología humana, en su *ethos* como lugar en el cual debe residir, donde encuentra su perfección, de acuerdo con un *logos* universal. Si bien hay atisbos de la centralidad de la persona y de la racionalidad de la ética (como se verá en Sócrates, quien según Bergson prepara la doctrina de la etapa moderna que absorberá la vida moral en el ejercicio racional del pensamiento) lejos estamos de la centralidad antropológica característica de la etapa moderna, pues en la etapa antigua todavía se carece de la conciencia sobre el puesto central que ocupa el individuo en el universo.

¹¹ El orden en que se irán presentando los autores y las ideas está definido por su año de nacimiento, en los casos en que ello corresponde, con excepción de la etapa posmoderna de la ética donde la secuencia está dada más en términos de contenido y de ideas que de cronología y biografía, considerando que los años de nacimiento de los autores (en promedio la década de los 30 del siglo XX) pierde algo de su sentido ordinal frente a la diversidad de ideas en un período de tiempo relativamente corto.

En esta etapa también surge una de las dicotomías más famosas por la fuerza que ha tenido en el desarrollo del proceso histórico de la humanidad. Nos referimos a la disyunción griega entre naturaleza y convención. Los griegos que por medio de los filósofos de la naturaleza y de la materia pretendían reconducir todas las cosas a términos de φυσιο, observaron que el derecho de Atenas era diferente del vigente en Esparta, Creta, Corinto, y todos distintos entre ellos mismos, lo que en último término implicó que encontrarán en la relatividad del ser humano la explicación de las diferencias de cada uno de los sistemas de derecho, explicación ciertamente novedosa a cuya cabeza aparecen los sofistas. La distinción entre φυσιο y νομοσ subyacerá en el fondo como la distinción entre el ser y el deber ser, entre el *sein* y el *sollen*, que posteriormente distinguirá los debates más importantes en la moderna racionalidad, cuyo antecedente es, ¿podría ser se otro modo?, la filosofía griega. Adentrémonos, aunque sea un poco, pues, en ese mundo fascinante.

1.2.1. Expresiones éticas y morales en la antigüedad

La mayoría de nosotros recuerda el episodio bíblico donde Dios pide a Abraham que inmole a su propio hijo (Génesis 22:1-19). El dilema se expresa en términos del bienestar hacia los propios o la obediencia debida a Dios. Cuando Abraham está dispuesto a obedecer a su Dios, éste le hace ver la prueba a la que lo ha sometido a fin de justificar la prosperidad prometida, de renovar la promesa pactada, porque realmente no quiere causarle un mal, sino tan sólo comprobar la obediencia del pueblo que gobernará. Este episodio muestra paradigmáticamente los dilemas que los hombres y mujeres enfrentamos, conflictos que como éste, nos revelan que a veces tenemos que entregar lo más preciado y nuestra completa obediencia a Dios, como a veces tenemos que desconocer las reglas prescritas y las órdenes dadas y guardar lo más preciado para nosotros.

En el mundo antiguo son muchos los ejemplos, en los cuales el empuje colectivo se impone al esfuerzo individual. Los romanos -aunque sea a nivel de leyendas que tienen como fin elevar precisamente la «moral del pueblo»-, llenan sus historias de casos en que se coloca por delante el bien de la ciudad frente a los intereses

personales y familiares. Asimov nos relata la leyenda de los Horacios, quienes dan muerte a los Curiacios como resultado de la disputa entre las ciudades de Roma y Alba Longa. Después de la disputa final en la que se ven involucrados tres Horacios y tres Curiacios, son los primeros quienes se llevan el triunfo; por causa de la lucha y de las muertes, una mujer llora a su prometido, uno de los enemigos muertos de alcurnia curiacia.¹² La tragedia fundamental radica en que la mujer que llora al enemigo es hermana del único de los seis sobrevivientes de la tremenda lucha, quien siendo Horacio decide, ante el reproche de su hermana por haber causado la muerte de su amado y, ante todo, por su falta de patriotismo, asesinarla bajo el argumento de que no era posible que una mujer romana llorase al enemigo.¹³ El asesino fratricida es llevado a juicio donde los juzgadores tienen que decidir entre el predominio de los derechos del amor y la sangre y los derechos del patriotismo. Los jueces deciden absolverlo, favoreciendo los derechos patrióticos, cuya leyenda dotaría de significatividad a la enorme historia de la gran Roma que estaba por comenzar.

La tragedia *Antígona* de Sófocles¹⁴ –de lectura obligada para los juristas para adentrarse en el tema de la legalidad y la legitimidad- puede ser vista desde el cumplimiento de las leyes eternas inmutables decretadas por Zeus y las leyes humanas, o bien entre los deberes para con uno mismo y los deberes para con los demás. Más allá de la trama que arroja su lectura, debemos considerar que es el amor fraternal el que motiva a Antígona a darle los debidos honores al cadáver de su hermano, sobre cuya familia han caído enormes desgracias. Era práctica común griega dar culto a los muertos, aunque en este caso el rescate de un cadáver se vuelve fundamental para comprender la disputa de un cuerpo inerte. Antígona, al

¹² *Horacio (Corneille)*. Wikipedia. La enciclopedia libre (en línea). Wikipedia. 2006. [consultado el 25-10-06]. Formato html. Disponible en [http://es.wikipedia.org/wiki/Horacio_\(Corneille\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Horacio_(Corneille))

¹³ Para observar la importancia de los valores extra-individuales, dice Peter Stein al hablar del derecho romano en la antigüedad que "... en la primera Roma es más apropiado considerar a éstos (los individuos romanos) como miembros de un grupo. Realmente la familia era la unidad que interesaba al primer Derecho romano." STEIN, Peter G. *El derecho romano en la historia de Europa. Historia de una cultura jurídica*. Traducción de César Hornero Méndez y Armando Romanos Rodríguez. Siglo XXI. España. 2001. p. 7 y 26.

¹⁴ En Internet es posible que el lector encuentre infinidad de traducciones de Antígona al español, unas directas del griego, otras indirectas. Cualquiera de ellas, sirve como referencia para los fines del análisis aquí llevado a cabo.

igual que Aquiles, el héroe homérico, comparte el vital interés y la voluntad de rescatar el cuerpo de su hermano y de su amigo, respectivamente. La determinación de la voluntad para dar honores a los muertos es una necesidad y una actitud esencial de los antiguos griegos, que no es posible evadir.

El relato clásico comienza cuando Creonte –el rey- se niega a otorgar honores de sepultura a Polinice, hermano de Antígona, aunque a Étocles, su otro hermano, sí. La razón para negar los honores al primero es que ha atentado contra las leyes de Tebas. Creonte, hace pública dicha orden y dicta la sanción para quien intente violar el precepto.

En otro momento de la narración, que muestra el conflicto entre hermanas para rescatar el cadáver o bien evitar problemas con el rey, Antígona dice a su hermana Ismena: «Pronto vas a tener que demostrar si has nacido de sangre generosa o si no eres más que una cobarde que desmientes la nobleza de tus padres». Antígona, decidida a llegar al final para realizar los honores a su hermano muerto menciona otra vez a Ismena “Una cosa es cierta: es mi hermano y el tuyo, quiéraslo o no”, pues el impulso de las leyes eternas se basa precisamente en la ausencia de convención que caracterizaría a las leyes escritas en ese tiempo positivas. Agrega Antígona sobre Creonte que: “No tiene ningún derecho a privarme de los míos”. Ismena, por su parte, le pide a su hermana que piense en su padre, que pereció cargado de odio y oprobio; le recomienda que ceda contra su voluntad a la violencia, que ella misma obedecerá a los que están en el poder, pues “querer emprender lo que sobrepasa nuestra fuerza no tiene ningún sentido”. Ismena no quiere despreciar la ley, tal como lo quiere Antígona, porque ella es consciente de su inferioridad ante Creonte. A Antígona, por el contrario, le importa saberse grata frente a quienes se debe agradar; lo demás, por serle lejano, no le interesa, por más que Ismena la tache de insensata y le muestre la imposibilidad que implica su faena, aunque reconoce que obra como verdadera amiga de los que le son queridos. Por su lado, Creonte piensa que la patria es lo que más debe ser estimado, incluso aun frente a los amigos; importa más cuidar el respeto de las leyes, y buscar la felicidad de la comunidad, frente a cualquier interés de carácter subjetivo. “La salvación de la patria es nuestra salvación” dice.

Del contacto catártico entre Antígona y Creonte se pueden obtener importantes elementos para el análisis en términos de Ética que desarrollamos.

Creonte pregunta a Antígona si conocía la regla que él había establecido, a lo cual Antígona responde que bien la conocía. Al primero le parece una irracionalidad que se le haya desobedecido y Antígona expone su idea de la separación de las leyes divinas y las leyes humanas o positivas; eternas unas y mutables las otras. Replica Antígona a Creonte que debería saber que es un loco quien la trata como loca, puesto que “[n]o hay motivos para enrojecer por honrar a los que salieron del mismo seno”.

Una vez que las hermanas se encuentran ante su inminente muerte, Ismena, sabiendo que Antígona es antigua prometida del hijo de Creonte, pregunta a este último: “Y ¿vas a matar a la prometida de tu hijo?” Creonte responde tajantemente que sí, porque su rol consiste en imponer el poder aun a costa del daño a los cercanos. A fuerza de imponer la ley Creonte piensa en ganar la legitimidad. Tres tesis con relación a lo anterior, vienen a continuación por boca de Creonte: 1) quien gobierna bien a su familia lo mismo hace en el Estado, 2) se debe obediencia al gobernante, independientemente de la percepción subjetiva de injusticia del súbdito, y 3) la mayor peste es la desobediencia, en cambio la obediencia es la salvación de los pueblos.

Es el Corifeo quien sintetiza las características de la tragedia. Dice: “Es ser piadoso sin duda honrar a los muertos; pero el que tiene la llave del poder no puede tolerar que se viole ese poder. Tu carácter altivo te ha perdido”. Carácter inmutable que es el germen de la tragedia, lejos del cual no habría sentido dramático y posibilidades de plantear el conflicto. La misma Antígona, frente a la tragedia, es consciente de que su destino no le ofrece escapatoria. Creonte también mirará su fatalidad trágica, considerando que si la prudencia es la máxima virtud, él no la ha aprovechado. Se le pide que recapacite, pero para el momento trágico, es demasiado tarde. A última hora entenderá que debió ser flexible en la aplicación de las leyes y que no es siempre lo mejor pasar la vida observándolas al pie de la letra,

máxime que el mundo de la vida es mucho más complejo que la formalidad de la ley, como abstracción sintáctica de la realidad cotidiana.

Como muchas acciones de la vida, el sentido de la proyección personal y colectiva retoma sapientemente los dilemas a los que diario nos enfrentamos. El sentido de la vida de Alejandro Magno –tan debatida y tan sugerente por los historiadores– supone dos modos básicos a través de los cuales la vida adquiere sentido. Un sentido privado, cercano, y el otro lejano, público. Por ese motivo se pregunta Bueno: “El sentido de la vida de Alejandro Magno, ¿terminaba realmente en los bárbaros, en cuanto «hermanos de los helenos», o bien terminaba en el corto número de parientes, amigos o súbditos que le rodeaban y le impulsaban a su política universal, como podrían haberle impulsado a recluirse en Macedonia?”¹⁵ Pregunta a la que no se puede dar una fácil respuesta en tanto Alejandro, como Antígona, se enfrentaron al debate interno entre lo que querían y lo que era mejor para ellos: para él, conquistar el mundo y, para ella, dar honores a los suyos, y lo que añoraban sus soldados y su hermana Ismena; ellos, volver a casa, ella, conservar la vida.

1.2.2. *phýsis* vs. *nómos* en los sofistas

Analizar preliminarmente algunos elementos de filosofía sofista puede ser útil para desenredar la confusión ética y moral en la que está sumergido el mundo contemporáneo. La diferencia entre *phýsis* y *nómos*, emprendida en la etapa sofística, es un asunto apasionante que permite comprender cómo hoy en día seguimos confundidos con relación a múltiples distinciones que se expresan en dicotomías como naturaleza-cultura, ser-deber ser, real-ideal, verdad-justicia, leyes-normas, disposiciones descriptivas-prescripciones, cuerpo-espíritu, *facticidad*-validez, y otras más de naturaleza semejante.

Dice Guthrie, al desarrollar la temática del mundo de los sofistas, que las palabras *nómos* y *phýsis* son palabras clave del pensamiento griego en los siglos V y IV, de tal

¹⁵ BUENO, Gustavo. *El Sentido de la Vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Pentalfa Ediciones. España. 1996. p. 415.

suerte que podrían considerarse como términos eslogan. El término *phýsis* puede ser traducido como «naturaleza», aunque también como «realidad», mientras que *nómos* se dice de algo que se practica o que se considera bueno y presupone un sujeto activo, una mente de la que *nómos* emana, motivo por el cual los pueblos tenían diferentes *nómoi* (*nómos* en plural). En efecto, sin conciencia, sin seres humanos que realizan la praxis, no puede haber *nómos*. Por cierto que Guthrie puntualiza que son las nuevas generaciones quienes han separado lo que es *nómos* y lo que es *phýsis*, como se separa lo que es artificial de lo que es natural.¹⁶

En la etapa en que se desarrollaron los sofistas, *nómos* tenía dos connotaciones: 1) usos o costumbres, basados en las creencias tradicionales o convencionales sobre lo que es recto, justo, bueno o verdadero, 2) leyes formalmente formuladas y aprobadas, que codifican lo recto a través de la autoridad del Estado.¹⁷ Estos dos usos, dice Guthrie, estaban entremezclados en el pensamiento griego y era difícil separarlos, cuando actualmente no existe una distinción clara entre lo que es legalmente aplicable y lo que es moralmente bueno. Señala Guthrie que con la sofística se presenta una inversión relevante en donde las leyes ya no provienen de los dioses (Homero y Hesíodo), sino que las normas son impuestas por el hombre mismo. Así Lisias dijo que la primera cosa que hay que tener en cuenta es que ningún hombre es por naturaleza oligarca o demócrata, sino que cada uno procura que se establezca el tipo de constitución que sea ventajoso para él, de acuerdo con las *nómoi* establecidas en la *polis*.

A partir de esta distinción, cabe preguntar, como muchas veces inconscientemente nos preguntamos, si lo bueno es lo legal (como apuntará siglos después un positivista como Hobbes) o si bien lo bueno puede estar más allá de lo legal (como indicaría un naturalista como Santo Tomás).

Con relación a las principales perspectivas que median entre *phýsis* y *nómos*, Guthrie distingue:

¹⁶ GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo III. Gredos. España. 1969. pp. 64 y s.

¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

- 1) prevalencia del *nómos* frente a la *phýsis*,
- 2) prevalencia de la *phýsis* frente al *nómos*, y
- 3) una actitud de realismo práctico o pragmático, en donde siempre el más poderoso se aprovechará del más débil, y dará fuerza de ley a lo que convenga a sus intereses.¹⁸

De acuerdo con la exposición de Guthrie, comenzaremos con las ideas genéricas de los defensores del *nómos*. El primero de sus defensores fue Protágoras, quien fue también el primero y el más significativo de los sofistas. Mediante exposiciones razonadas o mediante fábulas o mitos, Protágoras sostendrá que *aidós* y *dike*, dos de las virtudes éticas dadas a los hombres por los Dioses, *a)* son poseídas en algún grado por todos, y *b)* no son innatas al ser humano desde su principio, sino que son capaces de adquirirlas por la práctica. Dice textualmente Guthrie: "... aunque los atenienses, como cualesquiera otros, pensaban que todos participaban en alguna medida de las virtudes políticas, no las consideraban innatas o espontáneas sino susceptibles de ser adquiridas por la enseñanza y el ejercitado esfuerzo."¹⁹ Según lo anterior, para Protágoras el progreso moral es un elemento latente en el ser humano que sólo se actualiza en la medida que se educa y se dota de experiencia. Esta noción será retomada más tarde por Aristóteles, quien señalará que estamos equipados para las virtudes, pero las obtenemos sólo mediante la práctica (Ética Nicomaquea, 1103 a 24). Otras exposiciones de defensa del *nómos* lo presentan como una pauta de lo justo que se enfrenta a la fuerza de los tiranos; por ende, el *nómos* es lo mejor; al respecto dice Guthrie que los griegos estaban orgullosos de la supremacía de la ley frente a la voluntad de un rey o un tirano, motivo por el cual el Teseo de Eurípides habla diciendo que el mayor enemigo que puede tener un Estado es el tirano, pues en esas condiciones uno solo domina y no hay ley común. En *Anónimo de Jámblico* hay otra defensa del *nómos* porque en uno de sus fragmentos se deduce, dice Guthrie, que el deseo de poder no es una virtud, cuanto

¹⁸ *Ibidem*, pp. 68 y 69.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 74 y s.

que la obediencia a las leyes es un beneficio, no una cobardía.²⁰ Sólo la indiferencia de los ciudadanos ante la ley es lo que puede mantener en la cúspide a los tiranos, pues por mayor que parezca su fuerza y su inmunidad, es el respeto a la ley, el orden y la inteligencia de los ciudadanos, lo que lleva a los hombres al poder.²¹

Luego de la exposición de los defensores de *nómos*, Guthrie presenta las ideas de los realistas. Dice que en esta postura hay un tipo de *realismo amoral*, donde no se apela a la justicia, sino a los intereses que mejor convienen. Hay un tono de superioridad moral, en tanto se reconoce que es natural que los fuertes manden a los débiles, aunque éstos actúan con mayor justicia que quienes están en una situación superior.²² Por otra parte, a fin de asimilar la importancia de estos temas, conviene recordar que Leibniz considera que sobre la justicia hay dos grandes versiones. Una basada en la «necesidad» y otra más que la liga a la «contingencia». Por ejemplo, Trasímaco, en el diálogo *La República* de Platón, sostiene que la justicia es lo que conviene o place al más fuerte.²³ Esta Idea surge a raíz de la discusión de si el objeto de las artes y de la virtud es el beneficio de uno mismo o el de los demás (Sócrates dice que quien gobierna no lo hace en vistas a su propio bien, sino al de los demás, cuando Trasímaco dice que quien engorda a las ovejas no lo hace para el provecho de los animales, sino para el provecho de los dueños), dirá que la injusticia aparece como más fuerte y más libre que la justicia; incluso caracteriza a la injusticia como un «buen sentido político», en donde un Estado fuerte debe su poder a la injusticia.²⁴ Guthrie dice que la actitud de Trasímaco debe ser comprendida como una actitud irónica, pues su interés no es análoga a la de los sofistas que se refieren a la ley del más fuerte, sino que, por el contrario, su

²⁰ Resulta importante ir tomando nota de estas ideas del mundo de los sofistas pues corresponden a un antecedente claro de cómo, más adelante, veinticuatro siglos más tarde, Nietzsche dirá que el deseo de poder es la virtud.

²¹ GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega. Tomo III, op. cit.* p. 81.

²² *Ibidem*, pp. 92-94.

²³ Tomado por Leibniz de PLATÓN, *República*, I, 338 c. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Tres ensayos: el Derecho y la Equidad, la Justicia, la Sabiduría (en línea)*. Traducción de Eduardo García Máynez. UNAM. México. 1960. P. 288. [consultado el 28-09-06]. Formato pdf. Disponible en <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=436>

²⁴ GUTHRIE. *Historia de la Filosofía Griega. Tomo III, op. cit.* pp. 96 y ss. Idea sugerente por cuanto hace a la postura de separación de ética y política como dos campos mutuamente inconciliables, puesto que lo ético no puede ser político, ni lo político, ético. Esta visión, más adelante advertiremos, muestra sólo un tipo de relación, entre las varias que hay, entre ética y política.

intención radica en describir la realidad de las cosas y la ironía significaría la pretensión de que las cosas fueran de otra forma, desenmascarando la hipocresía de la sociedad.²⁵ Agrega Trasímaco que un hombre enteramente injusto en cualquier tiempo y lugar es un ideal inalcanzable (es decir, un hombre que por doquier fuera realizando injusticias). Según lo expuesto, la justicia es un mal, pero un mal necesario, cuando la única cosa importante es «parecer justo». Así, Glaucón, otro de los realistas, con respecto al vínculo entre naturaleza y necesidad, dice que el interés propio es la finalidad que la naturaleza busca, aunque muchas veces ese interés deba verse desviado por el respeto «artificial» de la igualdad.²⁶

Después Guthrie expone las principales ideas de los defensores de la *phýsis*, separándolos en egoístas y humanistas. El primero en la lista de los egoístas es Calicles para quien la *phýsis* es el derecho del más fuerte, esto quiere decir, en otros términos, que el poder es el derecho. Para este pensador -del cual se tienen muy pocas referencias-, la mayoría, constituida por los más débiles, establece las convenciones normativas, y son ellos los que dicen que la propia promoción, el autointerés, es vergonzosa e injusta, cuando la justicia manda que los mejores deben tener más que los peores y que los poderosos más de los que son menos. La ley de la naturaleza, si se observa detenidamente, indica que el más fuerte debe dominar al más débil, conducta que ocurre con naturalidad en los animales. Sobre Calicles puntualiza Guthrie diciendo que las leyes antinaturales moldean a los mejores hombres desde su juventud, enseñándoles que la igualdad es lo bueno y lo justo, pero si un hombre con carácter lo bastante fuerte por naturaleza quisiera sobresalir, como un joven león debería sacudir sus cadenas, romper la jaula y convertirse en dueño en lugar de esclavo, entonces la justicia de la naturaleza resplandecería en toda su gloria. Como se nota, la fuerza, el desenfreno y el libertinaje constituyen la virtud, cuando lo que limita estos impulsos es pura sutileza. Ésta es una de las defensas más fervientes de *phýsis* contra *nómos*, donde se percibe que la justicia basada en la igualdad es una de las aristas más antinaturales del comportamiento humano, pues el hombre justo no es el

²⁵ GUTHRIE. *Historia de la Filosofía Griega. Tomo III, op. cit.* pp. 95-106.

²⁶ *Ibidem*, pp. 106 y s.

demócrata ni el monarca constitucional, sino el implacable tirano. Antifonte es otro de los defensores de la *phýsis* que lo hacen desde lo que Guthrie llama el «egoísmo ilustrado». Para Antifonte lo adecuado consiste en respetar los dictados del *nómos* cuando se esté frente a los testigos, pero una vez que no se advierta la presencia de alguien, se deben seguir los preceptos de la naturaleza; en todo caso, violentar los dictados de la convención puede traer un mal, que no es nada si se le compara con la violación real y no ficticia que se causa a la naturaleza.²⁷ Finalmente, los humanistas, como parte del grupo de los defensores de la naturaleza, a diferencia de Calicles, defiende la igualdad y el cosmopolitismo, al ser humano formando parte y no separado de la naturaleza; humanistas que, si estuvieran hoy presentes en alguna reunión de gabinete, negarían la visión antropológica de la modernidad que escinde al hombre y al mundo y viceversa.²⁸

Después de la exposición de Guthrie de la ética sofística, no se puede pasar por alto que ellas permiten advertir el infortunio de las ideologías monolíticas que escinden la dualidad entre naturaleza y convención, cuando, analógicamente, deben ir acompañadas, algunas veces en conflicto, algunas más en perfecta coordinación. Dualidad disociada que se asemejará a la de «ser» y «deber ser» que más adelante fortificará Kant. Como efecto, si quisiéramos tomar al derecho con toda franqueza, diría una lectura análoga de los sofistas, éste no sólo es ser –naturaleza-, pero tampoco puro deber ser –convenciones-.

1.2.3. La voluntad y la razón en Platón

Es difícil separar, a menos que seamos expertos en filosofía platónica, las ideas éticas de Sócrates –el primero en enamorarse de la ciencia civil relativa a la justicia,

²⁷ *Ibidem*, pp. 114 y s. Es importante tomar nota de esta idea contenida en el papiro *Sobre la verdad* de Antifonte, pues más tarde tendrá una conexión objetiva con la idea de Dworkin a la hora de hablar de la estrategia de la continuidad y de la discontinuidad.

²⁸ GUTHRIE. *Historia de la Filosofía Griega. Tomo III, op. cit.* pp. 108 y ss. Cabe añadir que en la Retórica de Aristóteles, Alcídamente, quien fue alumno de Gorgias y abogado de los oprimidos, según dicho de Verdross (VERDROSS, Alfred. *La Filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas.* Traducción de Mario de la Cueva. 2ª. Ed. UNAM. México, 1983. p. 43), defendió la doctrina cosmopolita del derecho natural. Dice Alcídamente, ciertamente cercano al grupo de los humanistas, que «libres dejó ir dios a todos, la naturaleza a ninguno ha hecho esclavo». (ARISTÓTELES, Retórica. 1373 b).

según Hobbes -y las de Platón, uno de los filósofos idealistas más importantes de la historia. Conscientes de nuestros límites, desentrañaremos algunos elementos éticos de la inabarcable obra de Platón que, por sí misma, requeriría una investigación completa.

Para asimilar el contexto del pensamiento platónico, debemos tener presente que, según Guthrie, el surgimiento de los sofistas fue una reacción contra la falta de eficacia de la filosofía natural que ponía a los hombres griegos ante dos caminos: el de la inmovilidad de Parménides o el de la pluralidad de los filósofos atomistas.²⁹ Ante la falta de eficacia de esas dos respuestas, los filósofos griegos comenzaron a buscar respuestas más cercanas a las creencias de los ciudadanos, además de que en esa época, la participación en política resultaba una práctica de mayor importancia para los ciudadanos griegos. Por su parte, Sócrates y sus predecesores, dice Guthrie, reaccionaron contra el escepticismo imperante de la corriente sofista, cuyos legados intelectuales eran erróneos y moralmente dañinos.³⁰ Según Guthrie, a Sócrates se le deben dos sentencias famosas: la virtud (*areté* originalmente en griego no significaba lo que hoy entendemos por ella, sino eficacia para realizar una cierta función) es conocimiento y nadie hace el mal voluntariamente, es decir, el vicio moral radica en la ignorancia.

Platón, según el mismo Guthrie menciona, tuvo en la mente dos objetivos: defender los legados de su maestro Sócrates y proponer una concepción fuerte del Estado ateniense que hiciera frente a las tendencias de desorganización motivadas por las luchas internas y las amenazas externas.³¹

Específicamente, en el *Gorgias*, Platón revela, en la boca de Sócrates, como hace en otros diálogos, que la virtud surge del conocimiento y no de la mera creencia, pues al tratar de indagar el objeto de la retórica, dice que no existe mal tan grave como una opinión errónea (*Gorgias*, 458 a). Tales opiniones permiten al orador persuadir a

²⁹ GUTHRIE, W. K. C. *los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. Traducción de Florentino M. Torner. FCE. Breviarios. Quinta reimpresión de la segunda edición. México. 2005. pp. 76 y ss.

³⁰ *Ibidem*, p 83.

³¹ *Ibidem*, p. 93.

una multitud ignorante, sin que necesite conocer en sí mismos los objetos que son materia de la persuasión, sino tan solo usar un procedimiento de persuasión que le haga parecer más sabio de lo que realmente es; por tal razón, el orador comete una injusticia por basar su persuasión en la mera creencia y no en el conocimiento de lo justo (459 a-c, 460 c).³²

Al hablar del poder de los oradores, Polo, joven sofista y segundo interlocutor de Sócrates en el diálogo, es de la opinión que quien usa de la retórica es poderoso, y por esta causa puede desterrar, asesinar y, en general, dañar a los demás, cuando Sócrates observa que la retórica practicada por los sofistas es sólo una parte de la adulación que se usa en la política y cuyo fin no puede llamarse un bien por no dirigirse a lo justo; cuando más puede tomarse como una práctica que produce cierto agrado y placer, pero no es la justicia misma (462 c). Polo coloca la mira en el placer sin el bien, cuando Sócrates en el bien sin el placer, lo que en última instancia nos conduce a distinguir los bienes del cuerpo y los bienes del alma (465 d).³³ Polo acude a la voluntad, a los bienes subjetivos –dice que muchos hombres injustos son felices- cuando Sócrates a la razón, a los bienes objetivos –el mayor mal es la injusticia-. Una de las líneas argumentativas más importantes de la ética de Sócrates radica en que es peor cometer una injusticia que recibirla, lo que equivale a que es mejor sufrir la injusticia que cometerla; dice también, que en caso de cometerla, recibir el castigo es un acto de justicia, contrariamente al parecer de Polo, para quien recibir un castigo no es un bien. Por esta causa, como lo dirá Hegel utilizando otros términos, el filósofo de la mayéutica establece que así como se conduce a los enfermos ante el médico para reestablecer la salud de su cuerpo, así a los que cometen injusticias se les lleva ante los jueces para que curen su alma, recibiendo el

³² Para Gorgias la retórica es arte de la creencia, de la persuasión, de la adulación política, mientras que para Sócrates debería serlo de la ciencia, de la verdad, de la justicia. (GORGIAS. 453 d-454 e, 457 a, b).

³³ Para Sócrates el cuerpo debe ser regido por el alma, regidora que distingue lo bueno y lo justo de lo malo y lo injusto; En GORGIAS 493 a, Sócrates compara al cuerpo humano con un sepulcro, sujeto a las pasiones, y por ello, sólo mortal. Análogamente, el placer sería una falsedad como el bien es la verdad. Por este motivo, la cosmética (arte de la apariencia en el cuerpo) sería a la sofística (arte de la simulación política) lo que la gimnástica (arte del cuerpo sano) es a la legislación (arte de lo bueno en la ciudad). Lo mismo sucede con la culinaria que es mala respecto a la medicina, como la retórica es mala con relación a la justicia. En el 520 b, dice que es más bella la sofística que la retórica, en la misma medida que el arte de legislar es más bello que el de administrar justicia, y la gimnasia más que la medicina.

justo castigo que el juez les impone (478 a). En cierto modo, el castigo modera a los seres humanos, los vuelve más justos y viene a ser como la medicina en la enfermedad que reestablece la salud del enfermo (478 d).³⁴ Los que tratan de evitar el castigo, miran la parte dolorosa, estando ciegos a la utilidad y el beneficio que reporta vivir con el alma corrompida, cuando es mayor desgracia vivir con el alma malsana que con el cuerpo enfermo (479 b). Según esto, cuando se comete un delito, uno debería ser el primer acusador de sí mismo, de sus familiares, de sus amigos y de la patria, porque la sanción libra a uno del mayor mal, que en palabras de Sócrates, reside en cometer injusticia y no ser sancionado por ello (479 d, 480 d).³⁵

Una vez que Sócrates logra que Polo se contradiga, es Calicles quien toma parte en la conversación. Calicles distingue entre naturaleza (*phýsis*) y ley (*nómos*), una de las distinciones corrientes de los sofistas, y lo que es feo por naturaleza y lo que es feo por ley (482 e). De acuerdo con la naturaleza es más feo sufrir injusticia, cuando por ley es más feo cometerla (483 b). A continuación viene una de las sentencias más famosas del sofista cuando dice que la multitud y los más débiles establecen las leyes contrapuestas a la naturaleza, según la cual es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es (483 b-d). Calicles prefiere la diferencia que deriva de la naturaleza frente a la igualdad social a que tiende la ley: de tal modo, quien no es capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más graves peligros no puede decirse que es un sabio. La diferencia entre Sócrates y Calicles es que para el segundo la práctica de la sabiduría -si bien cuando uno está joven vale la pena practicarla, de viejo es una ociosidad- no reporta nada bueno en la marcha de los negocios, además que identifica lo mejor y lo más poderoso, cuyo parecer es contrario al de Sócrates para quien lo mejor y lo más fuerte son cosas distintas (488 d). Conforme avanza el diálogo, Calicles varía sus respuestas, y dice que lo justo reside en no reprimir los deseos, sino en satisfacerlos en cada ocasión

³⁴ Sobre la ética platónica Verdross dice que «la virtud es la salud del alma, en tanto los vicios son sus enfermedades». VERDROSS, *op. cit.* p. 61.

³⁵ En el mismo diálogo, Sócrates dice que acusarse a sí mismo, al hijo, al amigo, es un acto de justicia, en tanto que el hombre justo no ha de mirar al propio beneficio, sino vivir lo mejor posible, cuando Calicles dice que sufrir una injusticia es peor que cometerla, porque se trata de mirar las ventajas, de vivir el mayor tiempo posible. GORGIAS. 508 b, 511 c.

que haya un objeto de deseo (492 a, d). Por el contrario, para Sócrates la repreñión de las pasiones es mejor para el alma que el desenfreno (505 b). Con razón se puede decir que en lo que toca al dominio de sí mismo, Sócrates ve una justicia cuando Calicles una insensatez, y en el dominio de los demás, si uno no se modera primero a sí mismo, Sócrates ve una injusticia, mientras que Calicles percibe la manifestación de lo justo por naturaleza. Calicles no diferencia entre placeres buenos y malos, en tanto el placer y lo bueno son lo mismo (495 a), cuando Sócrates afirma que sentir placer no lleva necesariamente a la felicidad ni sentir dolor vuelve a uno desgraciado (497 a). La diferencia argumentativa radica en que uno quiere el bien aunque ello no sea agradable, mientras que el otro quiere agradar sin que ello sea necesariamente beneficioso, y en términos teóricos, ya se observará nítidamente más adelante, entre una ética de las pasiones, de origen sensual, destinada a un principio de la conservación, y una ética de las razones, de origen intelectual, destinada al principio de la justicia.

En el diálogo *Protágoras*, Platón expone algunas ideas sobre la enseñanza de la virtud.³⁶ El intercambio de ideas que establecen Sócrates y Protágoras durante el segundo viaje de éste a la ciudad de Atenas, aproximadamente por el 433 a. c., sirve como escenario para la confrontación de las posiciones intelectualistas de Sócrates frente a las pragmáticas del sofista -el más renombrado de los sofistas de la época según el dicho de Sócrates, sin que sepamos si lo dice en forma irónica-. Para Sócrates la virtud no puede ser enseñable, mientras que Protágoras, quien toda su vida se ha dedicado a comerciar por su capacidad para hacer buenos ciudadanos y entendidos en el buen hablar, sostiene que sí es enseñable; aunque al final y paradójicamente sus tesis serán precisamente las contrarias.

Ante la insistencia de Hipócrates para recibir la sabiduría de Protágoras y pagar el respectivo precio, Sócrates pide a su amigo que responda en qué lo hará mejor aquel, porque es claro que si uno acude con alguien es porque, primero, sabe que

³⁶ Este tema de la enseñanza de la virtud también se toca en el *Eutidemo*, diálogo donde se observan las falacias más extremas en la argumentación a cargo de los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, quienes se enfrentan a la propuesta racional de Sócrates, crítica de la adulación con la que trabajan los oradores políticos o forenses. *cfr.* PLATÓN. *Eutidemo*. 278 e-292 e. El diálogo sirvió a Aristóteles para tratar las refutaciones sofísticas.

se le va a causar un bien (de lo contrario no acudiría), segundo, que ciertamente sabe que la virtud es enseñable (de lo contrario no tendría sentido pagar) y, tercero, que será enseñado en un arte en particular (en la pintura, en la gimnasia, en la medicina, etc.). Sócrates le advierte a Hipócrates que desconoce sobre qué cosas los sofistas mejoran a la gente, máxime que quien ofrece mercantilmente sus bienes o servicios lo hace sin considerar el mal que pueda causar, porque su interés reside en obtener beneficios económicos, poco importando el alimento del alma de los educados.³⁷ Sócrates le expone varios casos de padres que, siendo enormes ejemplos de sabiduría, y a pesar de erogar mayúsculos gastos para poner los mejores maestros a la orden educativa de sus hijos, no obtienen los beneficios esperados en su formación, quienes regularmente devienen malos y viciosos.

Para mostrar su tesis de que la virtud es enseñable, Protágoras escoge una técnica basada en el *mythos* (mediante una fábula), frente a una técnica basada en el *logos* (mediante una exposición razonada)³⁸ donde además los oyentes advierten el excelente manejo de las piezas retóricas por parte del sofista. Protágoras cuenta el mito de Prometeo según el cual en los primeros tiempos los seres humanos fueron dotados de la sabiduría de la que gozaban los Dioses. A causa de errores e infortunios en la repartición, en un principio los seres humanos carecieron de la virtud política necesaria para sobrellevar una vida adecuada; posteriormente, esta virtud fue repartida a todos los hombres a fin de mejorar su vida. De ese modo, el arte de la medicina fue repartida a unos pocos y eso bastaba a todos los involucrados, pues sería cosa perjudicial que todos discurrieran sobre lo bueno en ese arte, ya que quien lo hiciera sería tomado como insoportable, en tanto que tratándose de la virtud política, es llegado el caso de soportar a todos los hombres, independientemente del contenido de sus dichos (322 e).

Es muy importante la idea de Protágoras según la cual la intimidación que el castigo significa es una de las razones por las que la virtud es enseñable. Dice que se castiga

³⁷ PLATÓN. *Protágoras*. Versión de Ute Schmidt Osmanzik. Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana. UNAM. México. 1993. pp. 1-15.

³⁸ Esta dualidad es sumamente bella porque, más allá de su utilización retórica en el diálogo, trata de la proporcionalidad entre la fuerza de la razón y la fuerza de la convención, de lo natural frente a lo contingente.

no mirando al pasado, sino observando el futuro «para que no vuelva a cometer injusticia ni ese mismo, ni otro, al ver a ése castigado», de tal modo que el castigo funciona como mecanismo de instrucción social basado en el daño al infractor.³⁹ Más adelante, Protágoras dice que hay un factor único del cual participan todos los seres humanos y que por el mismo existen las ciudades, llamándolo «virtud del hombre» (ἀνδρὸς ἀρετήν), y ...”quien no participa de él, debe ser enseñado y castigado, sea niño, varón, mujer, hasta que por el castigo llegue a ser mejor; pero quien no entiende el castigo y la enseñanza, a ése, como si fuera incurable, se le debe expulsar de las ciudades o matar.” (325 a-b).

Sócrates y Protágoras dilucidan la unidad de la virtud. Protágoras dice que la virtud es una sola y que la justicia, la piedad, la moderación, entre otras, son sus partes. Luego Sócrates pregunta por el tipo de partes en que consisten las virtudes, es decir, si son del tipo como la nariz, la boca, las orejas, los ojos, con relación a la cara, o si más bien son del tipo como las partes del oro que no se distinguen unas de otras entre sí ni con respecto al conjunto (329 d-e).⁴⁰ Al discutir la naturaleza de la virtud, Protágoras se ve en aprietos cuando Sócrates inquiere si a cualquier vicio se le puede oponer únicamente la virtud contraria o también la sabiduría en general; si se le opone solo la virtud contraria, la virtud es plural como implícitamente lo sugiere el mayor de los sofistas, cuando que si se le opone una sola como lo quiere Sócrates, la virtud sería única y se identificaría con el conocimiento. Después de discutir la dificultad de permanecer bueno, se retoma la discusión en torno a la unidad de la virtud, tema que tiene su razón de ser por la afirmación de Protágoras de que puede haber seres humanos extremadamente impíos, ignorantes, injustos y que a pesar de ello sean enormemente valientes (349 d). Ante tal contradicción,

³⁹ Una idea similar se encuentra en GORGIAS 525 b, donde Sócrates dice que si se sufre justamente un castigo es con la finalidad de hacerse mejor, sacar provecho, o servir a los demás de ejemplo para que tengan miedo y se mejoren. Es importante poner atención al papel de instrucción asignado a la sanción que posteriormente retomarán algunos pensadores, entre ellos Hobbes y Hegel. Hobbes (en *De Cive*) dirá que en la venganza o en los castigos no se ha de mirar al mal pasado sino al bien futuro, además que el castigo tiene como fin formar la voluntad de los hombres.

⁴⁰ Esta distinción entre las partes de la virtud es fundamental porque más adelante nos permitirá asimilarla a las diferencias en lo que corresponde a la praxis social del ser humano, unas veces como el oro señalado por Protágoras, otras más como la nariz en relación con las otras partes y con relación a la cara.

recordando que para Sócrates hay una identidad entre la virtud y el conocimiento, el filósofo que hace parir la ideas enunciará que la elección de lo bueno y de lo placentero es un arte y conocimiento cuyo objeto radica en no ser vencido por uno mismo, sino en dominarse; vencimiento que es ignorancia, mientras que el dominarse a sí mismo equivaldría a la sabiduría (358 c). Ante la fuerza de la técnica de diálogo socrático, a Protágoras no le queda sino reconocer, muy a su pesar, que no puede seguir sosteniendo válidamente la idea de que la virtud sea enseñable, como lo hizo al principio, cuando hay hombres sumamente ignorantes, aunque sumamente valientes.

Al final del *Protágoras*, Sócrates muestrase irónico con su interlocutor porque en realidad su argumentación ha tenido como fin establecer que la virtud es conocimiento, pues si el conocimiento es enseñable, se puede deducir que la virtud también lo sea. Por el contrario, el planteo de Protágoras, a pesar de insistir en la tesis de que la virtud es enseñable, en el fondo ha rechazado la tesis de que la virtud sea conocimiento, tomando a la virtud como cualquier otra cosa menos como conocimiento (361 a). Paradójicamente, como Sócrates lo hizo al principio del diálogo al llamar a Protágoras el mayor de los sofistas, Protágoras también le manifiesta (¿irónicamente?) que no le extrañaría si Sócrates llegara a estar entre los varones más afamados por su sabiduría. Al final, como podemos inducir, la ironía muestra esa analogía entre la verdad y el mito, entre lo real y lo imaginario... ¿será de otro modo?

Para concluir bástenos recordar que para Bergson del pensamiento socrático se siguieron dos caminos contrarios, que en el filósofo griego eran complementarios hasta cierta forma: la doctrina cirenaica y la doctrina cínica. Una pedía el mayor número de satisfacciones, la otra que se renunciará a ellas. Estas doctrinas se prolongaron en el epicureísmo y el estoicismo, que hicieron suyos dos opuestos, el relajamiento y la tensión, como más adelante lo trataremos, principalmente por lo que toca a la segunda de esas doctrinas.⁴¹ Beuchot también señala que de Sócrates parten diversas interpretaciones; así, cuando se establece que el bien del hombre

⁴¹ BERGSON, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Traducción de Jaime de Salas y José Atencia. Tecnos. España. 1996. p. 381.

está en el conocimiento, surgen los racionalistas megáricos, lo cual se recruce con los estoicos. Cuando se hablaba de la felicidad como bien, surgen los cirenaicos que situaron el bien en el placer, lo cual será continuado por los epicúreos.⁴²

1.2.4. ηθος y εθος en Aristóteles

La ética de Aristóteles es una ética de las virtudes, de formación del carácter, que se separa de las éticas de los deberes o de las reglas que muchos siglos después se le enfrentarán decididamente y a cuya cabeza aparece Kant. Cabe decir que su propuesta se separa de las teorías que sitúan a la virtud en el puro conocimiento, tal como la entendía Sócrates, donde se supone que nadie voluntariamente hace el mal o causa daño, o en la pura razón, como más adelante lo entenderá Kant.⁴³ El carácter ético que busca el máximo bien o felicidad, dice Aristóteles, no surge por naturaleza, sino que se construye conforme al hábito formado por la educación, pues para Aristóteles la vida es un hacer, un obrar, un actuar constante.⁴⁴ La felicidad, y por consiguiente llegar a ser un hombre virtuoso, no es un bien que se alcance espontánea o casualmente, sino que es la construcción y el producto de toda una vida, es, en suma, un hábito.

⁴² BEUCHOT, Mauricio. *Ética*. Editorial Torres Asociados. México 2004. p. 13.

⁴³ En ese sentido, en su rechazo del intelectualismo socrático, en *La Gran Moral*, Aristóteles dice lo siguiente: "Sócrates persigue una sombra cuando quiere convertir las virtudes en otras tantas ciencias. Mejor hubiera sostenido este otro principio de que en la naturaleza nada se hace en vano, y entonces, habría visto que si las virtudes son ciencias, como dice, resultaría necesariamente que las virtudes son perfectamente vanas. ¿Y por qué? Porque en todas las ciencias, desde el momento que se sabe de una lo que es, es uno, no sólo conocedor, sino poseedor de ella. Por ejemplo, si se sabe lo que es la medicina, desde aquel acto el que la sabe es médico, y lo mismo en todas las demás ciencias. Pero nada de esto sucede respecto a las virtudes, porque podrá uno saber lo que es la justicia, y no por esto se hace justo en el acto, y lo mismo sucede con todas las demás. Y así las virtudes serían perfectamente vanas en esta teoría, y es preciso decir que no consisten únicamente en la ciencia." ARISTÓTELES, *La gran moral*, (en línea). Proyecto Filosofía en Español. 2005. [consultado el 28-09-06]. Obras de Aristóteles. tomo 2. versión de Patricio de Azcárate., Madrid, 1874. formato htm. En el libro primero, capítulo primero, *De la naturaleza de la moral*. p. 12. disponible en versión electrónica en <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc02007.htm>

⁴⁴ Es significativo notar que Aristóteles dice que las virtudes no nacen en nosotros por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos por la costumbre. Por cierto, dada la confusión etimológica imperante, «costumbre» (Ética Nicomaquea, 1103 a) se anota *ethous* con *Epsilon* (ε) no con *Eta* (η). *Ethos*, referido al carácter, se manifiesta claramente en las tres formas del arte retórico de las que habla Aristóteles: una basada en el *ethos* –escrita con *Eta* (η)–, o en el carácter del orador, otra basada en el *logos*, o en la lógica o razón, y la tercera basada en el *pathos*, o en la emoción. ARISTÓTELES, *Retórica*. Libro I. 2, 3 (1356 a).

Las acciones éticas referidas a la virtud, cuyo fin verdadero es el bien, en tanto no se dan en forma pura o aislada, son, en la perspectiva aristotélica, una mezcla de conocimiento y acción. Frente a la posición socrática, que centra la virtud en la razón eliminando a la parte irracional, Aristóteles afirma que la esencia de la virtud radica en la acción porque el mero conocimiento sin la práctica de la virtud no nos hace hombres y mujeres virtuosos. Lo dice Aristóteles del siguiente modo. "... la mayor parte de las personas no las efectúan [las acciones], sino que se refugian en la teoría creyendo ser filósofos y que llegarán a ser buenos de este modo, comportándose de manera parecida a los enfermos que escuchan atentamente a sus médicos, sin hacer nada de aquello que se les ordena."⁴⁵ Además, en ética, a diferencia de otras investigaciones, dice Aristóteles, no se trata tanto de especular teóricamente como de actuar; es decir, investigar «no para saber qué es la virtud, sino para llegar a ser virtuosos».⁴⁶ Adicionalmente, en *La Gran Moral*, el filósofo que se comenta otorga preeminencia a la pasión sobre la razón como móvil del comportamiento ético, pues «(a)bsolutamente hablando, no es la razón, como algunos filósofos pretenden, el principio y la guía de la virtud; lo son más bien las pasiones» cuando son éstas las que nos impulsan a actuar, correspondiendo a la razón sólo dar su opinión sobre la corrección del acto, tomando en consideración aquellas ocasiones en que las pasiones están en contradicción respecto de lo que ella dicta, de lo que concluye Aristóteles que «la pasión regular y bien organizada es el principio que nos conduce a la virtud más bien que la razón».⁴⁷

El *eudemonismo* aristotélico está más allá del *hedonismo* que sitúa la felicidad, no en la virtud, sino en los placeres, tendencia esta última frente a la cual el ser humano mantiene una inclinación natural a huir del dolor y del sufrimiento y a buscar el bien. Además de su rechazo de un absoluto hedonismo, pues en *La Gran Moral* (Capítulo XIII del Libro Segundo) dice que la «virtud no sigue al placer; es el placer, por lo contrario, el que sigue a la virtudes», es importante puntualizar que el ser

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Obras Filosóficas. Extractos de la Ética*. Volumen III. Traducciones de Lilia Segura. Clásicos Jackson. Argentina. 1948. p. 191.

⁴⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. 1103, b.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *La Gran Moral, op. cit.* pp. 83 y s.

humano es el único ser que tiende al bien, en tanto que la felicidad es algo final y autosuficiente, que se basta a sí misma, siendo el fin de los actos realizados y por realizar. Para el filósofo griego, el ser humano, al igual que la mano o el pie, cumple una cierta función, y la exposición aristotélica tendrá como finalidad descubrir cuál es su función cuando actúa como sujeto ético. En tal sentido, la naturaleza humana se arregla a la realización de la virtud -la facultad y la disposición mejor del alma-, pero tal aptitud sólo se alcanza una vez que se obtiene cierta madurez, de manera tal que a los niños les es imposible ser felices, como tampoco los animales no racionales están en aptitud de alcanzar la felicidad a causa de su imposibilidad para generar actos nobles, actos éticos, actos que están dirigidos al bien. Para Aristóteles, un acto sólo es bueno cuando va acompañado de la alegría en el bien.⁴⁸

Así como Aristóteles divide al alma en dos partes, la racional y la irracional,⁴⁹ por lo que corresponde a la virtud, distingue entre virtudes «intelectuales» y virtudes «morales».⁵⁰ La virtud intelectual se deriva de la enseñanza, mientras que las virtudes morales se cimientan en la costumbre, en los hábitos, lo que quiere decir, señala Aristóteles, que ninguna de las virtudes morales surge en nosotros por naturaleza, en tanto que las virtudes morales no son ni por naturaleza, ni contra la naturaleza, sino que estamos adaptados a ellas por naturaleza y se perfeccionan por el hábito.

En la concepción aristotélica subyace una distinción en torno a los diversos papeles que juega el ser humano, tanto en el nivel meramente individual como en su esencia social. De esta relación dialéctica se ha hecho triunfar a la sociedad según la mayoría de las interpretaciones hechas a su doctrina.⁵¹ Así, como un ejemplo

⁴⁸ JAEGER, Werner. *Semblanza de Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México. Primera reimpresión. 2000. p. 75.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *La Gran Moral*. *op. cit.* p. 18.

⁵⁰ Propiamente se debería hablar de *virtudes éticas* ya que la palabra moral fue una transliteración ciceroniana posterior a los escritos de Aristóteles.

⁵¹ Al respecto, en *La Gran Moral* Aristóteles dice "Como el individuo puede sentir, según hemos demostrado, afecto y amistad por sí mismo, se ha preguntado lo siguiente: ¿el hombre virtuoso se amará o no a sí mismo? ¿Será egoísta? El egoísta es el que lo hace todo en consideración a sí mismo, en las cosas que le pueden ser útiles. El malo es egoísta, porque todo lo hace absolutamente para sí mismo. Pero el hombre honrado, el hombre de bien, no puede ser egoísta, pues precisamente es hombre de bien, porque obra en interés de los demás, y por tanto no puede

paradigmático de la dialéctica individuo-sociedad, Aristóteles dice que el fin «del estado parece en todo caso algo superior y más perfecto, ya se trate de conseguir o evitar; y si bien es digno conseguirlo para un hombre meramente, sería más bello y divino conseguirlo para una nación o conjunto de ciudades».⁵² Frase que alude al *ethos* social en tanto el individuo está siempre inserto en grupos y en cuanto participa en comunidades humanas llamadas ciudades. Para Aristóteles, la autosuficiencia se expresa en las relaciones que uno guarda con su familia, amigos y conciudadanos, motivo por el cual la vida de autosuficiencia sólo se puede alcanzar dentro de una sociedad política.⁵³ Adicionalmente, en el Capítulo XXVI del Libro I de *La Gran Moral*, que trata de la dignidad y del respeto de sí mismo en las relaciones sociales, Aristóteles dice que la gravedad –en tanto se aplica a las relaciones sociales- y el respeto de sí se encuentra en el justo medio entre la arrogancia que sólo está complacida consigo misma y la complacencia que se acerca indiferentemente a todo el mundo.⁵⁴ Tal perspectiva comunitaria nos recordará más tarde la concepción de Hegel, para quien la ética no es sino la ética del ser humano en el Estado. Es importante subrayar que para Aristóteles la moral forma parte de la política.⁵⁵ Tan es así que si las facultades tienden al bien, el mayor bien, y por ende la mayor facultad, es la facultad política, porque su fin es el bien por excelencia, del bien más grande en relación con los seres humanos.⁵⁶

Es conocidísima la concepción aristotélica derivada de las doctrinas pitagóricas, según la cual la virtud puede ser destruida por exceso o por defecto y perfeccionada por la consecución del «justo medio», siendo tan raro alcanzar la

tener egoísmo”. A continuación dice, en términos analógicos, que “¿El hombre virtuoso deberá amarse a sí mismo por cima de todas las cosas? En un sentido, será él mismo lo que más ame, y en otro sentido no lo será.” ARISTÓTELES, *Gran Moral*, libro segundo. Capítulo XV y XVI, del egoísmo, y del egoísmo del hombre de bien. *op. cit.* pp. 100-102.

⁵² ARISTÓTELES. *Obras Filosóficas. Extractos de la Ética. op. cit.* p. 157.

⁵³ LEAR, Jonathan. *Aristóteles*. Alianza Universidad. España. 1994. p. 350.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *La Gran Moral, op. cit.* pp. 42 y s. dice Aristóteles que “El arrogante evita mucho el trato de las gentes y se desdén de hablar a los demás. ... El complaciente es el que se acomoda a toda clase de personas, bajo todas las relaciones y en todas las circunstancias. Ninguno de estos caracteres es digno de alabanza. Pero el hombre que se presenta digno y grave, es digno de estimación, porque ocupa el medio entre estos extremos; no se acerca a todo el mundo y sólo busca los que son dignos de su trato. Tampoco huye de todo el mundo y sí sólo de aquellos que merecen bien que se huya de trabar relaciones con ellos.”

⁵⁵ ARISTÓTELES. *La Gran Moral. op. cit.* p. 7.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 9.

virtud porque así como se puede trazar un círculo, es difícil dar con él en el centro, como dice Aristóteles. En *La Gran Moral* dice sobre la concepción del justo medio: "Pero la virtud moral se destruye y se pierde a la vez por sobra y por falta. Que esta sobra y esta falta destruyen las cosas es muy fácil de ver en todas las afecciones morales. Mas como para las cosas oscuras es preciso valerse de ejemplos perfectamente claros, cito los ejercicios gimnásticos para que pueda fácilmente cualquiera convencerse de esta verdad. La fuerza se destruye lo mismo cuando se practican ejercicios exagerados que cuando no se ejecutan los convenientes. En la comida y en la bebida sucede lo mismo: tomadas en gran cantidad se pierde la salud, y si se toman en muy poca, también perece; y sólo manteniéndose en una justa medida, en un término medio, es como se conservan la fuerza y la salud."⁵⁷

Es fundamental para los fines de este trabajo lo que Aristóteles dice en *La Gran Moral* refiriéndose al placer y al dolor como elementos de la virtud y del vicio, donde etimológicamente él se da cuenta del uso de la palabra ética bajo dos sentidos. "(Y) he aquí de donde toma la virtud moral el nombre con que se la designa, si es posible en la letra misma de una palabra descubrir la verdad y encontrar en ella la realidad, medio que quizá es tan aceptable como cualquier otro. Lo moral, que en la lengua griega se llama *ethos* con *e* larga, tiene también la denominación del hábito, que también se dice *ethos* con *e* breve; y la moral, *ethike*, se llama así en griego, porque resulta de los hábitos y de las costumbres, *ethidzesthai*."⁵⁸ Se desprende de esto, que el *ethos* de la *e* larga, Eta, tiene un sentido diferente al *ethos* de la *e* corta, Epsilon. La traducción de Patricio de Azcárate dice «moral» a la primera y «hábito» a la segunda, cuando puede decir más bien «carácter» y «costumbres», según una traducción más precisa,⁵⁹ máxime que Aristóteles trae a colación la distinción porque quiere fijar que ninguna de las virtudes de la parte irracional del alma (es decir las virtudes éticas como diferentes de las intelectuales) surge por la sola acción de la naturaleza (*ethos* con Eta), cuanto

⁵⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁹ Cfr. LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford at the Clarendon Press. 1968. 9ª. Edición. 1992. Se pueden consultar los detalles de uno de los mejores diccionarios en griego, recomendado al tesista por la Dra. Martha Patricia Irigoyen Troconis, experta filóloga del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM con motivo de una visita al Instituto a fin de obtener información etimológica sobre ética y moral.

que es necesario el complemento que radica en el hábito o la costumbre (*ethos* con Epsilon) a fin de perfeccionar la virtud. Dualidad que no habremos de perder de vista cuando diferenciamos la ética de la moral en este trabajo de investigación.

Como lo harán otros autores en tiempos ulteriores, Aristóteles, al hablar de la amistad en el libro IX de la *Ética Nicomaquea*, dice que el ser humano, como ser que tiende en especial al bien, tiende a su propia conservación, lo que hace, sin duda por su propio interés, principalmente de la parte intelectual del alma. "Quiere vivir y conservarse él mismo, y especialmente el principio por el cual piensa, porque para el hombre virtuoso es un bien el existir. Y cada uno desea de tal suerte el bien para *sí mismo*, que nadie, si hubiera de mudarse en otro, elegiría tener todos los bienes posibles... sino que lo desea a condición de permanecer siendo lo que es, sea lo que fuere; ahora bien el ser de cada hombre parece consistir en el pensamiento, o sobre todo en el pensamiento." (1163 a, 20)⁶⁰ Aristóteles señala que la vida pertenece a las cosas en sí mismas buenas y agradables, motivo por el cual el hombre virtuoso observa la misma disposición consigo mismo para con su amigo, en tanto que su amigo es otro como él, siendo sus existencias mutuamente apetecibles. (EN 1170, a, 20). El hombre egoísta realmente no quiere el bien sino su propio bienestar por lo cual no es un hombre virtuoso, cuando el hombre virtuoso sí ama más a su amigo y a los demás que a sí mismo; el hombre malo es puramente egoísta, cuando el hombre independiente tiene necesidad de la amistad.⁶¹

Aristóteles, al tratar de la amistad en el capítulo XIII de *La Gran Moral*, diferencia entre el bien particular que uno busca y el bien objetivo que se debería desear, que contingentemente pueden coincidir. Sobre el particular puntualiza que "[e]s cierto que el objeto amado y el objeto que debería amarse son algunas veces muy diferentes, como lo son la cosa que se quiere y la que se debería querer. La cosa que se quiere de una manera absoluta es el bien; la que cada uno debe querer es lo que

⁶⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. UNAM. Versión de Antonio Gómez Robledo. p. 217

⁶¹ ARISTÓTELES, *Gran Moral. op. cit.* pp. 101 y ss.

es bueno para él en particular.”⁶² Ahí mismo, el Estagirita menciona que la amistad si es perfecta se da entre semejantes, cuando si es por interés se da entre seres desemejantes por la utilidad que se prestan unos a otros, de forma que el pobre busca al rico a causa de los bienes que éste posee, y, en el caso de terminar esa utilidad o placer, surgen las desavenencias en estas relaciones que son expresión de su imperfección.⁶³ Enfatiza también que donde hay derecho y justicia hay distintas clases de amistad, como la del ciudadano y el extranjero, la del esclavo y el dueño, el ciudadano respecto del ciudadano, el hijo y el padre, la esposa y el marido, entre otras más, cuando la más sólida de las amistades se da entre huéspedes que difícilmente rivalizan y su contraria entre los ciudadanos que no pueden permanecer mucho tiempo amigos a causa de la lucha que establecen entre sí para saber quien estará por encima entre ellos.⁶⁴

En el libro I de *La Retórica*, Aristóteles divide la retórica en deliberativa, demostrativa y forense, la primera mirando al futuro siendo propia de la Asamblea, la segunda al presente propia de los actos laudables y censurables, y la tercera mirando al pasado propia de los jueces.⁶⁵ En la forense, que trata de la defensa y de la acusación, el filósofo dice que la ley o es *particular* o es *común*, la primera escrita para una ciudad en particular mientras que la segunda es relativa a las normas que sin estar escritas parecen ser admitidas por todos.⁶⁶ Con base en la distinción entre leyes particulares y ley común, Aristóteles distingue dos tipos de actos injustos. Unos cometidos en contra de los individuos y otros cometidos contra la comunidad. Por esta causa, dice Aristóteles, quien comete adulterio o un asalto es culpable por actuar injustamente contra un individuo, mientras que quien rechaza servir en el ejército es culpable de actuar injustamente contra el Estado. Unos, los delitos contra la comunidad, y otros, los delitos que son contra otra u otras personas (Retórica, 1373 b). Es pertinente puntualizar que la ley común no cambia pues es la voz de la naturaleza, mientras

⁶² *Ibidem*, p. 91. Al respecto, confróntense lo dicho por Aristóteles con las denominaciones que utilizan Hegel (bienestar y bien), Habermas (bienestar y justicia), Rawls (racional y razonable), entre otras, en este trabajo.

⁶³ ARISTÓTELES, *Gran Moral. op. cit.* p. 94.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁶⁵ ARISTÓTELES, Retórica. Libro I, 1. *Arte Poética * Arte Retórica*. traducciones de José Goya y Muniain y Francisco de P. Samaranch. Porrúa. 3ª edición. México. 2005. pp. 84, 91 y s.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 114.

que la ley escrita evoluciona con mucha frecuencia, de forma tal que Antígona –dice Aristóteles-, en contra de la ley de Creonte, sepultó a Polinices, pero no en contra de la ley no escrita, porque es propio de un hombre de más valía aplicar y observar las leyes no escritas antes que las escritas. Adicionalmente, Aristóteles enfatiza la utilidad de obedecer a las leyes, en tanto «en nada se diferencian el no haber ley y el no servirse de ella. Y hay que decir que, en las demás artes no sirve de nada superar en habilidad, por ejemplo, al médico; porque no daña tanto el error del médico, como el estar acostumbrado a desobedecer al que manda.»⁶⁷ Al hablar de los móviles de la injusticia, Aristóteles dice que en algunas ocasiones se actúa por causa de sí mismo, cuando en otras ocasiones por diversas causas (unas por casualidad, otras por necesidad, y de éstas algunas por violencia o según la naturaleza); de las cosas que se hacen a favor de uno mismo y de las que uno mismo es causante, unas se hacen por costumbre, otras por apetito, ya sea éste razonado ya sea irracional.⁶⁸

En *La Gran Moral*, capítulo XXXI del Libro I, Aristóteles distingue dos tipos de justicia: la justicia para con uno mismo y la justicia para con el otro, ésta última propiamente llamada justicia porque la justicia dice relación entre hombres, basada en la igualdad, siendo lo desigual por su esencia injusto.⁶⁹ Dice además que la justicia política si bien parte de la igualdad entre ciudadanos no puede desconocer ciertas relaciones asimétricas donde el esclavo y el amo, el marido y la mujer y el padre y los hijos, no son iguales por ser dependientes unos de los otros. Como lo había dicho en *La Retórica*, de los actos justos unos son justos por naturaleza, otros lo son por ley. “Lo justo según la naturaleza es sin contradicción superior a lo justo según la ley que hacen los hombres. Pero lo justo que buscamos en este momento, es la justicia política y civil, y la justicia política es la que está hecha por la ley y no por la naturaleza”, donde se nota que la justicia política es siempre la justicia hecha por y para los hombres, según sus disposiciones en la sociedad política.⁷⁰ En la *Ética Nicomaquea* (1134 b) dice que de lo justo político, una parte es natural cuando otra es legal. Natural la que en todos lados es igual y no depende de nuestra aprobación,

⁶⁷ *Ibidem*, p. 130.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 115.

⁶⁹ ARISTÓTELES, *La Gran Moral*, *op. cit.*, pp. 45 y s.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 49.

mientras que la legal que en principio es indiferente pero que una vez constituidas las leyes, es decir aprobadas, deja de ser indiferente.

Análogamente a lo reseñado, en *La Gran Moral*, capítulo II del Libro I, el preceptor de Alejandro Magno divide los bienes en aquellos que en todas parte son deseables y aquellos que no lo son. Dualidad que expresa la dialógica de la concepción aristotélica que como tal busca lo categórico como busca lo hipotético, lo universal como busca lo particular. “La justicia, y en general todas las virtudes, son siempre y en todas partes deseables. La fuerza, la riqueza, el poder y las demás cosas de este orden no son siempre ni a todo trance apetecibles.”⁷¹

1.2.5. Independencia y dependencia en la ética estoica

Con relación a los estoicos, Badiou señala que ellos fueron quienes hicieron de la ética no sólo una parte sino el corazón mismo de la filosofía.⁷² Los estoicos, continuadores de la ética de las virtudes de Aristóteles, también se ocuparon del desarrollo de la virtud y del carácter humanos, aunque se separaron del filósofo de Estagira, acercándose a la doctrina ética socrático-platónica con una visión de la virtud en extremo intelectualista, basada en el conocimiento como medio para alcanzar la felicidad (quien actúa mal es por falta de conocimiento, por ignorancia).⁷³ Sabio es aquel que sabe discernir las cosas que dependen de él de aquellas que no dependen, y que por lo mismo, organiza su voluntad alrededor de las primeras y resiste impasiblemente a las segundas.⁷⁴

De las varias caracterizaciones de la ética estoica vale la pena destacar las siguientes. El impulso primario de conservación es una tendencia que los estoicos identifican en los animales y también en los seres humanos, como cuando el niño comienza a reconocer lo que le es provechoso y rechazar lo que le es dañino. Esta *autoconservación* se presenta bajo dos modalidades, la primera como un impulso

⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

⁷² BADIOU, *La ética. op. cit.* En la introducción.

⁷³ JULIÁ, et. al, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. EUDEBA. Argentina. 1998. p. 34.

⁷⁴ BADIOU. *La ética, op. cit.* En la introducción.

hacia los congéneres más cercanos, tales como los padres, los hermanos, los amigos y la otra mediata que se dirige a los demás miembros de la comunidad.⁷⁵ Otro ángulo importante en la exposición de ética estoica consiste en que el dolor es caracterizado como un tipo de «contracción» irracional del alma, mientras que el placer es una «expansión», igualmente irracional. Pero, a diferencia de los epicúreos, para quienes el dolor es el mal y el placer es el bien, los estoicos no atribuyen a los dos movimientos la posesión de la racionalidad del bien porque las pasiones, por su naturaleza, desobedecen recurrentemente a la razón, en tanto que lo racional se logra cuando el alma se aleja de esta pulsión o impulso, permaneciendo impassible, a-pática (sin pasión, sin emoción) a los impulsos instintivos. Esa dualidad es caracterizada como un «hacia adentro» y un «hacia fuera», o en el mundo psicológico como estando «deprimido» y estando «exaltado».⁷⁶

A continuación expondremos las ideas éticas de Diógenes Laercio, Estobeo y Cicerón, quienes en diferentes tiempos llevaron a cabo doxografía sobre las ideas de los primeros estoicos.

Diógenes Laercio analiza en un capítulo de su *Vitae* la doctrina de los antiguos estoicos, principalmente de su fundador, Zenón de Citio. Recuerda que los estoicos sostienen que el primer impulso en cualquier ser viviente es la persistencia en el cuidado de sí mismo, motivo por el cual el ser viviente rechaza las cosas perjudiciales y se acerca a las apropiadas.⁷⁷ De acuerdo con la idea genérica estoica de que hay tres clases de bienes (unos buenos, otros malos y otros ni lo uno ni lo otro, es decir, neutros), Diógenes Laercio dice que unos son propios del alma, otros son exteriores y otros ni propios del alma ni exteriores. De los bienes propios del alma unos son hábitos, otros son disposiciones y otros ni lo uno ni lo otro.⁷⁸ Significativa para los fines de esta exposición es rescatar la concepción de Diógenes

⁷⁵ JULIÁ, et. al, *Exposiciones antiguas de ética estoica*, op. cit. pp. 46 y s.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 61. Esta polaridad básica nos recordará algunas éticas para las cuales la pasión de la fuerza, de la expansión, del crecimiento, son las auténticas o saludables –como la de Nietzsche–, cuando las que tienden a lo contrario, a la contracción, al decrecimiento, son caracterizados como débiles, sin fuerza, enfermas o decadentes e inhibidoras de lo humano.

⁷⁷ JULIÁ, et. al. *op.cit.*, p. 116.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 124 y s. Hábitos, como una segunda naturaleza, reafirmada por la práctica, y disposiciones, como la primera naturaleza, a lo que está naturalmente dispuesto el ser humano.

Laercio según la cual de los actos debidos, conforme a la razón, unos son independientes de las circunstancias, mientras que otros son dependientes de ellas. Independientes son las que están relacionadas con el cuidado de la propia salud, como condición de la vida misma, en tanto que dependientes son las que están relacionadas con la fortuna. Igualmente dice que de los actos debidos, en cuanto al tiempo, unos lo son siempre y otros no lo son siempre: de los primeros, vivir de acuerdo con la virtud, no siempre debidos, el preguntar, el caminar, el responder y otras cosas parecidas.⁷⁹ De todo lo dicho sobre Diógenes Laercio, se acentúa que las pasiones son contra natura,⁸⁰ aunque ello no impide que se clasifiquen del siguiente modo, como las cuatro pasiones primarias:

- Dolor (*lýpē*),
- Miedo (*phóbos*),
- Ansia (*epithymía*), y
- Placer (*hēdonē*).

Para la ética estoica, el dolor es caracterizado como una contracción irracional, el miedo como la expectativa de un mal, el ansia como un apetito irracional, y el placer como una exaltación irracional sobre algo que aparenta ser elegible.⁸¹ Como se puede notar, se trata de dos pasiones positivas (ansia y placer) y de dos pasiones negativas (miedo y dolor). Quienes se someten a las pasiones son esclavos, cuando sólo el sabio, ajeno a las pasiones, es libre; esta situación condujo a muchos a criticar a los estoicos por sostener una ética impracticable, donde la distancia entre lo teórico y lo práctico es enorme y en la mayoría de los casos insalvable. Consecuentes con su idea de libertad más allá de las pasiones, Diógenes Laercio

⁷⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁸⁰ Sobre la dinámica de la pasión se dice que: “[t]oda pasión, en efecto, es violenta dado que los que encuentran inmersos en estados pasionales con frecuencia se dan cuenta de que no conviene hacer esto, pero al ser arrastrados por la vehemencia como por un caballo desobediente, son conducidos a hacerlo, por referencia a lo cual también muchas veces al hablar comparan esto al dicho:

“Pese a mi convicción (*gnómē*), la naturaleza me fuerza.” *Exposiciones antiguas de ética*, op. cit. p. 206.

⁸¹ JULIÁ, et. al. *Exposiciones antiguas de ética estoica*, op. cit. pp. 133-135 y p. 206 cuando se definen las cuatro como pasiones primarias.

dice que la libertad es el poder de actuar por uno mismo, cuando la esclavitud es la privación del poder de actuar por uno mismo.⁸²

El siguiente destino en esta exposición de ética estoica es Estobeo, doxógrafo del siglo V d. C., quien comienza por describir la doctrina de Zenón, el fundador de la escuela estoica. Estobeo, como la mayoría de los estoicos, afirma que las cosas que participan de la sustancia son existentes y que unas son *bienes*, otras son *males* y otras *indiferentes*. Entre los bienes, unos son virtudes, mientras otros no. Las virtudes son conocimientos y los vicios ignorancia; las virtudes tienen en común que surgen del conocimiento y se diferencian por el objeto al que se dirige dicho conocimiento. Ese atributo cognitivo muéstrase con gran intensidad cuando a través de un oxímoron, sumamente bello por cierto, Estobeo dice que la prudencia es el *conocimiento* de lo que hay que *hacer*,⁸³ analogía inseparable y disociable que las concepciones modernas se han encargado desafortunadamente de separar cuando nulifican a la praxis como complemento necesario de la teoría. Para Estobeo, la belleza, tanto del alma como del cuerpo, consiste en una cierta simetría de los miembros entre sí y de ellos con relación al todo.⁸⁴ Lo mismo que Diógenes Laercio, Estobeo dice que los bienes del alma son o *disposiciones*, o *hábitos* y otros *ni hábitos ni disposiciones*. Dice que entre los bienes unos están en movimiento y otros en estado de reposo.⁸⁵ Entre los bienes unos son *por sí mismos* y otros se encuentran *relativamente dispuestos*, lo que quiere decir que funcionan como disposiciones relativas, pues dice el doxógrafo que se comenta que hay «términos de relación» cuyo significado no se comprende a menos que estén vinculados con otro.⁸⁶ Ejemplo de estos términos es el término «padre», que por sí mismo no tiene sentido, a menos que se le vincule con el de «hijo», al que le ocurre lo mismo con relación a aquel.

⁸² *Ibidem*, p. 139.

⁸³ *Ibidem*, pp. 171-173.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 177.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 188 y s. Esta idea estática y dinámica de los bienes tendrá algunas similitudes, siglos varios más tarde, con el desarrollo de la moral de Bergson.

⁸⁶ JULIÁ, et. al. *Las exposiciones antiguas de la ética estoica. op. cit.* pp. 190 y s.

Marco Tulio Cicerón, más allá de la importancia reconocida por sus conceptos en el mundo del derecho y de la autoría en la creación del adjetivo latino *moralis* con el que traduce el griego *ēthikós*, hizo rememoración de las ideas de los estoicos. En *De Fin. III*, el pensador romano realiza una compilación de las doctrinas filosóficas de la Grecia antigua, que a veces ha sido considerada poco cuidada y en lo cual puede contribuir la dificultad de la transliteración ciceroniana de términos en griego al latín.⁸⁷ Al respecto, dice Cicerón que "... nosotros, quienes incluso debemos crear palabras e imponer nombres nuevos a cosas nuevas, lo que ciertamente no asombrará a nadie medianamente culto al reflexionar que, en todo arte cuyo ejercicio no sea común y público, hay una gran novedad en los nombres, porque se establecen vocablos a propósito de aquello sobre lo que versa cada arte."⁸⁸ Dificultad que supera el orador romano y que siglos después, en este preciso instante, no es difícil imaginar cuál es la extrema complicación de los significados que se asignan a las palabras usadas. En la conversación propia del texto que se analiza, Catón le dice a Cicerón que es de los estoicos parecer que desde el momento de su nacimiento, el animal se siente atraído hacia sí mismo y es conducido a la conservación de sí y de su propia constitución; por esta causa, se inclina hacia las cosas que convienen a la conservación de su constitución, y por el contrario, se aparta de su destrucción y de lo que conduzca al fenecimiento. De ello, los estoicos concluyeron que el impulso rector de la acción es el amor a sí mismo.⁸⁹ Dicho amor es un elemento fundamental de la ética estoica, complementado con la natural estimación entre los hombres, de modo tal que un hombre, entre otros, no puede ni debe ser visto como un extraño. Incluso, más allá de ese amor propio y de la propia estimación que surge entre pares, los estoicos reconocen un tipo de estimación que trasciende socialmente al individuo en la medida que merece más estimación el hombre que se arrostra a la muerte por el bien de la República, porque «conviene que nos sea más amada la patria que nosotros mismos».⁹⁰

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 243 y ss. El libro I hace relación de la enseñanza epicúrea, el libro II sobre su propio pensamiento, el libro III sobre la doctrina estoica, el libro IV expone su disenso con la Stoa, y en el libro V relata la posición académica.

⁸⁸ JULIÁ, et. al. *Las exposiciones antiguas de la ética estoica*. op. cit. p. 262.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 270 y s.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 302 y ss.

Otro de los autores de ética estoica a analizar es Epicteto. Las enseñanzas de Epicteto se han conservado en dos obras compiladas por su alumno, el historiador y filósofo griego Flavio Arriano: *Manual de Epicteto*, que se conserva completo, y las *Disertaciones* o *Diatribas*, de las que se guardan cuatro de los ocho libros que las componían. Según estas obras, Epicteto estuvo muy interesado por el problema de la moral, es decir, por la definición del *bien*. Afirmaba que los humanos son seres limitados e irracionales (razón contrapuesta a la pasión), pero que el universo, regido por Dios a través de la razón pura, es perfecto. Como los seres humanos no pueden conocer ni controlar su destino, deben dejar de esforzarse en conseguir el conocimiento sobre el sentido de este mundo y, en su lugar, aceptar con paz de espíritu el hecho de su propia impotencia ante el destino.⁹¹

Epicteto –quien fue un liberto, es decir, un esclavo que luego fue liberado- enseñó las doctrinas estoicas dando un ejemplo de vida sumamente ascética, contento con lo preciso para subsistir y paupérrimo durante más de 40 años.⁹² Esta condición peculiar amolda bien para comprender el porqué de su doctrina y filosofía que está inscrita en el estoicismo, pues parece natural que quien tenga resuelta la vida pueda gestionarse la filosofía, y más si ésta es de tipo estoico (salvo el caso notable del emperador romano Marco Aurelio). El motivo de este análisis es la obra el Enquiridión -los griegos nombraban como *enkheiridion*, a todo lo que pudiendo tenerse en la mano fuera fácil de asir y manejar y estuviera disponible, por lo cual equivaldría a lo que nosotros llamamos Manual-.⁹³ Con el tiempo se llamó así a todo manual que, breve, contuviera mucha doctrina. Fue Arriano, quien recogió las enseñanzas de su maestro y las publicó en forma de diatribas, charlas o disertaciones, que luego de publicarlas en las *Diatribas*, compone él mismo el *Enquiridión* o *Manual de Epicteto* como también se le conoce, y lo hace sacando lo más nuclear y sustancioso de las enseñanzas del filósofo estoico.⁹⁴

⁹¹ Enciclopedia Microsoft ® Encarta ® 2003. © 1993-2002 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

⁹² EPICTETO, *Enquiridión*. Traducción de José Manuel García de la Mora. Anthropos. Ministerio de Educación y Ciencia. España. 1991. En el Estudio Introductorio p. XI.

⁹³ *Ibidem*, p. VII.

⁹⁴ *Ibidem*, p. XIII.

La doctrina de Epicteto parte de la afirmación de que hay dos cosas que el ser humano debe saber: que unas *dependen* de él y que otras *no dependen* de él. “Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes, serviles, sujetas a impedimento, ajenas.”⁹⁵ Según esto, la libertad humana sólo se alcanza siguiendo los dictados de la recta razón. Además, «al sabio nada le acontece contra su opinión»,⁹⁶ pues más adelante dice Epicteto que “[l]o que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones acerca de los sucesos.”⁹⁷ Lo que como humanos nos sucede no es sino por nuestra propia causa, por lo cual acusar a los demás es contrario a la naturaleza, porque quien está educado, dice Epicteto, se acusa a sí mismo. Para que nos pueda ir bien en la vida debemos querer las cosas como suceden y no querer que las cosas sucedan como nosotros queramos. Burlándose de sí mismo –pues Epicteto padecía una cojera- dice que la enfermedad es impedimento del cuerpo, pero no de la voluntad, como ésta no quiera (la cojera es impedimento de la pierna, no de la voluntad). Como seres humanos debemos acercarnos a la fortaleza para no ser cautivados por las fantasías. La fortaleza es la ciencia o hábito de aquello en lo que se ha de perseverar, en lo que no y de lo que ni lo uno ni lo otro (dicho también por Diógenes Laercio). Esta definición parte de la distinción que recorre el estoicismo donde las cosas o son buenas, malas o indiferentes.

Para Epicteto, en una de sus sentencias más famosas, la vida es un drama en el que el hombre representa adecuadamente el papel que tiene asignado. “Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro.”⁹⁸ El único proceder que conduce a la libertad, a la felicidad ética, es Dios.⁹⁹ Para Epicteto el mal no existe, pues “así como no se coloca un

⁹⁵ *Ibidem*, p. 5.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 13. Esta misma idea, de que el sabio nada espera que no haya ya previsto, que no lo afecta la opinión, la encontramos en el estoico Séneca. Cfr. SÉNECA, *tratados morales. De la tranquilidad del ánimo*.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 37.

⁹⁹ Al respecto, cabe recordar que ya Aristóteles había dicho que “... si se asienta que es posible agraviar a Dios, es preciso ver lo que es agraviar; porque si se entiende por esto hacer voluntariamente el mal, es evidente que no se puede agraviar a Dios, puesto que no se puede

blanco para desacertarlo, así tampoco se genera en el mundo una naturaleza del mal.”¹⁰⁰ El mal no tiene una existencia independiente, sino que es dependiente de nuestra voluntad.¹⁰¹

Para Epicteto, los deberes sociales en general se miden por las relaciones naturales. Si observamos las relaciones naturales, dice, obtendremos cuáles son los deberes del ciudadano y del vecino. Desde la doctrina estoica, como lo hemos observado con otros autores, se afirmó que la tendencia primera del ser vivo, por lo tanto del humano, es a conservarse a sí mismo. Esta tendencia es complementada con la sociabilidad del ser humano, de forma tal que la lógica no estorba a la moral, pues la satisfacción de las necesidades físicas e individuales ha de supeditarse a los deberes de sociabilidad, considerando que el ser humano es un ser por naturaleza comunicativo, social, que no puede vivir aislado; en ese sentido vale la pena traer a propósito el hecho de que “... el escogerse para uno la mayor tajada quizás sea valioso para el cuerpo, mas para la sociabilidad que en un convite debe observarse carece de validez.”¹⁰²

Según Epicteto, hay tres sectores de la filosofía, el primero y más necesario radica en la práctica de los principios, como no mentir, el segundo es el de las demostraciones, como porqué no hay que mentir, el tercero es el de confirmar estas mismas cosas y declararlas con precisión, como porqué es esto una demostración, qué es una demostración, qué es lo verdadero, qué es la falsedad. Como se puede notar, el primer lugar corresponde a la moral práctica, el segundo a la ética teórica y el tercero a la lógica. Para Epicteto el primer sector de la filosofía es el fundamental porque lo mejor consiste en practicar los principios, siéndole chocantes aquellas

hacer mal a Dios.” La posibilidad del mal, según Aristóteles es inexistente tratándose de Dios, porque Dios por esencia es bueno. ARISTÓTELES. *Tópicos*. Libro Segundo, Capítulo 2, § 3. En *Tratados de Lógica (El Organon)* 11ª. Ed. Editorial Porrúa. México. 2004. p. 331.

¹⁰⁰ EPICTETO, *op. cit*, p. 53.

¹⁰¹ Por lo que respecta a la idea del mal, que reafirma lo que ya había dicho Aristóteles y Epicteto, Spinoza (*cfr.* adelante la descripción de su *Ética*) dice que el conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado (proposición LXIV de la cuarta parte de su *Ética*), es decir, el mal no existe, porque ello iría contra las definiciones, teoremas y escolios por él construidos.

¹⁰² EPICTETO, *op. cit*, p. 85. Esta afirmación de Epicteto debe tenerse muy presente cuando más adelante cosntruyamos las diferencias subjetiva y material entre ética y moral.

personas que se dicen filósofos por dominar el análisis de unos textos, sin que en momento alguno sean capaces de llevarlos a la práctica.

Finaliza Epicteto las enseñanzas recogidas en el Enquiridión recordando los legados socráticos de una vida trascendente, cuya muerte no nos debe afectar, tal y como le responde Sócrates a Critón al anunciarle que habrá de morir (Cfr. Platón, *Critón*). Dice el filósofo estoico que si Anito y Melito pudieron matar a Sócrates, es verdad que no lo pudieron perjudicar (cfr. Platón, *Apología*).

Séneca es representante del estoicismo tardío cuya concepción ética afirma el valor del cumplimiento de la virtud siguiendo los dictados de la naturaleza y de la razón. "[D]e acuerdo con el sentir más unánime de los estoicos, me ajusto a la naturaleza", dice en *De la vida bienaventurada*, donde el bienaventurado es aquel que sigue un juicio recto, aquel que está contento con el estado actual de sus cosas sea el que fuere, que desprecia tanto la fortuna como la riqueza, las cuales por cierto, sólo afectan al necio, volviéndolo esclavo, cuando al sabio esos bienes sólo le acomodan.¹⁰³ Con su negación del placer como mecanismo de la felicidad, Séneca propone que el individuo mejor sea conducido por la virtud y no viceversa, es decir, que el placer sea el que somete a los impulsos y la voluntad, porque cuando la pasión manda no puede haber libertad. Ésta sólo se alcanza mediante el acatamiento de los dictados de la razón, así como la buena ventura del ser humano se alcanza cuando se es feliz, y se es feliz cuando se siguen los dictados de la naturaleza. Por esta causa es comprensible que la libertad se alcance únicamente cuando el ser humano sabe y acepta que está atado, hombre libre que hace su ligazón un poco más floja, comparándose con quien intenta zafarse inútilmente de las cadenas que lo atan.¹⁰⁴ Quienes ven en el placer el carro conductor de la vida, fallan terriblemente pues lejos de la apariencia de que uno es el que conduce su vida, más bien el placer controla a los seres humanos. En *De la tranquilidad del ánimo*, Séneca afirma que el espacio donde se desenvuelve el ser humano no es la prisión de la comunidad política, sino todo el orbe. Dice al respecto: "¿Perdió sus

¹⁰³ SÉNECA, Lucio Anneo. *Tratados morales*. Tomo I. Introducción, versión española y notas de José M. Gallegos Rocafull. UNAM. México. 2ª. Edición. 1991. En *De la vida bienaventurada*. p. 6.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 16.

deberes y derechos de ciudadano? Cumpla los de hombre. Por eso con verdadera grandeza de ánimo no nos hemos recluso en las murallas de la ciudad, sino que hemos establecido comunicación con todo el orbe y hemos profesado que nuestra patria es el mundo, para que pudiéramos dar más ancho campo a la virtud.”¹⁰⁵ El rigorismo estoico de Séneca muestrase en la *Brevedad de la Vida*, donde invita a Paulino a una vida mejor, consciente de que la vida es enteramente breve y que no vale la pena malgastarla en cuestiones que frustran a los seres humanos, cuando lo más importante radica en buscar la sabiduría que trasciende esa brevedad vital, tal y como la vida del sabio que es muy espaciosa a causa de su virtuosidad. La ocupación de la vida no deben ser las cosas que ocurren más allá de nuestras capacidades, sino uno mismo, pues «es mejor llevar la cuenta de la propia vida que la del trigo público».¹⁰⁶ La vida sometida al influjo de lo exterior tornase ambigua, cuando dice que “[!]o teméis todo, como mortales que sois, lo deseáis todo, como si fuerais inmortales.”¹⁰⁷ Bajo esas consideraciones es plausible sostener que para Séneca la vida debe medirse no por su cantidad, sino por su calidad, a propósito de una perspectiva cualitativa de la vida: «no has de pensar que alguien, porque tiene canas y arrugas, ha vivido mucho; no vivió mucho, sino que duró mucho».

En general, las ideas principales de esta etapa estoica, nos muestran que la ética se manifiesta como un deber de seguimiento de los dictados de la naturaleza y de la razón. También se delinear algunas dicotomías que continuarán en otros tiempos; de los conceptos más importantes no cabe perder de vista a *phýsis* y *nómos*, lo dependiente y lo independiente, la contracción y la expansión, que marcarán las discusiones que en el mundo del derecho se han presentado. En esta etapa, lo involuntario y lo voluntario, que caracterizará en alguna medida a la siguiente, no es un tópico relevante, máxime que, como lo muestra la vida de los héroes homéricos, la flecha del combatiente da o no en el blanco no por causa de su voluntad, sino por los acuerdos y desacuerdos de los Dioses, a quienes inexorablemente depositamos la decisión última de nuestras vidas.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 40. En *De la tranquilidad del ánimo*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 83. En *De la brevedad de la vida*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 64. En *De la brevedad de la vida*.

1.3. Etapa de la fe. Ética del medioevo

Optar por no hacer un alto para explorar la importancia de la ley de Dios que domina el panorama de la ética en esta etapa, hubiera sido una omisión que si bien pudiera habernos reportado beneficios de tiempo y esfuerzo en la investigación, metodológicamente hubiera sido una falta muy difícil de justificar. En esta etapa de la historia, la ética y la teología están íntimamente unidas. Los tratadistas, con la finalidad de poner base firme a la razón cristiana, harán depender la construcción ética de los mandatos de Dios, o de la «teonomía» como gusta llamarle Von Wright.

La cantidad de conceptos que sobre ética disponen los autores en esta etapa es mucho menor al ser comparada con la cantidad en otras etapas (antigua, moderna y posmoderna). Una de las razones puede entenderse por la afirmación de MacIntyre de que hay "... dificultades en la tarea de ofrecer una exposición adecuada de la contribución del teísmo a la historia de la ética."¹⁰⁸ Para atender la exposición de esta etapa, en la opinión de MacIntyre, se puede caer en dos errores: el enciclopedismo o la marginalidad, y según su interpretación, la marginalidad de las ideas de los autores de la edad media es el más manejable de ambos males.

Durante esta etapa que más o menos dura mil años, los pensadores tuvieron que conciliar filosofía y religión, asunto de no fácil accesibilidad si se considera la exclusión que la modernidad hizo entre los dogmas de fe y los postulados de la razón. Así, pensadores tan importantes como San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino tuvieron que asumir la opción entre una ética derivada de los postulados idealistas de Platón o de los principios materiales de Aristóteles y aplicarles las respectivas concepciones al cristianismo. La dialéctica entre fe y razón no fue un asunto fácil, y es significativo que Santo Tomás haya aportado la armonización entre la fe y a la razón para fundamentar la teología, la cual a partir de ahí fue

¹⁰⁸ MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la Ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Paidós. 2ª. Reimpresión. España. 1982. p. 121.

concebida como un producto que contribuyó a la explicación y penetración de los dogmas de la fe.¹⁰⁹

Para Beuchot, los autores a analizar en esta etapa son varios, y entre los principales menciona a San Agustín, San Anselmo, Abelardo, Santo Tomás, Duns Escoto, Ockham, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.¹¹⁰ Beuchot testimonia que en esta etapa puede advertirse una dicotomía: la de centrar la ética en las virtudes como lo hacía San Agustín, o la de circunscribir la ética a la legalidad como lo hicieron San Anselmo y Abelardo. La reexposición dialéctica de tales construcciones se verá reflejada en las ideas del *aquinata* para quien las virtudes serán el punto de partida de la ética sin descuidar que su adecuada referencia debe encontrarse en los cánones de la legalidad; con ello se evita el relativismo al que podría conducir una perspectiva de puras virtudes así como el univocismo de una mera ética de la legalidad, que despersonaliza al individuo al exigirle únicamente el cumplimiento de las reglas establecidas. Además, es importante mencionar que en esta época de la historia de la ética, tal y como lo enfatiza Beuchot, se comienza a consolidar la división tajante entre *voluntarismo* e *intelectualismo* éticos, los cuales se muestran divergentes respecto de la fundamentación de la ética, por un lado, el primero, a partir de la intencionalidad de los actos y la afirmación de una ética cuya máxima expresión será la omnipotencia de Dios, a cuya cabeza se muestra Ockham y el nominalismo filosófico, y por otro lado, la ética de la omnisapientia de Dios, según los legados del realismo aristotélico que retoma Santo Tomás de Aquino. En esas coordenadas, la voluntad emergerá como el elemento primordial que posibilita tanto las determinaciones de Dios, como las acciones de los seres humanos, cuyo enfrentamiento con el intelectualismo no será menor, tal como lo atestigua la historia de la filosofía cristiana. Este antecedente será importante para comprender el absolutismo político y moral que florecerá en la etapa de la modernidad con autores como Thomas Hobbes.

¹⁰⁹ FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía. II (2.º). filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Cuarta edición por Teófilo Urdanoz. Biblioteca de Autores Cristianos. España. 1986. p. 539.

¹¹⁰ Cfr. BEUCHOT, *Ética. op. cit.*

1.3.1. Particularidad y universalidad en el Cristianismo

Solamente recordemos que la Biblia describe el momento del juicio contra Cristo, cuando el sumo sacerdote Caifas afirmó: “«Es conveniente para nosotros que un hombre muera por un pueblo, y que no perezca toda la nación».”¹¹¹ Ante el dilema de defender al Mesías y ser reprimidos por el imperialismo romano o dejarlo a su suerte ante la pertinencia de evitar mayores males, los judíos lo sacrifican con tal de mantener la estabilidad de su comunidad. Ese momento es un vivo y turbador ejemplo de cómo la vida se vuelve instrumental, de cómo la vida de un ser humano vale menos que la comunidad de la que forma parte. La cita del caso no tiene como fin que emitamos juicios de valor sobre la actuación del pueblo judío, sino tan solo divisar actitudes que como ésta suponen una restricción de la vida desde las coordenadas de la autonomía del individuo y su participación política y social.

El cristianismo no es la doctrina de Cristo, en tanto ella abarca a los hombres históricos que sentaron las bases para formar una de las doctrinas más trascendentes para la historia de la humanidad. Tan es así que para Hegel el cristianismo no se pudo entender únicamente con la experiencia histórica de la vida de Cristo, sino que para consolidar esa doctrina fue necesario el desarrollo de la idea cristiana por parte de los *padres de la Iglesia*, quienes tuvieron que hacer frente y superar las ideas de gnósticos, arrianos y otros herejes, y donde la historia de Cristo simbolizaba la necesidad de reforma del ser humano en el albor de la nueva era; son los padres de la Iglesia, por alrededor de mil años, al conciliar las ideas de los primeros textos bíblicos con la filosofía derivada del neoplatonismo, quienes refuerzan el cristianismo bajo el modelo de la filosofía y la ética. En esta etapa temprana del cristianismo, la de los padres de la Iglesia, Hegel ve un crecimiento del espíritu porque se concilia la naturalidad y la divinidad en una unidad, a diferencia de la religión pagana de los griegos y los romanos que apelaban a la pluralidad.¹¹²

¹¹¹ ASIMOV, Isaac. *El Imperio Romano*. Traducción de Néstor A. Míguez. Alianza Editorial. España. 1999. p. 21.

¹¹² Cfr. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Tomo III. Traducción de Wenceslao Roces. FCE. Séptima reimpresión de la primera edición. México. 2002.

En otra arista del cristianismo, para MacIntyre la moralidad cristiana se reduce a la obediencia que debemos a Dios, y esto por varias razones. La primera, porque Dios es nuestro padre, segunda, porque Dios nos ordena que lo obedezcamos y, tercera, porque él conoce lo que nos conviene, y lo que nos conviene es obedecerlo. Así, la bondad moral en el cristianismo se reduce a la obediencia a Dios. Si a continuación preguntáramos por qué se debe obedecer lo que Dios manda se respondería que a causa de su poder.¹¹³ El mismo autor comenta que otro legado importante del cristianismo, más allá de la voluntad de Dios, consiste en la igualdad, como un concepto que las éticas anteriores hicieron generalmente a un lado. Incluso con mayor fuerza e intensidad que lo que habían hecho los estoicos cuando dijeron que todos los seres humanos son de alguna manera iguales ante la naturaleza. Esta igualdad del cristianismo es paradójica porque surge de la separación de las sociedades corrompidas para arribar a la comunión de los seres humanos, lo que quiere decir, que al principio la igualdad fue pensada en términos particulares y no generales, máxime que “[!]a paradoja de la ética cristiana consiste precisamente en que siempre ha tratado de idear un código para toda la sociedad a partir de llamamientos dirigidos a los individuos o pequeñas comunidades para que se separaran del resto de la sociedad.”¹¹⁴ Esta segmentación sirve a MacIntyre para subrayar que Jesús ofrece un correctivo a la moral farisea, señalando el camino para el reino de los cielos, mostrando un camino a una sociedad particular que solamente encontraría la salvación distanciándose de los no creyentes. Sólo posteriormente a la realización de esa primera pretensión, el cristianismo tomará un rumbo definitivo en donde el objetivo será conseguir la universalidad de todos los seres humanos. El mensaje de amor del cristianismo, infiltró un «nuevo ethos» en el mundo, introduciendo las condiciones esenciales para el surgimiento de los derechos fundamentales de los hombres.¹¹⁵ Esta idea de universalidad del cristianismo, inexistente en los estadios anteriores de historia de la ética, será vital para los siglos venideros, tan es así que Bergson dice que: “Fue necesario esperar al

¹¹³ MACINTYRE, *op. cit.* pp. 112 y ss.

¹¹⁴ *Ibidem.* p. 117.

¹¹⁵ VERDROSS, *op. cit.* p. 67.

cristianismo para que la idea de fraternidad universal, que implica la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona, se hiciera eficaz.”¹¹⁶

En conclusión, en el cristianismo adviértanse a la universalidad y a la igualdad como conceptos éticos a cuya travesía estará destinada gran parte de la historia del ser humano, en lo que tiene ésta de utópica –una igualdad que denigra en la unidad- y en lo que abraza el proyecto humanista –una igualdad analógica-.

1.3.2. Pecado y redención en San Agustín de Hipona

El pensamiento de San Agustín de Hipona no se puede entender sin tener en mente la historia de guerras e injusticias contra el cristianismo derivadas de los primeros tiempos del imperio romano. San Agustín pretende sacar a los cristianos de la problemática del reino temporal relativo, conduciéndolos a un reino de lo intemporal absoluto que supere las carencias del mundo de las apariencias.

En la moral de San Agustín de Hipona hay una imposibilidad para una moral en la que no concurra Dios. Dice Beuchot que la ética agustiniana es un «eudemonismo geocéntrico» en el que la felicidad es la posesión de Dios.¹¹⁷ Influido por el estoicismo, el platonismo¹¹⁸ y el neoplatonismo, especialmente por Plotino, creador de las Eneadas, San Agustín presenta la conocidísima dicotomía platónica del mundo de la representación sensible y el mundo de las ideas o formas reexpuesta

¹¹⁶ BERGSON, *op. cit.* p. 94. Más adelante dice el mismo Bergson (p. 304), transformado por cierto del judaísmo al cristianismo, que “Indudablemente el cristianismo ha sido una transformación profunda del judaísmo... una religión que poseía aún un carácter esencialmente nacional fue sustituida por una religión susceptible de convertirse en universal. A un Dios que sin duda contrastaba con todos los demás por su justicia al mismo tiempo que por su poder, pero cuyo poder se ejercía a favor de su pueblo y cuya justicia concernía ante todo a sus súbditos, sucedió un Dios de amor, que amaba a la humanidad toda.”

¹¹⁷ BEUCHOT, *op. cit.* p. 26.

¹¹⁸ Influencia tal del platonismo que en las *Confesiones*, Libro décimo, 19, San Agustín dice “También contiene la memoria las razones y leyes infinitas de los números y dimensiones, ninguna de las cuales ha sido impresa en ella por los sentidos del cuerpo, por no ser coloradas, ni tener sonido ni olor, ni haber sido gustadas ni tocadas. Oí los sonidos de las palabras con que fueron significadas cuando se disputaba de ellas; pero una cosa son aquellos, otra muy distinta éstas. Porque aquellos suenan de un modo en griego y de otro modo en latín; mas éstas ni son griegas, ni latinas, ni de ninguna otra lengua. He visto líneas trazadas por arquitectos tan sumamente tenues como un hilo de araña. Mas aquéllas [las matemáticas] son distintas de éstas, pues no son imágenes de las que me entran por los ojos de la carne, y sólo las conoce quien interiormente las reconoce sin mediación de pensamiento alguno corpóreo.”

en términos cristianos, es decir, el mundo de los deseos naturales, de las apetencias y el mundo de la revelación, del orden divino, de la Ciudad de Dios.¹¹⁹

San Agustín rechaza el *inmanentismo* de las concepciones éticas anteriores al cristianismo y en su lugar propone un *trascendentismo* teológico en el que rechaza al deseo como constitutivo de la concepción moral. Su ética rigorista es una ética de la penitencia, de la abstención frente a los placeres del mundo terrenal que sólo se superan cuando el ser humano decide alejarse de las tentaciones de este mundo. Critica las ideas filosóficas y éticas de los peripatéticos y de los estoicos que encuentran la virtud en el mundo terrenal, cuando esas virtudes son falsas y aparentes, mentiras que buscan la salvación en la vida presente, cuando la salvación de las almas es una virtud llamada paciencia, que sólo se alcanza en la vida futura.

La sensibilidad y el entendimiento, dos términos relevantes en la doctrina griega antigua, son falsos porque la carne (sensibilidad) lleva al pecado y la mente (entendimiento) puede caer en locura y en contradicciones con relación al verdadero sentido de la vida cristiana, incluso negándola.¹²⁰ En San Agustín se observa una oposición directa entre el bien y el mal, entre las tinieblas y la luz, en permanente lucha, cuando el ser humano que no conoce y practica la doctrina cristiana es arrastrado al mal por su ignorancia mientras que quien la practica recibiendo la gracia de Dios puede dejar de pecar merced a su conversión al verdadero conocimiento. La base de tal dicotomía se puede encontrar en la separación entre el alma –que buscaría el bien- y el cuerpo –que tendencialmente busca el mal-, cuestión ontológicamente dualista que San Agustín va tratando de superar a fin de encontrar la unidad y la perfección.

En las *Confesiones*, San Agustín trata de agradar a Dios reconociendo su pasado pecaminoso donde intentó agradarse a sí mismo; mala virtud porque por seguir a la pasión de la adolescencia, por querer agradarse a sí mismo, desagradó a Dios, quien representa lo uno que hay en el mundo, lo infinito, lo espiritual.¹²¹ Por ende, el

¹¹⁹ MACINTYRE, *op. cit.* p. 118.

¹²⁰ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*. XIX.

¹²¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. Libro segundo, l. 1.

deleite es pecado, lo que más se aborrece es el vicio; por el contrario, la santidad es la perfección, lo más laudable la virtud cristiana. Fuera de Dios, fuera de un interiorismo ético y religioso en suma, el ser humano anda en indigencia, cuando con él se abre el camino de la estabilidad, del bien supremo.¹²² San Agustín pasó de la sensibilidad extrema a un intelectualismo también extremo, que tampoco le significó camino a la santidad. De la pasión, del placer, de la sensibilidad, San Agustín nos cuenta cómo pasó, a través de la lectura de Cicerón, al camino de la sabiduría, del conocimiento, de la especulación.¹²³ Camino que en la búsqueda de la sabiduría, resultó insatisfactorio porque en él Agustín no encontró el nombre de Cristo. Por este motivo se dedicó a la lectura de las Escrituras, las cuales si bien al principio no se podían comparar con la elocuencia de Tulio Cicerón ni con la hinchazón de soberbia del propio Agustín -que lejos de creerse pequeño se sentía grande-, en su afán de buscar el origen del mal, paulatinamente habrían de descubrirle la falsedad de las escrituras maniqueas, que una vez demostrada su impostura, basadas en el dualismo bien-mal/Dios-Satanás, deberían lanzarse muy lejos y ser detestadas. La base de todo ello es que Dios no puede ser la causa del mal, como si Él fuera una sustancia capaz de padecer el mal, en tanto todo lo abarca por su perfección.¹²⁴

Dice San Agustín, en las mismas *Confesiones*, que no conocía la verdadera justicia que únicamente es interior, que no juzga por la costumbre siempre cambiante, sino por la ley rectísima de Dios que es la misma en todas las partes y tiempos, porque el único que sapiente y eternamente juzga es Dios y no el módulo humano que mide la conducta de los demás por la suya propia.¹²⁵ La ley eterna es inmutable y universal.¹²⁶ El crimen viene siempre de la veleidad de los seres humanos que sienten, mandan, odian, y creen que en sí mismos, y no en la búsqueda de Dios, fuente de vida, único creador y rector del universo, van a encontrar la unidad y la eternidad.

¹²² *Ibidem*, libro tercero. X, 18.

¹²³ *Ibidem*, libro tercero. IV, 7.

¹²⁴ *Ibidem*, libro tercero, V, 9 y XII, 21, libro quinto, 9, 25.

¹²⁵ *Ibidem*, libro tercero. 13.

¹²⁶ BEUCHOT, *op. cit.* p. 26.

La teonomía del cristianismo de San Agustín es clara cuando dice que el ser humano no escoge sus pasos y su camino. Es Dios quien decide por él, «porque el señor es quien dirige los pasos del hombre y quien escoge sus caminos»,¹²⁷ razón por la cual la obediencia a sus máximas permite alcanzar la gloria. La piedad es la máxima sabiduría, así que quien se dice sabio, puede ser tenido por necio.

El juicio de Fromm sobre San Agustín y su contribución a la ética es en lo general negativo. Recordemos que el Antiguo Testamento relata el comienzo de la historia del hombre a través del mito bíblico del pecado, sobre el cual surgieron diversas interpretaciones. San Agustín pensó que la naturaleza del hombre se corrompió con el pecado de Adán, motivo por el cual cada generación nace con un anatema, y que la humanidad sólo se puede salvar por el sacramento eclesiástico. Por el contrario, Pelagio, adversario de San Agustín, sostuvo que el pecado de Adán fue un suceso estrictamente personal que no fue trascendente y que en nada afectó a las demás generaciones. Esta lucha en el plano espiritual fue ganada por San Agustín y su victoria dirigió y oscureció –dice Fromm- la mente del hombre durante varias centurias, pesando sobre el ser humano un sentimiento de culpa que poco dejó para la productividad que lo caracteriza, según la visión ética humanista de Fromm.¹²⁸

1.3.3. Obediencia y desobediencia en San Anselmo

Beuchot señala que San Anselmo está aposentado en una ética de la ley y de la recta intención de adecuar los actos a ellas. La voluntad es recta cuando se dirige a la ley, como voluntad que tiene como intencionalidad realizar la ley en las circunstancias de cada caso o situación. Es el primer autor, dice Beuchot, que se separa del eudemonismo o teleologismo de Platón, Aristóteles y los estoicos, cuando centra la eticidad en la ley y la intención de la voluntad de adecuarse a ella.” Según San Anselmo... una persona es justa no tanto por lo que quiere, sino por el

¹²⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones, op. cit.*, libro quinto, 13.

¹²⁸ FROMM, Erich. *Ética y Psicoanálisis*. Traducción de Heriberto F. Morck. Fondo de Cultura Económica. 22ª. Reimpresión de la 1ª edición. México. 2004. p. 228.

motivo por el que lo quiere.”¹²⁹ Por ello, puede decirse que San Anselmo se adelanta al planteo de Kant a la hora de hablar de la recta intención y de la voluntad pura y buena. A partir de entonces, sin intenciones será muy difícil referirse a la Ética.

En otros campos, para MacIntyre, la principal aportación que se reconoce a San Anselmo en el campo de la ética consiste en la exposición de conceptos como jerarquía y rol social, consecuencia de la obediencia que debemos a Dios. Dice que San Anselmo explica la relación del ser humano con Dios en términos bastante semejantes a la relación que guardan los arrendatarios desobedientes con el señor feudal. Cuando San Anselmo expone los servicios prestados por ángeles, monjes y laicos dice que los primeros tienen un feudo permanente como recompensa por sus servicios, los segundos trabajan con la esperanza de recibir un feudo semejante y los terceros reciben pagos por los servicios prestados, aunque no tienen esperanza alguna de permanencia.¹³⁰

Al igual que otros autores de esta etapa, como Abelardo, Duns Escoto y Ockham, San Anselmo apelará al poder de la voluntad, y específicamente a la intención, como determinante de la conducta ética para cumplir los mandatos de Dios. Ello plantea el problema de elucidar qué sucede si el agente no conoce esos mandatos, e incluso, si no reconoce a Dios como ordenador del mundo moral, máxime que la situación de quienes no conocen la ley parecería menos grave frente a la que aquellos que, conociendo los designios y mandatos de Dios, deciden intencionadamente desobedecerlo.¹³¹ Según esta descripción, ¿no es el derecho penal moderno un ejemplo de aplicación jurídica de este principio básico donde el conocimiento y la acción moral son elementos esenciales de la imputación subjetiva jurídica?

¹²⁹ BEUCHOT, *op. cit.* p. 27.

¹³⁰ MACINTYRE. *op. cit.* p. 118.

¹³¹ SINGER, Peter. (ed.) *Compendio de ética*. Alianza Editorial. España. 1995. En capítulo 11. HALDANE, John. *La Ética Medieval y Renacentista*. (en línea). [consultado el 07-06-06] formato html. Disponible en <http://www.educa.rcanaria.es/usr/ibjoa/et/sing11.html>
Recientemente presenciamos *Sheitan*, película francesa cuyo texto introductorio es, parafraseando a Cristo, "... no los perdones Señor, porque saben lo que hacen..." SHEITAN. Kim Chapiron. Francia. 2006.

1.3.4. La intención y la ejecución en Pedro Abelardo

El siglo XII de nuestra era es una etapa clave para la historia de la ética porque en él irrumpe la intención como acontecimiento, es decir, como un suceso que rompe las claves imperantes de seguimiento inexcusable de los mandatos teónomos. La llegada de la intención como concepto ético y su enfrentamiento con la legalidad, definió en mucho las construcciones teóricas de autores posteriores.

Pedro Abelardo es una pieza fundamental en el entendimiento de la idea de rectitud, porque en su concepción la acción correcta depende enteramente de la intención con la que se conduce el agente.¹³² La bondad o la maldad morales dependen de la intención y no tanto de la mera ejecución del acto, aunque cabe aclarar que no es una intención arbitraria como a primera vista parecería, sino una intención arreglada a la ley –la ley divina- y al bien; por ende, es una ética de la intención en la que muchos han visto antecedentes de lo que posteriormente Kant planteará.¹³³

El debate sobre el papel que juega la intención, se dio en el marco de la lectura de Pedro Abelardo de los textos paulistas, donde se hace referencia a la intención como causa de la bondad teológica moral, pues «todo lo que no procede de convicción es pecado» (Romanos 14, 23).¹³⁴ Para esta postura, Dios no mira el obrar externo, sino el interior; no al qué, sino al cómo obramos. A esa posición interiorista se le enfrenta la de Bernardo de Claraval, para quien la obediencia de las leyes, más allá de la intención, debe ser la parte más importante del comportamiento debido, vindicando la primacía de la ley objetiva frente a la conciencia.¹³⁵ Según la

¹³² MACINTYRE, *op. cit.* p. 121.

¹³³ BEUCHOT, *op. cit.* pp. 28 y s.

¹³⁴ Al respecto, cabe aclarar que en diversas versiones de la Biblia el término griego «πιστεως» contenido en la frase paulista, se puede traducir secularmente como «convicción» o «persuasión», mientras que teológicamente como «fe», «buena fe», «faith», «believe is not right», «convinzione», «glauben», «conviction», «fide». Las traducciones pueden consultarse en Scripturetext.com (en línea) [consultado el 28-09-06] formato htm. Disponible en <http://scripturetext.com/romans/14-23.htm>

¹³⁵ AMENGUAL COLL, Gabriel. *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Trotta. España. 2001. pp. 332 y s.

interpretación de Turner, las acciones son moralmente neutras y por ello “[e]n ética Abelardo pone tanto énfasis sobre la moralidad de la intención que aparentemente elimina la distinción objetiva entre actos buenos y malos. No es la acción física propiamente, decía, ni ninguna imaginaria ofensa a Dios, lo que constituye el pecado, sino más bien el elemento psicológico en la acción, la intención de pecar lo que es un desprecio formal de Dios.”¹³⁶ En lo que toca a la relación entre fe y razón, Pedro Abelardo realizó una mixtura que daba a la razón una importancia significativa a fin de fortalecer el papel de la fe, contrariamente a la visión de los teólogos más conservadores de la época para quienes la fe era más bien la que ayuda a la razón.¹³⁷ Por estas razones, Turner dice que en su doctrina hay una cierta preponderancia del papel de Aristóteles frente al platonismo imperante en la teología cristiana y que el Doctor Angélico se encargará de afianzar siglos más tarde.

En el capítulo 3 de la *Ética o conócete a ti mismo*,¹³⁸ lugar donde manifiesta lo fundamental de su ética, Pedro Abelardo distingue el vicio del pecado. Dice que el vicio es el impulso que nos acomete para realizar cosas prohibidas, cuando el pecado es el consentimiento de esas conductas que contrarían a Dios. El elemento fundamental de la moral de Abelardo es el consentimiento, la intención, y no la mera pasión (*passio*) o ejecución del acto, como sostuvieron otros pensadores cristianos; lo anterior es comprensible, si consideramos que como seres naturales pasivos estamos sometidos a la sensibilidad que nos acomete a desear objetos y a poseerlos. El pecado no está en el deseo, en la delectación o en la ejecución, sino en el consentimiento de una conducta que sabemos conduce a la maldad. Incluso quien comete una conducta sin tener conocimiento de ella, no puede decirse que ha cometido pecado. Dice Pedro Abelardo sobre la ignorancia: “No puede, en efecto, haber culpa por despreciar a Dios en quien no es capaz de percibir lo que

¹³⁶ TURNER, William. *Pedro Abelardo*. (en línea). Traducido por Francisco Vázquez. The Catholic Encyclopedia, Volume I. Copyright 1907. [consultado el 07-06-06]. Nueva York. Formato htm. Disponible en <http://www.encyclopediacatolica.com/p/pedroabelardo.htm>

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ Cfr. PEDRO ABELARDO. *Ética o Conócete a ti mismo*. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro R. Santidrián. Tecnos. Reimpresión de la primera edición. España. 2002.

debe hacer.”¹³⁹ Asimismo, enfatiza el amante de Eloísa, si la diferencia estuviera en la mera ejecución de los actos, la muerte de Cristo, entregado al mismo tiempo por Dios y por Judas, tendría el mismo valor, lo cual es absurdo si consideramos –dice Pedro Abelardo– que sus intenciones fueron enteramente distintas, pues «Dios lo entregó por todos nosotros» (Rm 8, 32) mientras que Judas entregó a su maestro por dinero (Mt 26, 47-50), a pesar, es muy importante notarlo, de que el traidor *hizo* lo que Dios *hizo*.¹⁴⁰

Como se puede notar, la ética de Pedro Abelardo es un adelanto de la buena voluntad de Kant, quien al igual que el filósofo medieval, desecha la bondad del acto moral por las consecuencias que él pueda traer al sujeto que despliega la acción. “Efectivamente, Dios, en la remuneración del bien y del mal, sólo atiende a la intención y no al resultado de la obra.”¹⁴¹ Ahora que, para que dicha intención sea buena debe apuntar a la ley divina y no al contento consigo misma, porque una intención que sólo por su propia causa pretenda parecer buena, no se adecuaría a la bondad definida por Abelardo, quien vincula las intenciones con el seguimiento de la Ley de Dios, en tanto que la pura intención conduciría al camino de la subjetividad y de la arbitrariedad donde lo que uno cree o se propone, por el hecho de proponérselo, es bueno: la intención, al contrario, debe estar dirigida al bien objetivo que representa la ley divina.

En el capítulo 17 de la *Ética*, Pedro Abelardo dice que quien se preocupa por conocer el pecado estará en una mejor disposición para evitarlo, pues es necesario que el justo no deje de conocer el mal. ¹⁴² Al respecto, en el capítulo 14 dice que

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 19 y s.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 8-30.

¹⁴¹ *Ibidem*, Capítulo 7, p. 39.

¹⁴² *Ibidem*, p. 68. A propósito de la delectación, frente a una ética de mera ejecución de los actos, Pedro Abelardo opone una ética de la intención para vencer las tentaciones. Sólo quien vence la tentación, quien disfruta de las cosas sólo lo necesario, puede considerarse justo, y por esta causa él se encuentra en una posición mejor frente a quien evade el deseo llegando a la cobardía misma. No se trata evitar las tentaciones, sino de vencerlas. “... esa misma tentación nos ofrece otra ventaja, pues por su medio nos ejercita para que, cuando más tarde aparezca la tentación, nos sea menos pesada.” PEDRO ABELARDO. *op. cit.* pp. 29 y s. En el capítulo 3, con relación a la función que cumple el castigo y que muchos autores antes ya habían tratado y que otros más seguirán tratando, el amante de Eloísa dice que “... nunca queremos ser castigados por más que queramos hacer lo que sabemos que debe ser castigado o que nos hace *dignos* de castigo. Somos

"[p]ecar por ignorancia es no ser culpable de algo, sino hacer lo que no se debe."¹⁴³ Este intelectualismo moral, similar al de Sócrates, entrevé que el conocimiento de los pecados es condición suficiente para atribuir la maldad moral, y que, al mismo tiempo, puede procurar un comportamiento agradable a los ojos de Dios, que es capaz por su poder de escudriñar el corazón y los riñones humanos.

1.3.5. Sensitividad y racionalidad en Santo Tomás de Aquino

Si San Agustín es un autor cristiano que puede ser orientado al platonismo, Santo Tomás de Aquino lo es al aristotelismo. Santo Tomás, a diferencia de San Agustín, no pretende rechazar el deseo como concepto moral, sino que lo quiere transformar. La ley natural ante la que nos inclinamos por nuestra propia naturaleza sensitiva (donde reside el deseo) es complementada -y no rechazada como ocurre en San Agustín- por la ley sobrenatural de la revelación. Por ello es razonable que el primer precepto de la ley natural, que es única para todos los hombres, mande la *autoconservación* o la conservación de sí, sólo que tal preservación es del alma inmortal, cuya naturaleza puede ser violentada por la servidumbre irracional o el impulso.¹⁴⁴

Santo Tomás de Aquino, lo mismo que los escolásticos, tiene bien claro que el ser humano tiene dos partes: la espiritual –alma- y la sensible –cuerpo-. Dice que el hombre es un microcosmos que supera la inferioridad de algunos seres y que participa de la perfección del ser superior, sin que por esa situación logre imponerse a la inmensa capacidad intelectual de Dios, pues el ser humano sólo puede hacer uso de un conocimiento sensitivo limitado.¹⁴⁵ Adicionalmente, establece que el

injustos, por tanto, al hacer lo que no es lícito, sin querer al mismo tiempo sufrir la equidad de una pena justa. Aborrecemos la pena justa y nos agrada una acción que es a todas luces injusta." *Ibidem*, p. 15. Adicionalmente dice que si nos juzgásemos a nosotros mismos, no seríamos castigados. (*ibidem*, pp. 98 y s.) Del texto transcrito hemos subrayado «dignos de castigo» porque es un oxímoron digno de mención, sobre el cual ya Sócrates y Calicles habían tenido una enorme discusión: para un hedonismo como el de Calicles nunca el castigo puede ser digno, mientras que para el intelectualismo de Sócrates el castigo es una dignidad y, en extenso, una segunda justicia.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 60.

¹⁴⁴ MACINTYRE. *op. cit.* p. 119.

¹⁴⁵ FRAILE, *op. cit.* p. 426.

alma es una sustancia, es decir, una entidad que subsiste por sí misma y que permanece inmutable a través del tiempo. Fraile lo dice del siguiente modo: “La conciencia nos atestigua el hecho de que nuestro «yo» permanece invariable, a lo largo de la vida, a pesar de las modificaciones accidentales que sufre el hombre y de los fenómenos que se suceden por encima de un sujeto único y permanente.”¹⁴⁶ Es importantísimo destacar, donde se descifra la nota intelectualista de la ética del doctor angélico, que la vida intelectual marca el punto de superación de aquellos seres que sólo acuden restringidamente a la vida vegetativa y sensitiva. Esta vida intelectual, otra vez el subrayado, despliega dos modalidades, una cognoscitiva, vinculada al entendimiento, y otra apetitiva, vinculada a la voluntad.¹⁴⁷ La acción moral, por tanto, surge tanto de conocimiento como de voluntad.¹⁴⁸ Para el filósofo de Aquino, la virtud, es igual que para Aristóteles, dice Beuchot, una proporción, un equilibrio de las pasiones y de la razón.¹⁴⁹

Al analizar la moral de Santo Tomás, Fraile lo hace desde dos perspectivas: la moral individual, del hombre aislado, centrado en sí mismo, y la moral social o política, del hombre dentro del conjunto de relaciones sociales con sus semejantes. A continuación exponemos las ideas principales de esta dualidad por lo que se refiere a Santo Tomás de Aquino.

Dentro del ámbito de la moral individual, primero cabría distinguir que el fin del ser humano es conseguir el bien supremo, y que ese bien no se localiza ni dentro ni fuera de sí, dado que en esos espacios hay solo particularidad, bienes particulares; el bien se alcanza solamente en Dios, que es el absoluto bien universal, cuando se mira a Dios en la esencia humana. “... Santo Tomás distingue una doble felicidad: una imperfecta y puramente natural, tal como la describen los filósofos, y otra perfecta y sobrenatural, deducida de las enseñanzas de la revelación cristiana.”¹⁵⁰

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 429.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 433 y s.

¹⁴⁸ BEUCHOT, *op. cit.* p. 30.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 462 y ss. El subrayado es nuestro y denota cuan importante es el conocimiento racional, pues a su través el ser humano puede llegar al conocimiento de Dios, es decir, la intelectualidad como rasgo que Dios participa a los seres humanos; por ello, la ley en Santo Tomás

Frente a las tres facultades humanas (sentir, conocer y amar), Santo Tomás opta por la segunda, la vida contemplativa, como la condición que nos conduce a la esencia de la vida humana. Por lo tanto, conductas buenas serán aquellas en donde haya concordancia de la conducta humana desplegada con la razón (divina) y será mala cuando no haya tal concordancia, cuando el ser humano se aparta de la perfección. Sobre la realización de la virtud, por la relevancia del asunto, nos permitimos citar las palabras con que Fraile se refiere al doctor angélico: “El hombre consigue su perfección, o su último fin, no en un momento, sino sucesivamente a lo largo de su vida, mediante una serie de actos humanos, voluntarios, libres y dirigidos por la razón. El alma humana realiza los actos que le son propios mediante diversas facultades de *conocimiento* y de *acción*.”¹⁵¹ En consecuencia de lo anterior, los motores o principios de los actos humanos son el entendimiento y el apetito, y cuando buscan el bien son virtudes y cuando lo contrario vicios, sin que sea el caso de este trabajo entrar en la clasificación de las virtudes que hace Santo Tomás y la repercusión que ella ha tenido para el desarrollo de la historia de la ética.¹⁵² El siguiente tema a dilucidar en torno a la moral individual, por paradójico que parezca, es la esencia de la ley, la cual es considerada como un mandato de la razón dirigida a la comunidad, al bien común, y no de los hombres en lo individual.¹⁵³ Es importante testimoniar cómo el concepto de ley si bien es universal, lo es en un sentido diferente a la universalidad que se comenzó a consolidar en la época moderna, pues Santo Tomás, si se utiliza un tropo espacial, parte de arriba hacia abajo, es decir, de principios universales trascendentales que se deducen en última instancia hacia el individuo, y no como en otros autores racionalistas donde la ley parte de abajo hacia arriba, es decir, arranca de los principios de individuación humana para inducirlos hacia la humanidad universal inmanente. Adicionalmente, en Santo Tomás, dice Beuchot, virtud y ley no están peleadas, porque la ley es el

es un mandamiento de la razón y no de la voluntad. Los contradictores de Santo Tomás asumirán una perspectiva *voluntarista*, es decir, que basa la ley en la voluntad, rechazando el intelectualismo aristotélico-tomista.

¹⁵¹ FRAILE, *op. cit.* p. 465. El subrayado es nuestro.

¹⁵² En lo que destacan las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, y las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

¹⁵³ FRAILE, *op. cit.* p. 468. “Fuera de Dios, ningún particular puede legislar, sino solamente, o bien la comunidad entera, o bien el príncipe o la persona pública encargada del cuidado de la comunidad.”

cauce formal para la virtud cuando ésta es su cauce material.¹⁵⁴ La clasificación de las leyes que hace Santo Tomás es bien conocida: 1) ley eterna, 2) ley natural y 3) ley humana, por lo cual no es necesario insistir sobre el tema.¹⁵⁵

El desarrollo de la moral social o política de Santo Tomás, según la exposición de Fraile, no es muy amplia, y al igual que Aristóteles considera que el ser humano es un ser social por naturaleza, sociabilidad que le permite lograr la felicidad que por sí solo le sería muy difícil e incluso imposible de cumplir. La finalidad de la sociedad, como se adelantó en la moral individual, es lograr el bien común, el cual se desdobra en *trascendente*, común a toda la creación, e *inmanente*, que no es el individual, ni siquiera la suma de los bienes individuales o colectivos, sino el bien universal, público y social.¹⁵⁶ Así, el *bien común inmanente* es un punto mediador entre el bien individual particular y el bien trascendental de orden espiritual, bien común que no surge de la mera agregación de individuos, sino de su ordenación hacia un fin superior que escala desde la unión marital hasta la expresión superior de organización política que es el Estado, cuyo elemento *unificador* es la autoridad (*potestas, auctoritas*), en forma análoga al alma que da unidad a los diversos órganos del propio cuerpo. Finalmente, cabe mencionar la analogía de Santo Tomás respecto de Aristóteles, cuando aquel no prefiere en particular una forma de gobierno como mejor que las otras (monarquía, aristocracia y democracia), eligiendo una forma mixta cuya concatenación entre lo universal, lo particular y lo singular da sentido a la realidad política y moral de los individuos.

1.3.6. La voluntad y la ley en Duns Escoto

Duns Escoto, perteneciente a la escuela franciscana, se contrapuso a la escuela dominicana, cuyo escolarca fue Santo Tomás de Aquino. En esa escuela se dio primacía a la voluntad como los aristotélico-tomistas daban a la inteligencia. Esto

¹⁵⁴ BEUCHOT, *op. cit.* p. 32.

¹⁵⁵ Beuchot, por su parte, dice que son cuatro tipos principales de ley: 1) ley eterna, 2) ley natural, y la ley positiva que se divide en dos, 3) ley positiva divina, que son los mandamientos de Dios como el Antiguo y el Nuevo Testamento, y 4) ley positiva humana, como las de los códigos de los distintos pueblos. BEUCHOT, *op. cit.* pp. 30 y s.

¹⁵⁶ FRAILE, *op. cit.*, pp. 471 y ss.

produjo divergencias nada despreciables que marcaron enormes diferencias en la historia de la moral.¹⁵⁷ Por esta razón, es justo que los seguidores de esta escuela digan que si la ley divina y natural son de un modo no es por su esencia, sino porque Dios lo ha querido así, porque Él lo ha convenido de ese modo.¹⁵⁸

Duns Escoto, a través de un voluntarismo filosófico, acentúa la contingencia y la indeterminación a fin de salvaguardar la libertad de Dios y del hombre. Frente al determinismo de los filósofos griegos y de los averroístas sostiene que la omnipotencia de Dios no puede estar sujeta a ley, traba ni determinismo alguno, todo lo cual sería absurdo, «pues una voluntad sujeta a cualquier clase de necesidad no puede ser libre».¹⁵⁹ En realidad, según sus planteamientos, todo está regido por la ley de Dios, que es la ley suprema, sujeta sólo al principio de contradicción. De esta actitud *voluntarista* se derivan varias consecuencias:

- 1) No existen leyes morales independientes de la voluntad divina,
- 2) Dios no quiere las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque Dios las quiere,
- 3) No hay cosas intrínsecamente malas o buenas, sino que esa calificación depende de la voluntad de Dios, pues ciertos actos serán malos en tanto los prohíbe Dios, pero no malos considerados en sí mismos.
- 4) No hay derecho alguno que tenga su causa en la naturaleza del ser humano, porque todo derecho es otorgado por Dios, quien puede también quitarlo.
- 5) El derecho de propiedad no es un derecho natural, sino un derecho positivo que Dios ha encargado a los príncipes para que lo mantengan o lo puedan abolir, si esa es su voluntad, ya que ellos son los verdaderos propietarios.
- 6) La única y verdadera ley es la del príncipe, la ley positiva, que depende de su voluntad y puede, en consecuencia, quitarla, sin hacer injuria a nadie.¹⁶⁰

¹⁵⁷ BEUCHOT, *op. cit.* p. 32.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 33.

¹⁵⁹ FRAILE. *op. cit.* p. 527.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 529.

De las líneas que se han esbozado, y como se puede advertir, para Duns Escoto la voluntad es una manifestación del poder humano mucho más importante que el poder del entendimiento, y su aportación, más allá de su intención de rechazar la intrusión de la filosofía griega y musulmana en el cristianismo, es un significativo y claro antecedente de las categorías de la modernidad bajo cuyo cobijo algunas autores –como Hobbes- recuperarán y reforzarán el papel univocista que juega la voluntad humana como fundamento de la moral y la política, y con ello, el derecho mismo. Si alguna vez se ha pensado que el derecho es sinónimo de voluntad, no puede pasarse esta etapa por alto.

1.3.7. El realismo vs. nominalismo en Ockham

Dice MacIntyre que en las postrimerías de la Edad Media los seres humanos comenzaron a buscar el sentido y la finalidad de la vida en la salvación individual más allá de la comunidad humana. En ese lapso también se abren algunas distancias entre el ser humano y Dios, cuando de su *omnisciencia* se pasa a su omnipotencia, del poder de su conocimiento al poder de su voluntad. Caracterización antagónica que enfatiza MacIntyre cuando señala que: “Las razones para obedecer a Dios se expresan más bien en términos de su poder y luminosidad sagrada que en su bondad.”¹⁶¹

Estas consideraciones son importantes para comprender cabalmente las razones de una filosofía nominalista voluntarista a cuya cabeza aparece Guillermo de Ockham y que funciona bien como contraparte a una doctrina racionalista teleologista como la de Santo Tomás de Aquino. La contrariedad es tal que para el nominalismo, doctrina que niega los universales que afirma el racionalismo, el mandamiento de Dios es causa de la bondad y no la bondad como causa de la obediencia.¹⁶² El nominalismo como corriente filosófica deja a un lado las esencias universales y se

¹⁶¹ MACINTYRE. *op. cit.* p. 120.

¹⁶² *Ibidem*, p. 120. Se puede decir que también el nominalismo es irracionalista o voluntarista. Esta doctrina, como se sabe, negó la realidad de los universales, y frente a la sabiduría de Dios afirmó su voluntad, motivo por el cual en el reino de la filosofía práctica condujo al voluntarismo. Dice Verdross que con Ockham principio a oscurecerse la imagen del hombre y en el campo jurídico constituye la raíz del positivismo jurídico universal y del individualismo en todos los sectores de la cultura. VERDROSS, *op. cit.* pp. 135 y ss.

centra en lo individual y concreto. La ley de Dios no brota de su sabiduría sino de su voluntad y por ello adquiere validez; la naturaleza humana no es una esencia, sino una conveniencia que Dios puede bien cambiar si así lo decide.¹⁶³ Frente al tesón de Santo Tomás de conciliar fe y razón, Ockham opone la doctrina donde la filosofía y la fe son dos campos separados, mutuamente inconciliables.¹⁶⁴ Esta antítesis entre un orden divino y moral que surge o de la inteligencia humana o de la voluntad divina, es fundamental para comprender la causa de que en el mundo jurídico se conciba que las decisiones de los operadores del derecho son decisiones de conocimiento o decisiones de voluntad, es decir, *cognitivismo* o *intelectualismo* y *decisionismo* o *voluntarismo* jurídicos.

En lo que corresponde a las ideas morales, para Ockham no hay cosas buenas ni malas en sí mismas, sino que tal característica depende de los decretos positivos de la voluntad divina. Por ello, dada la voluntariedad de Dios que se erige en el axioma principal de esa filosofía, Él nos manda que lo amemos, como bien podría mandarnos que lo odiáramos, y ambas cosas serían igualmente buenas porque dependen de su voluntad. Con Ockham se reafirma la separación entre el orden de la razón y el orden de la fe, y en tanto la existencia de Dios no puede ser probada por medios racionales, al ser humano sólo le queda creer en él por medio del camino que ofrece la fe.¹⁶⁵ La fe se erige, por tanto, en un concepto fundamental que tendrá efectos secundarios en los siglos venideros: de modo tal que, mediante una transformación de los mismos principios establecidos por los nominalistas que apostaban por la *fe en la fe*, los filósofos modernos invertirán su objeto cuyo resultado será la *fe en la razón*. En esa inversión moderna, el lugar de la fe, lo tomará la razón.

Como se puede notar, en la doctrina filosófica tardomedieval se testimonia la separación entre los postulados del realismo y del nominalismo, y si bien éste último no formó una escuela propiamente dicha, tuvo repercusiones tales que alcanzaron la etapa moderna de la filosofía, cuando muchas de las tesis de autores

¹⁶³ BEUCHOT, *op. cit.* pp. 33 y ss.

¹⁶⁴ FRAILE. *op. cit.* p. 539.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 585.

como Descartes, Hume, Locke, Leibniz y Kant no son más que consecuencias de los temas filosóficos desarrollados por los nominalistas, quienes son un puente entre diversas etapas de la historia, incluida la historia de la ética. Dentro de la perspectiva filosófica cristiana, se alude al nominalismo como una consecuencia negativa de la última etapa de la doctrina escolástica y como un paso hacia la vía moderna de hacer filosofía. “En este sentido, una rama, la más espuria, de la escolástica, será la preparación de la filosofía moderna.”¹⁶⁶ Esta visión no la comparten otros autores para quienes será todo lo contrario, pues sin el nominalismo, la filosofía y el mundo moderno en general no podrían haber tenido el desarrollo que les avecinaban.

Después de este paseo, con base en la descripción de los autores medievales, el resultado de la lección puede ser que dejar la ética a la voluntad humana conduce al ser humano a situaciones incompatibles con su realidad analógica. Asegurar que la univocidad radica en la decisión de voluntad no es la mejor apuesta, porque frente a la voluntad particular estará la de alguien más, como campo propicio de la contradicción de voluntades, donde la mayor fuerza de uno sería, en la última y decisiva de las batallas, el criterio directriz. En el mismo sentido, una ética basada en la legalidad, en el respeto absoluto de las reglas, en el cumplimiento de la ley, o incluso en el intelectualismo moral, coloca a los seres humanos como instrumentos de los dictados y determinaciones de los demás, como un diente más del engranaje de la máquina a la cual deben servir, y donde operaría una rotación de voluntades – al pasar de la concreta voluntad particular a la abstracta voluntad general- que aseguraría al soberano la arrogancia de su imperio, volviendo nugatoria la autónoma virtud del ser humano.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 540.

¹⁶⁷ Si pudiéramos un ejemplo de cómo funcionaría esta diferencia irreconciliable en la vida cotidiana sería el siguiente. Un padre puede decidir entre dos opciones de educación ética para su hijo. Una basada en la voluntad conforme a la cual la valía de la vida está en hacer lo que mejor nos plazca, sin limitante de ningún tipo que restrinja nuestros intereses, pues éstos por radicar en la voluntad son indisponibles frente a los demás; o bien, puede decidir que la ética a enseñar debe ser una ética fundada en la ley, que enseñe al menor el cumplimiento estricto de la ley independientemente de que uno esté de acuerdo o no con lo que la ley disponga, a pesar de que ella vaya contra los intereses personales. Como se ve, tomar partido solamente por una de ellas, es reducir la dualidad y analogía razonables que el padre debería enseñar a su hijo para que pueda discernir aquellos casos en que vale la pena seguir nuestros intereses a pesar de lo que digan los demás y las leyes establezcan, y los casos en que cumplir la ley es un deber básico por la utilidad y

Se trata, como dice Beuchot, de tomar la lección de la ética medieval porque demasiadas virtudes, como lo propone San Agustín, o demasiadas leyes, como lo proponen los nominalistas, nos conducen a caminos poco proporcionales de puras intuiciones o imperativos. Quizá la mejor enseñanza en este lapso es la de Santo Tomás quien trata de concordar leyes y virtudes, donde se intersectan lo racional y lo irracional (o *a-rracional*), como elementos fundamentales complementarios de la estructuración de la vida ética.¹⁶⁸

1.4. *Etapa de la razón. Ética de la modernidad*

Accedemos a la siguiente etapa y tenemos que aceptar que hay una inmensidad de cosas que decir. Esta etapa de la historia de la Ética es racionalista porque contiene una línea conductora según la cual las acciones éticas se derivan de la razón, y en ella tienen su fundamento. La etapa también puede ser denominada como intelectualista, uno de cuyos antecedentes es el planteamiento de Sócrates para quien el conocimiento lleva a la virtud y la ignorancia al vicio.

Sobre esta etapa vale recordar que, como dice Fromm, las ideas de la ilustración enseñaron al ser humano que puede confiar en su razón como guía para establecer normas éticas válidas, es decir, depender de sí mismo sin que necesite de la revelación ni de la autoridad de la Iglesia para saber lo que es bueno y lo que es malo.¹⁶⁹ A partir de la exposición científica paradigmática de Descartes, diversos autores, entre ellos Spinoza, Hobbes y Kant, entre otros, fundamentarán la ética en principios axiomáticos y mecanicistas que siendo descubiertos y conocidos, asimilarían el campo práctico (*praxis*) al modelo del campo teórico (*episteme*), el de la contingencia al de la necesidad. Beuchot, al reseñar esta etapa, sostiene que es

bienestar que se causa a los demás y la cohesión de la comunidad a la que pertenecemos, a pesar de que no satisfaga necesariamente nuestro interés.

¹⁶⁸ BEUCHOT, *op. cit.* p. 38.

¹⁶⁹ FROMM, *op. cit.* p. 17. Aunque es cierto, como dice Fromm al criticar la confusión entre egoísmo y amor propio, que en la etapa moderna también desafortunadamente se pasó de la autonomía a la relatividad, en la medida que las normas éticas «son exclusivamente asunto de gusto o de preferencia arbitraria, y que en ese campo no puede hacerse ninguna afirmación objetivamente válida».

una etapa de leyes, de imperativos categóricos y que de estos elementos estuvo invadida; se diferencia de la siguiente etapa, la de posmodernidad, porque en ésta más que leyes, hay casos, y en el fondo sentimientos y emociones.¹⁷⁰ Lyotard, por su parte, afirma que la posmodernidad es la etapa del «acontecimiento», que, paradójicamente, nos conduce a la «regla de lo sin regla», es decir, de la interpretación, de la futilidad, de la eventualidad,¹⁷¹ donde incluso «la autoridad es materia de argumentación», cuando, por el contrario, la modernidad es la etapa de las reglas, de la legalidad y de, en suma, la racionalidad.¹⁷²

Caracterizada de forma genérica esta época de la historia, echemos un vistazo a algunas de las principales ideas y sus autores, para que con su soberana ayuda, estemos en aptitud de construir la(s) diferencia(s) entre ética y moral.

1.4.1. Estado de naturaleza y estado civil en Hobbes

Es difícil encontrar consensos doctrinales sobre el autor con el que se inicia la etapa moderna de la historia humana. Pero más allá de estos consensos, lo importante es descubrir que frente a las explicaciones sobre el origen divino de la realidad social, Thomas Hobbes será uno de los primeros autores que nos mostrará que el hombre mismo es causa de sí en la medida que se pone de acuerdo con sus semejantes para crear al Estado, como un paso trascendental en la discusión de si las instituciones políticas son creadas por Dios o por la razón natural. Debemos recordar que ya en las postrimerías de la ética medieval se dijo que nada es bueno o malo por sí mismo sino sólo con relación al sujeto que manda u ordena. Con esta premisa subjetiva, independientemente de que la doctrina del derecho divino comienza a resquebrajarse, lo importante es la asunción de un contractualismo racional que es transmisión de la voluntariedad medieval y que en su tiempo fue una verdadera doctrina revolucionaria cuyos legados persisten hasta hoy en día con los planteos de autores *neocontractualistas*.

¹⁷⁰ BEUCHOT. *op. cit.* p. 90.

¹⁷¹ LYOTARD, Jean-Francois. *Moralidades posmodernas*. Traducción de Agustín Izquierdo. Tecnos. 2ª. Edición. España. 1998. p. 37.

¹⁷² *Ibidem*, p. 59.

Se ha dicho que Hobbes propiamente no realizó una obra ética, como sí la tiene en el terreno político con su famosa obra *El Leviatán*; así lo demuestran las obras de autores secundarios que explican el trabajo del autor inglés bajo el espacio de la ciencia política o de la teoría del estado. Tal afirmación puede ser verdadera en un sentido, aunque también es cierto que la teoría ética de Hobbes no está separada de la teoría política, y por lo tanto, para entender su teoría ética es menester entresacarla de sus escritos sobre política.

El método utilizado por Hobbes surge de su descubrimiento de Euclides y de la lógica demostrativa y es trasladado de la geometría a la política.¹⁷³ Por esta causa, así como la verdad consistiría en la adecuación de la realidad al entendimiento, para Hobbes lo justo será la adecuación de la acción a la ley, uno de cuyos ejemplos es el paralelismo que hay entre la *injuria* y el *absurdo*: una, la violación de la fe dada y, la otra, la evidencia de negar con los argumentos contrarios lo que antes se había afirmado.¹⁷⁴ Consecuentemente, si la falsedad está en la discordancia de la realidad y el pensamiento, la injusticia se hallará en apartarse del camino que indica la ley, la cual por sí misma es absolutamente justa, al igual que la realidad es infalible. Rodríguez Feo, en la introducción de su edición a la obra en comento, retomando lo que ha dicho Horkheimer, puntualiza que en geometría quien contraviene las definiciones comete errores, y en el Estado el que infringe las leyes es un delincuente.¹⁷⁵ La aplicación del método geométrico a la moral, al derecho natural, es evidente cuando Hobbes dice que “... *si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las razones de las*

¹⁷³ Hobbes juzga que ciencias como la geometría, con metodologías fuertes, pueden ser asimilables a la ciencia política cuya metodología es débil. Esta nota será característica del racionalismo positivista de la modernidad, en donde la metodología de las ciencias naturales será extrapolada a las ciencias humanas a fin de equiparar sus productos como si ambas tuvieran la misma intensidad de cientificidad. Al respecto dice Verdross, recordando las palabras del Leviatán, que la ciencia que se ocupa del Estado dispone de principios tan ciertos y determinados como los tiene la aritmética y la geometría. VERDROSS, *op. cit.* p. 183.

¹⁷⁴ HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano. De cive*. Trotta. España. 1999. p. 32. Lo dice bellamente el más rebelde de los pensadores ingleses como “... la *injuria* es un cierto *absurdo* en el trato, como el *absurdo* es una cierta *injuria* en la discusión.”

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. XXXI.

*dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo justo y de lo injusto, quedarían desarmadas...*¹⁷⁶

Hobbes en *De Cive*, el Tratado del Ciudadano,¹⁷⁷ expone algunas líneas importantes sobre el contractualismo como corriente doctrinaria que justifica dos consecuencias paradójicas: ciudadanos libres en un Estado y sometimiento absoluto de aquellos a éste para lograr el bien individual y común. Bajo su análisis preponderantemente político, con una metodología mecanicista, estableceremos algunas concepciones sobre la moral del ser humano, del ciudadano y del cristiano, tal y como se menciona al lector en el prefacio de *De Cive*. Nos concentraremos principalmente en los dos primeros estatutos, es decir, en el hombre y en el ciudadano.

La ética de Hobbes es la ética que somete al individuo a la obediencia al soberano.¹⁷⁸ Y esa es la primer obligación que surge para el individuo una vez que ha firmado un contrato social con los demás individuos para generar un estado de paz del que se carecería si se continuara en el estado de naturaleza donde no hay ley que valga, ni afirmación que esto es mío o ajeno, porque en ese estado todo es de todos. Si se quiere dejar ese estado de naturaleza, es preciso que todos asuman que el deber es una condición sine qua non en un estado político. El deber, como se ve, es un concepto fundamental, sin el cual es difícil entender la ética de Hobbes, de forma tal que incluso lo es un derecho –el derecho a la vida– es, en la perspectiva de Hobbes, un deber. Por causa del deber como idea base, dice Rodríguez Feo que si Maquiavelo produjo una obra para mandar (El Príncipe), Hobbes publicó un manual para obedecer.¹⁷⁹

El autor inglés parte del miedo, de la desconfianza humana, para afianzar la paz y la seguridad a través del Estado, cubierto con una analogía relativa a las partes del

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 3.

¹⁷⁷ En el prefacio Hobbes menciona que su idea era generar una trilogía, última de sus partes que correspondería a *De Cive*. Sin embargo, dadas las condiciones de agitación política de la Inglaterra de su tiempo, tuvo que apresurar la última parte que llegó a ser la primera, adicional a *De Corpore* y a *De Homine*.

¹⁷⁸ Cfr. HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*. Versión castellana de Jorge M. Seña. Fontamara. Segunda reimpresión de la primera edición. México. 2004.

¹⁷⁹ HOBBS, *op. cit.* En la introducción. p. XXXIX.

cuerpo. Adicionalmente, como continuador de la escuela de Oxford, del enfrentamiento entre alma y razón, Hobbes se manifiesta a favor de la primera, de forma que es mucho más importante el alma porque ella hace surgir la voluntad, y no la cabeza, la cual sólo puede aconsejar.¹⁸⁰

Al adentrarnos en las ideas implícitas sobre ética, y en tanto anclado en el estado de naturaleza, son dos los deberes que mayor impacto tienen en el desenvolvimiento del ser humano. El *primer deber* del hombre le manda que dedique su esfuerzo a defender su propio cuerpo y a conservarlo, pues una de las pasiones fundamentales del hombre es la autoconservación y el ansia de felicidad. Idea importante que se asume como un axioma que a Hobbes le permitirá deducir algunos principios entre los cuales se encuentra el que como ese deber es común a cada uno en particular conlleva a un estado de guerra de todos contra todos, estado que debe ser abandonado a menos que el género humano tuviera como fin extinguirse.¹⁸¹ De ese estado problemático a la necesidad de la paz, Hobbes enseña deductivamente un camino que conduce a la renuncia a los derechos de todos contra todos, que opera mediante figuras jurídicas como la *donación* (donde alguien cede sin recibir algo a cambio), el *contrato* (donde la transferencia es mutua y en el acto) y el *pacto* (cuando alguna de las partes o las dos fía que cumplirá sus deberes más tarde).¹⁸² Esa renuncia no implica que se renuncie *prima facie* al deber que manda la conservación de sí mismo, pues Hobbes argumenta que nadie está obligado a acusarse a sí mismo ni a otro con cuya condena la vida se volvería muy amarga (pone ejemplos familiares en donde nadie está obligado a testimoniar como padre en contra de su hijo, como cónyuge en contra del otro, como hijo contra su padre, y en general, contra aquel de quienes depende nuestra subsistencia), máxime que los pactos sobre los castigos los cumplen los hombres siempre que los castigados no sean ellos mismos ni sus familiares.¹⁸³ El *segundo deber* consiste en cumplir los pactos, es decir, mantener la fe dada con anterioridad. Por ende, quien cumple la ley y las obligaciones que el pacto social le impone actúa con justicia, poniendo fin a las

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 66.

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 18 y ss. y 37, cuando manifiesta la conservación de sí como un derecho natural del individuo.

¹⁸² *Ibidem*, p. 25.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 29 y 57.

múltiples interpretaciones de lo bueno y de lo malo que los hombres hacen según las conveniencias particulares.

Un tema vinculado con los anteriores es la ciudadanía. Para hablar de ella en el modelo de Estado de Hobbes es necesario determinar las formas de surgimiento de la entidad estatal. Dice Hobbes que de la unión de las personas naturales surge el Estado, como la máxima expresión de la sociedad civil con objeto de protegerse mutuamente, constitución que ocurre por dos vías: una *natural*, cuando un señor por su voluntad adquiere súbditos, y la otra *instituida* por el acuerdo de los ciudadanos de imponerse un señor.¹⁸⁴ Bajo esa condición, una persona o una asamblea llega a tener el poder supremo en un Estado, motivo por el cual es absurdo sostener que el Estado puede obligarse con el ciudadano, pues entonces no sería poder supremo. Esas dos formas de constitución tienen consecuencias para el derecho de los señores sobre sus siervos, es decir, sobre los modos en que se adquiere el derecho de dominio sobre las personas humanas. Hobbes asevera que un hombre puede llegar a tener poder sobre otros hombres –a los que llama *siervos*- por tres vías: *a)* por acuerdo, *b)* por caer cautivo en una guerra y *c)* por generación, es decir, por herencia. Inmediatamente, el inglés distingue los tipos de siervos que un señor puede tener y que son dos: *a)* siervos libres y *b)* prisioneros. Para los efectos inmediatos de nuestro análisis es importante destacar que no actúa contra naturaleza el prisionero que se escapa, máxime que no lo liga un pacto con su señor y porque, conforme al primer deber natural, hay que mantener y conservar el ser, mientras que si lo mismo hiciese un siervo, él estaría violando una obligación que se funda en el otorgamiento de libertad por parte del señor a cambio de la oferta de servir en lo que mande;¹⁸⁵ como se puede observar en estas dos situaciones, los efectos, a pesar de tener la misma causa, son diferentes, y en ese sentido, es importante que observemos esta diferencia cuando más adelante esbozemos la distinción entre ética y moral.

En otro lado, como consecuencia del hecho que el soberano no tiene obligación alguna frente a sus ciudadanos, Hobbes puntualiza que los derechos de propiedad

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 54.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 79.

sólo pueden surgir entre ciudadanos, pero no entre el Estado y el Ciudadano ya que quien tiene poder sobre ellos no puede verse limitado.¹⁸⁶ Según Hobbes, el soberano es propietario de todo cuanto hay en una sociedad política, de la misma manera como el padre es propietario de sus hijos; ni siquiera la madre tiene dominio sobre sus hijos, puesto que ese dominio pertenece al soberano del Estado al que la madre presta obediencia.¹⁸⁷

La libertad del estado de naturaleza –obrar al propio arbitrio e impunemente- no le parece a Hobbes un concepto de libertad verdadero, razón por la cual dirá que la libertad es un concepto legal, como *libertad en la obediencia*, porque los súbditos a través de la coerción y la amenaza no están sometidos, sino gobernados y sustentados.¹⁸⁸

Después de lo dicho puede seguirse una línea argumentativa sólida según la cual, para Hobbes, lo justo y lo injusto dependen de la voluntad del Estado, mediante un poder común, que pone remedio a la interminable disputa entre los hombres con relación a los intereses particulares centrados en su propia vanagloria que en la de los demás. Bajo el modelo del contrato, Hobbes reconoce que por la ley natural están prohibidos ciertos crímenes, pero que es la ley civil del soberano la que determina que debe llamarse hurto, homicidio, adulterio, etc., es decir, que lo ilícito se define sólo *mala prohibita* y no *mala in se*. En el estado de naturaleza el conocimiento del bien y del mal pertenece a todos, mientras que en el estado civil esa facultad se la arroga el soberano a fin de mantener la unidad del Estado. “Antes de que existieran los gobiernos no existía lo *justo* y lo *injusto*; porque su naturaleza dice relación a lo mandado; toda acción por su naturaleza es indiferente: el que sea *justa* o *injusta* depende del derecho del gobernante. Por lo tanto los reyes legítimos

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 80.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 84. Esta noción de propiedad ilimitada la critica Leibniz porque no se puede equiparar la propiedad sobre los animales o sobre los objetos a la propiedad sobre los hombres, pues éstos por tener alma, son propiedad de Dios y no del soberano. Éste sólo podría tener un tipo de usufructo que incluso prohíbe la destrucción de la propiedad (destrucción que el derecho de propiedad si permitiría: el uso, el disfrute y la *enajenación*). LEIBNIZ, *tres ensayos... op. cit.* p. 295.

¹⁸⁸ HOBBS, *op. cit.* p. 85. Dice también que “[e]s claro que fuera del régimen del Estado cada uno conserva su libertad íntegra aunque infructuosa; porque el que gracias a su libertad todo lo hace a su arbitrio, gracias a la libertad de los demás todo lo padece al arbitrio ajeno.” (*Ibidem*, p. 89).

que gobiernan, hacen justas las cosas que mandan por el hecho de mandarlas, e injustas las que prohíben por prohibirlas.”¹⁸⁹ Por lo anterior, es natural que Hobbes manifieste que es contrario al Estado creado que los ciudadanos particulares tengan dominio absoluto sobre las cosas que poseen, cuando los que tienen señor no tienen dominio de nada.

En lo tocante al mejor gobierno, Hobbes no tiene duda alguna en afirmar que el mejor de ellos –entre la democracia, la aristocracia y la monarquía- es la monarquía, y para ello expone diversas razones que no es el caso mencionar aquí. Lo que es importante destacar es que Hobbes excluye la igualdad como valor primordial en la monarquía –en la democracia sí lo es- y asume que la igualdad del estado de naturaleza es cosa menor al ser comparada y reemplazada por la desigualdad del estado político, considerando que el monarca se coloca por encima de sus súbditos e incluso más allá de las leyes, para garantizarles su seguridad y libertad, a pesar de las críticas de absolutismo y de despotismo que se pudieran acarrear.

Como se ha ido delineando, en Hobbes la razón natural y el pacto social son dos campos que explican la dicotomía entre leyes naturales y leyes positivas. El primer espacio es común a toda la humanidad, mientras que el segundo lo es sólo a una comunidad política en particular. Uno es el campo de la palabra racional el otro el campo de la palabra profética, uno es el de la naturaleza y el otro el del pacto.¹⁹⁰ Por la debilidad de los seres humanos, seres finitos y limitados, el soberano surge como manifestación de la omnipotencia natural y divina. Los seres humanos padecen- en el sentido de tener *facultades pasivas*- porque son seres que dependen de otro: no poseen facultades activas. Con mayor razón dice Hobbes que el mayor sacrificio que puede hacer el individuo es prestar obediencia.¹⁹¹ Ser absolutamente libre es fácil, pero obedecer es verdaderamente difícil, diría Hobbes.

Si en el ámbito secular se pide del súbdito la obediencia, al mismo individuo, ahora en tanto cristiano, su más grande deber es la fe, la creencia de que Jesús es el Cristo

¹⁸⁹ HOBBS, *op. cit.* p. 104.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 136 y ss.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 143.

y aceptar, sin traer a colación a la razón, esta verdad consagrada en los pactos antiguo y nuevo. "Al que se empeña en demostrar los *misterios de la fe* por la razón natural le sucede lo que al enfermo que quiere masticar unas píldoras saludables pero amargas antes de pasarlas al estómago; de lo cual resulta que devuelve en el acto aquello que, ingerido de otro modo, le hubiera curado."¹⁹² La moral de Hobbes hace depender la felicidad del ciudadano de su obediencia a las leyes¹⁹³ de la sociedad política y la salvación en el mundo espiritual de la obediencia, no de los dictados que uno se da a sí mismo, sino de los mandatos –leyes- que alguien más dicta conforme al pacto instituido socialmente y que se expresa en la voluntad soberana del monarca o de la asamblea.

Consecuente con el poder magnífico de la voluntad soberana, Hobbes asumirá que la virtud no es una esencia que el ser humano, es decir, el súbdito, pueda discernir por sí mismo, pues como decía, es un ser con facultades pasivas. Para cubrirlo de facultades activas es necesario que el soberano cumpla el deber de hacer redactar los elementos de la doctrina civil, mecanismo primordial de educación que producirá ciudadanos justos. Esta caracterización nos recuerda la discusión del *Protágoras* de Platón. Incluso, si hay ciertas doctrinas que el soberano considere nocivas para la unidad del Estado, tiene el derecho de destruirlas, de reprimirlas, a fin de terminar de raíz con las ideas inadecuadas de desobediencia en los súbditos.

Para finalizar, quisiéramos mencionar que Guthrie indica un cierto paralelismo ideológico entre Trasímaco y Hobbes. Según esta interpretación, los dos podrían coincidir en la idea de que dictar las leyes surge pensando en la realización de algún interés, cuando la obediencia es racional porque es preferible ante el costo de pagar las consecuencias de la desobediencia; pero a diferencia de Hobbes, Trasímaco no está pensando en justificar el poder del soberano mediante un contrato, sino que le basta la *facticidad* de ejercer efectivamente el poder. Sobre el mismo tema, Leibniz

¹⁹² *Ibidem*, p. 194.

¹⁹³ Al definir la ley, Hobbes le aplica la caracterización como un poder surgido de la voluntad del soberano. Dice que «consejo» es un precepto en el que la razón por la que se obedece procede de la cosa misma, mientras que «mandato» es un precepto en el que misma razón de obedecer procede *de la voluntad* de quien lo ordena. La ley, por ende, es un mandato y no un consejo. HOBBS, *op. cit.* p. 122.

dice de Hobbes que éste quiso aplicar las mismas ideas que había señalado Trasímaco, es decir, que la justicia es la justicia del más fuerte, y contra lo que dirá Hobbes, Leibniz afirmará indubitablemente que la justicia no puede depender del arbitrio humano, de la voluntad del más fuerte, de la singularidad de los intereses, sino de la bondad y la sabiduría de Dios para alcanzar el bien: «bondad» que corresponde a la «voluntad» y «sabiduría» que toca al «entendimiento», y no en la forma tergiversada hobbesiana cuyo planteo depende de la voluntad. Para Leibniz la fuerza no puede ser causa formal de la justicia porque entonces los más fuertes serían los más justos precisamente por la mayor extensión del poder que tienen y que efectivamente aplican.¹⁹⁴

Hobbes puede ser considerado como un puente entre las ideas del medioevo y los nuevos métodos del renacimiento, entre las viejas ideas de la etapa medieval y las nuevas actitudes de la etapa moderna. Analogía que si en su tiempo le asignó el importantísimo papel de reformador, hoy le censura de conservador. Su importancia es tal que, como mencionamos al tratar la ética de la edad media, la omnipotencia de Dios tuvo interesantes reexposiciones en la modernidad. Con Hobbes se inicia una nueva etapa en la cual la voluntad divina se transformará en voluntad terrenal, y en donde el Dios de los dogmas se transforma en el Estado que protege al individuo sólo bajo la condición de que le obedezca, pues si la autoridad de Dios es ilimitada, justo es que la autoridad del soberano o del individuo también lo sea. Aunque ello nos conduzca a otro tema de teoría política que no es objetivo discutir aquí.

1.4.2. Acción y pasión en Spinoza

El panteísmo de Spinoza expresa un sistema cerrado y absoluto que traslada el método geométrico a la explicación de la acción humana. La ética de Spinoza quiere ser demostrada según el modo geométrico, lo que quiere decir que va a plantear algunas definiciones, a las que le seguirán unos axiomas y unas

¹⁹⁴ LEIBNIZ, *Tres ensayos... op. cit.* pp. 288 y 294. Diferencias que se apuntan entre Leibniz y Hobbes, sin que olvidemos que los dos son portadores de la racionalidad del método geométrico que intentan aplicar a las ciencias humanas.

proposiciones, para luego obtener, cuando sea el caso, unos escolios y corolarios que expliquen ampliamente su visión del tema ético. Su sistema conduce a una visión paradójica de la ética porque la libertad únicamente se encuentra en el conocimiento de la determinación. El gozo y la tristeza, lo que coloca al alma en movimiento positivo y en un estado de inactividad, conlleva a la afirmación de que el ser humano tiene un principio: el de «perseverar en su ser». Dice Beuchot que la ética de Spinoza se construye como una demostración apodíctica; en su racionalismo todo está comandado por la ley, y nada se deja a la contingencia, de tal forma que la libertad consiste en aceptar lo inevitable, postulado que conduce a Beuchot a decir que en la ética de Spinoza hay un dejo de legalismo, de demasiada legalidad.¹⁹⁵ Tal método de racionalismo determinista permite contener las ideas en un sistema unitario, aunque el problema de tal método –que se encuentra en la geometría de Euclides–, puede ser criticado porque si los axiomas de los cuales parte la construcción teórica son erróneos, todo lo que se derive del sistema, también lo será, condición que Hegel reconoce cuando dice que el gran defecto de Spinoza es que arranca siempre de definiciones de carácter formal.¹⁹⁶ Hegel dice de Spinoza que su modo de pensar consiste en renunciar a todo lo particular para situarse solamente ante lo Uno, para prestar atención únicamente a eso.¹⁹⁷ En consecuencia, el ser humano debe reducirlo todo a Dios, pues Dios es Uno en Todo.¹⁹⁸

La *Ética* de Spinoza se divide en cinco partes.¹⁹⁹ La primera trata de Dios, la segunda de la naturaleza y del origen del alma, la tercera del origen de la naturaleza de las afecciones, la cuarta referida a la servidumbre del hombre y la quinta a su libertad. Bajo la línea del propio desarrollo de la *Ética* expondremos las principales ideas del filósofo panteísta.

¹⁹⁵ BEUCHOT, *op. cit.*, p. 41.

¹⁹⁶ HEGEL, *op. cit.* p. 289.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 285.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 300.

¹⁹⁹ SPINOZA. *Ética y Tratado Teológico-Político*. Estudio introductorio por Franciso Larroyo. Editorial Porrúa. Séptima edición. México. 1999.

En la primer parte, Spinoza comienza estableciendo algunas definiciones. Así lo hace con la causa, sustancia,²⁰⁰ atributo, modo, Dios, libre y eternidad, sin que sea el objetivo explicar lo que el filósofo entiende por esas ideas. Luego plantea los primeros axiomas y entre ellos el más fundamental de todos reza que «Todo lo que es, es, o bien en sí o bien por otra cosa».²⁰¹ Dice que es de la naturaleza de una sustancia el existir, entendiendo por sustancia lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo conocimiento no necesita del conocimiento de otra cosa (proposición VII de la primera parte).²⁰² Estas primeras afirmaciones son importantes para comprender el panteísmo de Spinoza (Proposición XV de la primera parte), donde dice que «todo lo que es, es en Dios y nada puede existir ni ser concebido sin Dios», y, de la misma forma, en el escolio de dicha proposición dice Spinoza que Dios no puede tener un cuerpo, porque la naturaleza del cuerpo es ser precisamente algo finito, mientras que Dios es absolutamente.²⁰³ A su panteísmo le sigue un determinismo, cuando establece que «[n]ada hay contingente en la naturaleza; todo en ella está determinado por la necesidad de la naturaleza divina de existir y producir algún efecto de cierta manera» (proposición XXIX de la primera parte).²⁰⁴ Al panteísmo y determinismo se agrega un racionalismo cuando dice que la voluntad –que según Spinoza es un cierto modo de pensar– no puede llamarse causa libre, sino causa necesaria (Proposición XXXII, primera parte).

En la segunda parte, Spinoza define el cuerpo, la idea, la idea adecuada, la duración, la realidad y la perfección y las cosas singulares. Dice Spinoza que «El pensamiento es un atributo de Dios o, dicho de otro modo: Dios es cosa pensante» (proposición I de esa primera parte).²⁰⁵ Adelante dice que los cuerpos o se mueven o están en

²⁰⁰ La sustancia tiene dos atributos, extensión y pensamiento, que podría equivaler a la dicotomía naturaleza y espíritu (conocimiento desde afuera y conocimiento desde adentro) que recorrerá las doctrinas de las filosofías subsecuentes.

²⁰¹ SPINOZA, *Ética. op. cit.*, primera parte, proposición XXX. p. 7.

²⁰² *Ibidem*, p. 10.

²⁰³ Si Dios tuviera cuerpo, ello implicaría que Dios sería finito, asunto que es absurdo conforme a la idea de Spinoza según la cual Dios es infinito. Esta idea, como entre otras, fundamenta algunas de las críticas que tachan a Spinoza de ateo, a pesar de que su visión de Dios es mucho más compleja con relación a la simpleza que se le atribuye.

²⁰⁴ SPINOZA, *Ética, op. cit.* p. 24.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 36.

reposo y se distinguen en relación con la rapidez con la que se mueven y no en relación con la sustancia. Dice que la naturaleza entera es un solo individuo cuyas partes, o cuerpos, varían de una infinidad de maneras, sin cambio alguno del individuo como tal.²⁰⁶ En consecuencia, para Spinoza el alma humana percibe la naturaleza de su propio cuerpo y de un gran número de otros cuerpos. Añade que las partes que componen el cuerpo pertenecen a la esencia del mismo en tanto se comunican siguiendo cierta relación y no en tanto se les puede considerar como individuos fuera de su relación con el cuerpo humano (en la demostración de la proposición XXIV de la segunda parte).²⁰⁷ Para Spinoza, los hombres se engañan a sí mismos por creerse libres, pues si bien tienen conciencia de sus acciones, ignoran las causas por las cuales son determinados. Para cerrar esta segunda parte nada mejor que afirmar su racionalismo cuando enfatiza que «[l]a voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa».²⁰⁸

En la tercera parte, Spinoza define las afecciones. «Entiendo por afecciones las afecciones del cuerpo por medio de las cuales se acrecienta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones».²⁰⁹ Si somos una causa adecuada de las afecciones habrá una acción, si hay una causa inadecuada, habrá una pasión, lo cual conduce a Spinoza a decir que el alma es pasiva para unas cosas y activa para otras. Spinoza lo dice del siguiente modo: «Las acciones del alma nacen únicamente de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las ideas inadecuadas» (en la proposición III de la tercera parte).²¹⁰ Es fundamental la proposición VI de esta tercera parte para comprender los fundamentos del aparato ético de Spinoza, pues aquí dice que *todas las cosas, en tanto que son en sí, se esfuerzan en perseverar en su ser*, de tal forma que lo que puede destruir nuestro cuerpo, no puede darse en él, sino que será por

²⁰⁶ SPINOZA, *Ética, op. cit.*, p. 46. Esta idea en relación con el cuerpo nos parece un cimiento del desarrollo de las totalidades como formatos lógicos que más adelante observaremos en el postulado ético de Gustavo Bueno.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 52.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 65. Para Spinoza hay tres tipos de conocimiento. El primer género es el de la *imaginación* o la *opinión*, el segundo es de la *razón* o *conocimiento*, y el tercero el de la *ciencia intuitiva*. Sólo por el tercero, dice el filósofo, se conoce la esencia de las cosas.

²⁰⁹ SPINOZA, *Ética, op. cit.*, p. 71.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 75.

causa de una cosa exterior. El esfuerzo en perseverar, cuando se relaciona sólo con el alma, se llama voluntad, pero cuando se relaciona con el alma y con el cuerpo, se llama apetito (escolio de la proposición IX, tercera parte). En el mismo escolio, Spinoza nos dice que el *deseo* –un concepto dinámico, superior al hábito de Aristóteles según Fromm– es el apetito con conciencia de sí mismo. Por tal causa, no deseamos una cosa por buena, sino que una cosa es buena porque la queremos, la apetecemos y la deseamos. Como natural consecuencia, Spinoza define al gozo como una pasión que hace que el alma pase a una perfección más grande, mientras que la tristeza es una pasión por la cual el alma pasa a una perfección menor, de tal modo que las afecciones del alma activa se derivan del gozo y del deseo (proposición LIX de la tercera parte). Es importante mencionar que para Spinoza, el ser humano, ante la imagen de una cosa pasada o futura, experimenta la misma afección que se siente por una imagen de una cosa presente (proposición XVIII de la tercera parte).²¹¹ Más adelante define el filósofo de Ámsterdam el bien, diciendo que es todo género de gozo y todo lo que conduce a él, y por mal todo género de tristeza y todo lo que frustra el intento (escolio de la proposición XXXIX, tercera parte). Es vital, para los fines del presente trabajo, mencionar que distingue el autor entre firmeza y generosidad, que son las dos formas en que se manifiesta la fuerza del alma (En el escolio de la proposición LIX de la tercera parte). Por *firmeza* entiende un deseo por el que el individuo se esfuerza en conservarse en virtud del solo mandato de la razón; por *generosidad* un deseo por el que el individuo se esfuerza en asistir a los demás hombres y en establecer entre ellos y él un lazo de amistad. Así, la firmeza tiene que ver con la utilidad del propio agente, en tanto que la generosidad con la utilidad de los demás. Por la importancia de la idea para los fines de este trabajo, nos permitimos transcribir la proposición XLVI de la tercera parte, en donde dice Spinoza que “[s]i alguno ha sido afectado por otro, perteneciente a una clase o a una nación distinta, de gozo o de tristeza a que acompañe como causa la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino también a todos aquellos de

²¹¹ Esta conceptualización *spinozista* bien podría ser útil a los juristas para explicar el tipo de derechos que tienen una génesis atemporal, tal como ocurre con la apelación a los derechos de las generaciones futuras que sólo se comprenden en la medida que, tal como dice la proposición, sentimos una afección por una cosa que puede ocurrir en el futuro, y que sin embargo es como si estuviera ocurriendo en el presente.

la misma clase o de la misma nación.”²¹² Así, la pasión que uno puede tener frente a los demás, es afectada por su pertenencia a una clase de sujetos diferente a la propia, lo que nos lleva incluso a darle la misma nota a todos los demás, independientemente de no tenerlos presentes, sino por causa de ser imágenes actuales de una afección pasada y particular. Al explicar las especies de las afecciones que afectan al alma por gozo o por tristeza, y específicamente la explicación del orgullo y del arrepentimiento, refiere Spinoza que la costumbre y la religión no son las mismas en todos los lugares, sino que lo que es sagrado para unos es profano para otros, lo que es honrado en una parte, puede ser vil en otra. Cada uno se arrepentirá o se enorgullecerá dependiendo de la educación que haya llevado, motivo por el cual hay razones para pensar en un cierto tipo de relativismo moral en Spinoza.

En la cuarta parte, Spinoza define a la servidumbre como la impotencia del ser humano para gobernar y reducir sus afecciones (Prefacio). Por perfección Spinoza entiende la realidad, la esencia de una cosa en tanto existe sin considerar su duración.²¹³ Dice también Spinoza que “[p]adecemos en tanto somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí misma sin las demás partes.” (En la proposición II de la cuarta parte).²¹⁴ Lo más valioso para el ser humano, la virtud, es la conservación del ser, y también, la conservación de las almas y los cuerpos de todos, que compongan una sola alma y un solo cuerpo, esforzándose todos juntos en conservar su ser y buscar todos juntos su utilidad común (escolio de la proposición XVIII, cuarta parte). De modo tal que la virtud es la potencia misma del hombre, tratando de perseverar en su ser, y es el primer y único origen de la virtud. En ese sentido, «[c]ada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por

²¹² SPINOZA, *Ética*, op. cit. pp. 94 y ss.

²¹³ El argumento de Spinoza es claro en el sentido de que la esencia de la vida no está relacionada con su duración, tema que por sus consecuencias, nos permite comprender la causa de que muchas veces los argumentos para decidir los más complejos entramados éticos están relacionados con argumentos *cuantitativistas* y *cualitativistas*, centrados en la distinción entre cantidad y calidad de vida. Desde las coordenadas *cuantitativistas*, es posible aseverar que el objetivo primordial gravita en alargar lo más que se pueda la vida de los seres humanos, motivo por el cual la eutanasia será en todo caso reprobable, a diferencia de una coordenada *cualitativista* en donde la cantidad de vida ha de sacrificarse a la calidad, lo que justificaría en último término a la eutanasia. ¿No decía Séneca que no hay que confundir vivir mucho con durar mucho?

²¹⁴ *Ibidem*, p. 119.

consiguiente, cada uno hace por derecho supremo de la naturaleza lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza propia.»²¹⁵ A continuación dice que sólo el estado civil permite al ser humano conseguir la perseverancia de su ser, logrando la concordia y la ayuda de unos a otros, dado que en el estado natural cada uno busca su propio provecho con arreglo a su propia compleción, obedeciendo nada más que a sí mismo. Adelante dice que «El hombre dirigido por la razón es más libre en la ciudad, donde vive conforme al decreto común, que en la soledad, donde no obedece más que a sí mismo» (proposición LXXIII de la cuarta parte).²¹⁶ Como consecuencia, Spinoza puntualiza que lo que conduce a los hombres a la sociedad común hace que vivan en concordia, mientras que lo malo introduce la discordia en la ciudad (En la proposición XL de esa misma cuarta parte). En específico, llama poderosamente la atención que Spinoza señale que cuando la autoridad, tratando de mantener la paz en la ciudad, castiga a un ciudadano que ha cometido una injusticia no se puede decir que la ciudad está indigna contra el culpable, porque no está motivada por el odio, cuanto que el móvil es precisamente la moralidad.²¹⁷

En la quinta parte, que trata de la potencia del entendimiento o de la libertad del hombre, Spinoza sostendrá que el ser humano es capaz de poner remedio a las afecciones de tipo pasivo –a las pasiones–, al formar ideas adecuadas y claras. La vía para lograrlo consiste en el conocimiento de las cosas como necesarias, con lo cual se padece menos que si concebimos las cosas como contingentes (proposición VI de la quinta parte). Esta idea permite superar la falsa apariencia de la libertad que dan las cosas singulares, cuando de lo que se trata es de seguir los mandatos de la razón, y en última instancia los mandatos de Dios, causa de todo lo que en el mundo existe, incluido el hombre. En efecto, el amor hacia Dios debe tener el mayor lugar en el alma (proposición XVI de la quinta parte). Al final de esta parte quinta, sobresale el racionalismo de Spinoza cuando afirma que la potencia del alma se define sólo por el conocimiento, y su impotencia o pasión por la privación de conocimiento, lo que equivale a la distinción entre ideas adecuadas o ideas

²¹⁵ *Ibidem*, p. 135.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 154.

²¹⁷ Postulado que será desarrollado poderosamente por Hegel, quien concebirá a la pena no como una retribución, ni como una venganza, sino como un derecho del mismo inculpado, en tanto que la pena le permite recobrar su libertad.

inadecuadas; por ello dice que el sabio no conoce la turbación interior, a diferencia del ignorante a quien todo lo perturba.²¹⁸ Como corolario, la tarea ética se vuelve difícil pues «ciertamente tiene que ser arduo lo que se encuentra con tan poca frecuencia», puesto que «todo lo que es hermoso es tan difícil como raro».²¹⁹

Como se puede advertir, la ética de Spinoza es sugerente por lo que respecta a la paradoja que mencionamos al principio de esta exposición, que nos conduce a la libertad sólo mediante la aceptación de la determinación, como una reexposición de las doctrinas estoicas. Aunque este planteo deja al lector un sentimiento de limitación e imperfección que no termina de aceptarse, aun cuando teóricamente sea cierta la naturaleza limitada del ser humano. Además, demasiado legalismo ético nos da la impresión de someter al ser humano exclusivamente a los dictados del exterior, como sucederá en los estados absolutos de los siglos venideros, descuidando la potencia que significa la libertad del ser humano.

En el *Tratado Teológico Político*,²²⁰ Spinoza defiende la conciliación de la libertad de pensar y la paz del Estado, cuyo fundamento es la libertad de los hombres.

En el capítulo XVI, que trata del fundamento del Estado y del derecho natural y civil del individuo y del derecho del soberano, Spinoza busca los fundamentos del Estado, siendo que el primero es el derecho natural de los individuos a conservarse y que se extiende hasta donde alcanza el poder, de modo que analizando a los peces dice que ellos en común gozan del agua, aunque es de derecho natural que el más grande devore a los menores. Siguiendo a San Pablo (Romanos, Capítulo VII) señala que en el tiempo en que los hombres viven de acuerdo con los impulsos y necesidades de la naturaleza, donde no hay ley, tampoco hay pecado, pues el

²¹⁸ Esta concepción es en sus términos semejante a lo que habían dicho Sócrates y Epicteto, para quienes al ignorante no le perturba el mal en sí sino la opinión de que recibe un mal.

²¹⁹ SPINOZA, *Ética, op. cit.*, p. 181. Similar idea de lo raro o menor como lo conveniente se encuentra en la Retórica de Aristóteles, cuando éste trata de la retórica en la deliberación en las asambleas.

²²⁰ SPINOZA. *Ética y Tratado Teológico-Político*. Estudio introductorio por Franciso Larroyo. Editorial Porrúa. Séptima edición. México. 1999. En el *Tratado teológico-político*. Versión española de Julián de Vargas y Antonio Zozaya. Principalmente a partir del capítulo XVI, en tanto ahí se inicia la filosofía política. Prefacio. p. 219.

pecado surge con posterioridad al establecimiento de la ley.²²¹ Como la razón se da cuenta de la imposibilidad de esa situación, los hombres renuncian a sus apetitos a fin de dejar atrás el estado de naturaleza donde el individuo tiene derecho natural a conservar la vida y el derecho a buscar el bien y evitar el mal propio, condición por la que, por tanto, puede romper los pactos dados si con ello puede sacar ventaja. Por mor de ello, los súbditos ceden su libertad al soberano, obedeciéndolo incondicionalmente, pues en él se concentra la búsqueda del bien común. De modo tal que «el cuidado de velar por los intereses públicos corresponde al soberano, y a los súbditos la obediencia».²²² Este respeto absoluto al soberano implica que, al contrario de lo que muchas veces se piensa, dice Spinoza, es en la ley donde se encuentra la libertad, pues en el estado de naturaleza no hay verdadera libertad ante el riesgo de someterse al poder del más fuerte cuyos fundamentos no están en la razón, sino en la mayor fuerza para imponerse. Según esto, la libertad en el estado civil es una libertad que si bien es menor también garantiza el mayor bien y provecho; Spinoza señala que los niños, aunque están obligados a obedecer, no por ello son tratados como esclavos.²²³

El absolutismo de Spinoza, si bien a primera vista es, valga la redundancia, absoluto, «porque la esencia de un súbdito no es obedecer por esta o aquella razón, sino obedecer», más adelante, en forma contradictoria o bien complementaria, no podríamos saberlo, reconoce, en el capítulo XVII, algo vital para nuestro análisis. Dice que «cada uno se reserva pleno poder en determinadas cosas que escapan a

²²¹ Lo mismo dice Hobbes cuando señala que el pacto y el soberano deciden qué es justo y qué es injusto en una sociedad política.

²²² “Pero acaso se pensará que pretendemos por este medio convertir a los súbditos en esclavos, por la creencia de que lo es quien obedece, y de que sólo es libre quien vive con arreglo a su capricho; *pero esclavo realmente es quien está sujeto a sus pasiones y es incapaz de ver y hacer lo que le es útil, y libre es aquel cuya alma es sana y cura razón le sirve de guía*. Sin duda la acción que resulta de un orden, es decir, la obediencia, quita en cierto modo la libertad, pero no da por esto en resultado la esclavitud que está en la manera de obrar.” SPINOZA, *tratado teológico-político*, op. cit. p. 361. El subrayado es nuestro.

²²³ SPINOZA, *Tratado teológico-político*. op. cit. pp. 357-365. Podría confrontarse esta noción de paternalismo ético que justifica la obediencia al soberano, con la parodia vía falacia argumentativa expuesta en las Nubes de Aristófanes, donde un humilde campesino interesado en solventar sus deudas manda a su hijo a estudiar con los sofistas, quien para su infortuna, termina golpeándolo bajo el argumento de que si el padre lo hizo considerando su provecho cuando él era menor, es ahora necesario que el hijo le pegue al padre cuando se mira al mismo provecho que por su supuesta ignorancia no observa.

las decisiones del gobierno, no dependiendo sino de la propia voluntad del ciudadano». Aun así, Spinoza mantiene la obediencia de los súbditos como elemento fundamental, máxime que, tratando la descripción y valoración de la historia del pueblo hebreo, la conservación del Estado depende de la fidelidad a las órdenes emanadas del poder. Fuera de estos temas, con relación al carácter particular y no universal de los hebreos, Spinoza reconoce que, puesto que el derecho divino se funda mediante pactos, los hebreos no estaban obligados a amar a las demás naciones que no habían formado parte de ese pacto, «de suerte que la caridad no era para ellos un deber sino entre los conciudadanos».²²⁴ Al continuar con esta línea de pensamiento, Spinoza, en el capítulo XIX, dice que la piedad para con la patria es el más alto valor que el hombre puede alcanzar, de donde resulta que no es un acto piadoso aquel que se hace para el prójimo si con ello se lleva a la ruina al Estado, del mismo modo que no es impío un acto si lleva como resultado a la salvación de aquel, siendo piadoso porque el bienestar del pueblo es la suprema ley. Aunque con ello, como atestigua la historia y como decían las escrituras (Mateo, Capítulo V), se amara al prójimo y se odiara al enemigo.²²⁵

Finalmente, en el capítulo XX, donde *se establece que en un estado libre cada cual tiene el derecho de pensar lo que quiere y decir lo que piensa*, Spinoza conviene que mal obra el Estado si extiende su poder sobre los espíritus, pues el papel del Estado si quiere ser moderado radica en respetar esos derechos: «El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad». Principio de libertad cuyo fundamento no sujeto a los perjuicios que su uso pudiera acarrear, entre otros autores, también se encuentra en Spinoza cuando dice que «Lo que no puede impedirse debe permitirse, a pesar de los abusos que de ello nazcan», ya que el abuso de la libertad es que cada uno viva según su propio arbitrio. Como se ha visto a lo largo de esta exposición, si bien el Estado tiene el poder absoluto sobre los súbditos, ello no implica que pueda eliminar la libertad de pensamiento y expresión de sus súbditos, porque cuando un Estado deja de cumplir la elevada misión que por el derecho divino y por el derecho natural le corresponde, deja de ser como aquella nación holandesa en la que Spinoza vivió,

²²⁴ SPINOZA. *Tratado teológico-político. op. cit.* Capítulo XVII. pp. 366-380.

²²⁵ *Ibidem*, capítulo XIX. pp. 390 y s.

modelo del respeto soberano gubernativo al disenso de sus súbditos sin reprimirlos por mor de la discordancia.²²⁶

1.4.3. Lo útil a uno mismo y lo útil a los demás en Hume

A diferencia de Kant, como más adelante nos enteraremos, la moral de Hume surge del sentimiento. Su moral es un sistema que emerge de la pasión, que nos mueve pasionalmente, lejana a la «indiferencia» de la razón peculiarmente especulativa. Su ética está basada en la utilidad y en los sentimientos de afecto que el ser humano siente por los demás. El bienestar y la simpatía son conceptos esenciales para entender la ética de este autor escocés, pues los mismos pueden ser entendidos como dos modalidades a través de las cuales el ser humano es feliz por causa de sí mismo y por causa de los demás.²²⁷

El análisis de Hume está centrado en la experiencia sensible del ser humano, entendiendo por esto, la capacidad del ser humano de tener un sentimiento moral que lo conduce a aprobar o desaprobar las conductas de sus congéneres. Así, por ejemplo, bueno moralmente será lo que nos hace felices y malo lo que nos conduce a la miseria.

Hume apuesta por un utilitarismo en la medida que debe alabarse la satisfacción que llega a la sociedad, cuando hay alabanzas para lo útil y muchos reproches para su contrario. “En todas las determinaciones de la moralidad esta circunstancia de utilidad pública se tiene siempre principalmente en cuenta, y cada vez que surgen disputas, sea en la filosofía, sea en la vida diaria, acerca de los límites del deber, la cuestión no puede ser resuelta por ningún medio con mayor certeza que determinando, en cualquiera de las partes, los verdaderos intereses de la humanidad.”²²⁸ El autor nos muestra algunos ejemplos en apariencia benéficos

²²⁶ *Ibidem*. capítulo XX. pp. 395-401.

²²⁷ La importancia de Hume es tal que hoy en la actualidad su planteamiento ético, que asumiría un principio de benevolencia que manda hacer el bien -individual y colectivo- y evitar el mal, es una de las muchas referencias que se utilizan para hacer frente al formalismo de la ética kantiana.

²²⁸ HUME, David. *Investigación sobre la moral*. Losada. Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Argentina. 2004. p. 37.

cuando en realidad van contra los intereses de la humanidad. Aparentemente dar limosna es un acto de generosidad, cuando con ello se incentiva la pereza y la corrupción; asesinar al príncipe usurpador aparentemente es un alivio, cuando la historia nos enseña que los resultados pueden ser peores, como ocurrió con Timoléon en Grecia y Bruto en Roma -y en tiempos modernos que Hume ya no vivió y que estimamos quedarían bien, con el terror que desencadenó Robespierre muertos los reyes de Francia-.

Al hablar particularmente de la justicia, Hume afirma que la utilidad pública es su único origen. Hume asume que la justicia es una idea relacional, lo que quiere decir que debe estar basada en la conveniencia o beneficio de una conducta y no en un tipo de *principalismo* ortodoxo –doctrina ética basada en el cumplimiento de las reglas independientemente de su contenido-, en donde se justificaría cumplir con los pactos a pesar de que no sea útil para una de las partes contratantes. Las reglas de la equidad y de la justicia dependen de particulares condiciones que hacen surgir la equidad para evitar dos extremos, la abundancia extrema y una extrema necesidad. La situación ideal de la comunidad es un término medio entre esos dos extremos.²²⁹ Hume estima los intentos de otros filósofos para fundamentar la moralidad fuera de la utilidad como insatisfactorios, máxime que es la *experiencia* misma la que confirma la conveniencia de un sistema ético utilitario. La siguiente cuestión que dilucida Hume es que si la utilidad es agradable, cabe preguntarse agradable para quién. Y la respuesta es que no es solamente para uno mismo, rechazando la teoría que explica todo principio moral por el amor a sí mismo, sino que la utilidad se extiende a los demás, a los que incluso nos son indiferentes, por más lejanos que se encuentren.²³⁰ Aunque tal principio egoísta no se nulifica por completo en la medida que "... la simpatía es mucho más débil que la preocupación por nosotros mismos y que la simpatía hacia personas que nos son lejanas es mucho más débil que la que tenemos por las personas próximas y contiguas, pero por esta misma razón es necesario, en nuestros serenos juicios y discursos acerca de

²²⁹ *Ibidem*, pp. 41 y ss. El *consecuencialismo* -como doctrina ética que hace depender la bondad moral de las consecuencias y no de las intenciones de los actos- tiene cabida en Hume cuando expresa claramente que "Las verdades que son *perniciosas* a la sociedad, si es que hay tales, cederán ante los errores saludables y *ventajosos*." *Ibidem*, p. 141.

²³⁰ *Ibidem*, p. 76 y ss.

los caracteres de los hombres, que despreciemos todas estas diferencias y que hagamos nuestros sentimientos más públicos y sociales.”²³¹

La beneficencia, el carácter humanitario, la amistad, la gratitud, el afecto natural y el patriotismo, son cualidades morales que merecen la aprobación de los seres humanos, en tanto proceden de una dulce simpatía por los demás y una auténtica preocupación por nuestro género y especie, por la felicidad de la sociedad humana.²³² Aquí, Hume ve como las mejores cualidades morales las que se destinan a los demás, cualidades más dignas de aprobación que aquellas que se dirigen a uno mismo. Como se ve, el amor a sí mismo es un elemento importante, pero no esencial en la formulación ética de Hume. Por ello, critica las ideas de autores que le han precedido (Hobbes, por ejemplo) según las cuales es el sentido de amor propio lo que determina la moralidad. Por el contrario, para él, la dualidad del ser humano se manifiesta en su propio interés y en el interés público, y ese equilibrio determina en buena medida la correcta actuación moral.

Una vez asentada esta analogía, Hume procede a analizar las cualidades en tanto *útiles* o en tanto *agradables a nosotros mismos y a los demás*.

- *Las cualidades útiles a nosotros mismos* están relacionadas con la fuerza del carácter, con la ejercitación de los deberes para consigo mismo. Un hombre rico es digno de estimación, mientras que un hombre pobre, inútil, perezoso, merece ser reprobado.
- *Las cualidades útiles a los demás* se refieren a la utilidad que la actividad de un ser humano causa a la sociedad.²³³
- *Las cualidades inmediatamente agradables a nosotros mismos* no procuran utilidad a quien las posee, pero si difunden satisfacción y procuran respeto; como ejemplo de esas vidas Hume menciona a Sócrates y a Epicteto

²³¹ *Ibidem*, p. 86. En la cita 9 de la sección quinta, «por qué la utilidad agrada», (p. 91) dice Hume que un pequeño beneficio hecho a nosotros mismos o a la gente más cercana excita sentimientos de mayor aprobación que un enorme beneficio a una república distante.

²³² HUME, *op. cit.* pp. 34 y 38.

²³³ *Ibidem*, pp. 93-109.

quienes vivieron agradablemente a pesar de las penurias que representaban sus vidas.²³⁴

- *Las cualidades inmediatamente agradables a los demás* tienen que ver con actitudes según las cuales, por ejemplo, conviene no hablar mucho de uno mismo, ni dedicarse a la propia alabanza.²³⁵

Hume comenta que hay que distinguir entre el ámbito del hombre, en tanto egoísta, y el carácter humanitario del mismo hombre, sólo en la medida que piensa en los demás. Dicho carácter humanitario es el mismo en todos los seres humanos y comprende a todos los individuos, mientras que las conductas o pasiones normalmente llamadas egoístas producen diferentes sentimientos en los individuos, así como contemplan a la mayor parte de la humanidad con la mayor indiferencia.²³⁶ El equilibrio pretendido por Hume es tal que puntualiza que los principios universales actúan como control y límite de los sentimientos de amor a sí mismo.

Para que haya leyes justas, Hume presenta una analogía con dos elementos. Por un lado, apela al *instinto*, y así dice que todos los pájaros de la misma especie en toda época y país construyen sus nidos de igual manera. Por el otro, dice que en diferentes tiempos y lugares, los seres humanos fabrican sus casas diferentemente, en donde se percibe la influencia de la razón y de la *costumbre*.²³⁷ ¿No esta distinción de Hume nos recuerda la cuestión que hace tiempo se había planteado en torno *phýsis* y *nómos*, como el campo de lo dado y el campo de lo pactado?

Al final, no nos resta sino reafirmar las ideas –propriadamente sentimientos- morales de Hume. Su presupuesto es que no se necesita demostración para convenir en que el sentimiento es la base de la moral. Base que es análoga porque, a la vez que contiene una benevolencia desinteresada, contiene un amor a sí mismo. Como consecuencia, a la razón le corresponde un papel moral, menor comparado con el

²³⁴ *ibidem*, pp. 111-121.

²³⁵ *ibidem*, pp. 123-130.

²³⁶ *ibidem*, pp. 135 y ss.

²³⁷ *Ibidem*, p. 58.

del sentimiento, pues sólo le toca distinguir lo verdadero de lo falso, cuando al sentimiento de virtud o vicio, le corresponde distinguir la aprobación o desaprobación morales. Aunque como más adelante observaremos, colocarnos en el solo sentimiento o en la sola razón –como hace Kant- es una posición desequilibrada que es necesaria restituir a fin de lograr la armonía ético-moral.

1.4.4. Autonomía y heteronomía en Kant

No hace falta decir que convencionalmente se reconocen dos pilares de las concepciones Éticas: Aristóteles y Kant, o en términos de posturas ético-filosóficas, *teleologismo versus deontologismo*, o como *éticas de la virtud y éticas del deber*. Sus aportaciones no pueden pasarse por alto para comprender los conceptos éticos hasta hoy en día. El realismo de Aristóteles puede ser contrapuesto al idealismo kantiano. Pero tal fórmula tampoco es feliz si nos situamos en la respectiva perspectiva histórica de los autores. Aristóteles es una superación del idealismo de su maestro Platón, mientras que Kant intenta superar el escepticismo, el empirismo y la ética de las consecuencias de Hume, para quien la ética depende de la experiencia humana.²³⁸

¿Cómo entender las causas subjetivistas, racionalistas y formalistas de una doctrina como la kantiana?²³⁹ Una primera causa puede estar referida al interés de Kant, a través de la revolución copernicana de la filosofía, de poner en el centro del universo al individuo, situarlo en el centro físico y metafísico que le corresponde, que hasta antes de él, era *teocéntrico*. Una causa más puede estar vinculada con su formación pietista vinculada al protestantismo.²⁴⁰ Otra más a la situación histórica

²³⁸ Dice Tugendhat que para una ética como la kantiana «el bien es lo debido», lo que quiere decir que lo importante en el actuar radica en el deber. Podríamos agregar que, por el contrario, para las éticas utilitaristas «lo debido es el bien», esto es, que sólo importa el deber en la medida que mira a la realización de un bien.

²³⁹ Hemos de repetir, y más si se trata de un autor tan importante como Kant, que aquí no se podrá encontrar una exposición completa de las ideas morales de Kant, pues ese objetivo supera con mucho las pretensiones de este trabajo, que en esta sección, como en las otras de este primer capítulo, sólo busca delinear algunos elementos sobresalientes para la construcción de los principios que más adelante nos permitan diferenciar la ética de la moral.

²⁴⁰ Pietista. (Del lat. *piētas*, *-ātis*, piedad).

1. adj. Se dice de ciertos protestantes que practican o aconsejan el ascetismo más riguroso.
2. adj. Perteneciente o relativo al pietismo.

que el filósofo personalmente vivió; por ello, al hablar de la filosofía kantiana y de los tiempos en que surge, Hegel dice que "... imperaba por aquel entonces el llamado hedonismo, por cuanto el concepto del hombre y el modo como debía realizar este concepto se enfocaban, en la ética, como una satisfacción de sus impulsos."²⁴¹ En ese sentido, Kant pide que la ética, más que un asunto de deseos, de impulsos o de contenidos, sea un mandato derivado *a priori* de la razón a cuyo través es posible encontrar la esencia de la libertad, que no dependa de causas contingentes, naturales o sensibles. La residencia de la libertad y, por consiguiente, de la ética, la encuentra Kant en el sujeto, en la pura voluntad.

La importancia de Kant para la ética es de tal magnitud que Tugendhat tiene de él la siguiente consideración: "La empresa kantiana fue ciertamente el intento más grandioso de dar sentido a la idea de una fundamentación *absoluta* de la moral."²⁴² La principal obra de Kant sobre ética, según reconoce Tugendhat, es la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. En ella, Kant parte del hecho de que hay dos ámbitos ontológicos fundamentales: lo formal, que corresponde a la lógica y lo material que corresponde a la física, en las leyes de la naturaleza, como a la ética, en las leyes de la libertad. A ellas corresponderían, quitando todo objeto material y dejando sólo los objetos del entendimiento, la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres.²⁴³

Es claro que Kant nombra como metafísica de las costumbres al ámbito formal de la libertad. En ésta, Kant busca el fundamento absoluto de la moral en la razón pura y no en los dictados de la experiencia. En el capítulo primero de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* dice que no basta que el comportamiento -y esto hay que remarcarlo- sea «conforme» a la ley moral, sino que tiene que ser «por» la ley

DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. (en línea). Vigésima segunda edición. Formato html. Disponible en <http://buscon.rae.es/diccionario/drae.htm>

²⁴¹ HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*. Tomo III. *op. cit.* p. 422.

²⁴² TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de Ética*. Gedisa. Traducción de Luis Román Rabanaque. España. 1997. p. 70.

²⁴³ KANT. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. (en línea. edición digital). Traducción del alemán de Manuel García Morente. Espasa-Calpe. España. 6ª Edición. 1980. Biblioteca Cervantes Virtual. [consultado el 11-10-06]. Formato htm. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01362842104592728687891/index.htm>
En el prólogo.

moral, es decir, que tenga su base en la propia ley y no en una causa empírica ajena a ella. Según esto, el deber moral se cumple por deber y no por inclinación. La buena voluntad lo es en sí misma y no por las cosas que ella busca, por los fines que se propone; «es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma».²⁴⁴ El valor moral absoluto se expresa como representación racional de la ley en el imperativo categórico, que tiene una primera formulación como «*querer que mi máxima deba convertirse en la ley universal*».²⁴⁵

En el capítulo segundo, Kant estima que su esfuerzo no se dirige a satisfacer a los ingenios vulgares, descendiendo a lo popular, sino que su esfuerzo es una tarea encargada a los filósofos para ascender a los principios de la razón pura. En su explicación, Kant elimina todo elemento material y deja sólo elementos puros racionales; satisfacer a la razón con detrimento del corazón. Por ello dice que lo *bueno* es válido objetivamente, cuando lo *agradable* sólo lo es subjetivamente. Los imperativos, como formulaciones de los mandatos de la voluntad en tanto representan principios objetivos, son *hipotéticos* o *categóricos*. Los primeros hacen referencia a un fin externo a la voluntad y los segundos se representan la acción como objetivamente necesaria, podríamos decir, que su fin es la voluntad misma; además, los primeros podrían ser caracterizados como particulares, heterónomos, basados en principios asertóricos (condicionales), renunciables a sus principios y tendientes a la felicidad, cuando los segundos como universales, autónomos, basados en mandatos apodícticos (necesarios), irrenunciables a sus imperativos y

²⁴⁴ *Ibidem*, En el Capítulo I. Es interesante advertir la pretensión de Kant de desenvolver el concepto de una voluntad buena sin que necesite ser enseñado, pues tal concepto sólo necesita ser explicado, está en el entendimiento natural. Esta postura es diferente a lo dicho en ética por Aristóteles para quien no se trata de desentrañar conceptos especulativos cuanto de realizar o actualizar la virtud, así como enseñarla superando la primera naturaleza del ser humano. Nos permitimos transcribir las palabras del filósofo de Königsberg: “Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior, *tal como ya se encuentra en el sano entendimiento natural, sin que necesite ser enseñado, sino, más bien explicado*, para desenvolver ese concepto que se halla siempre en la cúspide de toda la estimación que hacemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del *deber*, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, más bien por contraste lo hacen resaltar y aparecer con mayor claridad.” Las cursivas son nuestras.

²⁴⁵ *Ibidem*, en el capítulo I.

tendientes a la perfección.²⁴⁶ En este segundo capítulo el imperativo categórico tiene nuevas formulaciones: *“obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”* y *“obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.”* Al considerar que los seres humanos siempre son fines y no medios de realización moral, es decir, personas y no cosas, Kant presenta una nueva formulación del imperativo categórico: *“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.”* Distingue también, al hablar del reino de los fines universales y de la razón legisladora universal, entre lo que tiene precio y lo que tiene dignidad. Lo primero es alienable y puede ser equivalente a algo, cuando lo segundo es inalienable porque está por encima de todo precio. La humanidad es, según esto, lo único que posee dignidad. La moralidad es en resumen, de acuerdo con lo que dice en este capítulo: según su forma, un objeto de la universalidad, según su materia, un fin en sí mismo, y según su determinación integral, la autonomía en un reino de los fines.²⁴⁷

El tercer capítulo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant lo inicia diciendo paradójicamente, como ya lo han hecho otros autores, que la libertad se alcanza en la ley, pues «[l]a voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa». Las acciones conforme al imperativo categórico son deberes, que si sólo persistieran en el mundo inteligible siempre se cumplirían, pero por causa de la dualidad sensibilidad-razón, *deben* ser conformes a la autonomía. Además, Kant insiste en atribuir a la razón la residencia de la facultad activa del ser humano, y más si la comparamos con la pasividad de un mundo sensible que no puede distinguir entre la sensibilidad, limitada, basada en la heteronomía y el mundo inteligible, ilimitado, basado en la autonomía de la

²⁴⁶ La felicidad que en otras éticas es un principio motor (v. g. Aristóteles, Santo Tomás y Hume), en Kant es un producto de la imaginación y no de la razón, por tanto, un elemento sólo contingente. La formalidad del imperativo categórico la tiene presente Kant cuando dice: *“Cuando pienso en general un imperativo hipotético, no sé de antemano lo que contendrá; no lo sé hasta que la condición me es dada. Pero si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene, pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley...”* Las cursivas son nuestras.

²⁴⁷ *Ibidem*, en el capítulo segundo.

voluntad.²⁴⁸ Como se advierte, para Kant es la razón y no la sensibilidad la legisladora moral por excelencia.

En la filosofía de Kant son fundamentales dos racionalidades, la racionalidad teórica, de donde se deriva su crítica de la razón pura, que no es el caso analizar aquí, y la racionalidad práctica, a la que nos referiremos en algunas líneas a continuación.

En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant distingue entre *máximas* y *leyes prácticas*, que pueden dissociarse a partir del hecho que las primeras arreglan la voluntad del sujeto para sí, mientras que las segundas son válidas objetivamente para todo ser racional.²⁴⁹ Al fundamentar la moral en la razón y no en la facultad de desear, Kant otra vez distingue entre imperativos *categoricos* e imperativos *hipotéticos*, una de las más famosas diferenciaciones kantianas por lo que a nuestro tema de investigación se refiere. Los primeros se derivan de la experiencia, son *a posteriori*, los segundos no están relacionados con la experiencia, pues se derivan *a priori* de la razón. Sólo los imperativos categoricos pueden constituir leyes prácticas, no así con los hipotéticos que sólo son preceptos de habilidad.²⁵⁰

En esta crítica Kant vuelve a afirmar que la moral no puede derivarse de la experiencia porque entonces no podría ser universal; la única forma de acceder a un comportamiento moral universal es mediante el cumplimiento del deber por el

²⁴⁸ *Ibidem*, en el capítulo tercero. Kant al final de esta tercera parte de la Fundamentación, confiesa la inversión de la «fe en la fe» como «fe en la razón»: “He aquí, pues, el límite supremo de toda investigación moral. Pero determinarlo es de gran importancia para que la razón, por una parte, no vaya a buscar en el mundo sensible, y por modo perjudicial para las costumbres, el motor supremo y un interés concebible, sí, pero empírico, y, por otra parte, para que no despliegue infructuosamente sus alas en el espacio, para ella vacío, de los conceptos trascendentes, bajo el nombre de mundo inteligible, sin avanzar un paso y perdiéndose entre fantasmas. Por lo demás, la idea de un mundo inteligible puro, como un conjunto de todas las inteligencias, al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo tiempo somos miembros del mundo sensible), sigue siendo una idea utilizable y permitida para el fin de una fe racional, aun cuando todo saber halla su término en los límites de ella; y el magnífico ideal de un reino universal de los *finis en sí* (seres racionales), al cual sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad, cual si ellas fueran leyes de la naturaleza, produce en nosotros un vivo interés por la ley moral.”

²⁴⁹ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Traducción de Dulce María Granja Castro. FCE: UAM: UNAM. México. 2005. p. 19.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 20.

deber mismo, sin condicionamientos hedonistas, incluso sin hacer referencia a los principios prácticos materiales, tales como el principio de la felicidad o del amor propio. En ese camino demasiado formal, Kant cierra los pasos al deseo, porque incluso la ley práctica no se puede cumplir por el mero placer, por el mero agrado que siente un agente al realizarla. Para Kant someter la voluntad a los deseos, a los principios empíricos, conduciría a la contingencia porque "... de ninguna representación de objeto alguno, cualquiera que ella sea, se puede conocer *a priori* si estará ligada con *placer* o con *displacer* o si será *indiferente*."²⁵¹ Por esto es razonable que en el teorema III de la *Analítica* puntualice que las leyes prácticas universales sólo cabe pensarlas como principios que contengan el fundamento determinante de la voluntad en la forma y no en la materia.²⁵² En el teorema IV de la misma crítica, Kant afirma que el principio de la moralidad debe ser independiente de toda materia de la ley.²⁵³ El ser humano se somete a la forma de la ley y se independiza de su materia; podríamos decir, según esto, que el ser humano en el mundo kantiano debe ser dependiente de la objetividad de la ley e independiente de la subjetividad a la que se acogen las éticas hedonistas y utilitaristas. La dependencia formal a la ley nos conduce a un mundo de libertades positivas, mientras que la independencia material a la ley, sólo representa una libertad negativa, puesto que la sensibilidad sólo expresa un mundo de lo limitado, cuando la racionalidad el mundo de lo ilimitado y lo infinito. Es el principio según el cual más allá de la libertad física (no tener impedimentos corporales) o psicológica (no tener restricciones a la voluntad), la verdadera libertad se localiza en el cumplimiento de los deberes.

En la *Crítica de la Razón Práctica*, la ley fundamental de la razón pura práctica tiene aquí una de sus tantas formulaciones: "Actúa de modo que la máxima de tu

²⁵¹ *Ibidem*, p. 22. Esta idea de placer, displacer o indiferencia debe recordarnos los planteamientos de los estoicos quienes expresaron esta estructura tricotómica de la actividad ética.

²⁵² KANT, *Crítica de la razón práctica*. *op. cit.* p. 30.

²⁵³ *Ibidem*, pp. 38 y s. Al analizar los móviles de la razón pura práctica, Kant, como una muestra de la ética formal que defiende, dice lo siguiente: "Es muy hermoso hacer el bien a los hombres por amor y por compasiva benevolencia, o ser justo por amor al orden, pero esto todavía no es la verdadera máxima moral de nuestro comportamiento..." (KANT, *crítica de la razón práctica*, *op. cit.* p. 98).

voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal.”²⁵⁴

Al tratar el objeto de la razón pura práctica, Kant continúa con el formalismo delineado cuando dice que “...no es el concepto de bien, como concepto de un objeto, el que determina y hace posible la ley moral, sino al contrario, es la ley moral la que únicamente determina y hace posible el concepto de bien en cuanto éste en verdad merece tal nombre.”²⁵⁵ Así, el ser humano no quiere las cosas porque sean buenas, sino porque las asume a través de una ley práctica como deberes son buenas.

Cuando Kant analiza los móviles de la razón pura práctica, la ley, paradójicamente, se manifiesta como moralidad. Kant quiere que el móvil de la voluntad sea la ley y no el impulso de lo sensible. Mediante un oxímoron entre sentimientos y razón, Kant dice que “... el respeto a la ley moral es un sentimiento producido por un fundamento intelectual y este sentimiento es el único que conocemos totalmente *a priori* y del cual podemos comprender su necesidad”.²⁵⁶ Si el móvil de la voluntad es la razón práctica pura, parece que se cae en una contradicción porque el móvil, siendo un impulso, hace referencia a la razón con tal de cerrarle el paso al sentimiento a como de lugar. Incluso, Kant llega a hablar de un *sentimiento e interés morales*, que tampoco están vinculados con el sentimiento y los intereses normalmente entendidos, cuanto que la razón, dice Kant, tautológicamente sólo se busca a sí misma. Incluso el filósofo es consciente de los problemas que enfrenta pues no sabe cómo denominar a un sentimiento singular que no puede ser comparado con un sentimiento patológico, es decir, sensible, lo que en última instancia nos conduce al terrible problema de cómo llamar al móvil sensible que Kant y los que lo defienden no quieren que sea sensible.²⁵⁷

²⁵⁴ KANT, *Crítica de la razón práctica. op. cit.* p. 35.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 75.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 87.

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 89 y ss.

En Kant hay una identidad o tautología entre razón y voluntad, con lo cual el pensar, en su forma pura, llega a ser lo mismo que el hacer, en su forma también pura.²⁵⁸ En él sólo opera una inversión de los valores presentes en su tiempo.

Por cierto que Kant asume una dualidad subjetiva por lo que toca a la creación del mundo moral. Al respecto dice que así como somos legisladores en el mundo de la razón, en el mundo de la libertad, también somos súbditos de ese mismo mundo, en tanto estamos sometidos a la ley como criaturas de ese reino.²⁵⁹ Cabe destacar que las ideas de Kant de no instrumentalizar al ser humano, sino de constituirlo siempre como fin, tienen una gran reexposición en las actuales ideas de la democracia y la paz perpetuas del humanismo democrático.²⁶⁰

En síntesis, para Kant, la ley moral es el único fundamento determinante de la voluntad pura, y por ello niega cualquier posibilidad de fundamento analógico, que se base en la razón y en la sensibilidad. En ese sentido, Kant nos persuade, pero no nos convence. Negar su universalidad, a pesar de su vida particular, sería un error. Su teoría monológica –según la llama Habermas– es demasiado rigorista y descuida el papel de la sensibilidad en el orden moral. Por esta causa, en lugar de negar el

²⁵⁸ Porque la razón pura determina inmediatamente a la voluntad según Kant. Dice Habermas al pretender superar el subjetivismo de Kant por un intersubjetivismo moral, que en la autonomía y la razón práctica se compenetrán los conceptos de *voluntas* y *ratio* kantianas. Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. (en línea). Traducción de Manuel Jiménez Redondo. THEORIA. Proyecto crítico de ciencias sociales. Grupo reinvestigación de UCM. E-books. Publicaciones electrónicas. [consultado el 24-02-05]. formato html. Disponible en http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/habermas/#1.-+%C9tica+y+meta%E9tica. En 6.- *explicaciones sobre la ética del Discurso*.

Por nuestra parte no podemos perder de vista que tal sincronización es problemática porque no es lo mismo decir que uno sabe lo que hace, que decir que hace lo que sabe. En el primer caso, por la preponderancia del saber sobre el hacer, en el segundo por la mayor importancia del hacer sobre el saber. si estos criterios los presentáramos como modalidades de personalidad podrían quedar del siguiente modo: 1) hacer las cosas que se saben (modelo del sabio práctico), 2) hacer las cosas sin saber (modelo del práctico empírico), 3) no hacer las cosas que se saben (modelo del sujeto pasivo especulativo), y 4) no hacer las cosas que no se saben (modelo del sujeto pasivo ignorante). Los personajes de novela o históricos que a cada modalidad corresponden es una tarea que el lector bien puede comenzar.

²⁵⁹ KANT, *Crítica de la razón práctica*. op. cit. p. 98.

²⁶⁰ Cfr. BUENO, Gustavo. *Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico*. (en línea) proyecto filosofía en español. 2005. [consultado el 28-09-06]. El Basilisco, 2ª época, nº 35, 2004, páginas 1-4. Disponible en <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas23501.htm>

importante papel de la sensibilidad, propondremos una versión analógica que no reduzca la moral a la sensibilidad pero tampoco a la razón.

1.4.5. Moralidad y eticidad en Hegel

La ética de Hegel es la ética del individuo en comunidad. La influencia del concepto de comunidad en Hegel, según Nisbet, se muestra en su *Filosofía del Derecho* en la que critica el individualismo, los derechos naturales, la idea del contrato atomista y en donde expone que la comunidad humana es concéntrica, compuesta por círculos de asociación entrelazados. Para Hegel, en consecuencia de lo anterior, el Estado no será un mero agregado de individuos, sino una comunidad de comunidades.²⁶¹

En la historia de la filosofía moral es importante la concepción de Hegel porque trata de superar el idealismo trascendental de Kant, que Hegel sólo contempla como una parte de arranque de su concepción ética. Dice Amengual Coll que Hegel es, junto con Nietzsche, uno de los más grandes protagonistas de la historia de la ética. El planteamiento de Amengual se entiende si consideramos que la crítica de Hegel se dirige a la concepción de la ética que se observa desde Aristóteles hasta Kant. Justamente, Hegel intenta unir las morales como deontología (deber) y teleología (bien) que en la historia de la Ética han estado separadas, es decir, superar las posturas morales *principalistas* y *consecuencialistas*.²⁶²

El despliegue de la Filosofía del Derecho consiste, según Amengual Coll, en la relación de la persona con otras personas. De la formación de la conciencia individual se llega a la comunidad perfecta que es el Estado. La construcción teórica de Hegel ha llevado a los analistas a preguntarse si Hegel tiene una moral, considerando que Kierkegaard, un anti-hegeliano declarado, acusó a Hegel de

²⁶¹ NISBET, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*. Tomo I. Traducción de Enrique Molina de Vedia. Cuarta reimpresión de la primera edición. Amorrortu Editores. Argentina. 2003. pp. 80 y s.

²⁶² Principalista sería una ética como la kantiana según la cual la moral se basa en leyes, en deberes, en imperativos, en intenciones, mientras que consecuencialista sería una ética como la utilitarista para la cual la bondad moral de un acto se fundamenta en las mejores consecuencias o efectos que la misma sobrelleva.

carecer de moral, precisamente por presentar una moral que es enteramente diferente a lo que tradicionalmente se había expuesto como tal. Para Kierkegaard, filósofo pesimista de la existencia, el ser humano debe desdoblarse de lo estético, pasando por lo ético, hasta lo religioso. A diferencia de Kierkegaard, cuya ética individualista está centrada en la aptitud de decisión humana abstraída de cualquier determinación externa, la moralidad de Hegel que no es pura subjetividad o individualidad, está muy cercana a una concepción política de la praxis humana. En forma similar a Aristóteles, Hegel trata al individuo sólo como potencia que encuentra su concreción, acto y universalidad, en la sociedad.

Hegel presenta diversas etapas como pasos suficientes para avanzar hacia la eticidad, el estadio máximo de los actos humanos, de la familia, de la sociedad y de la historia. Para analizar la ética de Hegel incluida en la Filosofía del Derecho hay que analizar tres etapas: 1) *derecho abstracto*, 2) *moralidad* y 3) *eticidad*.²⁶³

El derecho abstracto²⁶⁴ trata de la voluntad en su inmediatez. Los protagonistas en esta parte son la persona, la propiedad y el contrato.

En la concepción hegeliana, la persona no es una creación del derecho, sino que el derecho es creación de la persona. El concepto de persona conlleva su universalidad, concepto que a su vez se clarifica por la autodeterminación, la posibilidad de universalizar los principios de la acción y la posibilidad de la relación social. Una primera definición de persona consiste en que es el titular del derecho abstracto. Aclara Amengual Coll que el concepto de persona en la doctrina hegeliana es mucho más pobre que en otros desarrollos, pues para Hegel la persona es el punto de partida, no el de llegada de la ética. Hegel parte del concepto de persona de Kant, aunque lo desarrolla únicamente en el ámbito

²⁶³ Para exponer las ideas morales de Hegel nos valdremos de la interpretación que de la Filosofía del Derecho de Hegel hace Gabriel Amengual Coll, uno de los analistas hegelianos más autorizados. Cfr. AMENGUAL COLL, Gabriel. *op. cit.*

²⁶⁴ *Pensamiento abstracto* es el que separa las relaciones de las cosas, concebido como ser *en sí*. Además de esa idea de abstracción, cabe decir que como el primer momento de la moral de Hegel es el derecho abstracto, es imprescindible interpretar qué entiende Hegel por abstracción. Dice Amengual Coll que en Hegel lo «abstracto» tiene que ver con lo germinal, lo potencial, no con la reducción a los rasgos esenciales. El derecho es abstracto porque se centra en el individuo, el momento más alejado de la concreción que es el Estado.

individual y del derecho privado, y no como punto de llegada de la razón práctica.

²⁶⁵ Consecuencias del derecho abstracto son su movimiento dentro del terreno de lo posible, la abstracción de la persona independientemente de sus particularidades sociales y el hecho de que sólo permite o autoriza, de lo cual se sigue que su determinación es no lesionar la personalidad y lo de ella se sigue. Para resumir la idea de la persona podemos decir que ella implica que haya una escisión entre el mundo de la persona (lo subjetivo) y el mundo de lo externo (la naturaleza).

El siguiente concepto del derecho abstracto es la *propiedad*. Con la propiedad, la persona se da su libertad en una esfera exterior, sale de sí misma, de su subjetividad referida a sí misma, para dirigirse hacia el exterior. En ese tenor, la propiedad es el derecho mínimo por la poca densidad y por que sin la propiedad no cabe ningún otro derecho. Amengual Coll menciona que la propiedad es la primera realización de la libertad, pues la persona encuentra su particularización en cosas externas. La propiedad es entendida como relación del hombre con la naturaleza y consiste en que la persona pone su voluntad en la cosa, con lo cual se la apropia. Es entendible que para realizar su libertad, la persona necesita salir de su subjetividad y darse una existencia exterior, pues como persona, el individuo es mera subjetividad; sólo con la propiedad, acude a la objetividad, dándose una síntesis global que como subjetividad, como mera persona, no tenía.²⁶⁶ En la concepción hegeliana, el

²⁶⁵ En la concepción de Hegel la persona es inmediatez y universalidad, lo cual conlleva que la inmediatez se define por: la relación de la voluntad consigo misma: yo=yo. (Es como la tautología. ¿Quién soy? yo soy) y en la relación negativa con la realidad. La inmediatez nos lleva a negar lo externo. En el punto de partida del derecho abstracto la voluntad es individual, la afirmación del yo en cuanto yo. La universalidad, en similitud con el concepto kantiano, se refiere a la universalización de las máximas de acción y a la afirmación del hombre como fin en sí, pues la persona como universal no depende de nadie. La formalidad de la persona se puede entender a través de la «teoría del reconocimiento», por la cual se llega a la autoconciencia a través de la conciencia de otra conciencia. La persona jurídicamente se define por su capacidad de concretar dos derechos: propiedad y contrato; al relacionarnos jurídicamente somos capaces de tener derechos y obligaciones, siendo que la capacidad jurídica, como manifestación del concepto de persona, no depende de los demás; depende de uno mismo. En efecto, ser persona equivale a comportarse universalmente, es decir, asumir su autodeterminación y respetar a las demás personas. Es la idea del respeto kantiano la que se advierte.

²⁶⁶ La idea de propiedad de Hegel se separa de otras visiones como las siguientes:

- La propiedad es la ocupación de bienes sin dueño. El que alguien se apropie de cosas de ese modo, según Hegel, es una mera casualidad.
- Es fruto de una convención o pacto (Grocio). No surge la propiedad de esa manera porque la propiedad es anterior al contrato.

derecho de propiedad es el derecho mínimo porque sin él no cabe ningún otro derecho y porque es el más abstracto.²⁶⁷

El *contrato*, como siguiente etapa del derecho abstracto, es caracterizado como el momento del surgimiento del derecho. El contrato presupone la existencia de personas que tienen propiedad, y considera dos relaciones: el de la persona con la cosa y el de la persona con otra persona. En este momento abstracto las dos partes se reconocen como comunes por la propiedad. El contrato mira a la exteriorización de la voluntad, a la objetivación, pues por él me doy cuenta de que otro es igual a mí y constituye voluntad común, aunque esta voluntad no sea la verdadera voluntad, es decir, la voluntad universal. El contrato tiene una triple limitación:

- Tiene su origen en el arbitrio (particular),
- Es voluntad común, no general (es común solo contingentemente) y²⁶⁸
- El objeto del contrato es una cosa exterior individual.

El contrato tiene a su vez dos determinaciones:

- La ley de la equivalencia. Porque es una ecuación, y
- Su obligatoriedad. Porque la estipulación vincula a la ejecución del mismo.

-
- Es el resultado del trabajo (Locke). Si fuera causa del trabajo debería ser parte fundamental de su voluntad, y como se mencionó la propiedad es por definición exterior a la subjetividad, dado que se refiere a las cosas exteriores.
 - Es necesaria para la satisfacción de las necesidades. Esto es lo que más critica Hegel porque sitúa al ser humano únicamente en el nivel de naturaleza primera, como mera sensibilidad.

²⁶⁷ La propiedad se establece sobre una cosa. Por lo que se refiere a la cosa, de ésta dice que es una doble exterioridad por dos razones: *a)* En sí (ella misma no tiene interioridad) y *b)* Para el espíritu (para el ser humano no es sino una cosa). A su vez, Hegel distingue tres determinaciones precisas de la cosa a saber: *a) Positivo*: la toma de posesión. Es limitada porque esta apropiación lleva a la negatividad, porque es mero gusto, necesidad. *b) Negativo*: el uso. No puede ser universal porque si la libertad dependiera de ella con la desaparición de la cosa, aquella dejaría de tener sentido. *c) Infinito*: la enajenación. Desprenderse de la propiedad es el modo superior de ella. Con este momento se pasa al «contrato».

²⁶⁸ Dice Amengual Coll que el punto de vista individualista –como el que se observa en Hobbes– es insuficiente para fundamentar al Estado, porque supone la voluntad de uno enfrente de la de otro. Sólo en apariencia los individuos pueden lograr algo en común, porque una vez que alguno vea estratégicamente que es mejor no cumplir el contrato, lo romperá sin duda alguna.

La verdadera aportación del contrato es que permite vincularnos con otras voluntades y no sólo con las cosas como lo hace la propiedad. Si la propiedad es el surgimiento del derecho abstracto, el contrato es su fundamento y su puente. Originalmente, como fuente del derecho, el contrato es posterior a la propiedad, y con ello Hegel rompe la circularidad de los contractualistas, porque éstos dicen que el contrato es la fuente de la realidad social, contrato que a su vez debe estar supeditado a otro acuerdo, y así hasta el infinito, lo cual sería absurdo según el desarrollo de Hegel.

A continuación, Amengual Coll analiza el entuerto (*unrecht*) que muestra que la voluntad particular del contrato posibilita su surgimiento y que el derecho surgido del contrato es sólo apariencia; por esta razón, el entuerto es fundamentación del derecho penal. De acuerdo con la propia visión de la voluntad, el entuerto es la actuación contra el derecho en sí, voluntad llevada por su arbitrio y la casualidad de su visión y querer. “*El carácter deficitario del contrato consiste en que liga las voluntades independientes al mismo tiempo que las remite a ellas mismas*” es una frase de Ellrich que Amengual Coll retoma con referencia a Hegel y que testimonia los límites del contrato. Hegel quiere que el derecho sea unión de voluntades, pero que dicha unión no dependa de la voluntad particular. El entuerto aparece como forma de la apariencia del derecho en tres modalidades:

- *Injusticia civil o de buena fe*. La voluntad particular actúa injustamente, aunque no aprecia la ilicitud de su acción.²⁶⁹
- *Fraude*. Se tiene conocimiento de la injusticia, pero se pretende darle apariencia de derecho.²⁷⁰
- *Delito*. No hay apariencia de derecho, la injusticia es manifiesta.²⁷¹

²⁶⁹ El *litigio civil* es una figura que surge por la colisión de derechos. Muchas personas pueden entrar en colisión con la cosa y la misma cosa puede pertenecer a diversas personas, que la consideran como su propiedad. Lo que no percibe una de las partes es que los argumentos que ella usa son los mismos que utiliza el otro para excluirla. Decía Hobbes en *De Cive I. 6*. que “... la causa más frecuente de que los hombres deseen hacerse mal unos a otros tiene su origen en que muchos apetecen a la vez la misma cosa, que muy frecuentemente no pueden ni disfrutar en común ni dividir...” HOBBS, *Tratado del ciudadano. op. cit.* p. 18.

²⁷⁰ El *fraude* es el siguiente nivel del entuerto y consiste en el engaño de reconocer formalmente el derecho en sí, bajo apariencias jurídicas, ir contra derecho para los propios intereses.

Dice Amengual Coll que la lesión del delito es nula porque lleva en sí misma su negación que es la pena o castigo. La pena no se trata de una compensación, como sucede en el derecho civil, sino de negar la negación. Si se enfoca la pena desde el daño, ella sería irracional porque previamente se ha cometido un daño al que se le sumaría otro y así hasta el infinito. Por consiguiente, de acuerdo con el planteo hegeliano, el delincuente con su voluntad en sí, quiere la pena, porque ella le devuelve la libertad que él ha negado y porque el castigo es la subsunción del delincuente bajo su principio; si no se le pena, se le trataría como cosa y no como persona, bajo el supuesto de que no tiene sentido preocuparse por quien no tiene remedio alguno como persona racional. La pena es la realización del derecho del delincuente, de suerte que se le debe tratar dignamente como ser racional. La pena no puede ser venganza porque si así fuera se reproduciría la lesión al infinito, como una guerra de todos contra todos, la vuelta al estado de naturaleza. Cabe señalar que de acuerdo con Amengual Coll no es lo mismo lo vengativo que lo punitivo. Lo vengativo tiende a la infinitud, lo punitivo tiende al restablecimiento del derecho. Para superar la injusticia no vale la lucha sin fin de los particulares, tampoco vale que un universal –El Estado– se imponga sobre los individuos, sino que cada particular haga suyo lo universal. De tal suerte que la base del Estado es la estructura del yo y su autonomía, el carácter moral del yo. Con esta exposición del entuerto y la pena, Amengual Coll termina el derecho abstracto, y tiende los puentes para la explicación de la moralidad.

La etapa que sucede al derecho abstracto, la moralidad, como superación de la legalidad abstracta de la persona, comienza con la intelección del sujeto moral, cuando la persona se convierte en sujeto y la cosa en acción.²⁷² Si por un lado, la personalidad se define por una auto-referencia (yo=yo), el sujeto moral, por su parte, se define por la autodeterminación interior de la propia voluntad, donde son

²⁷¹ El tercer nivel de entuerto es el *delito*, condición misma de la pena. El delito es la negación del derecho como derecho. El delito connota una infracción o ruptura del derecho y denota la infracción a la propiedad y al contrato.

²⁷² AMENGUAL COLL, *op. cit.* p. 164.

relevantes las opiniones, las intenciones, los motivos,²⁷³ sujeto que es constituido precisamente por la realización de actos humanos, propios, particulares, queridos por el agente, y no meros actos del hombre, de su primaria naturalidad, que en tanto morales darán paso también, por un lado, a la absolutización de la experiencia delictiva de la voluntad particular y, por el otro, a la posibilidad de querer el bien universal, como un doble polo de la subjetividad.²⁷⁴ Al hablar de la teoría de la acción, Amengual Coll dice que el carácter formal del sujeto moral le pide que salga de su pura exigencia y construya un mundo moral, considerando que hay una separación entre la voluntad subjetiva y su objeto, es decir, como voluntad particular que se quiere a sí misma como universal, aunque este universal pueda ser lo moralmente malo.²⁷⁵ La acción, en tanto imputación, tiene dos elementos importantes, uno subjetivo, el *propósito*, que apunta a la subjetividad del agente de responder de aquello que sabía y se proponía, y otro objetivo, la *intención*, donde el agente conoce la acción y su alcance universal.²⁷⁶

A diferencia de Kant que rechaza todo contenido material en la moral, Hegel no desconoce las necesidades naturales, en tanto el ser humano tiende a buscar su bienestar. El bienestar es un contenido material referido a la satisfacción de la voluntad natural, siendo equiparado a la felicidad, vinculado además con las necesidades, inclinaciones, deseos, instintos y pasiones humanas.²⁷⁷ Con la asunción del bienestar, Hegel pretende superar un planteamiento dualista mutuamente irreducible que cae en dos extremos: el *naturalismo* que reduce la moral a los impulsos naturales o el *rigorismo* al que nos conduce la ética kantiana del deber.²⁷⁸ En ese sentido, a fin de superar esa contradicción, Hegel supedita el bienestar al respeto del derecho, porque la intención moral no puede pretender ir

²⁷³ *Ibidem*, pp. 169 y s.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 189.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 190 y ss. Dice Amengual Coll respecto al querer de la voluntad particular que sólo formalmente es universal, lo siguiente: "El sujeto agente toma un contenido como un fin a realizar, fin que tiene el defecto de ser sólo subjetivo, porque tal contenido fue determinado como propio en una decisión libre. Esta determinación es universal según la forma, puesto que es expresión de la libertad que es para sí."

²⁷⁶ AMENGUAL COLL, *op. cit.* p. 223.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 234.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 241.

en contra suya, cuando el primer deber moral es cumplir el derecho. Ahora que, inversamente, hay una supeditación del derecho al bienestar a causa de que aquel tiene como misión defender la vida, la existencia personal, porque lo contrario significaría la anulación del derecho a sí mismo.²⁷⁹

Uno de los puentes fundamentales entre la moralidad y la eticidad es el *bien* que como tal concilia al bienestar que apunta a la voluntad particular y a la legalidad que apunta a la pura voluntad, tal y como la definió Kant. Por esta causa, la idea del bien en Hegel concilia dos posturas fundamentales en la historia del pensamiento ético, la de Aristóteles quien definió el bien como aquello a lo que todas las cosas tienden y la de Kant cuando definió el bien como el imperativo categórico universal que se manifiesta como ley práctica. El bien concilia esos dos aspectos porque bienestar sin bien es meramente arbitrario y particular, cuando legalidad sin bien elimina el depósito de la voluntad y de las acciones.²⁸⁰

En Hegel, hay una separación entre la voluntad subjetiva que mira a la *intención* y la objetividad exterior que mira a la *responsabilidad*, distinción que inclusive es básica para las concepciones teóricas jurídicas fundamentales. La voluntad tiene una doble manifestación porque tiene el derecho de proponerse o tener como fin lo que ella aprecia como bueno, así como conocer el valor que tiene la acción en la objetividad exterior. La primera hace relación al valor intencionado de la voluntad y la segunda a lo que resulta del despliegue de la acción.²⁸¹ Valor de la intención y valor de la responsabilidad, que corresponde a lo que después formulará Weber en términos de moral de la intención y moral de la responsabilidad.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 246.

²⁸⁰ *Ibidem*, pp. 274 y s. La intención de Hegel es en palabras de Habermas: "Hegel se vuelve contra el universalismo abstracto de la justicia, tal como se expresa en los planteamientos individualistas de la Edad Moderna, en el derecho natural racional moderno, y en la ética del deber de Kant. Pero de forma igualmente decidida rechaza el particularismo del bien concreto, tal como se expresa en la ética de la polis de Aristóteles o en la ética tomista de los bienes." HABERMAS. *Aclaraciones a la ética del discurso*. En *Justicia y solidaridad. Sobre la discusión acerca de la «etapa 6» de Kohlberg*. *Op. cit.*

²⁸¹ AMENGUAL COLL, *op. cit.* p. 278.

El contenido del deber, según Amengual Coll, tiene dos sentidos: a) cumplir el derecho y b) procurar el bienestar propio y de los demás. Cumplir el derecho es el primer deber moral, donde la objetividad del derecho elimina la arbitrariedad de la voluntad particular, mientras que el segundo contenido es el que brota de la particularidad del bienestar, elementos que corresponden a los principios, formal y material, de la filosofía práctica kantiana.²⁸² Hegel critica el deber formal kantiano porque sólo es una «concordancia formal consigo», como «abstracta indeterminación del entendimiento», esto quiere decir, una pura autorreferencia de la razón que la convierte en indeterminada, cuando la voluntad debe negar su universalidad abstracta, su identidad consigo misma, cobrando existencia concreta, algo que Kant por supuesto niega rotundamente. Hegel también critica al imperativo categórico porque éste se basa en la no-contradicción, universalizándose sólo formalmente, sin tomar sentido a través de instituciones concretas, permaneciendo en su mera vaciedad.²⁸³

A la conciencia moral se le asigna un papel ambiguo,²⁸⁴ aunque esa ambigüedad toma dos elementos: la no eliminación de la subjetividad, porque la persona no recibe sólo determinaciones del exterior, y el respeto del orden objetivo, porque se debe tener presente que la conciencia puede actuar por error o por opinión.²⁸⁵ Al analizar la causa de la maldad, Hegel supone que la conciencia moral así como tiene capacidad para ser verdadera también puede ser pura opinión o error. Puede tomar el camino del bien, de lo universal, o bien seguir la pura arbitrariedad. Para Amengual Coll, si bien es cierto que la subjetividad es necesaria en el orden ético, a menos que se quiera tener únicamente un orden administrativo, legal o de pura costumbre, también es cierto que en su formalidad, cuando la voluntad se encierra en sí misma, se pervierte, se convierte en mala, cuando sus conquistas también se

²⁸² *Ibidem*, pp. 290 y s.

²⁸³ *Ibidem*, p. 299.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 326.

²⁸⁵ Dice Amengual Coll que lo más importante del punto de vista moral en Hegel es que la conciencia o la voluntad subjetiva, «debe estar presente en la eticidad, como condición necesaria... de lo contrario no sería eticidad, sino mera legalidad. Y en la medida que la subjetividad está presente en la objetividad, no puede tratarse de un mero sometimiento a un orden objetivo, puramente exterior, sino que en él la subjetividad ha de reconocerse...» AMENGUAL COLL, *op. cit.* p. 335.

convierten en sus desastres. Diríamos, parodiando a Marx, que la conciencia «lleva el germen de su propia destrucción». La conciencia deviene mala, pues, por quedarse en la formalidad y por asumir la particularidad, bajo tres formas: a) la *hipocresía* (donde la conciencia sabe que obra mal, afirmando lo malo como bueno y haciendo creer a los demás que actúa bien), b) la *convicción* como suficiencia subjetiva (donde se presentan tres grados: el opinar –insuficiencia subjetiva y objetiva, el creer –insuficiente objetiva aunque no subjetiva- y el saber –suficiencia objetiva y subjetiva) y c) la *ironía* (al encerrarse en sí misma la voluntad se niega a todo, convirtiendo cualquier cosa en vano, como en el romanticismo que Hegel critica).²⁸⁶

La eticidad representa para Amengual Coll, el análisis de la moralidad en el derecho. Como se ha visto, la moralidad es abstracta con una tendencia a caer en la subjetividad y la arbitrariedad. La eticidad trata de superar la separación entre el bien y la conciencia moral para unificarlos.²⁸⁷ Dice Amengual Coll que los conceptos de moralidad y eticidad, si bien etimológicamente valen como sinónimos, esto no impidió a Hegel usar las palabras para referirse a dos conceptos diferentes. “Con ello ya aclara Hegel que es consciente de crear una distinción conceptual para lo cual usa dos términos que por sí mismos significan lo mismo y a los que él da «un sentido esencialmente diferente».”²⁸⁸ En ese sentido, la eticidad no se opone a la moralidad, sino que la presupone y la integra, superando las insuficiencias de la moralidad ya esbozadas, en tanto «el saberse libre necesita un mundo libre, y el mundo, para ser libre, necesita de consciencias que se saben libres», con lo que la moralidad queda integrada en la eticidad. La eticidad, en su definición, contemplaría un aspecto objetivo y uno subjetivo. El objetivo es el de las instituciones y las leyes existentes por sí, que están fuera del arbitrio de los

²⁸⁶ AMENGUAL COLL, *op. cit.* pp. 336-369.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 374.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 377. Dice Amengual Coll que la moralidad trata del comportamiento humano bajo el punto de vista subjetivo, individual y de la autonomía, mientras la eticidad trata al comportamiento humano desde el punto de vista objetivo, comunitario, en un marco institucional, desde una cultura a la que el ser humano está integrado.

Es importante resaltar que así como Hegel hace una propuesta por medio de la cual se distingue la ética de la moral, así también nosotros afirmamos como insuficiente tal distinción porque sólo se concentra en uno de los varios criterios que hay para distinguir esos vocablos, según el análisis de las ideas éticas de Hegel y según lo que otros autores aportan al tema.

individuos, que contiene lo institucional y lo determinante para los individuos. En esa esfera toma cuerpo la costumbre esencialmente colectiva en la que el individuo está integrado, costumbre que a la vez configura el hábito de los individuos, y el hábito a su vez a la costumbre (costumbre que es la primera realización del espíritu cuando comienzan a unirse lo objetivo y lo subjetivo). El aspecto subjetivo, por su parte, consiste en que lo ético no es algo extraño para el sujeto, pues es la realización de la libertad. Si en la moralidad se hablaba del deber por mor del deber, en la eticidad se habla de deberes, en tanto que el bien se concreta en diversos lugares éticos o esferas: la Familia, cuya inmediatez trae consigo lo natural y el sentimiento, la Sociedad Civil, como momento de la pluralidad de las voluntades particulares, y el Estado, donde hay una síntesis de lo particular y lo universal, como superación de la particularidad abstracta de la voluntad y su bienestar y de la universalidad formal del bien objetivo.²⁸⁹ En ese orden, la familia representaría lo privado, la sociedad civil, lo estamental, y el Estado, lo público estatal, formando una tríada cuyo despliegue pasa de lo uno como simple (la familia) a lo múltiple (la sociedad civil, donde la individualidad es protagonista) para pasar de lo múltiple a lo uno, aunque ya no inmediato, sino mediato, ya no abstracto, sino concreto, ni particular, sino universal (como será el Estado).²⁹⁰ Por medio del Estado, se une lo particular y lo universal en tanto uno sin el otro conducen a un régimen de coherencia de instituciones objetivas, despótico por tanto, o a la pura subjetividad que no podría dar estabilidad al Estado ni libertad a los ciudadanos que lo conforman.

Amengual Coll observa que para Hegel los antiguos no sabían nada de conciencia moral, tal como la entendemos a partir de la modernidad, cuando el concepto de eticidad es más grave en la concepción comunitaria grecolatina, al que se llama *premoderno* porque se trata de algo fijado por poderes exteriores, con una actitud de comportamiento pasiva, diferente a su sentido *moderno* donde la libertad subjetiva es el punto primordial aunque no exclusivo del comportamiento humano. La eticidad de Hegel contiene, pues, lo motivacional y lo comunitario-cultural. “La moralidad es presupuesto para la eticidad, puesto que sin aquella ésta sería pura

²⁸⁹ *Ibidem*, pp. 387 y ss.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 411 y s.

legalidad o eticidad inmediata. Pero, a la vez, la eticidad es presupuesto para la moralidad, dado que sólo en un orden ético tiene cabida y vida normal y plena la moralidad.”²⁹¹

Hemos visto que el derecho abstracto, la primera etapa del desarrollo moral, al igual que la moralidad son individualistas, mientras que la eticidad es caracterizada como comunitarista. Es en la eticidad en donde el ser humano encuentra su concreción, la cual supera la abstracción del derecho de la personalidad y la formalidad de la voluntad en la moralidad kantiana. Ahora que, contra las versiones según las cuales Hegel no tiene moral, se puede advertir que Hegel efectivamente no tiene una moral como la que defienden el estilo y maneras de Kant, cuando en su postura la eticidad presupone a la moralidad –la subjetividad-, así como la moralidad sin eticidad –la objetividad- se vuelve formal y por tanto incompleta. Analogía que a veces pasa desapercibida y es difícil de encontrar.

1.4.6. Moral burguesa y moral proletaria en el marxismo

Para el marxismo,²⁹² la ética y la moral, más allá de la concepción de la ética como saber filosófico vinculado a las tareas prácticas, son dos términos que se refieren a una misma realidad, los hábitos y costumbres -un término desde el griego, el otro, desde el latín-. Tales hábitos y costumbres son caracterizados en términos sociales o de clase, en la medida que “son el género de conducta tradicional característico de la masa de individuos de una sociedad y de una clase dadas.”²⁹³ Los hábitos y costumbres para cada sociedad son diferentes en tiempo y lugar y afectan no sólo la vida privada sino también el comportamiento respecto de las demás personas y de la sociedad.

Como reflejo en la ética de la lucha de las dos tendencias filosóficas dominantes en la historia, el marxismo confronta la moral idealista a la moral materialista. Según la

²⁹¹ *Ibidem*, pp. 397-408.

²⁹² Seguimos aquí las ideas de Shishkin, quien describe la moral del marxismo soviético. Cfr. SHISHKIN, A. F. *Ética marxista*. Traducción de Andrés Fierro Menú y Adolfo Sánchez Vázquez. Editorial Grijalbo. México. 1966.

²⁹³ *Ibidem*, p. 19.

doctrina derivada de las ideas de Marx, hay una insuficiencia general en la ética premarxista (tanto la idealista de Platón y Kant, como la ética de los filósofos materialistas que incluye a Demócrito, Epicuro, Bruno, Spinoza, Helvecio, Feuerbach, a pesar de que para éste únicamente el materialismo puede ser el fundamento sólido de la moral), situación por la cual es necesario arribar a otra etapa en la historia de la moral.²⁹⁴ Por dicha causa, a los marxistas les parecen poco convincentes todos los intentos filosóficos anteriores a la doctrina marxista para fundamentar la ética, pues contrario a lo que se ha supuesto, las normas morales no están más allá de la historia porque cada época histórica tuvo una moral imperante. Se añade a lo anterior, que la moral tampoco tiene un origen sobrenatural, ni tiene un carácter puramente subjetivo, ni se deducen sus imperativos del libre albedrío.²⁹⁵

Al hacer un recuento de la historia de la moral, es decir, de sus tipos históricos, el marxismo soviético antepone a cada una de las etapas de la historia de la humanidad el tipo correspondiente de moralidad. Surge, de esa división, *a*) moral primitiva, *b*) moral esclavista, *c*) moral feudal, *d*) moral burguesa y *e*) moral revolucionaria proletaria.²⁹⁶ Esas etapas corresponden evidentemente a una

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 31.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 39.

²⁹⁶ *Ibidem*, pp. 49-76. Al caracterizar cada una de esas etapas, dice Shishkin que la moral de la sociedad primitiva es esencialmente grupal, en la medida que el valor primordial es la autodefensa de la colectividad, con una solidaridad *irreductible* que exige de cada miembro del grupo altas obligaciones morales. La moral esclavista basa su funcionamiento en la división entre amos y esclavos, quienes estaban obligados incondicionalmente a obedecer a su señor; en esta etapa Shishkin ve la extraña paradoja de un mundo que no consideraba hombre al esclavo ni a la mujer, pero que pudo crear una gran serie de pensamientos en los que se apoyaron los sistemas éticos posteriores (piénsese en el estoicismo de Epicteto y Marco Aurelio, por ejemplo). La moral feudal es una moral de lealtades en la que los siervos leales no eran independientes dentro del régimen feudal de propiedad, allende que el cristianismo no coadyuvó en la superación de los hombres, sino que los previno con recompensas únicamente asequibles en el más allá. La moral burguesa alude a una moral de relaciones de cosas, de mercancías, y por ello impersonales, donde tienen su asiento la propiedad privada, el más extremo de los individualismos y egoísmos, y en donde el capital –las potencias occidentales- asume la dominación colonial de los países pobres bajo la forma de la libertad y la independencia –montar expediciones militares en nombre de la ética de los derechos del hombre, dice Badiou- (¿nos suena hoy en día esta idea conocida cuando ya no se habla de colonialismo de las potencias europeas, aunque sí de la democracia que lleva por doquier el imperio norteamericano? ¿Estamos ante la presencia del mismo colonialismo de antes, sólo que bajo nuevos ropajes, que pasea sentidamente la libertad y la democracia, como antes llevaba la independencia y el desarrollo, a Cuba, Irak, Siria, Palestina, Afganistán, Corea, y tantos otros países? Este colonialismo –manifiestamente- sigue tratando de abrir la opción de la libertad a esos países, aunque –latentemente- la única opción posible es la que el occidente

asunción historicista de la moral, que recorre una visión dicotómica y vertical de la moral en dos bandos mutuamente inconciliables. Ese desarrollo se presenta, respectivamente, como moral de las tribus, de los esclavos, de los siervos, de los burgueses y de la clase proletaria. A esta última clase se le asigna la función de poner fin a la historia de enajenación y abuso mediante el arribo a una sociedad comunista sin clases sociales. Según la concepción marxista, en el estadio capitalista de enajenación, la moral burguesa forma parte de la infraestructura que refleja la realidad de la estructura económica capitalista, en donde el capital domina al trabajo, según el régimen económico dominante. Contraria a la moral del capital, la moral proletaria es la moral socialista y comunista que tiene como objetivo renovar la visión del hombre sobre sus necesidades y sus posibilidades en un mundo de progreso. Por esta razón, la moral de los marxistas es la moral del comunismo, como etapa que supera la moral de la burguesía a través de la lucha del proletariado por una moral nueva que no se realiza espontáneamente sino bajo la influencia directa de la labor del partido marxista. Sin ambages Shishkin reconoce que “[l]a ética marxista, al igual que toda la teoría del marxismo, es partidista. Está lejos de observar sin pasión los procesos del desarrollo de la moral, y lo que hace es enseñar a apoyar lo verdaderamente progresivo en este desarrollo.”²⁹⁷

Como puede notarse, para el marxismo, frente a la lucha contra la filosofía e ideología idealistas, la moral es un producto social, hace su aparición sólo en la sociedad, cuando el ser humano tiene consciencia de su relación con los demás, cuando el individuo se siente miembro de una colectividad; rechaza por tanto las versiones biológicas de la moral de los filósofos y naturalistas ingleses porque según su planteo no es posible producir la moral de la animalidad del ser humano, de la mera biología humana.²⁹⁸ Bajo tal premisa marxista, es justo pensar que el individuo aislado en la sociedad burguesa carece de la conciencia de clase que lo

representa. Jurídicamente esa implantación funciona de manera similar al postulado de que «es mejor tener el derecho que sea que no tener derecho alguno» o «la existencia de la peor constitución es mejor que la falta de toda constitución, porque ello significa la anarquía», es decir, que la implantación coactiva, unilateral y forzosa de la democracia es mejor que su carencia, porque el supuesto respeto a la libre autodeterminación de los pueblos más que libertad es una verdadera anarquía que el mundo libre no puede permitir).

²⁹⁷ SHISHKIN, *op. cit.* p. 42.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 50.

determina a la solidaridad con la clase obrera para enfrentarse a la clase capitalista. Por ello, "la idea de la hermandad internacional de los obreros, de su solidaridad común en la lucha contra el capital, se convierte en un rasgo inseparable de la conciencia política y moral del proletariado."²⁹⁹ El papel internacional de la moral marxista revolucionaria es también fundamental, pues el mismo está destinado a instaurar una moral auténticamente universal, que no es la moral universal capitalista falsa, creación de los ideólogos de la clase capitalista para conservar sus privilegios.

Al final, el gran problema de la ética marxista es que si bien su interés es positivo en la medida que quiere superar la moral individual burguesa, cae en la misma reducción y parcialidad de la doctrina que ataca, al postular a la moral de la clase proletaria y de la sociedad comunista como la única moral válida, descuidando el papel analógico de la praxis del *holón* humano, que se escinde en lo individual (burgués) y en lo social (comunista).

1.4.7. La moral autoritaria y la moral anarquista en Kropotkin

En *La Moral Anarquista*,³⁰⁰ Kropotkin critica la moral formalista kantiana y en su lugar propone una moral cuyo principio es la consecución del placer y el rechazo del dolor, tal y como lo habían planteado los filósofos utilitaristas, entre ellos Mill y Bentham, aunque a diferencia de ese planteo de moralidad individual, la moral anarquista declara como principio moral fundamental el bienestar de la especie.³⁰¹

Al preguntarse sobre la causa de la moralidad, Kropotkin rechaza la respuesta tradicional y dogmática que da la religión, pues en su concepción anarquista «la Biblia no es más que una colección de tradiciones babilónicas y judaicas, tradiciones

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 70.

³⁰⁰ Cfr. KROPOTKIN, Piotr. *La moral anarquista*. Introducción y notas de Frank Mintz. Catarata. España. 2003.

³⁰¹ Para volver realmente fecunda la vida moral, a diferencia de Kant y en cierta analogía con la alegoría de la carroza de Platón, Kropotkin dice que la vida debe estar a la vez en la inteligencia, en el sentimiento y en la voluntad. KROPOTKIN, *op. cit.* p. 131.

coleccionadas como lo fueron los cantos de Homero».³⁰² Del mismo modo rechaza el imperativo categórico de Kant, porque no le encuentra causa suficiente para asignarle el regimiento de los actos morales: dicho imperativo puede mandar como puede incitar a la embriaguez. La pretensión del autor ruso es desentrañar la hipocresía y los prejuicios de la moralidad.

Para desenmascarar a la moral, Kropotkin enfatiza que ahora las personas instruidas ya no creen en el diablo, aunque sus ideas morales no son por ello más racionales. Mediante un proceso de secularización, en el nombre del diablo se dice carne o pasiones; el ángel es reemplazado con las palabras conciencia o alma.³⁰³ Si la moral tuviera como fundamento a la religión -que únicamente manda la obediencia y la sumisión, con la pena y el castigo siempre saliendo al paso-, sería imposible fundamentar la moral en la consecución del placer, ya se trate del amor a sí mismo o del amor al prójimo, pues por diferentes que esos dos principios parezcan, sus resultados se basan en un mismo móvil: la consecución del placer (dice -el que también fue extraordinario geógrafo- que quien se desinteresa de sí mismo lo hace por causa del placer, en tanto al dar el abrigo a alguien que muere de frío y que lo necesita, se «busca la satisfacción de una necesidad, trata de evitar lo que para él sería una molestia»). Por tales razones, a Kropotkin la oposición entre egoísmo y altruismo le parece superflua ya que el bien del individuo no es opuesto al bien de la sociedad, pues si fuera cierto, la especie humana ya hubiera perecido. El individuo siente placer cuando trabaja por el bienestar de la sociedad, como las hormigas lo sienten cuando trabajan juntas por el bienestar de la colonia.³⁰⁴

Para justificar su moral, Kropotkin acude a ejemplos de etología animal que le permitan rechazar los casos que presenta la religión de inspiración divina. Dice al

³⁰² *Ibidem*, p. 96.

³⁰³ *Ibidem*, p. 98.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 134. Si bien el principio de Kropotkin es importante para la contrucción de los principios que distinguen la ética y la moral, nos parece que, como más adelante mostraremos, confundir el bienestar del individuo con el bien de la especie, si bien es cierto desde el punto de la complementariedad, ello no motiva descuidar el papel del antagonismo moral que puede haber entre individuo y especie, y que por tanto no vuelve absurda la distinción de los filósofos utilitaristas ingleses entre egoísmo y altruismo. En el argumento de Kropotkin hay una falacia de composición y de división, como si fuera lógicamente necesario que del bien individual se siguiera el bien de la especie y del bien de ésta el bien del individuo.

respecto que la hormiga satisfecha comparte el alimento con las hambrientas y mal le iría sí se portara egoísta, siendo «tratada con más dureza que los enemigos de otra especie. Si esto ocurriera durante un combate entre dos especies de lucha distintas, abandonarían la lucha para encarnizarse con la egoísta».³⁰⁵ Lo mismo sucede con muchos otros animales. Por ello Kropotkin dice que "... observaremos que si los seguidores de San Agustín no tenían otra base para distinguir entre el bien y el mal, los animales tienen otra mucho más eficaz. El mundo animal en general, desde el insecto hasta el hombre, sabe perfectamente lo que es bueno y lo que es malo sin consultar para ello a la Biblia ni la filosofía. Y si esto es así, la causa está también en las necesidades de su organismo, en la conservación de la raza; y, por lo tanto, en la mayor suma posible de felicidad para cada individuo."³⁰⁶ Lo bueno es lo útil para la especie entera y lo malo lo perjudicial para ella. Este principio moral de bienestar de la especie es una necesidad y no una idea de la misteriosa conciencia.³⁰⁷

Para Kropotkin el sentimiento de solidaridad es determinante del comportamiento moral en el hombre, en suma, de todos los animales que viven en sociedad. Es la solidaridad el motor natural de la moral, que funciona igual que una facultad natural como el olfato y el tacto, y es infinitamente más importante que el principio de la existencia cuya virtud cantan los burgueses.³⁰⁸ Menciona Kropotkin que la solidaridad se encuentra más desarrollada en las sociedades humanas porque manda un principio de igualdad que es sinónimo de la anarquía. Por mor de lo anterior, Kropotkin rechaza la desigualdad, la explotación, la depravación de las sociedades burguesas.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 107.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 106.

³⁰⁷ Dice al respecto Kropotkin: "El hombre primitivo podría encontrar muy *bueno*, es decir, muy útil a la raza comerse a sus padres ancianos cuando llegaban a ser una carga (muy pesada en el fondo) para la comunidad. Podría también encontrar bueno –es decir, para la comuidad- matar a los niños recién nacidos y no guardar más que dos o tres de ellos por familia, a fin de que la madre pudiera amamantarlos hasta la edad de tres años y prodigarles su ternura." KROPOTKIN, *op. cit.* p. 109.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 113.

A diferencia de Kant para quien la moral es un producto de la razón y, por tanto, de la consciencia, para el autor ruso la moral sólo en algunos casos se manifiesta conscientemente; en la mayoría de las ocasiones es un producto inconsciente. La moral se forma por el hábito y la costumbre, pues el ser humano «obra mal o bien sin reflexionar», cuando sólo en circunstancias verdaderamente excepcionales logra una reflexión sobre el acto que está por desplegar, al situarse en la posición en la que se encuentra la persona que posiblemente va a afectar, preguntándose si le gustaría ser tratado de la misma manera.³⁰⁹

Frente a la pena y sanción de la moral de la Iglesia, del Juez y de los autoritarios de toda clase, Kropotkin afirma que «nosotros no tememos renunciar al juez ni a la condenación. Renunciamos como Guyau [uno de los autores citados en su análisis y caracterizado por Kropotkin como el fundador de la ética anarquista] a toda sanción, a toda obligación moral». Por esta razón, la moral anarquista sólo puede dar consejos, nunca órdenes, sin que esto signifique renunciar a la facultad de amar lo bueno y odiar lo malo, facultad que tiene su máxima expresión contra la autoridad cuando Kropotkin dice que si bien en un principio ante *Jack el Destripador* no se puede sentir sino odio, una vez que se piensa en la sociedad y sus representantes oficiales, todas las infamias de un destripador desaparecen frente a las injusticias cometidas en nombre de la ley.³¹⁰ En lugar de oprimir al individuo o de mutilarlo en nombre de una cierta idea (el imperativo categórico, por ejemplo), la moral anarquista sólo emplaza otra oposición activa; se rechaza al embustero a través del derecho de mantener en la sociedad el principio igualitario, y en suma, la satisfacción de la especie.

Kropotkin también presenta una imagen moral que podría relacionarse con una ética de la expansión. Frente a la ética de la constricción que ofrece la religión y frente a la moral de los ascéticos orientales quienes reprimen la expansión del ser humano, la moral anarquista propone una moral de la expansión que se manifiesta como poder, porque «[p]oder obrar es *deber* obrar». Kropotkin bellamente lo dice

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 121.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 123.

cuando afirma que la vida no puede mantenerse a menos que se cumpla la condición de expandirse.³¹¹

Al final, la propuesta moral de Kropotkin, si bien incompleta, rescata dos principios fundamentales de la moral: la búsqueda del bienestar y el direccionamiento del mismo hacia la especie. Sin embargo, el rechazo absoluto de la autoridad, de la formalidad del imperativo categórico, y la identificación del bien del individuo con el bien de la especie, son modalidades de un principio moral que descuida los latentes conflictos que hay entre razón y bienestar y entre individuo y sociedad.

1.4.8. Moral individual y moral cívica en Durkheim

Para Durkheim, uno de los padres de la ciencia sociológica, la moral y el derecho comparten a la sanción como característica común. Es la sanción la nota definitoria de las normas morales y de las normas jurídicas.³¹² Desde otro punto de vista, que nosotros podríamos llamar cronológico, el autor francés enfatiza que un modo de actuar, cualquiera que sea éste, se consolida sólo por vía de la repetición y del uso.³¹³ El innatismo en el desdoblamiento de la moral es un supuesto que Durkheim consecuentemente rechaza.

Para comprender la moral de Durkheim es imprescindible que analicemos los tipos de reglas que las conforman. Para ello nos permitimos transcribir textualmente lo que dice Durkheim, pues es fundamental para entender su concepción de la moral: "Pasemos a las reglas, que se agrupan en dos clases. Unas se aplican a todos los hombres indistintamente. Son las relativas al hombre en general, considerado en cada uno de nosotros. Todas las que nos prescriben la manera en que se debe respetar o desarrollar la humanidad, sea en nosotros o en nuestros semejantes, valen para todos los hombres indistintamente. Estas reglas de moral universal se

³¹¹ *Ibidem*, p. 129.

³¹² DURKHEIM, Émile. *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*. Traducción de Federico Lorenc Valcarce. Miño y Dávila Editores. Argentina. 2003. pp. 66 y ss. Es importante mencionar que para Durkheim la sanción no depende de la naturaleza intrínseca del acto, sino que depende de la relación que existe entre un acto y la regla que lo permite y lo prohíbe.

³¹³ *Ibidem*, p. 75.

distribuyen en dos grupos: las que conciernen las relaciones de cada uno de nosotros consigo mismo, es decir, aquellas que constituyen la moral individual, y, en segundo lugar, aquellas que conciernen a las relaciones que contraemos con los otros hombres, haciendo abstracción de otro grupo particular. Los deberes que nos prescriben las unas y las otras dependen únicamente de nuestra calidad de hombres o de la calidad de hombres de aquellos con quienes nos relacionamos. Estos deberes no podrían, con respecto a una misma conciencia moral, variar de un sujeto a otro.”³¹⁴ Como se puede notar, las normas que abstraen los aspectos particulares, se dividen en normas que se refieren al hombre en lo individual, que conforman el campo de la moral individual, y las normas del hombre en su relación con los demás, como parte culminante, la más elevada, de la ética, que conforman el campo de la moral universal.

En el análisis se advierte que el trayecto de Durkheim va de la moral individual a la moral universal, en cuyo recorrido se intercalan deberes de distinta naturaleza (familiares, corporativos, cívicos). “Porque, como no todos los hombres dependen del mismo Estado, tienen por ello deberes diferentes y a veces contrarios... las obligaciones cívicas varían según los Estados.”³¹⁵ El esquema que se muestra abajo, elaborado a partir de las ideas de Durkheim, nos permite notar que la abstracción de la particularidad vuelve similares a la moral individual y a la moral universal, sin que por ello se les pueda identificar, pues la moral individual hace referencia al individuo con exclusión de los demás individuos, buscando satisfacer sus apetitos individuales insaciables, cuando la moral universal se refiere a todos los individuos, más allá de cualquier particularidad (advértase la lógica de cuantificación que subyace al esquema).

³¹⁴ *Ibidem*, p. 67.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 68.

Esquema de la moral de Durkheim



Por lo que toca a la moral profesional, Durkheim dice que ésta funciona como un puente entre el individuo y la humanidad. Esta moral profesional es relativa, particular y aplicable a unos grupos con exclusión de otros; por esta razón, los médicos, los soldados, los abogados, los comerciantes, entre otros grupos profesionales, guardan y hacen respetar sus propios códigos morales, a veces gremialmente contrapuestos entre sí.³¹⁶ Sobre el particular, el sociólogo señala que en el seno de cada sociedad hay morales profesionales contrapuestas entre sí, que funcionan paralelamente; como ejemplo, dice que el científico debe someterse a la verdad, cuando el soldado y el sacerdote tienen un deber contrario. La moral profesional puede ser caracterizada con las siguientes notas:

- La reprobación de las faltas que corresponden a una profesión pierde intensidad fuera del ambiente profesional,
- La moral profesional está fuera de la conciencia común, precisamente porque no es común a todos los miembros de la sociedad,
- Una moral profesional es siempre la creación de un grupo y no puede funcionar si no es con la autoridad de ese grupo,
- Los órganos de la moral profesional son múltiples; hay tantos órganos como profesiones,
- La moral de cada profesión se localiza en una región restringida,
- No hay gran diferencia entre el grupo profesional y su moral.³¹⁷

Para que podamos entender el papel que juega la moral profesional, es necesario hacer notar que para Durkheim el ser humano participa como una parte dentro de un todo, y que por este motivo la moral que se le inculca es importante para

³¹⁶ *Ibidem*, p. 69.

³¹⁷ *Ibidem*, pp. 69-71.

mantener a la sociedad en la que participa. Aunque, también aclara, las condiciones de existencia del todo no son las mismas que las de las partes, por la sencilla razón de que son dos clases de cosas distintas. Muchas veces los intereses del grupo no son los de los individuos que los conforman.³¹⁸ Para Durkheim, como oposición a los teóricos que celebraban el fin de la sociedad y la emancipación absoluta del individuo, es importante advertir que el apego del individuo a los intereses del grupo al que pertenece es la base mínima de toda actividad moral.³¹⁹ El papel que juegan las *corporaciones* es en estos casos fundamental ya que, más allá del desinterés que sobre ellas se tiene en las sociedades modernas y ante el supuesto avance del individualismo, no se puede negar –dice el sociólogo francés– que a lo largo de la historia han jugado un papel fundamental en la conformación de la moralidad. Dice que “[e]l régimen corporativo me parece indispensable por razones morales, no por razones económicas.”³²⁰ De su conceptualización como un mero agregado de individuos, es necesario, dice Durkheim, que la corporación se convierta en un cuerpo definido y organizado. “Pero toda concepción de este tipo choca contra los prejuicios históricos que aún la hacen muy impopular y que es necesario, por consiguiente, disipar.”³²¹

Después de analizar la moral profesional, Durkheim se dirige a describir la moral cívica, es decir, la moral y las reglas que se establecen entre el individuo y el Estado (éste último como representación por antonomasia de la sociedad política).³²² El conjunto de las reglas sancionadas que determinan lo que deben ser estas relaciones constituye aquello que llamamos la moral cívica.³²³ A diferencia de las

³¹⁸ *Ibidem*, p. 77.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 86.

³²⁰ *Ibidem*, p. 92.

³²¹ *Ibidem*, p. 76.

³²² Para Durkheim la diferencia que existe entre sociedad política y Estado es que el segundo es la representación consciente de la primera, su órgano neuronal. La sociedad política la define «como una sociedad formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales secundarios, sometidos a una misma autoridad, que no depende ella misma de ninguna otra autoridad superior regularmente constituida.» *Ibidem*, p. 108. Al Estado lo define del siguiente modo: «Es un grupo de funcionarios *sui generis*, en el seno del cual se elaboran representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad, aunque no sean la obra de la colectividad.» El Estado es, en suma, el órgano mismo del pensamiento social, su órgano neuronal que como tal, no ejecuta como el sistema muscular, sino que delibera y realiza representaciones. *ibidem*, p. 112 y s.

³²³ DURKHEIM, *op. cit.* p. 105.

propuestas teóricas para las cuales la sociedad política era una evolución gradual de las sociedades patriarcales, para Durkheim, aquella surge de la conformación de grupos secundarios (Iglesia, corporaciones, etc.), cuyos integrantes pueden o no compartir los valores asignados a las sociedades precedentes a su surgimiento. Para Durkheim la base de la moral cívica es el individuo que actúa como gobernado frente a una clase de individuos que actúan como gobernantes, los cuales, por cierto, desempeñan su actividad en representación de la sociedad política, aunque de hecho sus actos son particulares y segmentados. Señala Durkheim que ha habido dos salidas para explicar esa moral: la moral que Durkheim llama individual a cuya cabeza aparecen morales como las de Spencer y Kant y la moral que Durkheim llama mística representada principalmente por Hegel.³²⁴ Frente al dilema que representan estas opciones que se pueden nominar individualista y colectivista, respectivamente, como la oposición tajante entre el «culto del individuo» y el «culto de la Ciudad», Durkheim asigna al Estado el papel de potenciar las libertades individuales, ya que sin su presencia los individuos terminarían siendo absorbidos por los grupos secundarios. Para Spencer y Kant el rol del Estado es meramente negativo, cuando Durkheim propone un papel positivo que, paradójicamente, no implica restricción, sino expansión de las capacidades individuales. Tal solución busca superar el dilema que el individuo tiene frente al Estado: o *patriotismo*, es decir, una vinculación muy cercana con la entidad estatal, o *cosmopolitismo*, es decir, desvinculación de esa entidad y acercamiento con la humanidad. Según su armazón teórico, Durkheim señala que tal opción es falsa porque la sociedad modela al individuo, fuera de la cual éste pierde todo referente; es la sociedad, repetimos, por más paradójico que ello luzca, la que nos vuelve más individuales. Por esta causa, la expansión de las sociedades hacia fuera debe rotarse por una autonomía hacia el interior, donde las sociedades y los individuos encuentren opciones de autonomía relativa en mejores condiciones que las ofrecidas por la exclusiva búsqueda de la humanidad, que si bien es asequible, también es un ideal lejos de nuestro alcance.

³²⁴ *Ibidem*, pp. 114 y ss.

Cuando Durkheim analiza los deberes que están más allá de las condiciones sociales particulares, cuya determinación se dirige al individuo en general, dice que estos deberes aluden al respeto a la vida y a la propiedad, y en cierto sentido, son más valiosos que los deberes particulares porque presuponen un avance de los valores individuales frente a la mínima consideración de la persona propia de morales antiguas o tradicionales, donde los deberes religiosos y cívicos eran más importantes que el respeto mismo a la vida. Bajo esas consideraciones, los derechos del individuo tienen cabida en la época moderna precisamente porque surgen de entidades subjetivas que se conciben como fines en sí mismas. Ahora bien, en una visión liberal absoluta, esto supondría un mayor respeto por el individuo, cuando en su lugar Durkheim advierte un decremento del poder moralizador del Estado. A fin de encontrar remedio a esa baja intensidad, el sociólogo propone encontrar grupos morales secundarios que medien entre el individuo y el Estado, quienes por dicha mediación, autonomizan al individuo frente al Estado, y al Estado respecto de las pretensiones de los individuos.

Adicionalmente a la descripción de los deberes destinados a respetar la vida, Durkheim examina minuciosamente los deberes que mandan el respeto a la propiedad. En primer lugar, examina su causa de origen. Dice, al respecto, que la propiedad no surge como consecuencia del trabajo, ni tampoco como mera consecuencia de la apropiación de una cosa que no tiene dueño, sino de la determinación que hace la ley respecto de lo que uno puede poseer como propiedad. En segundo lugar, para Durkheim, la determinación de la propiedad no depende de un acto de la naturaleza, puesto que surge en contextos particulares cuya determinación varía de lugar en lugar y de tiempo en tiempo. Tras el largo análisis de la propiedad -cuyo origen es sacro-, dice Durkheim que el siguiente paso es el derecho del contrato.

Tampoco el contrato puede ser el origen de los deberes sociales, motivo por el cual Durkheim rechaza las teorías contractualistas. No es el matrimonio (un contrato) la base de la familia, sino la familia la base del matrimonio (de los contratos). Lo que definiría al contrato no son los contratos reales, donde media la entrega de la cosa, ni los contratos consensuales, donde media el mero acuerdo de las partes, sino la

solemnidad de llevar a cabo ciertas fórmulas jurídicas, que son una reminiscencia o residuo del formalismo sacro religioso. Más allá de describir la evolución del contrato (del contrato real se pasa al contrato solemne, de éste al contrato consensual, y de éste a una cuarta etapa del contrato justo o equitativo), nos gustaría enfatizar que es en la época moderna cuando el sujeto que realiza el contrato adquiere relevancia, cuando antaño el individuo no era un aspecto relevante de las relaciones jurídicas.³²⁵ El contrato justo trata de evitar perjuicios a los contratantes que no lo merezcan, cuya nota fundamental evita la iniquidad que causa la lesión cuando en el intercambio no hay equivalencia de los valores.³²⁶ En ese sentido, Durkheim pide poner atención al hecho que de la personalización y localía de los contratos se evoluciona a la despersonalización y universalización.³²⁷

En resumen, después de leer a Durkheim, uno puede advertir que la moral es un producto social que, por extraño que ello luzca, autonomiza los poderes del individuo. Dejar de lado a la sociedad, como lo hemos venido haciendo en los últimos tres siglos, abstraerse de sus valores y poderes moralizantes, lejos de acrecentar la autonomía individual, termina construyendo un escenario a veces irreconciliable entre el individuo y el Estado que lo representa, como si fueran dos puntos inconexos. El análisis de Durkheim es una buena opción para reconstruir el puente de la sana mediación que debe existir entre Estado e individuo.

1.4.9. Ley conceptual-universal y ley vital-individual en Simmel

Simmel, uno de los pioneros más importantes de la sociología, también escribió obra ética en la que realiza una crítica a la moral de Kant.³²⁸ En su concepción, primeramente neokantiana y después crítica respecto de ella, la ética de Kant es

³²⁵ *Ibidem*, pp. 233 y ss.

³²⁶ *Ibidem*, pp. 259 y ss.

³²⁷ *Ibidem*, p. 271.

³²⁸ SIMMEL, Georg. *La ley individual y otros escritos*. Traducción de A. Sanjuán. J. Riba (editor). Paidós. España. 2003. En la Introducción (pp. 15 y s.) a cargo de Jordi Riba, se transcribe lo que dice Simmel a propósito de sus aficiones filosóficas: "[...] es un tanto doloroso para mí que solamente se me conozca en el extranjero como sociólogo, cuando en realidad soy filósofo; considero que la filosofía es la tarea de mi vida y solamente me ocupo de la sociología como disciplina subsidiaria."

demasiado formal porque termina alejando la praxis del individuo mismo y en su lugar propone una ley individual que resalta el valor de lo singular, según la cual el deber moral se expresa como el deber vital de los individuos vistos en forma integral, sin ser escindidos entre razón y sentimientos. Su propuesta es en palabras de Riba "... la supremacía de una forma de *individualismo de la diferencia* caracterizado, frente al llamado *individualismo de la igualdad*, por la afirmación del ser humano, por la creencia de que éste está dotado de suficiente capacidad para darse a sí mismo su propia ley."³²⁹

Simmel, heredero de la ilustración francesa y del romanticismo alemán, reconoce primeramente el legado del imperativo categórico de Kant, quien coloca la responsabilidad moral en los propios individuos, lejos ya de la teonomía característica de construcciones éticas del medioevo,³³⁰ para después criticarlo porque dicho imperativo le parece inadecuado para explicar los deberes, porque equipara el concepto de ley a la universalidad. Sostiene que la ley moral es individual porque surge del propio individuo en su singularidad y pluralidad y no como una ley universal que se aplica a sujetos despersonalizados. Apela Simmel a un cierto vitalismo y relativismo que afirma la validez de la vida individual, cuya manifestación como deber ser no es algo ajeno al individuo, sino que, por el contrario, la normal moral por su esencia es individual.

En el ensayo *La Ley individual* Simmel desarrolla el principio fundamental de la ética. Ahí, propone las bases de la ley individual como sustituto de la ley universal del Kant. Debemos recordar que para Kant, según Simmel, hay una identidad o tautología entre ley y universalidad, cuando Simmel rechaza esa identidad de la ley formal como universalidad porque abstrae las realizaciones individuales, pudiendo ser éstas, además, de una diversidad inabarcable. Recuerda Simmel que Kant niega cualquier tipo de condicionamiento de la ley, sea cualitativo, genérico o espacio-temporal. El filósofo de Konigsberg termina separando la ley del individuo, creyendo

³²⁹ SIMMEL, *op. cit.* En la Introducción. p. 22. Las cursivas son nuestras.

³³⁰ Dice al respecto Simmel: "La frecuente remisión de la moral kantiana al principio básico del protestantismo, aunque descaminada en buena medida, tiene ciertamente el acierto de que éste último sitúa la acción moral en la autonomía metafísica del individuo y no, como pasa en el catolicismo, en la obediencia a una autoridad histórica." SIMMEL, *op. cit.* p. 59.

que la acción gravita por sí misma como si fuera un formato lógico. “La indiferencia de la ley respecto al individuo para el que rige procede en Kant del hecho de que, en última instancia, él adopta el prototipo de ley de la ciencia natural y del derecho.”³³¹ Para Simmel, por el contrario, la Ley sería universal si «se deriva de los contenidos objetivos de la situación práctica», contenidos extraídos de la «*forma vivenciada*», es decir, de un vitalismo que hace surgir el deber a partir de la singularidad de las formas de vida, pero no de una ley abstracta y sólo formalmente universal. Por eso es natural que Simmel diga que si el imperativo categórico se propone ser práctico sólo lo puede hacer a condición de «descomponerse en la suma posible de esas universalidades relativas», donde la universalidad no se presenta en términos subjetivos, es decir, abarcando y comparando una máxima de acción para todos los individuos posibles, sino, lo que es sumamente interesante, bajo criterios temporales de globalidad e integridad respecto de las vidas singulares, como si fuera una unidad en el tiempo de la singular vida propia. Queda claro este postulado de singularidad vital cuando Simmel dice: “¿Puedes tú querer que todos los hombres, desde el primero hasta el último minuto de su vida, se comportasen igual que tú? Pues [...] la acción particular sólo muestra su sentido interno fiable en la totalidad del entramado vital.”³³²

Para Simmel, lo negativo de la ética kantiana reside en que escinde la integridad práctica del ser humano, limitándolo sólo a la razón. Desde las coordenadas kantianas, el deber surge –dice Simmel– impedido, ciñendo lo sensible a la pura facticidad, cuando la razón, que sólo es una parte de la totalidad humana, se adueña del ser humano, descuidando que tiene que coexistir con otras partes, regulándose en el complejo de una vida individual, a partir de su naturaleza particular. Incluso la razón es algo ajeno para las demás partes de la sensibilidad. Además, al tratar de la configuración individual de la vida y de la vida global supraindividual, Simmel afirma que el ser humano éticamente actúa de manera integral y no como si fuera un yo puro separado de su yo sensible.³³³ En resumen, Kant asume una pretensión «conceptual-universal», mientras que Simmel propone

³³¹ *Ibidem*, p. 45.

³³² *Ibidem*, p. 55.

³³³ *Ibidem*, p. 75.

una pretensión «vital-individual».³³⁴ En consecuencia, para Simmel, es el individuo como integridad quien se da el deber, a diferencia del planteamiento de Kant donde el deber surge de la razón supraindividual.³³⁵ En la ética simmeliana, el deber moral se obtiene de una «esfera ideal de la entera vida personal», motivo por el cual toda generalización con vistas a obtener una ley universal está destinada al fracaso.³³⁶ El deber es, en cada caso, dice el filósofo alemán, una función de la vida total de una personalidad individual. Que el deber no arranca de un proceso teleológico sino de nosotros mismos, lo dice Simmel en un largo pasaje que por su intensidad nos permitimos transcribir. “Alejar la teleología del deber es necesario para esclarecer al máximo el pensamiento aquí expuesto: que el deber es un proceso ideal de la vida y no una especie de irradiación de no importa qué contenidos. Kant ha calado muy bien en lo último, en la imposibilidad de sancionar el deber por medio del contenido de la obligación moral. Estaba, con todo, tan imbuido de la categoría del fin que, llegado el momento, intenta dar un viraje audaz a la cuestión haciendo de la eticidad, de la conformidad con el deber, el fin último de la vida. Sólo que justamente por el hecho de anudar el deber a la «ley universal», Kant convierte en ilusoria la recién conseguida supresión de cualquier carácter de medio en la eticidad. A saber: desde el momento en que identifica la obligación moral con la validez universal, es decir, lógico-conceptual, del contenido de la acción, esa obligación queda inserta en una cosmovisión racionalista, apareciendo así como un medio para realizar el ideal de la razón en cuanto estructura constitutiva de la existencia.”³³⁷

La contraposición de Simmel con Kant es directa: ley y deber universal frente ley individual y deber individual. Al pensamiento, a la razón, Simmel le imputa una imposibilidad capital de la que se deduce otra. Si la razón es importante para mostrarnos qué es lo real, tampoco es capaz de mostrarnos qué es lo moralmente

³³⁴ *Ibidem*, pp. 61 y s.

³³⁵ Dice Simmel sobre la dogmaticidad del imperativo categórico kantiano: “La ilusión de que siendo la razón la que ordena a la sensibilidad somos sin más «nosotros mismos» quienes nos imponemos el mandamiento del deber sólo la puede apoyar Kant en la afirmación, ingenuamente dogmática y en modo alguno demostrada, de que aquella parte de carácter racional, universal, en nosotros constituye nuestro «auténtico» yo, nuestra quintaesencia.” SIMMEL, *op. cit.* p. 68.

³³⁶ *Ibidem*, pp. 72 y s.

³³⁷ *Ibidem*, p. 89.

debido.³³⁸ Esta tarea, como se nota, se la dedica Simmel a la integridad de una vida ideal. En última instancia somos nosotros quienes podemos definir si dotamos de un estatuto lógico a nuestra vida, sin que sea la razón por sí misma quien determine el sentido de nuestras vidas.

Muy importante de subrayar para los fines de este trabajo es el hecho de que Simmel alude a la tensión entre dos factores ontológicos: por un lado, la condición de ser individuo, como una unidad concreta y, en segundo lugar, al mismo tiempo, estar sometido a algo universal, donde el individuo resulta superado, rodeado, cercado y nutrido.³³⁹ En primer lugar, dice que los seres vivos son los únicos que se comportan como individuos, unidades válidas en sí mismas, a lo cual agrega, un comportamiento supraindividual, en tanto que “[e]l individuo orgánico [...] que [...] propende a establecer una relación conclusiva entre toda su periferia y el centro es, simultáneamente, parte, punto de transición, partícipe de un conjunto coherente que lo desborda. A esa dualidad direccional que apunta hacia el *afuera* y hacia el *adentro*, dualidad de la estructura vital individual y de la vida global supraindividual, a la que pertenece, la podríamos calificar de tragedia típica del organismo.”³⁴⁰ La paradoja de la ética es que el individuo, sin dejar de serlo, se sacrifica a algo superior a él, dice Simmel.³⁴¹ En *Individualismo*, Simmel enfatiza esta condición humana cuando dice que la existencia terrenal envuelve una duplicidad que tiene como meta a uno mismo, quien a la vez forma parte de uno de varios todos. «Siempre es miembro y cuerpo, parte y todo, plenitud y necesidad de completud». Individualidad que comporta vivenciar las dos esferas en una unidad: en un

³³⁸ *Ibidem*, p. 92.

³³⁹ *Ibidem*, pp. 35 y ss.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 78. Las cursivas son nuestras.

³⁴¹ Simmel utiliza una metáfora adecuada para mostrar la paradoja de la ética, que, por su expresividad, transcribimos a continuación: “Es así como en un lienzo cada mancha de color guarda cierta relación no sólo con las manchas contiguas, sino con todas las que lo componen dando lugar a esa urdimbre de contrastes, síntesis y gradaciones, todo lo cual lo expresamos cuando nos referimos a ello como «lo necesario» de la obra de arte, es decir, al papel imprescindible de cada una de sus partes porque *cualquiera* de ellas es cabalmente esta parte determinada y en reciprocidad con las demás. En suma: cada parte de la obra de arte es lo que es, en este lugar, gracias únicamente a que cualquier otra es lo que es, en el suyo, de forma que el sentido de cada una de ellas incluye en cierta medida la totalidad de la obra.” SIMMEL, *op. cit.* pp. 81 y s.

extremo, centralidad interna, intimidad, autosuficiencia y, en el otro, relación, positiva o negativa, apego o distanciamiento y pertenencia.³⁴²

Las exigencias éticas han estado postradas a dos decisiones que Simmel desecha por su parcialidad. La primera, que presenta lo moral como debido a la conciencia subjetiva. La segunda, que lo hace provenir de lo objetivo, de un precepto supraindividual en un entramado objetivo conceptual. Frente a estas alternativas, Simmel propone «el deber objetivo propio de ese individuo, la exigencia planteada a su vida a partir de ella misma y que, en principio, es independiente de si él acierta o no a conocerla».³⁴³ Asimismo, nos pide que no se confundan individualismo y subjetividad, porque el individualismo puede tener rasgos de objetividad, así como tampoco confundir lo objetivo con lo supraindividual, porque lo objetivo bien puede ser individual. «El concepto clave es más bien éste: *la objetividad de lo individual*».³⁴⁴ Hay una falsa satura lógica entre dos pares, dice Simmel: por un lado individualidad y subjetividad, donde la individualidad significa subjetividad y arbitrariedad, y por el otro, universalidad y legalidad, donde la universalidad implica algo externo al individuo como un mero orden supraindividual.³⁴⁵ Simmel, al final de la *Ley Individual*, como se ha visto, ha tratado de vincular individualidad y legalidad, como un binomio cuya trabazón hace surgir el deber, más allá de la razón kantiana y más acá del individuo vital, que en última instancia es quien decide qué hacer.

En *Las Dos formas del individualismo*, Simmel analiza el tema de la contradicción entre libertad (individuo) e igualdad, que produce dos visiones que deben ser superadas: por un lado, una igualdad sin individuos como sucedió histórica y paradójicamente, primero con Kant –razón universal sin individuos- y después con el socialismo –sociedad sin clases y sin individualismo-, y, por el otro, un individuo sin igualdad como sucede con la propuesta de los pensadores románticos, cuya expresión paradigmática es Goethe, quien apela a las diferencias axiológicas

³⁴² *Ibidem*, p. 127.

³⁴³ *Ibidem*, p. 93.

³⁴⁴ *Idem*.

³⁴⁵ *Ibidem*, pp. 97 y ss.

irreductibles entre los hombres.³⁴⁶ Asimilar individuo e igualdad no es un tema de resolución sencilla tanto en el plano conceptual como en el histórico, y Simmel da una buena muestra de ello, pues se trata de conciliar en el futuro las dos formas de individualismo: la forma del siglo XVIII con sus individuos iguales unidos universalmente por la racionalidad y la forma del siglo XIX cuyo logro consistió en afirmar la diferencia entre particulares regidos por su propia normativa.

Al final del análisis de Simmel uno nota que su planteamiento es contrario a la propuesta de autores—como Habermas— que apuestan por una Ética formal, abstracta y universal, en tanto que el individuo y su vida singular sería con todo un logro más importante que una universalización carente de subjetividad.

1.4.10. Instinto e inteligencia en Bergson

Bergson, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, intenta desentrañar el sentido, curso y objetos de la obligación moral.³⁴⁷ El filósofo francés se separa de los objetivos racionalistas que dan a la moral un sentido intelectualista y en su lugar establece que la moral es por su esencia un elemento biológico. Por esta razón dice que no es apropiado fundar la moral en la lógica, pues si bien es autoridad en materia especulativa no lo puede ser en toda materia y para la humanidad entera. Como se nota por estas palabras, las referencias de Bergson están dirigidas contra la

³⁴⁶ *Ibidem*, pp. 117 y ss.

³⁴⁷ Es objetivo de la presente sección sólo la inducción de la parte que concierne a la moral sin entrar al estudio pormenorizado de las fuentes de la religión de Bergson, si bien no se pueden abstraer del todo. A la religión Bergson le asigna el papel de poner freno a la inteligencia, que previamente supera los impulsos del instinto. En ese sentido, la inteligencia por sí sola, como superación del instinto —que por cierto se encarga de subordinar al individuo—, conduciría a la sociedad a perder su cohesión en tanto alimentaría el pensamiento individual sobre sí mismo. “La verdad es que la inteligencia aconsejará, ante todo, el egoísmo, y en esa dirección se precipitará el ser inteligente si nada lo detiene” (BERGSON, *op. cit.* p. 151). Para detenerlo, dice Bergson, está la religión —reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia— que actúa por medio de la «función fabuladora» y de las respectivas representaciones imaginarias, ilusorias, como residuos del instinto carente ya en ese momento de la fuerza suficiente para detener a la inteligencia. Bergson antepone a la inteligencia *intelectual* la inteligencia *fabuladora* de la religión, que restablece el orden natural. La trilogía que presenta Bergson es bajo esos supuestos instinto-inteligencia-religión. BERGSON, *op. cit.* pp. 148 y ss.

construcción moral kantiana. De ella dice que invoca a la razón como una forma pura sin materia cuando la moral no debe rendir un culto a la razón.³⁴⁸

En esta obra Bergson delinea la asimilación del orden de la naturaleza al orden social. Dice que el hábito, mandato en el orden social, sería asimilable o comparable a la necesidad, ley en el orden natural. Ese mandato social que radica en el interior –yo individual- y en el exterior de cada uno de nosotros –yo social-, hace surgir la obligación, que sería a la costumbre lo que la necesidad a la naturaleza.³⁴⁹

En Bergson, la preponderancia del papel social es tal que afirma que la sociedad es la que nos imprime los hábitos, nos constriñe a cooperar con los fines sociales que ella se propone. Por este motivo, la obediencia a las normas, que incluso pudieran ser absurdas a los ojos del individuo, asegura a la sociedad una mayor cohesión, conservación o bienestar societario. Por lo tanto, la obligación no tiene un origen racional, como lo había propuesto Kant, puesto que ella toma la forma de un imperativo inmotivado y sin réplica –como sucede con las órdenes militares- en donde el mandato es «preciso porque es preciso».³⁵⁰ Inclusive, el respeto a sí mismo, que parecería en un primer momento como un sentimiento meramente individual, no deja de ser un sentimiento social, tanto en su origen como en su evolución.³⁵¹ Si bien es cierto que el papel social del que nace la obligación moral, hace que tengamos «deberes para con el hombre en tanto que hombre» y «deberes hacia nuestros conciudadanos» que, a diferencia de aquellas, se orientan hacia la cohesión de la propia sociedad y que nos imponen la disciplina,³⁵² es importante apuntar que Bergson distingue entre aquellas obligaciones sociales que tienen un carácter muy general y aquellas cuyo lazo social es muy particular y concreto; las primeras tienden a la purificación, simplificación, abstracción y generalización de la praxis, cuando las segundas tienden a la tradición, a la necesidad, a la voluntad de

³⁴⁸ *Ibidem*, pp. 105 y ss. y 124.

³⁴⁹ *Ibidem*, pp. 4 y ss.

³⁵⁰ *Ibidem*, pp. 23 y s.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 81.

³⁵² *Ibidem*, p. 33.

defender al grupo concreto y de elevarlo por encima de cualquier otra consideración.³⁵³

Según lo que se puede ver, la moral tiene dos fuentes. La primera tiene su fundamento en el hábito impersonal, es decir que despersonaliza al ser humano, que nos obliga frente a la ciudad antes que frente a la humanidad, con base en conceptos como abnegación, entrega, espíritu de sacrificio, caridad.³⁵⁴ La segunda parte de la moral, que va más allá de lo grupal o social, está basada en la personalidad, en la individuación, y tiende a la conservación individual a la vez que de la humanidad. Bergson dice que la primera tiende a la presión, a la inmovilidad propia del instinto, mientras que la segunda tiende a la aspiración, elevándose con un sentimiento hacia el progreso. A lo largo de la exposición de la obligación moral se advierte que para Bergson esas dos fuentes tienen diversas características, que expresamos esquemáticamente a continuación:

Fuentes de la moral	Moral del instinto	Moral de la inteligencia
Tendencia al	Reposo, orden	Movimiento, progreso
Qué busca	A la conservación	A la aspiración
Cómo se manifiesta	Presión	Placer
Quién la aporta	La naturaleza humana, el instinto	La inteligencia, el genio
Cómo se muestra frente al otro	Cerrada	Abierta ³⁵⁵

Como se puede notar, la concepción de Bergson de la obligación moral es dual, porque comprende al instinto y la inteligencia, comprometidas respectivamente con 1) la cohesión social y 2) con el progreso de la humanidad. Tal dualidad se reafirma cuando Bergson dice que “[...]a necesidad del todo, sentida a través de la contingencia de las partes, es lo que llamamos obligación moral en general; desde luego, las partes son contingentes más que a los ojos de la sociedad; para el

³⁵³ *Ibidem*, pp. 260 y s. Por otra parte, Bergson considera que la obligación moral primaria es «cerrada» porque opera hacia el interior de un determinado grupo para defenderse de las demás organizaciones y para defender a los suyos con preferencia de los demás, cuando la obligación moral secundaria es «abierta» porque se dirige hacia la humanidad sin consideración de los grupos.

³⁵⁴ BERGSON, *op. cit.* p. 39.

³⁵⁵ Elaboración propia a partir de las ideas de BERGSON, *op. cit.* pp. 66-78 y 97.

individuo, a quien la sociedad inculca hábitos, la parte es tan necesaria como el todo.”³⁵⁶

El paso de la historia de la humanidad ha determinado que la obligación moral, originalmente cerrada, ligando a sus miembros en forma análoga a las células de un organismo o a las hormigas de un hormiguero, además de ser propiedad característica de los grupos humanos primitivos, evolucionase hacia el progreso, la apertura, la humanidad, pasando a causa de ello de lo social cerrado a lo genial abierto.³⁵⁷

Por estas razones que se manifiestan en una doble vertiente, la moral puede ser enseñada a través de dos vías: el adiestramiento y el misticismo. En el primer caso, la persona trata de encajar societariamente de manera impersonal, como una parte más en el todo, en el segundo trata de responder a la voz de una personalidad, ya sea ajena, imitada o propia, más allá de lo grupal. La primera propiamente obliga a los individuos, cuando la segunda busca juzgar a la sociedad queriendo la transformación moral de la misma.³⁵⁸ En el caso del misticismo, Bergson nos pide pensar en seres extraordinarios como Moisés, Buda, Jesús, Mahoma, sólo por mencionar a algunos de los más representativos.

La religión también tiene dos fuentes: una estática y una dinámica. La estática liga al hombre a la sociedad «contándole historias semejantes a aquellas con las que se acuna a los niños».³⁵⁹ Mientras que la dinámica vinculada al misticismo es la misma individualidad cuando franquea los límites asignados a la especie por la materialidad, que prolonga la labor de la acción divina. Importante para los fines de este trabajo es la idea de Bergson en el sentido de que la familia, la patria, la humanidad, al aparecer como círculos concéntricos cada vez más amplios, hacen pensar que debería amarse a la humanidad de un modo natural –y este calificativo

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 65.

³⁵⁷ *Ibidem*, pp. 99 y 161. Para Bergson no se puede perder de vista que el dominio de la vida es originaria y esencialmente campo del instinto, que en línea evolutiva ha cedido una parte de su lugar al poder abierto de la inteligencia.

³⁵⁸ *Ibidem*, pp. 119-124.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 267.

de natural hay que subrayarlo- igual que se ama a la patria o a la familia, «cuando la realidad es que el grupo familiar y el grupo social son los únicos que han sido queridos por la naturaleza –otra vez el subrayado-, los únicos a los que corresponden instintos, y que, en realidad, los instintos sociales llevarían a las sociedades más a luchar unas contra otras que a unirse para entre todas formar la humanidad». Bergson, frente a ese poder estático, afirma el poder dinámico de la inteligencia que supera esa naturalidad: «Bien distinto es el amor místico de la humanidad, que no es prolongación de un instinto ni tampoco derivación de una idea».³⁶⁰

En las conclusiones de la obra analizada, Bergson puntualiza que la sociedad abierta y la sociedad cerrada pueden ser diferenciadas bajo dos criterios: *a)* un criterio que hemos llamado subjetivo porque la sociedad cerrada es sostenida por los miembros entre sí (cohesión) siempre prestos a atacar o a defenderse, cuando la sociedad abierta está abocada a la humanidad entera, y *b)* espacialmente, porque la sociedad abierta se dirige a la humanidad mientras que la sociedad cerrada a la ciudad.

Direcciones de las dos fuentes de la moral establecidas de modo análogo por Bergson, que así como se abren así se cierran, y que no debemos perder de vista cuando en el segundo capítulo establezcamos los principios a partir de los cuales será sensato separar la ética de la moral.

1.4.11. Individualidad y sociabilidad en Mead

En *Fragmentos de Ética*,³⁶¹ George Mead afirma la posibilidad de «construir una teoría ética sobre una base social» a partir de la conceptualización del teórico conductista en el sentido de que «[e]l hombre es un ser racional porque es un ser social». Su crítica en ética se dirige principalmente contra Kant porque éste supone que la condición para la existencia de la sociedad es el individuo, basando su ética en la razón, cuando desde la perspectiva de Mead, la sociabilidad es causa de la

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 297.

³⁶¹ MEAD, George H. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Traducción de Florial Mazía. Paidós. España. 1999. pp. 380-390.

racionalidad, y no al revés, que la racionalidad sea la causa de lo social.³⁶² Por lo anterior, el argumento central de Mead es que las personas, en tanto sujetos capaces de lenguaje y acción, por paradójico que ello parezca, sólo quedan individuadas por la socialización: en otros términos, el argumento de Mead equivale a sostener que la persona sólo desarrolla su mundo o centro interior, en la medida que se involucra en relaciones interpersonales.

Ahora bien, independientemente de las diferencias entre Kant y Mead, ellos estarían de acuerdo en que lo más importante es la búsqueda de la universalidad ética (tema básico en el que, por ejemplo, Kant y los utilitaristas estarían presumiblemente de acuerdo). Para Mead la universalización kantiana insistió únicamente en la forma, cuando también debió haber insistido en el contenido, pues dice que “[s]i reconocemos que es posible universalizar la meta, entonces un orden social puede surgir de tales fines sociales, universales.”³⁶³ Es incuestionable que Kant situó la universalidad en la individualidad racional, aunque lo que advierte Mead como controvertible es que se pueda construir la universalidad en el ámbito social. Mead, como teórico conductista, separándose de Kant, supone plausible una universalidad de forma como también de contenido, ya que según su perspectiva, los fines sociales son universales.

Más adelante, la argumentación de Mead tiene como fin asentar la bases de la fundamentación de la universalidad ética, basándose en la capacidad de generalización de los actos de un ser racional, en tanto que dicho ser es aquel que hipotéticamente se manifestaría de acuerdo en que todos actúen del mismo modo, en las mismas condiciones y en las mismas circunstancias.³⁶⁴

³⁶² Para Habermas, Mead es un referente obligado en materia ética, pues asentó que la universalidad de los juicios morales es una universalidad que proviene del hecho de que se toma la actitud de la comunidad, de todos los seres racionales y que «somos lo que somos a través de la relación con los otros», además que la socialidad es la causa de la universalidad de los juicios éticos porque la voz de todos es la voz universal. *Cfr.* HABERMAS. *Aclaraciones a la ética del discurso*. En *Justicia y solidaridad. Sobre la discusión acerca de la «etapa 6» de Kohlberg*.

³⁶³ MEAD, *op. cit.*, p. 382.

³⁶⁴ En este punto se vuelve pertinente discutir qué tanto podemos hablar de las mismas condiciones éticas tomando en cuenta que, esa peculiar condición sólo se alcanzaría en el ámbito de la operación de tipo individual, y no en el de la actuación colectiva o social, máxime que lo adecuado socialmente para un grupo no lo es para otro.

La crítica a Kant tiene sustento, según Mead, porque moralmente la norma categórica no es suficiente y porque el principio kantiano es inútil según las bases del esquema formalista para el cual es imposible construir normas con fines particulares. Al respecto, Mead puntualiza que para Kant hay un acto moral en ciertas condiciones, pero no especifica ni denota cuál es ese acto moral. Esa crítica es excesiva si consideramos que tampoco Mead muestra cuáles son los actos morales, en tanto que su principio es igualmente formal, a pesar de su asunción de que se enlaza con un contenido. Su norma reza que “el fin debe ser tal, que refuerce el motivo, que refuerce el impulso y amplíe otros impulsos o motivos. Tal sería la norma propuesta.”³⁶⁵ Como se nota, Mead se queda en el mismo lugar del cual parte su crítica contra Kant.

En resumen, para Mead, individuo y sociedad dan sentido a los fines morales, y éstos deben ser entendidos como fines sociales y no sólo como fines individuales. Para el autor norteamericano, la participación colectiva dota de sentido a la racionalidad individual y no viceversa, es decir, que sea la racionalidad individual la que dote de sentido a la socializada. Para muestra un botón de su concepción moral: «[n]uestra moralidad se concentra en torno a nuestra conducta social. Somos seres morales en cuanto seres sociales», porque la plena valoración de los hechos morales se da sólo en la medida que se observan y evalúan desde el punto de vista de una situación social (donde por cierto Mead apela a la imparcialidad como condición para la aplicación de una regla ética).

En términos generales, Mead ofrece una explicación conductista en términos de racionalidad social. Su intento de superación de la formalidad kantiana, sólo es suplido por la unilateralidad del principio formal socializador. Al final, más allá de su propuesta tiene que reconocer que “[u]n hombre tiene que conservar su respeto hacia sí mismo, y es posible que tenga que oponerse a toda sociedad para conservarlo”. Tal afirmación tiene que ser valorada en un contexto donde una organización social y un individuo que se conservan son elementos comunes a la

³⁶⁵ MEAD, *op. cit.*, p. 386.

ética. El método de la moralidad sólo será aquel, dice, que toma en cuenta los intereses de la sociedad y de los individuos.

1.4.12. Debilidad y fortaleza en Nietzsche

Algunos autores tardo-modernos señalan que con Nietzsche termina una época e inicia una nueva; otros más dicen que el rompimiento entre modernidad y tardomodernidad se da con Kierkegaard.³⁶⁶ Independientemente de la estipulación o consenso al que se pudiera llegar sobre esta cuestión, ¡Vaya estigma para un autor!, quien, según esto, representa la culminación del proyecto corrompido de la racionalidad y el inicio de una nueva era en donde la razón ha cedido paso a la pasión, a la eventualidad, a la negación de los fundamentos y de la objetividad, a la «voluntad de nada».

A la culminación mencionada nada mejor que acompañarla con la inversión de los valores hasta antes de Nietzsche sustentados. En *La Genealogía de la Moral*, publicada en 1887, base de nuestro análisis de las ideas morales del autor, y concebida por Badiou como «el libro más sistemático, el que recapitula su crítica “vital” de los valores», el filósofo nos presenta una exposición de la ética tan lírica como desgarradora por la asunción de la fuerza como concepto determinante de la praxis humana. Según su concepción, la moral que nos ha legado el cristianismo es una moral de débiles que asume la caridad y la piedad para debilitar a una casta de seres fuertes y aristocráticos para quienes la moral debe ser la imposición de la voluntad, la voluntad del más fuerte. La visión que de la ética tiene el autor de *La Genealogía de la Moral* consiste en una ética de estratificación, de verticalidad, de división del mundo en fuertes y débiles, a pesar de la paradoja, como dice Tugendhat, de que Nietzsche mismo era un ser humano muy débil y muy enfermizo.

³⁶⁶ En realidad, de acuerdo al año de nacimiento que sirvió como criterio para ordenar a los autores analizados, en esta tesis Nietzsche debería ser colocado después de Kropotkin porque aquel nació en 1844. Sin embargo, dada la relevancia del papel que se le ha asignado en ética, se le deja hasta el final de esta sección. Rogamos a los lectores excusarnos de esta falta.

El antecedente directo de Nietzsche es Schopenhauer, pues es muy difícil entender a Nietzsche sin antes esbozar someramente las ideas de Schopenhauer, para quien la moral debe ser de la compasión, de la piedad, de la conmiseración.³⁶⁷ Si al principio Nietzsche se manifestaba de acuerdo con su maestro, más tarde se opondrá radicalmente a su moral que restringe y elimina lo más humano que tiene el hombre: su voluntad de poder. Los instintos de compasión, abnegación y sacrificio que Schopenhauer afirmó, como los valores morales en sí, para Nietzsche son valores que dicen «no» a la vida y que merecen ser desterrados como síntomas

³⁶⁷ Schopenhauer, influido por la filosofía de Kant, los progresos de las ciencias naturales y el conocimiento de brahmanismo y budismo, sostiene que la explicación de la ética presupone primero una explicación de la metafísica que se defiende. Dice que «en las acciones de los hombres que son legítimas, dignas de aprobación o elogio, una parte solamente, la más pequeña, nos parecerá debida a motivos morales puros; y la otra, la más grande, a razones muy diferentes», motivo por el cual se separa de la formalidad de la ética kantiana, asumiendo los criterios materiales que Kant niega, aunque ello sea con detrimento de la brillantez de su propuesta. Dice que la razón práctica y el imperativo categórico de Kant son hipótesis injustificadas, imaginarias. SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la Ética. II. El fundamento de la moral*. Traducción del alemán por Vicente Romano García. Aguilar. 2ª. Ed. Argentina. 1971. pp. 15 y 23. En otro lado, (SCHOPENHAUER, *Antología*. Edición de Ana Isabel Rábade. Ediciones Península. España. 1989. En *Ética: la negación de la voluntad*. pp. 209-263.), Schopenhauer afirma el valor de la voluntad como motor de la ética, como contenido de todo fenómeno, incluidos los fenómenos racionales. Para él, la libertad depende de la «voluntad», la cual puede verse enfrentada con el «principio de la razón», al que sólo le corresponde iluminar la naturaleza de los motivos del acto. Lo anterior con mayor razón, dice, si consideramos que así como la naturaleza sigue a la necesidad, así el hombre debería seguir forzosamente a la obligación kantiana, lo cual es falso. La voluntad como tal es infranqueable al conocimiento: recuerda Schopenhauer, como decía Séneca, que el querer no se aprende, es decir, que la voluntad permanece inmutable, siendo la razón y su conocimiento la única modificable con base en el error y la opinión. Como se nota, hay una inversión de las premisas de Kant: para éste el conocimiento es un *a priori*, cuando para Schopenhauer es un *a posteriori*, es decir, un producto del aprendizaje; para Kant la voluntad puede modificarse por su ámbito empírico, cuando para el filósofo instructor de Nietzsche es inalterable. Aunque, por esta causa, dice Schopenhauer, no se puede caer en el error de creer que la voluntad no puede ser enseñada. En su caracterización de la voluntad, dice que la voluntad se manifiesta como fuerza, motivo por el cual, cuando ella falta, surge el más grande dolor. El dolor surge por la carencia, por el deseo, que cuando se logra, termina convirtiéndose en aburrimiento o hastío de la vida. Por esta causa, el filósofo da un carácter negativo a la felicidad y uno positivo al sufrimiento. A diferencia de otros autores para quienes la conservación del cuerpo es una necesidad moral, para Schopenhauer es una negatividad de la voluntad, porque «con la muerte de este cuerpo queda extinguida también la voluntad que se manifestaba (*erscheinen*) en él» (*Antología*, op. cit. p. 235). Paradójicamente, dice Schopenhauer, el suicidio es la afirmación de la voluntad de vivir, porque el suicida afirma su voluntad al no poder dejar de querer, suprimiendo su fenómeno y su presente. Al final, la negación de la vida es la afirmación de la voluntad y la abnegación y el ascetismo son, en esta perspectiva moral, actitudes que eliminan el fenómeno en el que se encuentra la voluntad cuando se somete a los deseos y placeres. La satisfacción de los deseos es como una limosna, que termina repitiéndose tarde o temprano, cuando la resignación es –dice Schopenhauer– como una herencia, que «libra al poseedor de toda preocupación para siempre». (SCHOPENHAUER, *Antología*, op. cit. p. 255). Tal análisis de la voluntad y la recepción y transformación por parte de Nietzsche son ejemplificativos de la postura de éste último. La asunción de la voluntad como causa de la ética será redefinida por Nietzsche.

más inquietantes de la cultura europea de su tiempo, pues tal moral –decía Nietzsche- «sería el peligro de todos los peligros».³⁶⁸ Su ética de la compasión, de sufrimiento ante el dolor de los demás, es invertida por un placer ante el mismo dolor, lo cual no debe entenderse como un sadismo psicológico, sino como el despliegue de la fuerza del impulso ético vital.

Para comprender a Nietzsche es oportuno recordar a aquellos sofistas realistas de los que nos habló Guthrie, para quienes mantener sometidos a los más débiles es cosa útil y beneficiosa y que, invariablemente, ceder ante la piedad y la humanidad es asunto peligroso. Según Guthrie, para Nietzsche la «cultura sofista» era un movimiento inestimable frente a la farsa que representaban las escuelas socráticas; Nietzsche atribuía a los sofistas ser los auténticos griegos, mientras que cuando Sócrates y Platón tomaron el camino de la virtud eran judíos o quien sabe qué.³⁶⁹ El planteamiento de Nietzsche es bastante simple, si consideramos que en la historia de la ética algunos sofistas manifestaron que las relaciones sociales deberían seguir el modelo de la naturaleza, donde el pez grande se come al chico. Nietzsche declara una moral consagrada a la desigualdad, de cierta aristocracia, de separación de los fuertes frente a los débiles y los enfermos, incluso de lejanía frente al enfermo que pudiera estar cercano. La base del comportamiento moral, es pues, el principio de exclusión de los individuos dentro de la misma sociedad, considerando que los enemigos más grandes de los seres fuertes no son ellos mismos, sino los enfermos, los débiles. Nietzsche asume que no hay universalidad ética, sino particularidad y preferencia por el fuerte que ejerce voluntad de poder frente a los débiles, quienes por esa nota no pueden tener derecho alguno.³⁷⁰

Nietzsche, a través de su método genealógico, quiere indagar «la procedencia de nuestros prejuicios morales», es decir, «qué origen tienen realmente nuestro bien y nuestro mal».³⁷¹ La obra que se analiza, se divide en tres tratados. El primero trata

³⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *La Genealogía de la moral*. Traducción de José Luis López y López de Lizaga. Tecnos. España. 2003. pp. 58-61.

³⁶⁹ GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega. op. cit.* p. 113, en la cita 106 correspondiente a esa página.

³⁷⁰ NIETZSCHE, *op. cit.* pp. 167 y ss.

³⁷¹ *Ibidem*, en el prólogo. pp. 56 y 57.

del origen de lo bueno y de lo malo, el segundo sobre la culpa y la mala conciencia, y el tercero sobre el ideal ascético. De acuerdo a la estructura de la obra expondremos sus principales ideas con objeto de que nos auxilien a construir inductivamente las diferencias entre la ética y la moral.

El primer tratado comienza con la descripción sobre el esfuerzo inglés por buscar y localizar el origen de la moral –en conceptos tales la utilidad, la costumbre-. A Nietzsche le parece que los ingleses, tal como lo hace Herbert Spencer, han buscado en un lugar equivocado la fragua del concepto «bueno», con la identificación de lo útil como su determinante (aunque Nietzsche reconoce que la explicación es razonable y sustentable psicológicamente). Dice el filósofo que en realidad el concepto de bueno tiene que ver con la dominación de una especie superior sobre una inferior; en sus palabras lo dice del siguiente modo: "... el *pathos* de la distinción y la distancia, el sentimiento general y fundamental, duradero y preponderante, de una especie superior y dominante en relación con una especie inferior, con «lo de abajo»: éste es el origen de la oposición de «bueno» y «malo»."³⁷² Nietzsche señala que los términos abocados a la nobleza etimológicamente están vinculados a la bondad, mientras que los del servilismo y lo plebeyo lo están a la maldad, tomando en cuenta que los nobles se asumían como hombres de rango superior. Nietzsche advierte que el término latino *malus* podría estar vinculado al hombre vulgar de tez oscura no ario, cuanto que el término *bonus* podría aludir al guerrero romano.³⁷³ En la exposición nietzscheana, el dominio político -que debería determinar la actividad moral- ha sido suplido por un dominio espiritual a cuya cabeza aparecen los sacerdotes, como casta que se apropia un ideal ascético que ha trastocado el origen de las palabras bueno y malo. Tal inversión tiene en los judíos a sus grandes exponentes quienes comienzan la inversión de la bondad moral, la *rebelión de los esclavos*, al proclamar una moral según la cual los menesterosos, los miserables, los pobres, los bajos, los impotentes, los enfermos, los feos, son los que pueden ser buenos, mientras que los nobles, los fuertes y violentos, son los malvados, los impíos, los condenados. Y es Jesús de Nazaret –dice Nietzsche- quien reencarna esos ideales judíos de redención y victoria de los pobres; es él quien, a

³⁷² *Ibidem*, p. 67.

³⁷³ *Ibidem*, pp. 69-71.

pesar de ser renegado por los judíos, fue su más grande arma contra el mundo.³⁷⁴ La rebelión de la moral comienza cuando, a partir del resentimiento de los débiles, se comienzan a engendrar valores que van en contra de los valores originarios de los nobles, de los fuertes. De ese modo, los valores del «hombre noble» –sinceridad e ingenuidad- darán paso a los valores contrarios del «hombre resentido». En lugar de avanzar hacia la fuerza, se retrocede sobre la debilidad; en vez de ir hacia arriba, vamos hacia abajo; por la perfección, toma su puesto la mediocridad. Moral cristiana de debilidad que Nietzsche rechaza cuando establece que ejercer la fuerza no tiene nada de malo; dice que no hay que sorprenderse porque los corderos guarden cierto rencor a las aves rapaces que se los comen; de lo que sí hay que sorprenderse es del reproche hecho al ave por apoderarse de los corderos. “Exigir a la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer sojuzgar, un querer derribar, un querer dominar, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es exactamente igual de absurdo que exigir a la debilidad que se manifieste como fuerza.”³⁷⁵ Como ejemplos de la especie sana, de la nobleza, Nietzsche sitúa a los romanos, raza sin parangón, poseedores de una moral aristocrática; como modelo de los débiles, de los enfermos, de los malos, identifica a los judíos, pueblo del resentimiento por excelencia, propietarios de una moral popular. Para Nietzsche la historia de la moral –a partir de los judíos- es una historia negra. Tal negritud es mala por varias razones: porque la gente en Roma se inclina ante tres judíos y una judía –Jesús, Pedro, Pablo y María-, porque la potencia que significaba el renacimiento para los valores auténticamente morales fue derrotado por el movimiento de resentimiento plebeyo llamado Reforma, y porque en los últimos tiempos los últimos vestigios de nobleza política fueron derrumbados por la revolución Francesa y su ánimo popular de resentimiento (léase, según Nietzsche, que la democracia con sus valores de igualdad, libertad, fraternidad, quebró la liberación de los verdaderos valores).

³⁷⁴ *Ibidem*, pp. 72-76. Lo dice Nietzsche con sus palabras: “¿No forma parte del arte negro y secreto de una política de la venganza verdaderamente *grande*, de una venganza de amplias miras, subterránea, previsor, que agarra su presa lentamente, el hecho de que Israel mismo renegase ante el mundo entero del verdadero instrumento de su venganza como si se tratase de un enemigo mortal y lo crucificase para que «todo el mundo», es decir, todos los enemigos de Israel, mordiese el sebo sin sospechar nada?”

³⁷⁵ NIETZSCHE. *op. cit.* p. 85.

En el tratado segundo, el ánimo de regularidad, de habitualidad y de costumbre en que ha caído el *hombre* (creemos que en la exposición de las ideas de Nietzsche es totalmente válido mantener y aplicar las referencias al término «hombre» más sexista, en lugar de «ser humano» más abarcador, considerando su idea de una moral de nobles, de fuerza, de hombres) es para Nietzsche un problema. Para él, la autonomía del ser humano va contra su ser moral, contra ese ánimo de costumbre que lo ha invadido. Aquí indaga que el concepto de culpa proviene de la deuda, de la relación contractual entre un deudor y un acreedor; por ello, frente al deudor, el acreedor afirma un «*derecho señorial*» a la crueldad, el derecho a despreciar y maltratar a un ser inferior. Nietzsche se pregunta ¿en qué medida puede el sufrimiento ser una compensación de las «deudas»? y se responde: en la medida en que *hacer sufrir* causa bienestar en máximo grado, en la medida en que el perjudicado recibe a cambio del perjuicio un extraordinario goce contrario, el *hacer sufrir*; una auténtica *fiesta* que tenía un valor tanto más alto cuanto más contrastaba con el rango y la posición social del acreedor.³⁷⁶ Ver sufrir sienta muy bien, dice, pero, hacer sufrir es todavía mejor.³⁷⁷ Antaño la humanidad era más feliz pues no se avergonzaba de la crueldad, mientras que ahora el mundo está lleno de pesimistas, de avergonzados. La relación acreedor-deudor también se manifiesta en la vida en comunidad; de ese modo, en tiempos remotos, el hombre en comunidad vivía protegido frente a las preocupaciones de los hombres que están fuera, de los proscritos, y en caso de que se vulnerara esa relación, el acreedor, es decir, la comunidad, cobraba la deuda tomando en cuenta los anticipos dados al deudor, cayendo sobre él la ira y el perjuicio, devolviéndole al estado salvaje en el que no se le podía proteger. Cuando la sociedad avanza, el reproche moral se vuelve más sutil pues la comunidad ya no da tanta importancia a las faltas del individuo, en la medida que no resultan tan peligrosas para la existencia del todo; en consecuencia, surgen las figuras de la composición y del resarcimiento que han marcado el rasgo del derecho penal.³⁷⁸ Nietzsche, al hablar de la justicia, menciona que sólo a partir de la instauración de la ley existen lo justo y lo injusto, por lo que hablar de lo justo

³⁷⁶ *Ibidem*, pp. 103-107.

³⁷⁷ ¿Cuando dice que hacer sufrir es mejor que ver sufrir no invierte Nietzsche con claridad y sin ambigüedades, al igual que Calicles, los valores que varios siglos antes había afirmado Sócrates: que es mejor sufrir el mal que causarlo?

³⁷⁸ NIETZSCHE, *op. cit.* pp. 112 y ss.

y de lo injusto *en sí* carece de sentido; en ello hay un tipo de convencionalismo de la justicia. Dice que el derecho es un orden que limita el punto de vista biológico supremo; lo expresa del siguiente modo: "... las situaciones jurídicas sólo pueden ser siempre *estados de excepción* que restringen parcialmente la auténtica voluntad de vivir, que aspira al poder, y que subordinan como medios particulares la totalidad de los fines de dicha voluntad de vivir: como medios para lograr unidades de poder *mayores* (...) –agrega Nietzsche- que toda voluntad deba considerar toda voluntad como su igual, sería un principio *hostil a la vida*..."³⁷⁹ A pesar de que el castigo domesticaría al ser humano y que le generaría sentimientos de culpa, dice que el castigo no ha hecho mejores a los seres humanos, porquen los criminales sienten menos sentimientos de culpa, fortaleciendo, por el contrario, la frialdad, el cálculo y la rudeza. Frente a la exposición del hombre hacia fuera lo que se ha hecho es un agrandamiento de la interiorización, de ensanchamiento del alma, que antes sólo se concebía como un mundo delgado apretujado entre dos pieles; la mala conciencia surge, pues, como consecuencia de la restricción de los instintos del hombre salvaje que como tales se dirigen contra el hombre mismo.³⁸⁰ Y tal perspectiva de mala conciencia, dice Nietzsche, ha permitido que la humanidad crea que la deuda de los inferiores con el acreedor es impagable, imposible de saldar, aunque para contrarrestar esta idea, el cristianismo encontró un ingenio: Dios mismo sacrificándose por la deuda del hombre,... "¡el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién podría creérselo?...), por amor a su deudor!..."³⁸¹

En el Tratado Tercero, Nietzsche indaga qué significan los ideales ascéticos. El ideal ascético pretende neutralizar el interés, la voluntad, el poder por realizar la vida caracterizado por tres palabras, pobreza, humildad y castidad, y que, por contradictorio que parezca, es una artimaña para la conservación de la vida; en el plano filosófico puede expresarse como la aspiración de intelecto por alcanzar objetividad, suspendiendo los *pros* y los *contras* innatos al ser humano.³⁸² Cuando Kant definió lo bello como «lo que place sin interés», Nietzsche se sorprende de que

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 117.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 126.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 134.

³⁸² *Ibidem*, p. 153.

haya una definición de lo bello en la que se abstraiga el interés. Eso, al autor que analizamos, le parece un disparate, máxime que son los filósofos en cualquier lugar de la tierra y en cualquier tiempo quienes tienen irritación y rencor filosóficos contra la sensualidad.³⁸³ Contra la objetividad formal e idealista, Nietzsche propone una perspectiva plural y objetiva, a pesar de que se note un oxímoron como el siguiente. “*Sólo* hay un ver perspectivista, *sólo* un «conocer» perspectivista; y *cuánto más* dejemos hablar a los afectos acerca de una cosa, *cuántos más* ojos, ojos diversos, sepamos emplear para la misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de esa cosa, nuestra «objetividad». En cambio, eliminar en general la voluntad, poner en suspenso los afectos en su conjunto, suponiendo que fuésemos capaces de hacerlo: ¿cómo?, ¿acaso no significaría *castrar* el intelecto?...”³⁸⁴ Al contrario de lo que pudiera pensarse dice Nietzsche que el triunfo de Kant sobre la dogmática conceptual de la teología, no afectó el ideal ascético, sino que al contrario, la ciencia moderna se constituyó en la mejor aliada de ese ideal porque en vez de engrandecer al hombre lo ha empequeñecido, lo ha limitado haciéndole creer que no hay que desear o conocer para ejercer la voluntad, sino conocer como un conocimiento meramente descriptivo, que no afirme ni niegue nada, que observe objetivamente.³⁸⁵ Como decíamos anteriormente, la moral de Nietzsche reafirma que los sanos permanezcan separados, a distancia, de los enfermos y que lo superior no debe degradarse en instrumento de lo inferior.³⁸⁶ Los débiles aspiran a organizarse en rebaños, mientras que los fuertes, sí se organizan, lo hacen con la finalidad de dar una satisfacción conjunta a su ánimo de poder, en la que media una gran resistencia de su ánimo individual. En síntesis, los fuertes tienden a separarse, en tanto que los débiles aspiran instintivamente a unirse.

³⁸³ La crítica implícita que hace Nietzsche contra Kant es expuesta del siguiente modo: “*En sí*, es un hecho estúpido por toda la eternidad, como cualquier «cosa en sí». Todo animal, y por tanto también la *bête philosophe*, aspira instintivamente a un *optimum* de circunstancias favorables, circunstancias que, si se dan, le permiten dar salida a toda su fuerza y alcanzar su *maximum* de sentimiento de poder...” Más adelante dice que hay que protegerse contra las fábulas conceptuales que han urdido ideas tales como un sujeto de conocimiento puro, carente de voluntad, así como contra conceptos contradictorios como la «razón pura», la «espiritualidad absoluta», el «conocimiento en sí». NIETZSCHE. *op. cit.* pp. 151 y 165.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 165.

³⁸⁵ *Ibidem*, pp. 200 y ss.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 170.

Estas son, en resumen, las principales ideas de Nietzsche que conciernen al proyecto de diferenciación de la ética y la moral, una moral que, como hemos visto, describe el nihilismo al mismo tiempo que lo rechaza, que afirma lo más animal del ser humano, de los más fuertes, como la verdadera moral; sólo así se puede alcanzar la verdadera felicidad, sin avergonzarse de la crueldad que tenemos inscrita en nuestro ánimo vital. Por esta causa, toda moral que esconda miramientos hacia los demás será, para Nietzsche, una manifestación más de la falsa conciencia que nos invade. De lo que se trata con él es de «querer», de una voluntad de querer que algunos tratadistas rechazan por su subjetividad, convencionalidad, relatividad y particularidad. Querer que, por ser fundamento del impulso vital del hombre, tiene que ser presupuesto a toda costa en la filosofía de Nietzsche, porque incluso “el hombre prefiere querer *la nada* a no querer nada...”³⁸⁷

1.5. *Etapa de la intuición. Ética de la posmodernidad*

No pretendemos en este apartado definir qué es la posmodernidad como etapa que sucede, y en algunos casos, supera a la modernidad, pues este caso nos conduciría a otro objetivo que no es parte de esta investigación.³⁸⁸ Aquí, la intención más bien se constituye por ordenar metodológicamente las exposiciones de la ética que venimos comentando bajo la sugerencia de que los desarrollos de esta etapa proponen un quebrantamiento del ideal del racionalismo renacentista, de acuerdo con la premisa de que la razón ha desalmado al ser humano, y que sólo con la recuperación de su ontología práctica, de su pasión, voluntad, virtudes e imaginación, puede llegarse a constituirse el auténtico y original ser humano (no por nada Taylor habla de una ética de la autenticidad, como recuperación del ser humano auténtico). Reconocer que si bien la modernidad significó avances, también ha significado carencias que se expresan cuando Fromm enfatiza que la carencia de la fe constituye en la actualidad –mitad del siglo pasado- la expresión

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 208.

³⁸⁸ Aquí no entraremos a la discusión sobre la viabilidad de una época posmoderna en la historia de la humanidad, en tanto hay muchos autores que se oponen a su existencia y justificación. Lo que nos interesa para fines de exposición y de este trabajo sólo es presentar a algunos autores de ética agrupados bajo un criterio temporal que bien podríamos llamar contemporáneo en lugar de posmoderno, a fin de evitar problemas semánticos y pragmáticos demasiado profundos que desvien la atención del lector de lo sustancial hacia lo accidental.

de un estado de profunda confusión y desesperación; si el escepticismo y la racionalidad fueron motores del progreso, ahora son motivos de relativismo y de incertidumbre.³⁸⁹ En otro sentido, como dice Lyotard, la posmodernidad podría ser considerada como una manifestación directa del nihilismo que invadió a la filosofía, según el cual la «futilidad» es el concepto y estructura fundamental de esta etapa.

El desarrollo de la presente investigación nos sugiere, tomando la sintaxis y la escritura en las obras de los autores revisados, otra manera de caracterizar las diferencias entre estas etapas, entre modernidad y posmodernidad. Por ejemplo, en cuanto a la forma, la modernidad muestra una tendencia a la axiomatización, mientras que la posmodernidad expone una tendencia a la interrogación; cuando antes se daban respuestas, hoy sólo se plantean preguntas; por lo que toca a la escritura, la modernidad puede ser caracterizada como el tiempo de la afirmación, en tanto que la posmodernidad lo es del cuestionamiento, de la duda, de la terrible incertidumbre. En cuanto a la sustancia, lo que hace varios años era calificado como científico es hoy tildado de absolutista (como dicen ahora ya no hay verdades absolutas), mientras que lo que en la modernidad era sólo especulativo y dogmático, hoy es tratado como democrático, plural e incluyente (hoy ya no se puede afirmar tajantemente una idea ni asumir una postura radical porque la recriminación de la comunidad académica, creyente de las bondades de la hermenéutica, pueden desacreditar a uno como no incluyente);³⁹⁰ en lo general, cuando se lee a los autores modernos tajantemente se afirman o se niegan las cosas, siguiendo cadenas estrictas de argumentación deductiva, sin que haya tiempo para dudar sobre la sintáctica y la semántica de la escritura; por el contrario, cuando se lee a los *tardomodernos* de vez en vez se localizan preguntas que, por su estructura y significación, pueden muy bien funcionar como sugerencias que suavemente dejan avizorar la ideología de los autores, sin que se tenga el valor de

³⁸⁹ FROMM, *op. cit.* p. 214.

³⁹⁰ Lyotard en *Moralidades posmodernas* (LYOTARD, *op. cit.*, pp. 13-20) escribe sobre las vicisitudes que vive en Japón una expositora europea de pintura, puntualizando que la alteridad, la diferencia, el multiculturalismo (al cual llama «el acuerdo sobre las reglas del desacuerdo» en *Íntimo es el terror*, dentro de *Moralidades posmodernas*, p. 137) son los temas de la actualidad, de la posmodernidad, y por ello hablar de la unanimidad del principio de la unanimidad se torna también una actitud sospechosa.

asumir las consecuencias de las tesis defendidas como hace unos cuantos siglos ...
¿No es esto cierto? (por cierto).

Por otra parte, en la modernidad la autoridad del autor es esencial y la fuente de las ideas se busca y se encuentra en todo el aparato crítico de los clásicos, mientras que en la posmodernidad la autoridad ya no radica en el texto directo, sino en las fuentes secundarias, en lo que ahora mismo se dice sobre el más grande de los autores, en la interpretación del lector; son los lectores los que crean la obra trascendiendo las propias ideas de los creadores originales.

Lo que no se alcanza a advertir es si este período posmoderno contiene notas mínimas para inscribirlo en coordenadas de construcción-inauguración o reconstrucción-restauración de la historia del hombre, y con ello de la historia ética, recordando que incluso se ha caracterizado a la posmodernidad como el fin de la historia, tal como lo proponen en el campo político Fukuyama y en el campo filosófico Vattimo.

Desde otra perspectiva, algunos autores manifiestan que el objetivo de la posmodernidad consiste en volver más humana a la razón, de concluir el proyecto que la modernidad dejó inconcluso, mientras que otros tratan de superar los postulados de la racionalidad estratégica para arribar al ideal clásico de una vida de virtudes y de renovación. Insistimos, en que no es nuestro interés delinear los elementos de la posmodernidad, aunque para el fin que estamos proyectando, es adecuado situar las próximas líneas de los autores que se analizan, bajo un concepto común que funcione como *koiné* de los diversos aspectos que se describen, y que en el fondo mantienen la intención de capacitarnos para comprender y diferenciar en los más sencillos términos a la posmodernidad de la modernidad, y a la posmodernidad de las demás etapas y autores reflexionados.

1.5.1. El deseo y la prudencia de Nagel

Thomas Nagel quiere construir una ética desde las coordenadas de la filosofía de Kant. Su altruismo tiene una base «internalista» que toma como referencia la

necesidad racional de los seres humanos de identificarse entre sí. Su teoría se opone al «externalismo» de los utilitaristas y apuesta por conectar necesariamente la epistemología y la normatividad de la ética, esto es, el conocimiento sobre el actuar moral y su cumplimiento. El filósofo norteamericano parte de la base de las motivaciones psicológicas humanas y es tajante en la concepción de que la ética es parte de la psicología, pues expresamente dice: “Concibo la ética como una rama de la psicología.”³⁹¹

El pensamiento de Nagel tiene una base individualista y formalista, aunque trata de matizarla a través de la suposición de que “[e]l altruismo en sí depende del reconocimiento de la realidad de otras personas y de la capacidad equivalente de verse a sí mismo como un simple individuo entre muchos.”³⁹² Con ello, Nagel intenta separarse de las teorías que conciben a la ética como la mera expresión irracional de los deseos humanos. Al partir de las coordenadas de Kant, no puede Nagel sino reconocer que su altruismo tiene fundamentos teóricos formales y no sustanciales, e incluso manifiesta que no es su intención construir una «teoría moral sustantiva».

Nagel presenta la controversia tradicional de teoría ética en términos de «internalismo» y «externalismo». El primero se corresponde con la teoría de Kant y el segundo con la de los utilitaristas que explican la relación entre ética y motivación en términos psicológicos. No niega a los motivos como presupuesto de la moral, pues según su punto de vista, las razones prácticas tienen un sustrato motivacional estricto. Por esta causa, el autor menciona que la ética debe reportar sus descubrimientos sobre la motivación humana, sin que dependa de la inconsistencia y contingencia de los deseos (como sucede en la teoría de Hobbes basada, según Nagel, en «energías motivacionales derivadas de un deseo universal de autopreservación»), sino en aspectos formales de la razón práctica. El interés de Nagel radica en robustecer el principio formal universal de Kant que, como sabemos, está relacionado con las manifestaciones del imperativo categórico que

³⁹¹ NAGEL, Thomas. *La posibilidad del altruismo*. Traducción de Ariel Dillon. Fondo de Cultura Económica. México. 2004. p. 15.

³⁹² *Ibidem*, pp. 15 y ss.

manda –como ya había dicho Cristo- a no hacer a los demás lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros mismos.

En ese sentido, dice Nagel que hay una razón directa para promover el interés de otros. Para fundamentar la explicación de tal interés le son primordiales dos conceptos:

- 1) El de «prudencia», que es conceptualizado como la observación de la situación presente de uno mismo «como una etapa extendida en el tiempo», y
- 2) El principio del «altruismo», cuyo significado consiste en ver a uno mismo meramente «como una persona entre otras».³⁹³

Esta distinción supone observar el comportamiento humano en el ámbito temporal y personal, es decir, como un yo y como un alguien.

La prudencia es un modelo que en una primera instancia sirve a Nagel para el tratamiento y explicación posterior del altruismo. Por esta razón, distingue entre deseos «motivados» e «inmotivados», los primeros surgidos tras la deliberación, mientras que los segundos son los que simplemente nos acometen; ejemplo de los motivados es tomar la decisión de ir al cine, y de los inmotivados el surgimiento del deseo de hambre en el ser humano. Como consecuencia, es pertinente reconocer, dice Nagel, que los deseos están entre los materiales del razonamiento práctico, pero que no son lo único que explican las razones prácticas, puesto que en ellas concurre algo más que el simple deseo. Por la pertinencia del argumento de Nagel al explicar cómo se relacionan los deseos y las razones, nos permitimos transcribir sus propias palabras: “Aunque toda motivación implica la presencia de deseo, el sentido en el cual esto es verdad no nos da garantías al concluir que toda motivación exige que el deseo esté operando como una *influencia* motivacional. En este punto permanece abierto al hecho de que puede haber motivación sin ningún deseo motivador... Algunos deseos están ellos mismos motivados por razones. Esos

³⁹³ Ya Leibniz decía con respecto a la idea de justicia que: “Colócate en el lugar del prójimo y adoptarás el punto de vista adecuado para juzgar lo que es justo y lo que no lo es...” *cfr.* LEIBNIZ. *Tres ensayos... op. cit. p. 292.*

deseos no pueden, en absoluto, estar entre las condiciones de las razones que los motivan. Y puesto que en principio puede haber motivación sin deseos motivadores, esas razones pueden tener eficacia motivacional aun sin la presencia de ningún deseo *ulterior* entre sus condiciones... aún sería una verdad que una razón es necesariamente capaz de motivar...³⁹⁴ Se nota que la motivación se debe a razones que escapan a la irracionalidad de los deseos; por ende, la teoría de Nagel es racionalista frente al voluntarismo de otras teorías, cuya preeminencia del deseo como base del actuar moral es fundamental. Dice Nagel que las razones se entienden a partir de la relación entre medios y fines, y esa es la manera más común en que se transmite la influencia motivacional.

Para Nagel las razones se caracterizan por ser intemporales. Lo anterior, dado que los motivos prudentiales suponen que las razones se extienden tanto a las razones presentes como a las que se esperan en el futuro, lo que conduce a explicar cómo el futuro puede afectar la conducta de un individuo en el presente. Lo dice Nagel de la siguiente manera "... mis futuros intereses me dan razones para actuar porque tengo un deseo actual de esos intereses ulteriores."³⁹⁵ Esto significa que la influencia de las razones puede extenderse a través del tiempo, porque hay una razón para promover aquello para lo que hay o habrá una razón. Como consecuencia de lo anterior, los valores no dependen del tiempo, son «valores intemporales», porque una razón esperada no deja de ser una razón. Esta condición rompe el esquema de temporalidad y de contingencia que generalmente acompaña a las explicaciones de ética en términos de deseos, y con ella, según Nagel, se evitan las explicaciones y justificaciones de subjetividad moral. Pero, desde nuestro punto de vista, la fundamentación de Nagel es incompleta porque no explica cómo es que esa intemporalidad se manifiesta *operatoriamente*, lo que quiere decir, cómo los seres humanos se relacionan efectivamente para hacer valer las razones que formalmente pudieran tener. Dice Nagel que "La condición de intemporalidad de la que dependen los motivos prudentiales es un aspecto de la

³⁹⁴ NAGEL, *op. cit.* pp. 42 y s.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 48. El ejemplo que a lo largo del libro utiliza Nagel para explicar cómo hay una conexión entre el presente y el futuro es que si he planeado hacer en un futuro un viaje de placer a Italia, esa es una causa que motiva tener una razón para aprender ahora mismo italiano antes de emprender el viaje.

condición de generalidad que caracteriza a todas las razones.”³⁹⁶ A través de ese formalismo y generalidad, es posible puntualizar que las razones no se sometan a la lógica de los intereses, de los motivos subjetivos y del deseo que contingentemente les puede acompañar.

A fin de explicar la prudencia, Nagel se pregunta: “¿Tienen nuestras intuiciones de las exigencias morales sobre la acción alguna base objetiva o son *meras* intuiciones, internamente consistentes pero sin objetos?”³⁹⁷ Al respecto, dice el filósofo norteamericano que nuestras razones las debemos mirar como razones relativas a la persistencia de uno a través del tiempo, para considerar las diferentes etapas de la vida como partes de una vida única. Distingue por ello entre «razones fechadas» y «razones intemporales», que se explican porque la prudencia depende de la creencia en el futuro y de la concepción de uno mismo extendido en el tiempo, motivo por el cual la prudencia depende de las razones intemporales antes de que las razones fechadas, porque aquellas no implican disociación y evitan el que se pierda el sentido moral. Dice Nagel: “El arrepentimiento es al pasado lo que la prudencia es al futuro; ambos son justificados por razones intemporales.”³⁹⁸ Lo que quiere decir que, por un lado, el ser humano se lamenta porque extiende las razones más allá de su existencia temporal, de la misma forma en que promueve una finalidad, por otro lado, porque supone que hay razones intemporales que tendrán validez en el futuro; de lo contrario no habría razones (motivos) para seguirlos. El *deontologismo* de Nagel es evidente y se enfrenta con las posiciones *teleológicas* y egoístas, según las cuales hay que apostar por razones temporales e individuales, a los propios intereses y deseos, a una voluntad inmanente frente a la cual todo lo impersonal es mera proyección psicológica carente de sustento real.

Una vez explicada la prudencia, Nagel explica el altruismo. Al respecto menciona que el altruismo no se entiende como «abyecto autosacrificio», como comúnmente se hace, sino como voluntad de actuar en consideración del interés de otras personas, sin necesidad de motivos ulteriores. Para construir su altruismo, Nagel

³⁹⁶ NAGEL, *op. cit.* p. 57.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 67.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 82.

propone, como elementos esenciales de su explicación *a)* el «reconocimiento de la realidad de otra persona» y *b)* la «posibilidad de ponerse en su lugar». Lo que se debe hacer prudencialmente, dice Nagel, es pensar que lo que te interesa puede ser visto como los deseos de alguien, antes que los tuyos. Así, los intereses del «yo» (los míos o los de Usted lector), serán intereses también de «alguien» en un sentido impersonal (piénsese en las expresiones comunes y de contenido general que usamos cuando se reprende a una persona: “*alguien* sensato no hubiera actuado como tú lo hiciste”). Por lo tanto, Nagel propone una «exigencia de universalidad», que pide que las metas para uno mismo sean en realidad bienes objetivos. La forma en que lo expresa Nagel es la que sigue “El principio subyacente al altruismo exigirá... que toda razón pueda construirse como expresión de valores objetivos antes que subjetivos.”³⁹⁹ Es la concepción de «uno mismo meramente como una persona entre otras» y de los otros como «personas en el sentido completo de la palabra». Las explicaciones de Nagel permiten asimilar que el pasado y el futuro tienen la misma realidad que el presente, de la misma manera que uno mismo no es sino uno entre este alguien y este otro; de lo que se trata es de «reconocer la realidad de otras personas». Ahora bien, para algunos autores centrados en un «solipsismo ético», ponerse en el lugar de otro –concebirse como una persona meramente como otras- es una irracionalidad, porque no es posible decidir por otro, en tanto que las razones de uno son muy diferentes de las razones de otro. Eso significaría una imposibilidad de impersonalizar las razones, tal como lo pretende Nagel.

En resumen, para Nagel el altruismo depende de la razón bajo dos condiciones: su subjetividad y su intemporalidad. Como decíamos, el formalismo de Nagel depende de la interpretación de reconocer a otros con una concepción de uno mismo como un habitante del mundo, con otros de naturaleza similar, no del «yo», sino del «alguien», no como razones para agentes particulares, sino como razones para un alguien de carácter universal. Según las mismas palabras de Nagel, «neutralidad temporal» para la prudencia e «impersonalidad» para el argumento del altruismo. En sus propias palabras, “[l]a ética es una lucha contra cierta forma del

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 97.

predicamento egocéntrico, así como el razonamiento prudencial es una lucha contra la dominación del presente.”⁴⁰⁰

Más allá de la discusión sobre la pertinencia de una teoría como la de Nagel, interesa a nuestro análisis el hecho de que la vida humana no consiste primariamente en la recepción pasiva de estímulos, sino que en un grado muy significativo consiste en la expresión y realización de actividades y propósitos.

La muestra última del formalismo atemporal y objetivo de Nagel reside en que la posibilidad del altruismo, como él le denomina, es meramente eso, una posibilidad, no una condición universal, simplemente porque «continuamente bloqueamos los efectos de ese reconocimiento». Decir que somos morales y altruistas, dice Nagel, no significa que naturalmente somos buenos, sino que significa que «[l]os hombres son básicamente complicados», o dialécticos podríamos decir. Esto nos permitirá dilucidar cómo esa posibilidad tiene enormes dificultades para convertirse en una realidad, siendo continuamente negada. Nagel, al final de su obra, se muestra pesimista sobre el destino del ser humano, máxime que la forma en que nos hemos conducido, dice, no alienta o estimula optimismo sobre el futuro moral de la especie.

1.5.2. Lo racional y lo razonable en Rawls

John Rawls es considerado uno de los autores y filósofos más importantes del siglo XX por su *Teoría de la Justicia*, en donde recobra el papel del contractualismo para justificar una visión liberal de la justicia política imparcial que presupone a la sociedad como un sistema justo de cooperación social con ciudadanos libres e iguales dispuestos a desarrollar su vida mediante consensos traslapados, allende las doctrinas políticas, morales y religiosas comprensivas. A diferencia de Hobbes que justifica un contractualismo en términos principalmente empíricos y de Kant quien

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 112. Ya varios siglos antes Thomas Hobbes, en el *Leviatán* (libro I, capítulo 3), concebía la capacidad de anticipar los acontecimientos futuros y las consecuencias de las acciones así como juzgarlas a la luz del interés propio como prudencia. Más adelante, podremos notar que el argumento de Nagel tiene repercusiones para concebir y justificar éticamente los derechos de las generaciones futuras, como elemento paradigmático en la construcción de la contemporánea ciencia del derecho.

lo hace en términos racionales, Rawls se encuentra en un punto intermedio porque su concepto de justicia política asume la necesidad de ciertos bienes sociales básicos –parte material- dentro de un cuadro que presupone una posición original (donde las partes están situadas simétricamente unas respecto de otras), de velo de ignorancia (cuando, mediante un déficit de información, las partes no saben cuál es su posición social ni su concepción del bien) y un procedimiento constructivo acerca del sentido específico de la justicia política –parte formal-.

En su liberalismo, Rawls encuentra acomodo a doctrinas religiosas y no religiosas, que después del movimiento de reforma han podido coexistir de manera armoniosa y estable, considerando que el debilitamiento de la intolerancia ha permitido el camino hacia la instauración de instituciones liberales. El problema básico al que el liberalismo se enfrenta Rawls lo formula del siguiente modo: “¿cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, profundamente divididos por doctrinas razonables de ídoles religiosas, filosóficas y morales?”⁴⁰¹ Para responder a esta pregunta, y ante las críticas vertidas a su Teoría de la Justicia, Rawls presupone una pluralidad de doctrinas, algunas de ellas comprensivas y razonables, que a pesar de su contradicción pueden convivir en una sociedad política y en un régimen constitucional. Rawls parte del axioma de la marcada diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales, opuestas e irreconciliables entre sí, para asentar la cultura política de una sociedad democrática. Todo ello encierra una paradoja por la cual Rawls se pregunta cómo es posible que exista durante *un tiempo prolongado* una sociedad de ciudadanos libres e iguales que permanecen profundamente divididos por sus doctrinas altamente competitivas entre sí.⁴⁰²

⁴⁰¹ RAWLS, John. *Liberalismo Político*. Traducción de Sergio René Madero Báez. Fondo de Cultura Económica: Facultad de Derecho: UNAM. México. 1995. En la introducción. p. 19.

⁴⁰² El pluralismo de Rawls es campo propicio para un liberalismo en donde es razonable que los ciudadanos no se pongan de acuerdo acerca de ninguna autoridad moral, así se trate de un texto sagrado o de una institución, ni que se pongan de acuerdo acerca del orden de los valores morales, o cualquier otra condición que amerite adoptar una doctrina comprensiva. *Cfr.* RAWLS, *op. cit.* p. 107.

No es motivo de esta sección hacer un relato detallado y pormenorizado de las ideas contenidas en el *Liberalismo Político*,⁴⁰³ pues ello escapa a los objetivos de este trabajo. Más bien procuraremos concentrarnos en algunos aspectos que, aislados, puedan ayudarnos a desentrañar diferencias ontológicas del comportamiento ético-moral.

Uno de los primeros temas de relevancia, cuando delinea los elementos básicos del liberalismo político y, específicamente, la concepción política de la persona, es la idea de los *ciudadanos libres e iguales*. Dentro de este tema de igualdad y libertad ciudadanas, cabe destacar el hecho de que los ciudadanos son libres en la medida que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores de una capacidad moral para tener una concepción del bien. Ello no quiere decir que todos los ciudadanos compartan la misma visión acerca del bien, sino que las diferentes visiones, a pesar de cambiar en el tiempo, no afectan su identidad como personas libres; el autor alude que en materia de justicia política, cuando un ciudadano se convierte de una religión a otra, o ya no profesa un credo establecido, no deja de ser la misma persona que era antes del cambio.⁴⁰⁴ Un segundo tema, dentro de la perspectiva de ciudadanos como personas libres, tiene que ver con que éstos se consideran a sí mismos como fuentes *autoidentificables* de reclamaciones, asunto unimaginable en la época esclavista de la humanidad, pues en aquella etapa el origen de las reclamaciones eran los dueños de los esclavos y no los esclavos como fuentes autónomas.⁴⁰⁵ Un tercer aspecto está vinculado con el hecho de que los ciudadanos se consideran libres porque son capaces de asumir la *responsabilidad de sus fines*, lo que quiere decir, que los ciudadanos pueden ajustar sus medios para lograr los fines que sean más razonables dentro de un sistema justo de cooperación.⁴⁰⁶ Rawls complementa la idea de ciudadanos considerados libres e

⁴⁰³ El liberalismo político de Rawls es una concepción que tiene, entre otras, las siguientes ideas fundamentales: la idea de la justicia política, la de la sociedad como un sistema justo de cooperación social a través del tiempo, la de la concepción política de la persona como libre e igual y la concepción de una sociedad bien ordenada, a la que se añaden otras como la de la posición original, de un consenso traslapado y la del pluralismo razonable, ideas cuyas dimensiones no es objetivo explicar y discutir aquí.

⁴⁰⁴ RAWLS, *op. cit.* pp. 51 y s.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 55.

iguales dentro del liberalismo político con su concepción de una sociedad bien ordenada. La primera condición de esta sociedad es que cada cual acepte los mismos principios de justicia, en segundo lugar, que las instituciones del sistema de cooperación cumplan con los principios de justicia, y en tercer lugar, que los ciudadanos cumplan con las reglas de las instituciones básicas, a las que consideran justas.⁴⁰⁷

En otro orden de ideas, para Rawls una sociedad democrática no debe entenderse como una comunidad ni como una asociación, en el entendido de que la primera funciona con base en doctrinas comprensivas y la segunda a partir de fines instrumentales. Dice que la sociedad no es una asociación porque la sociedad es un sistema social completo y cerrado: «completo» porque es autosuficiente y da cabida a todos los propósitos de la vida y «cerrado» porque a la sociedad se entra por el nacimiento y se sale por la muerte. Además, las asociaciones tienen fines últimos, que incluso supeditan la posición de los individuos y la realización de sus derechos, al logro previo de esos fines últimos, como sucedió en aquellas sociedades que perseguían una doctrina comprensiva religiosa, que excluía a todas las demás concepciones. Al contrario de esas doctrinas de persecución religiosa y de intolerancia, una sociedad democrática no se ve de ninguna manera como una asociación. Añade Rawls que la sociedad tampoco es una comunidad, porque una comunidad la entiende como una sociedad gobernada por una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva, cuando por definición una sociedad no tiene como fin abarcar una visión unilateral de la verdad. Abarcar toda la verdad, es un fin que una sociedad democrática no puede alegar y cuyas tentaciones deben dejarse a un lado.⁴⁰⁸

Dentro de la explicación del significado de una doctrina comprensiva razonable, que supere la particularidad de las concepciones diversas en una sociedad

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 56.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, pp. 59 y ss. Dice Rawls al hablar de su constructivismo político, es decir, la idea de que el régimen político no está dado como una verdad unívoca *a priori* sino que se construye mediante el consenso traslapado de los ciudadanos, que “[s]ostener una concepción política como verdadera, y sólo por esa razón considerarla el fundamento apropiado de la razón pública, es exclusivo, e incluso sectario; por tanto, seguramente alentará las discrepancias políticas.” RAWLS, *op. cit.* p. 134.

democrática, Rawls distingue entre lo «racional» y lo «razonable». Dice que las personas son razonables en un aspecto básico cuando, entre iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y a cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo. Lo *razonable* es un elemento de la sociedad cuando ésta funciona como un sistema justo de cooperación. Por el contrario, lo *racional* apunta y se aplica a un solo agente unificado poseedor de capacidad de juicio y deliberación que persigue fines e intereses sólo en su propio beneficio.⁴⁰⁹ Añade, con relación a la racionalidad, que los agentes que actúan racionalmente no sólo se pueden interesar en sí mismos, pues el interés siempre es el interés de alguien, incluso de alguien más, pues no todos los intereses siempre benefician a ese alguien que los tiene.⁴¹⁰ A diferencia de otras doctrinas, en la justicia como imparcialidad rawlsiana, lo razonable y lo racional se consideran como dos ideas básicas e independientes, pues la primera tiende a la cooperación, mientras que la segunda al egoísmo, en el entendido de que no se reducen una a la otra y que no se deduce lo razonable de lo racional, cuando más bien se articulan como dos ideas complementarias. Por esta causa dice Rawls que “[c]omo ideas complementarias, ni lo razonable ni lo racional pueden existir lo uno sin lo otro. Los agentes meramente razonables no tendrían objetivos propios que quisieran promover mediante la cooperación justa; a los agentes meramente racionales les falta el sentido de la justicia y no reconocen la validez independiente de las exigencias de los demás.”⁴¹¹ Otra diferencia entre lo *racional* y lo *razonable* apuntaría que lo segundo pertenece al ámbito público de una manera en que lo primero no, así como el hecho de que lo racional nos permite tener una concepción del *bien*, mientras que lo razonable nos permite tener un sentido de la *justicia*.⁴¹²

⁴⁰⁹ RAWLS, *op. cit.* pp. 67 y s. Más adelante, en la p. 279, al tratar de las libertades básicas, dice que lo razonable hace eco de una idea de reciprocidad y mutualidad, mientras que lo racional se refiere a las ventajas de cada individuo.

⁴¹⁰ RAWLS, *op. cit.* p. 69. Esta idea es muy similar a la subjetivación referente a *la manera* y la referente *al contenido* en la exposición de Charles Taylor que también se describe en este trabajo.

⁴¹¹ RAWLS, *op. cit.* p. 70.

⁴¹² *Ibidem*, pp. 113 y 122. Esta diferencia, nos parece, es asimilable a la idea de bien y de justicia de Habermas, que también se describe en este trabajo

Dentro del esquema general de su argumentación, Rawls presenta dos poderes de la personalidad moral que harían referencia, por un lado, a la capacidad de tener un sentido de lo correcto y de la justicia (razonable) y, por el otro, a la capacidad de tener una concepción del bien (racional), relacionados con la plena autonomía y con la autonomía racional.⁴¹³ La autonomía racional es un concepto ético, cuando la plena autonomía es un concepto político que participa de la vida pública como no lo hace lo racional. La pura racionalidad apela a valores éticos como la autonomía y la individualidad de liberalismos comprensivos como los de Kant y los de Mill.⁴¹⁴ Para Rawls los liberalismos de Kant y Mill son «comprensivos» porque pretenden cultivar liberalismos autónomos e individualistas, donde la posición de Kant es fundamentalmente de autonomía y la de Mill de individualismo, mientras que su liberalismo da cabida a la autonomía plena en tanto es catalogado como «liberalismo político», con una versión de la justicia política que difiere de esa unilateralización.

Al explicar las ideas de lo justo y la prioridad del bien, Rawls asume que el bien de la sociedad política no es un bien que tenga una finalidad última común, pues la justicia como imparcialidad considera a la sociedad como un conjunto de individuos distintos o como asociaciones distintas que sólo cooperan en la consecución de sus ventajas personales o de asociación. En consecuencia, para el filósofo norteamericano, la sociedad política no puede concebirse como un fin, sino como un medio para lograr los bienes individuales o de las asociaciones, razón por la cual rechaza el ideal de comunidad política de Aristóteles y Hegel.⁴¹⁵

⁴¹³ Esta dicotomía guarda una cierta semejanza con la propuesta de Habermas en torno a la ética –racional en Rawls- y la moral –razonable en Rawls.

⁴¹⁴ RAWLS, *op. cit.* pp. 86-91.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 194. Al rechazar la idea de un bien político como un fin último, Rawls dice que la razón pública la articulan los propios ciudadanos en la medida que participan en la conformación del poder público, el cual se expresa en los principios de la constitución liberal de un pueblo. El guardián de dicho instrumento no es el parlamento, sino la Suprema Corte de Justicia, de acuerdo con un reconocido modelo americano de los derechos, que se diferencia del modelo francés. En Francia el origen de la ley se deriva de una colectividad representada por la Asamblea. En cambio, en los Estados Unidos de América la génesis legislativa se sitúa en dimensiones individualistas en tanto que el individuo se rebela contra un parlamento que no lo representa de manera legítima.

Como parte del análisis de la estructura básica del liberalismo político por él defendido, Rawls enfatiza los dos principios de la justicia como imparcialidad, que se manifiestan como siguen:

- a) cada persona tiene el mismo derecho que las demás al más amplio esquema de las libertades básicas (principio de la libertad),
- b) las desigualdades sociales y económicas son permisibles siempre y cuando se otorguen los mayores beneficios a los menos privilegiados, y las posiciones, los cargos y los puestos estén abiertos para todos en condiciones de igualdad de oportunidades (principio de la igualdad).⁴¹⁶

Al considerar las críticas que le hizo H.L.A. Hart a su teoría de la justicia, Rawls afirma la prioridad de las libertades básicas como condiciones sociales esenciales para el desarrollo de las personas. Además, Rawls advierte tres características para estas libertades, a saber: *a)* que hacia afuera son absolutas, es decir, que no se pueden limitar con base en argumentos económicos, políticos o estratégicos, lo que significa que cuentan con un «rango central de aplicación», *b)* que hacia adentro no son absolutas, lo que quiere decir que las libertades pueden tener conflictos entre sí, de forma tal que lo sensato es armar un «sistema de libertades coherente» donde se hagan compatibles unas con otras y donde, dada la armazón del liberalismo político, algunas libertades tengan primacía sobre otras (como decía Constant, las «libertades de los modernos» sobre las «libertades de los antiguos», o bien que las libertades políticas son instrumentales frente a otras libertades de naturaleza primaria, como la libertad de conciencia y de expresión), *c)* que la prioridad de las libertades no es necesaria en toda clase de condiciones y situaciones, es decir, que la prioridad debe sujetarse a «condiciones razonablemente favorables», donde no debe suponerse que las libertades básicas tengan la misma importancia o estén valoradas igual por las mismas razones.⁴¹⁷

Cabe señalar que en el liberalismo político de Rawls son necesarios ciertos bienes primarios (*primary goods*) que engloban a las libertades básicas que tienen una

⁴¹⁶ RAWLS, *op. cit.* pp. 255 y 271.

⁴¹⁷ *Ibidem*, pp. 274-277.

cierta prioridad frente a otro tipo de bienes. Dichos bienes primarios son cinco, tal y como se enlistan a continuación:

- 1) las libertades básicas,
- 2) la libertad de desplazamiento y la libre elección de la ocupación,
- 3) los poderes y prerrogativas a los cargos y puestos de responsabilidad,
- 4) los ingresos económicos y la riqueza, y
- 5) las bases sociales del respeto a sí mismo.⁴¹⁸

Dentro de las libertades básicas, las libertades de conciencia y de asociación van muy de la mano, pues negar la libertad de asociación para reunirse con los que piensan como uno hace nugatoria la libertad de conciencia. Rawls añade que las libertades básicas constituyen una «familia de libertades», familia que como tal tiene la prioridad frente a una concepción que defiende la preponderancia de una libertad en sí misma. Una familia cuyas partes tienen que ajustarse unas con otras.⁴¹⁹

Al final, el objetivo de Rawls ha sido conciliar la libertad y la igualdad dentro de un sistema formal y material, aunque como se puede apreciar por todo lo mencionado, la prioridad en su sistema lo tiene la libertad, en la medida que su modelo –según sus propias palabras– supedita el segundo principio de la justicia –la igualdad– al primero –la libertad– bajo las coordenadas de la prioridad de las libertades básicas, que no se pueden restringir en modo alguno. Lo dice de la siguiente manera: “... la concepción de la justicia como imparcialidad se dirige a corregir ese callejón sin salida que se ha creado en nuestra historia política reciente y que se manifiesta en la falta de acuerdo sobre la manera en que las instituciones básicas han de arreglarse para estar en concordancia con la *libertad* y la *igualdad* de los ciudadanos como personas.”⁴²⁰

⁴¹⁸ *Ibidem*, pp. 258 y s.

⁴¹⁹ *Ibidem*, pp. 326-328.

⁴²⁰ *Ibidem*, pp. 336 y s. El subrayado es nuestro.

Sistema rawlsiano que, a pesar de que ha trascendido a la historia como la mayor contribución a la teoría de la justicia en el siglo XX, supone una terrible contradicción en la medida que el “[d]esinterés puede ser definido como (1) interés propio al que (2) le faltan todos los conocimientos de lo propio, es decir, todo conocimiento sobre la situación personal e histórico-social. Consecuentemente, *imparcialidad* puede ser definida como (1) parcialidad y (2) como privación de todas las informaciones que hacen posible una parcialidad... el desinterés es el interés que carece de la nota de lo propio; la imparcialidad es la parcialidad que carece del conocimiento de una parte.”⁴²¹ Bajo las consideraciones de Höffe, cuando analiza la teoría de la decisión aplicada al derecho, uno puede advertir que para que la teoría de Rawls tenga sentido, tiene que negar las condiciones de fundamentación y aplicación de su teoría de la justicia y del liberalismo político desarrollado. Contradicción semántica que es difícil se superar.

1.5.3. Ética estratégica y argumentativa en Otto Apel

El intento más importante en los tiempos recientes para lograr una fundamentación racional absoluta moral y que ha conseguido mayor popularidad es la ética discursiva, a cuya cabeza aparecen Otto Apel y Habermas.⁴²² En esta sección nos corresponde analizar las ideas de Otto Apel de acuerdo con su interés por descubrir si hay una *racionalidad ética* que pueda ser distinguida de la *racionalidad teleológica* estratégica.⁴²³ Su propuesta ética está centrada, al igual que para Habermas, en la acción comunicativa, que no se debe confundir, según el mismo Otto Apel dice, con una ética de la comunicación.⁴²⁴

Otto Apel examina con preocupación el hecho de que la racionalidad haya sido caracterizada como causante de la crisis actual de la humanidad, y que incluso haya sido la causa de la puesta en escena de referencias a la irracionalidad. Por tal

⁴²¹ HÖFFE. *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*, op. cit. p. 196.

⁴²² TUGENDHAT, *lecciones de ética*. op. cit. p. 155.

⁴²³ OTTO APEL, Karl. *Estudios Éticos*. Traducción de Carlos de Santiago. Fontamara. México. 1999. p. 77.

⁴²⁴ Dice Otto Apel que su proyecto no es una teoría de la comunicación, sino una teoría de la acción comunicativa, de la interacción interhumana a través de la mediación comunicativa. Cfr. OTTO APEL, op. cit. p. 69.

motivo, trata de recuperar el papel que en la modernidad se había asignado a la racionalidad como motor del desarrollo humano. Frente a lo que llama la «relativización de la racionalidad occidental», con exponentes como Wittgenstein, los representantes de la antropología cultural -cuyo interés es corregir el eurocentrismo del colonialismo- y las ideas del último Heidegger, Otto Apel recurre a Kant a fin de explicar el concepto de racionalidad.⁴²⁵ Sobre el particular, dice que la racionalidad tiene dos características, las cuales están vinculadas entre sí: *a)* reflexividad trascendental, y *b)* sujeción a las reglas del juego del lenguaje del discurso argumentativo. Tales características de la racionalidad no aluden a argumentos empíricos, psicológicos, o lógico-formales, sino a argumentos a priori que «*uno no puede entender sin saber que son verdaderos*», y que son pragmáticos en el sentido de performativos, porque como presuposiciones necesarias del argumentar, en tanto argumentante, uno no las puede negar sin caer en contradicción pragmática.⁴²⁶ A quienes cuestionan la racionalidad occidental, Otto Apel les muestra que caen en una contradicción performativa, reprochándoles que “[e]n realidad, a todos los que actualmente cuestionan la racionalidad occidental en su totalidad, nada les interesa menos que reflexionar sobre la circunstancia de que ellos “alter all” participan en el juego del lenguaje de la argumentación filosófica y no pueden dejar de recurrir implícitamente (es decir, como algo evidente), a las *pretensiones de validez universal de la racionalidad filosófica.*”⁴²⁷ En suma, para Otto Apel todo ensayo para desconocer a la racionalidad es un intento que se contradiría inexorablemente porque uno no puede dejar de apelar a la razón aunque sea para negar su validez.

⁴²⁵ OTTO APEL, *op. cit.* pp. 11 y ss.

⁴²⁶ Sobre la intención de Otto Apel de una fundamentación última de la ética, Habermas se muestra renuente pues en su concepto dicho intento no es posible ni necesario. Dice que la arquitectónica de la teoría de Otto Apel se apoya en suposiciones básicas bastante problemáticas: la primer premisa donde la teoría del discurso se convierte en una filosofía fundamental que equipara razón comunicativa con razón práctica a través de la apelación a situaciones contrafácticas, con la ayuda de pretensiones de validez que trascienden el contexto; una segunda premisa donde el primado del discurso se transfiere a la pragmática del lenguaje como causa del discurso racional orientado al entendimiento. HABERMAS, *aclaraciones a la ética del discurso, op. cit.* En 10. *El sentido de las «fundamentaciones últimas» en teoría moral.*

⁴²⁷ OTTO APEL, *op. cit.* p. 25.

A fin de irnos descubriendo su construcción ética, Otto Apel, en primer lugar, rechaza los postulados y las consecuencias de la ética estratégica. Por esta razón, antepone a la razón estratégico-teleológica –orientada al éxito-, la razón ética, basada en la comprensión intersubjetiva. A esta última no le basta la libertad del yo, pues se complementa con la reciprocidad, como tampoco invoca el logro de un fin supremo que conduzca a un tipo de dogmatismo metafísico o bien al utilitarismo de los intereses subjetivos.⁴²⁸ Otto Apel recuerda que Weber había distinguido entre «racionalidad teleológica» y «racionalidad valorativa» que pueden ser reconducidas, la primera, a una ontología práctica de bienes o de utilidad, en tanto el sujeto de acción tiene presentes las consecuencias secundarias de sus actos, y a una ontología práctica de leyes, la segunda, en cuanto el sujeto de acción no tiene a la vista las consecuencias secundarias de sus actos, vinculando ésta última a un deber incondicional, del tipo del imperativo categórico kantiano.⁴²⁹ Agrega el filósofo nacido en Dusseldorf que la racionalidad estratégica se adecua a la teoría de los juegos porque la misma trata de maximizar las ganancias y de minimizar las pérdidas, haciendo triunfar nuestros intereses y hacer fracasar los intereses de los demás. El problema de la racionalidad estratégica –dice Otto Apel- es que nuestros planes entran en conflicto con los demás, por lo cual el consenso –un concepto básico en la descripción de Otto Apel- sólo tiene una importancia instrumental o accidental.⁴³⁰

Una vez desechado el plan de la ética estratégica, Otto Apel antecede la teoría de la acción comunicativa de Habermas, y para ello distingue entre el *actuar orientado hacia la comprensión*, que sería un actuar comunicativo, y el *actuar orientado hacia el éxito o estratégico*.⁴³¹ Otto Apel se aventura por una racionalidad discursiva que funciona como fundamento de la razón ética, y para «fundamentar» la razón discursiva, Otto Apel afirma que "... el discurso no es ningún objetivo empírico del

⁴²⁸ *Ibidem.* pp. 30 y s.

⁴²⁹ *Ibidem.* pp. 32 y ss.

⁴³⁰ Frente a la negación de Otto Apel de que la teoría de la decisión o de los juegos sea un mecanismo de racionalidad social, Höffe señala que dicha teoría basada en sus rasgos generales en la racionalidad estratégica, no puede ser descartada con el fin de explicar la estructura de las decisiones sociales y jurídicas. *Cfr. HÖFFE, Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia. op. cit. p. 162.*

⁴³¹ OTTO APEL, *estudios, op. cit.* pp. 72 y 85.

actuar teleológico-racional por intereses subjetivos, sino la condición de la posibilidad de la realización del pensamiento intersubjetivamente válido.”⁴³² En otro lado dice que el discurso, en tanto cumple una función ética, contiene el principio o *metanorma* procesal de la fundamentación de las normas en los discursos prácticos.⁴³³ Como se puede notar, Otto Apel presupone que el discurso argumentativo funciona como una «idea regulativa» (en términos similares a Kant), porque también sirve como una “anticipación contrafáctica”.⁴³⁴ Después de afirmar la imposibilidad de evitar el discurso como fundamento de la ética, y frente a la racionalidad formal de Kant, por un lado, y la afirmación de la ética de la responsabilidad de Weber, por otro, Otto Apel procura conciliar ambas posturas con base en una ética discursiva consensuada racionalmente, que supere sus escollos, otorgando responsabilidad a la forma y dando formalidad a las consecuencias de las acciones.⁴³⁵

Desde una perspectiva cronológica, Otto Apel advierte como urgente la necesidad de una nueva fundamentación racional y filosófica de la ética en la época de la ciencia. Distingue tres estadios importantes para la ética: a) una ética universal defendida por los estoicos, b) el desarrollo de leyes del dominio técnico de la ciencia en la época moderna, y c) una ética universal cuya cúspide es la contrucción kantiana. Según estos estadios, el paso a la ética universal kantiana representa una paradoja, porque la división entre ser y deber ser muestra la dicotomía entre el ámbito de lo necesario universal sometido a las leyes de la racionalidad técnica y el ámbito de lo particular contingente que por sus condiciones hace imposible una ética universal. Como lo explica Otto Apel, a pesar de esa reducción, el paradigma

⁴³² *Ibidem*, p. 85.

⁴³³ *Ibidem*, p. 91. Con esa *metanorma* Otto Apel pretende evitar las críticas de quienes no se convencen de la plausibilidad de la ética discursiva, quienes dirán que el discurso y el consenso incluidos funcionan como mecanismos propositivos que tienen un regreso al infinito, como peticiones de principios o como argumentos circulares. Lo dice más adelante del siguiente modo. “La fundamentación racional del principio de la ética parece fracasar debido a que toda argumentación racional última conduce a un trilema lógico: o bien (1) a un *regreso al infinito*, en el sentido de que todo principio de fundamentación tiene a su vez que ser fundamentado, o (2) a un *círculo lógico (petitio principii)* en el que el principio que ha de ser fundamentado es ya propuesto o (3) a la dogmatización de un principio (axioma) que ya no se está dispuesto a fundamentar.” OTTO APEL, *op. cit.* p. 205.

⁴³⁴ OTTO APEL, *op. cit.* p. 65.

⁴³⁵ *Ibidem*, pp. 96 y ss.

científico trata de aplicarse a la razón práctica, a fin de convertir a la voluntad –en un primer momento contingente- en ley universal, cuyo resultado es, por un lado, un abismo insuperable entre el orden natural y el orden moral, pero, por el otro, la posibilidad de una unidad e identidad entre la ley natural y la ética.⁴³⁶ Una vez que describe este movimiento histórico, el siguiente paso de Otto Apel es abandonar las pretensiones de la racionalidad cientifista liberal –que ha motivado la crisis ecológica actual con el afán del ser humano de dominar a la naturaleza- y la racionalidad ética socialista –que estratégicamente encarga al partido socialista el arribo a una ética universal-, impulsando una fundamentación última filosófica de la ética bajo el cobijo de los avances de la argumentación analítica, centrada en la imposibilidad de negar el valor ético de la comunicación.

Para arribar a tal fin, Otto Apel concilia la pragmática del lenguaje con la trascendentalidad de la praxis, con objeto de no ser atacado por presuponer lo que quiere probar. En ese sentido dice: “Una fundamentación racional de la opción por la “ratio” no es posible porque manifiestamente una tal fundamentación tendría ya que presuponer lo que hay que fundamentar, es decir, la “ratio”, o sea, sería un razonamiento circular, una *petitio principii*.”⁴³⁷ Para no caer en paradoja, Otto Apel propone la reflexión trascendental como paradigma de la fundamentación última filosófica, descartando tanto la prueba formal-deductiva aristotélica -el paradigma de la demostración lógico-formal- como los procesos de autorreflexión, a cuya cabeza aparecería el planteo de Descartes -la autorreferencialidad del discurso-. Acude, además, a la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje –que evita las paradojas del mentiroso tales como “yo miento siempre”- para fundamentar la ética como producto o consecuencia de las reglas del discurso; así, quien quiera negar la racionalidad y las posibilidades que nos ofrece éticamente el discurso se contradiría performativamente.⁴³⁸ En la perspectiva pragmático-trascendental de Otto Apel, la

⁴³⁶ *Ibidem*, pp. 108 y ss.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 140.

⁴³⁸ En términos más llanos lo que nos quiere decir Otto Apel es que cualquier fundamentación no puede acudir a la autorreferencialidad, dado que un sistema no se puede fundamentar a sí mismo, motivo por el cual se hace necesario arribar a las distinciones entre lenguajes-objeto y metalenguajes. Si en este momento cualquiera de nosotros quisiera negar valor a la concepción de Otto Apel, es decir, que el discurso sea el campo de lanzamiento de la ética, en ese mismo

ética se fundamenta del siguiente modo: "Todos los presupuestos de la argumentación que cumplen la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción y no pueden ser demostrados lógicamente sin *petitio principii*, deben ser tematizados en una última y autofundamentación filosófica –es decir, pragmático-trascendental- de la filosofía. Es decir, en tanto implicaciones del apriori de la argumentación detrás del cual ya no es posible preguntar más, constituyen el fundamento pragmático-trascendental de todo argumento."⁴³⁹

Como consecuencia de su planteamiento pragmático-trascendental, la norma básica de la ética se constituye como «una condición normativa de la posibilidad de la argumentación que, al mismo tiempo, es fundamento normativo de la derivación de todas las normas éticas». De lo dicho por Otto Apel, se advierte la circularidad en tanto la norma ética básica presupone el discurso, del cual se deriva una norma ética que tiene como resultado el consenso. La norma básica sería un principio metódico en tanto es fuente inagotable generadora de normas éticas, principio cuya naturaleza sería semejante a la de conocer cómo se logran los consensos sin especificar qué tipo de consensos se puedan lograr ni cuál sea su contenido, cuando lo único que metódicamente sugiere es, *a priori*, una comunidad de comunicación que por su esencia sería ética más allá de la materia o contenidos específicos en la comunicación. Norma ética básica que Otto Apel la concibe como una «metainstitución».⁴⁴⁰

Frente a los ataques que imputan a la comunicación racional orientada al consenso ser un ideal utópico por su desconocimiento de la coacción de los hablantes,⁴⁴¹

momento le daríamos la razón, pues incurriríamos en una contradicción performativa al decir sintácticamente algo diferente a lo que semántica y pragmáticamente se expresa y produce.

⁴³⁹ OTTO APEL, *op. cit.* pp. 155 y s.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, pp. 163 y ss. Dice Otto Apel que en un estado de derecho, en tanto es una institución, se permite una instancia metainstitucional de legitimación –la ética discursiva-. OTTO APEL, *op. cit.* p. 217.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 197. La crítica de utopismo a la ética de la comunidad ideal de comunicación, se dirige principalmente contra la fórmula habermasiana de la "comunicación libre de dominación" que no toma en cuenta el consenso a través de la fuerza, la circunstancia de que en un orden social pluralista y democrático-liberal, la validez social de las normas es un asunto de procedimientos institucionalizados de sanción de las mismas.

Otto Apel se defiende señalando que la verdadera utopía -más allá de tener su origen en ideales como los de Tomás Moro, de la teoría marxista, de Bloch y de otros autores- encuentra varias direcciones, entre las que se destacan las siguientes: a) en la tradición utópica socialista-comunista hay una utopía totalitaria de planificación y orden, conforme a un plan unitario cuya interdependencia vincula todos los elementos al todo social, y b) es también utópica la imagen del pionero liberal que no está ligado a ninguna consideración social, del país de las posibilidades ilimitadas.⁴⁴² Esta divergencia habrá que tenerla presente en el momento en que construyamos los principios a partir de los cuales diferenciamos la ética y la moral desde el plano ontológico-social.

Ante estos problemas de no fácil solución, es plausible que Otto Apel se pregunte cuál es la relación entre la validez de las normas justificables racionalmente y la validez de las normas en el sentido de vigencia jurídica, lo que en última instancia nos conduce al problema ético de la fundamentación racional de las normas jurídicas. Fundamentación que jurídicamente se expresa en principios universales tales como los derechos *humanos* y *fundamentales*, la metainstitución del discurso argumentativo de la «opinión pública razonante» y la humanidad en tanto subsistema de la ilimitada comunidad de comunicación, cuya referencia es una «comunidad jurídica de ciudadanos del mundo».⁴⁴³ Bajo estas condiciones, Otto Apel no niega la tensión realmente existente entre la política de intereses estratégicos y la ética discursiva por él propuesta, aunque adelanta una cierta progresión hacia un estadio ético con ejercicios tales como la moralización de la guerra, el no retorno a una autoridad indiscutida de instituciones, la realización de la libertad de la comunicación y muchos otros asuntos que hacen “necesario mantener siempre la relación de condicionamiento recíproco entre instituciones y discurso, como así también entre el actuar consensual-comunicativo y el actuar estratégico.”⁴⁴⁴

⁴⁴² OTTO APEL, *op. cit.* pp. 177 y ss.

⁴⁴³ *Ibidem*, pp. 218 y ss.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 221.

En la época actual en donde el consenso y el diálogo aparecen como expresiones de máxima racionalidad entre los involucrados, parece razonable apostar por una ética argumentativa como la de Otto Apel. Sin embargo, tal teoría ética muéstrase poco afortunada si consideramos que sus términos de referencia son básicamente una reexposición actual de la ética kantiana bajo los postulados de formalidad e idealidad, recurrencia a los *a priori*, a la intersubjetividad argumentativa y a la trascendentalidad del lenguaje. A pesar de la linda propuesta de Otto Apel para sustentar una comunidad de la comunicación intersubjetivamente compartida, desafortunadamente se le han alzado diversas voces que muestran de que no todo el conjunto de la ética puede estar sujeto al consenso y a los principios universales, descuidando la significatividad del disenso y de la particularidad. La existencia, en todo caso, de una paradójica comunidad de incomunicación o de comunicación estratégica, individual o grupalmente orientada a sobreponerse a los demás, que no quiere formar parte de la humanidad, no tiene porque ser forzosamente antiética o inmoral.

1.5.4. Éticas de lo bueno y éticas de lo justo en Habermas

El paradigma de la racionalidad recorre el mundo, sólo que ahora bajo el adjetivo de comunicativa. Habermas, un referente obligado en variadas esferas del conocimiento humano, ya sea en sociología, política, cultura o derecho, trata de recuperar el ideal de la modernidad considerando que la racionalidad estratégica en la que nos había situado el industrialismo y el capitalismo, debe evolucionar para constituirse como una racionalidad de seres libres y dispuestos a dialogar para lograr beneficios sociales legítimamente válidos.

De ese modo, el imperativo categórico kantiano tiene una nueva expresión bajo el principio de universalización comunicativa, donde una esfera intersubjetiva de comunicación hace surgir el consenso de los interesados que forman una comunidad o situación ideal de habla que funciona como presupuesto para que los interlocutores den sus razones morales. En este contexto, las normas válidas se obedecen no porque hayan sido impuestas bajo la amenaza de sanciones, sino porque los interlocutores se las dan a sí mismos; esto significa que sólo pueden

tener validez aquellas normas que encuentran el asentimiento de todos los participantes en el discurso práctico.⁴⁴⁵

Al examinar las críticas que hace Hegel a la ética kantiana, Habermas se declara partidario de la ética del filósofo de Königsberg, aunque con reservas en cuatro aspectos negativos de esa ética: 1) el formalismo, 2) el universalismo abstracto, 3) la falta de eficacia, es decir, la impotencia del simple deber, y 4) el terrorismo de la pura intención. Estas críticas, señala Habermas, deben ser tomadas en cuenta a fin de fundamentar adecuadamente la moral.⁴⁴⁶

Dentro de la ética del discurso, el pensador de la escuela de Frankfurt aporta una definición de moral que parte de la individualidad que se reafirma por la intersubjetividad socialmente compartida. Dice al respecto que "«Morales» llamaré a todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas. Pues, desde un punto de vista antropológico, la moral puede entenderse como un mecanismo protector que sirve de compensación a la vulnerabilidad estructuralmente inscrita en las formas de vida socioculturales."⁴⁴⁷ Como consecuencia de su planteamiento, Habermas sostiene que los sujetos se constituyen como individuos en la medida en que se introducen en un mundo de vida intersubjetivamente compartido, con lo que la individualidad, el centro interior, está conectada con la socialidad comunicativa, con las relaciones interpersonales comunicativamente establecidas, motivo por el cual es razonable

⁴⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso. op. cit.* En 6.- *Explicaciones sobre la «Ética del discurso»*. En esa misma sección, (6) *La interpretación que la teoría del discurso da del punto de vista moral*. Dice Habermas que es cierto que los niños forman su socialización en mundos concretos de la vida –desde la familia hasta la nación–, aunque estos límites deben quedar rotos con la presencia de discursos racionales que tienen que llegar hasta la comunidad de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción.

⁴⁴⁶ HABERMAS. *Aclaraciones a la ética del discurso. Op. cit.* En 1. *¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE HEGEL A KANT TAMBIÉN A LA "ÉTICA DEL DISCURSO"?* Dice Habermas que el lugar del imperativo categórico en la ética del discurso lo toma el procedimiento de la argumentación moral, cuya tesis principal sostiene que todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación no tiene más remedio que aceptar presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo.

⁴⁴⁷ HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso. op. cit.* En 1. *¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE HEGEL A KANT TAMBIÉN A LA "ÉTICA DEL DISCURSO"?*

que el filósofo sostenga que «[n]inguna persona puede afirmar su identidad por *sí sola*», pues una persona sólo puede individuarse por vía de la socialización.

Desde el punto de vista antropológico, Habermas dice que la moral es dual en tanto se han de cumplir a la par dos tareas que Frankena denominó el «principio de justicia» y el «principio de benevolencia». Frankena habla de *principle of justice*, es decir, de principio de igualdad de trato, y de *principle of benevolence*, que nos manda fomentar el bien común, evitar los daños y hacer el bien. Estos principios en sus palabras “hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto a la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden el *principio de justicia* y el *principio de solidaridad*. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de *individuos incanjeables*. En cambio, la solidaridad se refiere a la eudaimonía de *individuos implicados y hermanados* en una forma de vida intersubjetivamente compartida. La ética del discurso explica por qué ambos principios provienen de una y la misma raíz moral, de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro, no puede proteger los derechos del individuo sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece.”⁴⁴⁸ Como se puede notar, antropológicamente la moral impone un espacio de autonomía que surge de la socialización del ser humano, de sus relaciones intersubjetivas, a la vez que manda ocuparse de la protección de los demás como solidaridad. Ante la disyunción que representan estas perspectivas, Habermas sostiene que las éticas del deber se han especializado en el principio de justicia, cuando las éticas de los bienes en la idea del bien común. Aun aceptando esta dualidad y el aislamiento y oposición de ambas posturas, Habermas se manifiesta como un defensor de la estrategia de la autonomía relativa de los individuos, pues la ética del discurso hace suya la intención y crítica hegelianas para desempeñarla con medios kantianos.

⁴⁴⁸ *Ibidem*. En 1. ¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE HEGEL A KANT TAMBIÉN A LA “ÉTICA DEL DISCURSO”? El subrayado es nuestro.

Al analizar la razón práctica, Habermas distingue tres ámbitos desde los cuales surge el deber, que responden desde distintos ángulos a la pregunta «¿Qué debo hacer?»:

- 1) el deber que deriva *pragmáticamente*, cuyos términos son recomendaciones de una tecnología adecuada o de un programa practicable y que se dirige a la toma de decisiones inteligentes.
- 2) el deber que se deriva *éticamente*, cuyos términos son consejos acerca de cómo orientarse en la vida, acerca de cómo encausar un modo de vida personal, y que se dirige a la propia autorrealización, y
- 3) el deber que deriva *moralmente*, cuyos términos son entendimientos sobre la solución correcta de conflictos en el ámbito de la acción y que se dirige a la voluntad libre.

Desde las coordenadas de Habermas, el deber *pragmático* guarda relación con la racionalidad de medios técnicos para lograr un fin, con la perspectiva de un agente que actúa en términos estratégicos. A la *ética* le corresponde la concepción que uno mismo tiene del bien, referida a lo que Aristóteles había llamado la «vida buena», como bienestar particular del individuo o como sentido de la vida. Mientras que a la *moral* le atribuye el campo del deber basado en la objetividad y generalidad, es decir, del deber por el deber, acorde con la fundamentación de Kant a través del imperativo categórico, que tiene que resolver problemas de conflictos interpersonales de acción que resultan de intereses opuestos. A tales distinciones les antepone perspectivas éticas (utilidad, bien y justicia, respectivamente), así como escuelas éticas (utilitarismo, aristotelismo y la teoría moral kantiana).⁴⁴⁹

⁴⁴⁹ HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit. En 5. *DEL USO PRAGMÁTICO, ÉTICO Y MORAL DE LA RAZÓN PRACTICA*. Dice Habermas que la ética apuntaría a las máximas que son buenas «para mí», cuando que la moral a las máximas que pueden ser seguidas «por cualquiera». Al analizar el basamento de cuando una forma de vida puede considerarse racional, criticando el planteo de la moralidad y la eticidad hegelianas, Habermas utiliza el término evaluativo para referirse a la ética, pues dice que "... las *cuestiones morales*, que en principio pueden decidirse racionalmente bajo el aspecto de si los intereses en juego son o no son susceptibles de universalización, es decir, bajo el aspecto de *justicia*, pueden distinguirse ahora de las *cuestiones evaluativas*, las cuales se presentan en su aspecto más general como cuestiones relativas a la *vida buena* (o a la autorrealización) y sólo resultan accesibles a una discusión racional dentro del

Al tratar de contestar la pregunta de ¿Cuándo es una forma de vida racional? Habermas responde situándose en un punto intermedio entre el formalismo ético a ultranza de Kant y el conservadorismo ético de Hegel, en tanto que, por una parte, defiende la formalidad y universalidades éticas a través de un procedimiento que funciona como la mejor salida frente a una ética de la intención que descuidó las consecuencias y los efectos secundarios o laterales de los actos, y por otro lado, en tanto rechaza los recientes ataques a la ética del discurso de los por él llamados neoconservadores, de los cuales se defiende asumiendo que no es verdad que con el alzamiento de la eticidad sobre la moralidad se entrega el juicio moral a los afectados mismos, como tampoco es cierto que el formalismo ético dé alas a un tipo de pensamiento utópico.⁴⁵⁰

Habermas dice que toda moral autónoma ha de resolver dos tareas en una, a saber:

- 1) ha de hacer valer la intangibilidad de los individuos socializados y la dignidad de cada uno, exigiendo igual trato y respeto igual, y
- 2) ha de proteger las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco exigiendo a los individuos solidaridad en tanto miembros de una comunidad en la que han sido socializados.⁴⁵¹

La primera de las dos tareas corresponde al ámbito de la justicia, de los «individuos incanjeables», mientras que la segunda corresponde a la solidaridad, de los «miembros de un grupo». Las normas morales no pueden proteger lo uno sin lo otro, pues en la concepción habermasiana guardan simultaneidad y equivalencia.⁴⁵²

horizonte apromático de una forma de vida históricamente concreta o de un modo de vida individual." HABERMAS. *op. cit.* En 2. ¿QUÉ CONVIERTE A UNA FORMA DE VIDA EN "RACIONAL"?

⁴⁵⁰ HABERMAS. *Aclaraciones a la ética del discurso, op. cit.* En 2. ¿QUÉ CONVIERTE A UNA FORMA DE VIDA EN "RACIONAL"?

⁴⁵¹ *Ibidem.* En *Justicia y solidaridad*. 3. SOBRE LA DISCUSION ACERCA DE LA "ETAPA 6" DE KOHLBERG?

⁴⁵² *Ibidem.* Sin embargo, juzgamos que tal equivalencia parece incompleta en tanto Habermas redentoriamente niega la realidad moral que presenta relaciones tensionales o de conflicto entre la justicia y la solidaridad, a pesar de que en su concepción sean partes de un mismo asunto, de un mismo objeto, lo que equivaldría en última instancia a su absoluta armonización (negación

Para Habermas la «moral» es un espacio deontológico, de búsqueda de la justicia, cuando lo «ético» es un espacio axiológico o teleológico de búsqueda del bienestar. Los juicios éticos, a diferencia de los morales, están insertos en la trama de las propias tradiciones de formas de vida aceptadas que les dan su identidad. En el mismo sentido, el litigio entre liberales y comunitaristas puede entenderse, dice Habermas, como un problema sobre la primacía de lo justo o de lo bueno. La ética discursiva ocupa un punto intermedio en esta disputa, según él mismo dice, en tanto comparte con los liberales la preocupación por la libertad y el derecho que proviene de la tradición kantiana y con los comunitaristas el tema de la individualización como socialización, proveniente de la tradición hegeliana.⁴⁵³

Una vez que Habermas ha tratado de fundamentar su modelo de ética, responde a diversas críticas hechas a los presupuestos de su panorama general de fundamentación moral.

De entre las más importantes nos gustaría destacar las que se refieren a la universalización de las máximas de acción, que como tales requieren que los participantes abstraigan y trasciendan el contexto social e histórico de su forma de vida y comunidad particular y adopten la perspectiva de todos los afectados. Esta neutralización de los modos particulares de vida, privilegia a la razón como

que tiene su categorización en lo que Ismael Carvallo llama el pensamiento Viridiana –en alusión al papel representado por Silvia Pinal en la película de Luis Buñuel-, es decir, una clase de pensamiento basado en la piedad, misericordia y redención, que lo llevaría en este caso a sostener que la solidaridad debe evitar la particularidad de colectivos que etnocéntricamente se cierran contra otros grupos, como formas premodernas de solidaridad, como un concepto tradicionalista que permanece enlazado a la figura del caudillo, como le sucedió a Habermas en la Alemania nazi (de su juventud). Habermas cree superada la etapa preconventional de la moral donde no se trascienden los límites particulares de mundos de vida familiares, del clan, de la ciudad, de la nación, a los que el discurso argumentativo se opone universalmente. La verdad es que esa *tradicionalidad* sigue más viva que nunca, a pesar de que ideológicamente se le quiera negar. ¿Qué de malo tendría ser solidarios con el pueblo al que uno pertenece y no con la humanidad o con la comunidad ideal de comunicación, como si fuese auténtica la dicotomía habermasiana *sociedad premoderna=barbarie tradicional etnocéntrica y sociedad moderna=civilización comunicativa cosmocéntrica*? Para la consulta del «pensamiento viridiana», cfr. CARVALLO ROBLED, Ismael. El «Pensamiento Viridiana». (en línea). España. El *Catoblepas. Revista crítica del presente*. Número 45. noviembre 2005. p. 4. formato htm. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2005/n045p04.htm#kp01>

⁴⁵³ HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit. En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (11). La prioridad de lo justo sobre lo bueno.

fundamento de la moral, pues, equiparando la validez veritativa o constatativa con la validez deóntica, en otras palabras, asimilando la razón práctica a la razón teórica por mediación de la discursividad, Habermas llega a decir que “[a]sí como el modo asertórico puede glosarse por referencia a la existencia de los estados de cosas afirmados, así también el modo deontológico puede glosarse recurriendo a que las acciones prescritas son en interés de todos los posibles afectados por igual.”⁴⁵⁴ Habermas –como ya lo había intentado Kant, y frente a una racionalidad débil neoaristotélica que no está interesada en equiparar lo teórico y lo práctico- asimila la moral al ámbito de lo teórico, apostando por una racionalidad fuerte de la moral en donde la racionalidad práctica es idéntica a la racionalidad teórica. De lo que se trata dice el mismo Habermas es de «mostrar que las cuestiones morales pueden decidirse racionalmente». Racionalidad habermasiana que algunos autores critican, como él mismo reconoce, porque es incapaz de tender un puente entre la fundamentación de las normas morales y su aplicación, entre los *discursos de fundamentación* y los *problemas de aplicación*.⁴⁵⁵ Su Ética únicamente puede decidirse por las cuestiones de fundamentación, pero no por las de aplicación, máxime que las cuestiones aplicativas son preguntas acerca de contextos concretos y personales, para las cuales la regla universal por él propuesta no funciona.⁴⁵⁶ Este principio discursivo funciona, según el mismo filósofo alemán dice, únicamente como procedimiento de fundamentación o justificación y no como principio de

⁴⁵⁴ *Ibidem*, en 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO" En (2). afinidades y diferencias entre validez veritativa y validez deóntica.

⁴⁵⁵ Advertimos con Aristóteles que lo importante en ética no es tanto teorizar como actuar. Habermas a partir de lo expuesto, se expresa en sentido contrario, esto es, que a los filósofos morales sólo toca una competencia meramente especulativa, un nivel reflexivo de análisis, sin pretender instrucciones universales vinculantes, pues las «teorías se dirigen contra otras teorías», cuando dice que “el autoentendimiento ético-existencial del individuo y la clarificación ético-política de una autocomprensión colectiva, son competencia de los afectados, no de los filósofos.” HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Op. cit. En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (9) *La tentativa de desarrollar una ética de los bienes planteada en términos posmetafísicos*.

⁴⁵⁶ Habermas propone un principio de universalización, principio que una vez dilucidado funciona como escenario plausible para la solución de tareas prácticas derivadas o secundarias, que es el siguiente: “Toda norma válida ha de satisfacer a la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de *cada uno*, puedan ser aceptados sin coacción por *todos* los afectados”. El cual se puede reducir a una fórmula más consisa del siguiente modo: “Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico.” HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit. en 2. ¿QUÉ CONVIERTE A UNA FORMA DE VIDA EN "RACIONAL"?

aplicación a situaciones éticas concretas, a fin de no incurrir en las paradojas que cayó Kant cuando aplicó a rajatabla el imperativo categórico a situaciones dilemáticas (mentir para salvar la vida de una persona), que intuitivamente ordenan separarse de ese imperativo. Al principio de universalización de Habermas sólo le corresponde la fundamentación, cuando su papel en el ámbito aplicativo lo tiene el *principio de adecuación*, donde las colisiones de normas presuponen su validez *prima facie*, dentro de un orden o sistema moral coherente. Para Habermas, la ética cognitivista discursiva atribuye a la razón práctica un papel de fundamentación solamente epistémico. Por ende, rechaza toda pretensión de aplicación, la cual en todo caso debe ser asumida por el derecho a través de la administración de justicia y una jurisprudencia independientes, en el entendido de que «[e]n general, el problema de la exigibilidad de las acciones moralmente debidas sólo se plantea en el tránsito de la teoría moral a la teoría del derecho».⁴⁵⁷

En lo tocante a la idealización de su ética discursiva, Habermas puntualiza que la situación ideal del habla se refiere a una idealización que -como sucede en el mundo natural en el cual ni siquiera son pensables geoméricamente círculos empíricos perfectos, donde no hay superficies perfectamente planas- sólo nos hace pensar en procesos de comunicación como si discurriesen bajo condiciones ideales. También se manifiesta a favor de la posibilidad de institucionalizar ese discurso racional, en sociedades homogéneas con participantes abstractos, donde los participantes pierden la fuerza de sus propios intereses y problemas, alejándose de su realidad histórica y social y de sus situaciones concretas, tal como lo sugiere la posición original de Rawls.⁴⁵⁸

Habermas no permanece indiferente a sus críticos al no negar la variabilidad histórica de las interpretaciones que hacemos de las normas morales, sólo que – reafirma- el punto de vista moral permanece idéntico.⁴⁵⁹ Bajo un criterio temporal

⁴⁵⁷ *Ibidem*, En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (10). En El sentido de las «fundamentaciones últimas» en teoría moral.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (7). El papel que en tal explicación del punto de vista moral desempeñan algunas idealizaciones.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (4). La relación entre la fundamentación de normas y la aplicación de ellas.

distingue la *moral de las sociedades tradicionales* y la *moral de las sociedades modernas*. Las primeras permanecen entrelazadas a las imágenes religiosas del mundo y a las formas de vida de la colectividad, donde el individuo ocupa un *status* de miembro de esas comunidades, y donde los miembros y extraños son distinguidos. Por el contrario, en las morales modernas, las normas se disocian de los contenidos éticos, donde la identidad social se ha vuelto abstracta y secularizada, esto es, separada de la concreción de una vida particular.⁴⁶⁰ En las sociedades complejas, dice Habermas, las pretensiones para obtener una parte de los escasos recursos sociales, sean derechos positivos a prestaciones del bienestar (salud, trabajo educación, vivienda, alimentación, etc.) sólo pueden satisfacerse a través de organizaciones, a cuyo través los derechos individuales se transforman en institucionales.⁴⁶¹ Habermas, al criticar el enfoque ético de Charles Taylor, bajo un criterio temporal, supone la prioridad de la ética de la justicia sobre la ética de los bienes, a pesar de que Taylor busque una mejor opción para la ética de la modernidad.⁴⁶² Igualmente, en el «*overlapping consensus*» de Rawls, Habermas advierte la distinción entre figuras premodernas y modernas de la conciencia, es decir, entre interpretaciones «dogmáticas» e interpretaciones «racionales» del mundo moral, donde lo moderno reflexivo es superior a lo dogmático fundamentalista.⁴⁶³ La respuesta de Habermas se dirige contra las versiones contextualistas de la ética donde se critica la primacía de lo moderno, quienes no tienen buenos ojos para la prioridad de una ética universalista y abstracta de lo justo sobre una ética particularista y concreta de los bienes. Por mor de ello, Habermas comenta la propuesta de MacIntyre para quien la racionalidad de las éticas liberales frente a la tradicionalidad de las éticas anteriores a la modernidad no puede ocultar que el liberalismo es también una tradición, allende que no es posible medir los valores de las etapas ante la inexistencia de una idea de razón transversal y trascendente a las mismas, cuando hay varias razones históricas que

⁴⁶⁰ *Ibidem*, En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (5). La relación entre la valdiez normativa, sanción y autorrespeto.

⁴⁶¹ *Ibidem*, En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (8). La distinción entre derechos y deberes positivos y negativos.

⁴⁶² *Ibidem*, En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (9). La tentativa de desarrollar una ética de los bienes planteada en términos posmetafísicos.

⁴⁶³ *Ibidem*, En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (11). La prioridad de lo justo sobre lo bueno.

son particulares a cada contexto de vida social, como «racionalidades dependientes de la tradición».⁴⁶⁴

Al final, el rescate que Habermas hace de la autonomía del individuo socialmente relevante, en términos de racionalidad argumentativa intersubjetiva como acción orientada al entendimiento, es un punto sumamente importante, y más si tomamos en cuenta los datos empíricos que nos muestran la relevancia discursiva del diálogo como mecanismo moral y político en las actuales sociedades políticas (¿habrá en la actualidad un político que entre sus discursos no haya mencionado la palabra diálogo?). Asimismo, es significativo que frente al monólogo al que nos conduce Kant, restablezca el papel intersubjetivo y dialógico del comportamiento, donde la sociabilidad no es un producto egocéntrico sino compartido. Sin embargo, a pesar de que el procedimiento de fundamentación es importante, su rechazo de las situaciones de aplicación que son lo que más importa a quienes tienen que resolver los casos morales más allá de la justificación especulativa respectiva, es un descuido difícil de digerir. Además, el acercamiento de la moral a la validez apodíctica - donde, análogamente a la verdad entendida como universalidad racional para todos, la moral es entendida como universalidad práctica para todos los afectados - es una propuesta problemática porque no hay certeza que la moral posea exclusivamente esas características. Allende lo anterior, dicha propuesta descuida y, en algunos casos, niega la racionalidad de la coerción que está más allá de la comunidad de comunicación, y que en resumidas cuentas, es una falta que termina por volver demasiado abstracta y formal esa propuesta ética, y en algunos casos, como ciertos autores han señalado, utópica.

1.5.5. Ética tradicional y plausible en Tugendhat

En la concepción analítica de Tugendhat, las normas morales, al igual que en Kant, deben resultar aceptables para todos, es decir universales, aunque a diferencia de los intentos anteriores de justificación más «sólidos», ya sean absolutos (Kant) o relativos (contractualismo), la fundamentación sólo puede ser «plausible». La

⁴⁶⁴ *Ibidem*, En 6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO". En (12). La relación entre tradición y modernidad, constitutiva del concepto de «conciencia moral posconvencional».

fundamentación de Tugendhat se basa en un contrato de exigencias morales recíprocas que evita instrumentalizar a los seres humanos que en él participan. Según su punto de vista, la ética actual, a diferencia de la ética tradicional surgida de la racionalidad griega y europea de los siglos IV a. c y XVIII d. c., respectivamente, tiene que tratar con cuestiones que ahora más nos preocupan, como la eutanasia, los derechos de las generaciones futuras, los avances en bioética, los derechos de los animales, los derechos de los extranjeros, derechos al asilo, entre otros asuntos.⁴⁶⁵

El autor reconoce que en la actualidad hay una afirmación de diversas morales, aunque bajo su mirada, hay que apostar por una moral universal que se fundamenta plausiblemente en el contrato y no en su forma tradicional, como en los siguientes casos de éticas tradicionales:

- 1) En la autoridad de una institución como la religión,
- 2) En la experiencia, cuando se deriva el deber ser del ser, cayendo en la falacia naturalista, y
- 3) En los *a priori*, cuando Kant supuso que la moral no se puede fundamentar en la experiencia, ya que los juicios morales son sintéticos *a priori*, es decir, que están más allá de la experiencia.⁴⁶⁶

Para Tugendhat, por cierto, la ética consiste en la meditación filosófica sobre la moral. En su concepción, la ética en la época actual conduce a dos errores: 1) el error de su fundamentación, que a su vez tiene dos aristas: *a)* que afirma una sola fundamentación para la moral o *b)* que niega cualquier tipo de fundamentación, y 2) el tratamiento de la moral siempre es directo, presuponiendo continuidad o concordancia entre las ideas, cuando los puntos de vista morales son tan diversos que no es posible apostar por la integridad de los principios que la justifican. Dice el autor que primero que nada, «debemos cerciorarnos de antemano acerca de que hay que entender por *una moral*».⁴⁶⁷ Al respecto, dice Tugendhat que “[e]n filosofía

⁴⁶⁵ TUGENDHAT, *Lecciones de Ética. op. cit.* p. 15.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, pp. 16 y ss.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pp. 25 y s.

se debe partir siempre de la base de que no tiene sentido discutir acerca del verdadero significado de las palabras. De lo que se trata es de diferenciar los diversos significados posibles de un término y de dejar en claro con qué significado se lo quiere emplear.”⁴⁶⁸ En la concepción del filósofo alemán la moral debe ser lo más amplia posible para que abarque los diferentes términos y palabras que se usan en las diversas culturas para anunciarla.⁴⁶⁹ Para Tugendhat no es necesario diferenciar entre ética y moral, ni encontrar diferencias entre ellas, pues la genética de las palabras a nada llevaría para distinguir un término del otro. Aun así, reconoce, al igual que otros autores, que ética proviene de las investigaciones de Aristóteles «sobre los êthe», sobre el carácter, y que la palabra griega êthikos fue traducida al latín como moral, que quiere decir costumbres. Aclara que en la traducción hubo un error pues en griego êthos, con e larga, se vincula al carácter, mientras que ethos, con e corta, a la costumbre, significado al que se adecuó la traducción latina. Bajo estas premisas, del origen de las palabras ética y moral no se puede extraer nada por lo que concierne a su significado.⁴⁷⁰ Sólo al convertirse en términos técnicos, aclara Tugendhat, se percibe una leve diferencia: moral sí tiene su negativo, «inmoral», mientras que ética sólo se reserva hacia un sendero o tratamiento filosófico.⁴⁷¹

El interés u objeto primordial de Tugendhat -partidario radical del análisis lingüístico, según dice de él Gadamer- lo constituyen los enunciados morales, motivo por el cual su enfoque de la ética es primordialmente analítico, sin descuidar algunas referencias semánticas a la ética tradicional (Aristóteles y Kant, principalmente). Al hablar de las normas, con objeto de distinguir las normas morales de otro tipo de normas, el autor distingue entre:

⁴⁶⁸ *Ibidem*. p. 34.

⁴⁶⁹ Más adelante, al hablar de las condiciones de aplicación de los predicados, bueno y malo, lo dice de este modo: “... un concepto de la moralidad que no deja abierta la posibilidad de concepciones variadas de lo moral tiene que parecernos hoy inaceptable.” TUGENDHAT, *lecciones de ética*, op. cit. p. 54.

⁴⁷⁰ Como más adelante se mostrará, la posición de Tugendhat nos parece inadecuada porque, por el contrario, nosotros pensamos que sí es posible extraer algunas diferencias ontológicas a partir del campo etimológico de las palabras «ética» y «moral».

⁴⁷¹ TUGENDHAT, *Lecciones de Ética*, op. cit. pp. 35 y s.

1. *normas de razón* que distinguen lo racional de lo irracional.
2. *reglas del juego* que establecen los movimientos válidos en un juego o rol, y
3. *normas sociales* basadas en la sanción que recae al posible infractor. Estas a su vez son clasificadas en:
 - a. *normas jurídicas*, cuya institucionalidad, perentoriedad e independencia de contenido es nota definitiva,
 - b. *normas sociales difusas* (basadas en la *social pressure*), y
 - c. *convenciones*, que hacen ver un comportamiento como adecuado o inadecuado.⁴⁷²

Las normas morales son definidas por Tugendhat con base en el atributo de bondad o maldad, que a su vez se delimitan por la aprobación o desaprobación de las conductas, sin que la calificación de bueno o malo sea objetivamente válida, ya que hay que reconocer un cierto relativismo en su significación (por ejemplo, dice Tugendhat, ser violinista no es algo que sea universalmente bueno, ya que se puede ejercer otra actividad que defina la identidad; ahora bien, si alguien desea ser un buen ejecutor, todos los demás esperarían que se actúe adecuadamente, aplicando correctamente el arte de tocar el violín, sin hacer el ridículo por una mala ejecución de la técnica musical). Al analizar estas normas, el autor menciona que las normas morales se constituyen por la pertenencia y asunción de un individuo a una comunidad de seres racionales, por su deseo de pertenencia a una comunidad moral, y que la consecuencia directa de su violación es una sanción que va por una doble vía: la interna, que tiene que ver con la *vergüenza* que siente el individuo al actuar mal frente a los demás, y la externa, referida a la *indignación* que causa el acto mal ejecutado en los demás miembros de la comunidad.⁴⁷³ Según la interpretación que de Tugendhat hace Habermas, la autocomprensión que uno

⁴⁷² *Ibidem*. pp. 45-47.

⁴⁷³ El deber moral, un «tener que», sólo surge, dice Tugendhat, cuando hay un «yo quiero» del sujeto moral; con ello se forma el cosmos moral, en el que hay exigencias *recíprocas*, de tipo eminentemente social que permiten querer ser bueno. Con ello el filósofo judío, que alguna vez vivió en Chile, rechaza la perspectiva kantiana según la cual la conciencia moral es algo que viene impreso *a priori* en nuestra conciencia racional. Dice al respecto que «[u]na actitud que no se instala en la estructura intersubjetiva de la exigencia no es en absoluto moral». TUGENDHAT, *Lecciones de Ética*, op. cit. pp. 58-62.

tiene como persona está entrelazada por la identidad social, cuando la comunidad estima al sujeto como miembro y le confirma el estatus de miembro de ella.⁴⁷⁴

Es importante insistir que para Tugendhat las morales tradicionalistas, donde la autoridad vigente o la tradición sirven de último fundamento a la moral, están limitadas al contexto de la comunidad en la que funciona el código de justificación dogmático, y tienen enormes dificultades para justificar una moral válida para todos los hombres. Aunque también las morales de los tiempos modernos que no son tradicionalistas caen en errores cuando justifican la moral, porque si bien ya no se sustentan en la moral cristiana, terminan por situarse en el contexto de la naturaleza o de una moral absoluta. Por ello, Tugendhat rechaza las siguientes versiones de justificación ética:

- 1) Versiones unidas por la idea de una moral absoluta, y cuyos máximos ejemplos son:
 - a. Hume con su extremo empirismo, y
 - b. Kant con su extremo racionalismo,
- 2) Éticas del sentimiento o de la compasión, cuyo máximo precursor es Schopenhauer, y
- 3) El contractualismo, al que Tugendhat define como una «cuasimoral», donde piensa en Rawls y Mackie.⁴⁷⁵ También rechaza la ética de Hegel, de MacIntyre, de Fromm y las versiones más públicas del utilitarismo.

Como decíamos, una de las críticas más nítidas de Tugendhat se dirige contra la ética kantiana. Tugendhat analiza pormenorizadamente la exposición moral de Kant en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y concluye que no puede haber una fundamentación absoluta, basada en la razón. Reconoce que es plausible el intento de Kant por encontrar un fundamento objetivo de la moral para que la voluntad pura no dependa de la contingencia volitiva y de la sensibilidad humana; sin embargo, tal proyecto muestra deficiencias al reducir el ámbito de la

⁴⁷⁴ HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit. En 6.- Explicaciones sobre la ética del discurso. En 5. La relación entre la validez normativa, sanción y autorrespeto.

⁴⁷⁵ TUGENDHAT, *Lecciones de Ética*. op. cit. pp. 69-72 y 75.

moral a la razón, descuidando el espacio de la sensibilidad, tal y como había ocurrido con la reducción moral que hace el estoicismo, y que Kant esencialmente reproduce. A pesar de las deficiencias que se encuentran en la moral kantiana, el objetivo que persigue ha sido prolongado a lo largo de la historia de la ética y una de sus continuaciones más importantes se adjudica a la ética discursiva cuyos máximos exponentes son Habermas y Otto Apel.⁴⁷⁶

Una de las principales críticas de Tugendhat a la ética discursiva consiste en que, a diferencia de lo que piensa Habermas, el hecho de que el interlocutor no acepte las reglas del discurso en general y del discurso moral en particular no necesariamente conlleva a contradicciones *pragmáticas performativas* (contradicciones que surgen cuando alguien dice «llueve, pero no lo creo»), pues la validez del discurso moral no se puede basar en la situación ideal del habla, en el puro consenso de los directamente involucrados, porque el consenso no es el mejor mecanismo para llegar a la universalidad moral. Basar la validez de todas las normas morales en el consenso, en la participación de los directamente interesados en la decisión, conllevaría a situaciones prácticamente ilógicas, donde normalmente los interesados estarían plenamente dispuestos a obtener ventajas desde la situación de desventaja en la que se encuentran. Para exponer la contradicción de la pretensión de validez basada en el consenso de una situación ideal de habla, Tugendhat pone dos ejemplos. El primero es el caso de dos esposos quienes se deben una mutua fidelidad, aunque uno le ha sido infiel al otro, motivo por el que surge el dilema de comunicar la situación al cónyuge, por el debido respeto, o bien, por consideración, callarlo; tratar intersubjetivamente el asunto con el interesado – lo que equivaldría a tomar en cuenta sus opiniones, deseos y necesidades– supondría tomar partido sólo por una opción, es decir, comunicar la deslealtad al cónyuge. El otro ejemplo es una situación hipotética en donde cinco enfermos en un hospital que necesitan un órgano para salvar la vida, reciben a una persona sana que cuenta con los órganos que les permitirían recuperarse; evidentemente si se les preguntara sobre su decisión para salvarse, seguramente apoyarían sacrificar a la persona con tal de que ellos sanasen. Con estos ejemplos, Tugendhat pretende

⁴⁷⁶ *Ibidem*. Especialmente las lecciones quinta, sexta y séptima. pp. 79-153.

mostrar que en algunas ocasiones el consenso y la aceptación por parte de los interesados no es el mejor aliado de las razones morales, en tanto ese camino puede conducir a la confusión de decisiones estrictamente políticas (en este caso, basadas en el consenso de la mayoría, como muestra el último ejemplo) arropadas bajo la idea de razones morales.⁴⁷⁷

Como hemos delineado, para Tugendhat la moral, por su contenido, consiste en exigencias recíprocas de cooperación. Por esta razón también critica la versión de la ética que da Schopenhauer, pues la moral de la compasión no puede adjudicarse el estatuto de universalidad. Esta ética le parece en cierto aspecto plausible, en el sentido de que en algunos casos los seres humanos sí pueden ser capaces de actuar por compasión respetando la dignidad de los seres humanos. De acuerdo con algunas exposiciones renovadas de ética de la compasión, la capacidad que todos los seres humanos tenemos para sufrir es uno de los elementos que nos igualan, aunque esta característica tampoco permite universalizar la acción moral porque las reacciones humanas frente al sufrimiento son de distinto signo, unas que muestran una extrema disposición a la compasión, mientras que otras son indiferentes ante esa actitud.⁴⁷⁸

El siguiente ataque de Tugendhat es contra las posturas morales «conservadoras» que se contraponen a los ideales de la ilustración, principalmente en su versión kantiana. El paradigma de tales modelos es el hegeliano, según el cual, lo colectivo prima sobre lo individual -cosa que Tugendhat rechaza tajantemente-, y que encuentra sus reexposiciones en el *comunitarismo*, entendido como una doctrina ética de corte conservador que asume tres premisas:

- 1) el individuo pertenece de manera natural a la comunidad,
- 2) la autonomía del individuo no tiene un valor sobresaliente, y
- 3) lo bueno moralmente está dado de antemano.

⁴⁷⁷ TUGENDHAT, *Lecciones de ética. op. cit.* pp. 155-169.

⁴⁷⁸ *Ibidem.* En el capítulo de *La ética de la compasión*, pp. 171-189.

Según Tugendhat, los conservadores, en su crítica a la moral ilustrada, se apoyan en la decadencia del subjetivismo y la formalidad de las éticas anteriores para proponer la renovación de la moral, recurriendo a un hilo de ideas que los conducen hasta Aristóteles y a la ética de la virtud. La crítica principal de Tugendhat contra el *comunitarismo* es contra uno de sus mayores representantes: MacIntyre. MacIntyre se remite a Aristóteles realizando un análisis de las posturas existencialistas que muestran la irreversibilidad del derrumbamiento del edificio moral ilustrado, y por ello plantea la disyuntiva ética entre dos autores clásicos: Nietzsche o Aristóteles. En esta postura, Tugendhat percibe la dicotomía entre poder o moral, y para el filósofo alemán, la apuesta por el poder no puede ser en absoluto una moral, sino más bien una falta de conciencia moral (*lack of moral sense*). Desde las coordenadas de la ética individualista e igualitaria que lo caracterizan, Tugendhat rechaza la versión conservadora de MacIntyre y se dice incapaz de asumir el postulado hegeliano de que el todo social es más importante que las partes que lo forman, ni tampoco que la importancia de los seres humanos esté dada por el rol o conjunto de roles que juegan en una sociedad.⁴⁷⁹

Otro tema importante que trata Tugendhat corresponde a los derechos humanos. Al igual que Höffe (confróntense más adelante las ideas de este filósofo), aunque con diferente uso sintáctico, Tugendhat afirma que los derechos tienen una doble irradiación. La primera es originaria y se presenta entre los individuos y sus derechos, lo cual correspondería a la idea de originalidad propuesta por Höffe, en tanto que la segunda surge sólo provisionalmente y se presenta frente a la colectividad o el Estado para exigir el cumplimiento de los derechos de la primera irradiación. Por este motivo, el Estado no es un ente originario, sino una unidad secundaria, subsidiaria y legítima sólo en la medida que protege y garantiza los derechos básicos.⁴⁸⁰

Para cerrar, Tugendhat puntualiza que el concepto de dignidad - hoy tan traído y llevado dentro de la unidad de los derechos humanos- no siempre tuvo su correlato con la idea de respeto y valor incondicional que hoy se le otorga, pues desatiende el

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 191.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 338.

nivel de respeto que se debe a las personas por causa de sus rasgos, propiedades o valoraciones (la clásica expresión «cuánto tienes, cuánto vales»). Por esta razón, dice Tugendhat, es primordial distinguir que en la antigüedad la dignidad era un concepto de estratificación social, de forma tal que únicamente a las personas que ostentaban puestos de mayor jerarquía social les correspondía mayor dignidad por sus acciones, cuanto que los más indignos eran casi siempre los más pobres. Por el contrario, el concepto moderno de dignidad vale por la igualdad y respeto entre los seres humanos, independientemente de la importancia social que el individuo posea.⁴⁸¹

Al final, la ética de Tugendhat rescata el papel de reciprocidad que los seres humanos se deben para entrar en el mundo moral. Su plausibilidad rechaza la autoridad dogmática de las éticas tradicionales, rescatando el papel constructivo de las diversas experiencias morales. Sin embargo, en la búsqueda de la universalidad moral nos parece que se queda corto al asumir únicamente una fórmula de mera reciprocidad intesubjetivamente compartida, que no dice mucho respecto de los planteos éticos más importantes que están más allá de una antropología que se reduce sólo al círculo de los sujetos humanos.

1.5.6. El anarquismo y el positivismo en Höffe

En el prólogo de *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*,⁴⁸² Otfried Höffe dice que la moral no sólo es un asunto del ámbito privado, de la vida personal, pues la praxis tiene esencialmente un carácter institucional; dentro del marco de las instituciones, el autor señala que unas son de primer grado y de entre ellas sobresale una que ocupa el segundo grado: el orden jurídico y estatal. A la moral de ese orden le llama «moral jurídica estatal» y a su investigación filosófica «ética jurídica y estatal».⁴⁸³

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 348.

⁴⁸² HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*. Versión castellana de Jorge M. Seña. Fontamara. Segunda reimpresión de la primera edición. México. 2004.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 7.

Al analizar comparativamente las fundamentaciones contractualistas de la justicia política de Hobbes, Kant y Rawls, Höffe principia su argumentación con el hecho de que todo orden político fundamental es también un «orden de dominación», donde los principios de la justicia política parten de la necesidad de la dominación, sin que todas sus formas sean éticamente justificadas, caso en el cual la justicia política por él defendida no trata de la superación sino de la transformación cualitativa de la dominación.⁴⁸⁴ El objetivo sensato de los esfuerzos políticos, según Höffe, no es la libertad de dominación, sino la dominación justa.⁴⁸⁵

Höffe a través de su teoría de la justicia política realiza un análisis crítico del positivismo y al anarquismo porque eliminan la perspectiva ética y moral del derecho y del Estado, además que de manera radical ponen en tela de juicio la legitimación de los derechos humanos.⁴⁸⁶ En el caso del positivismo porque no permite someter o criticar la validez del poder, en el caso del anarquismo porque el poder ni siquiera existe. Los presupuestos básicos de los que se sirve Höffe son el naturalismo y el contractualismo, y en ese sentido se le puede reputar como un experto en hobbesianismo y kantismo, los que mutuamente se complementan en su construcción teórica. Höffe fundamenta al derecho, la soberanía, la capacidad de coerción estatal y a la democracia, entre otros temas, sólo de manera subsidiaria, lo que quiere decir que sólo en forma secundaria puede considerarse al Estado como un ente originario, cuando lo verdaderamente original son los derechos y las libertades que surgen por el intercambio recíproco de libertades (donde se observa el pensamiento liberal e individualista de Hobbes).

Höffe critica al positivismo porque éste otorga fundamento al poder sin establecerle límites como los derechos humanos que restringen la ambición de poder absoluto, y también al anarquismo en la medida que elimina la posibilidad del poder, volviendo nugatorios los derechos por las dificultades para garantizar las renunciaciones recíprocas de libertades; el iuspositivista extremo objeta las perspectivas éticas y el

⁴⁸⁴ *Ibidem*, pp. 9 y s. De lo que se trata es de superar –dice Höffe– las alternativas de las utopías libres de dominación (leáse entre líneas las posturas de Habermas y Otto Apel), así como las teorías utilitaristas de la justicia.

⁴⁸⁵ HÖFFE, *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*. Op. cit. pp. 24 y s.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 65.

anarquista objeta toda competencia coactiva.⁴⁸⁷ Es la misma idea que se encuentra en el clásico Discurso de Don Quijote acerca de las Armas y las Letras: sin las armas no hay derecho, pero también sin letras las armas se vuelven un simple despliegue de poder y, generalmente, injustificado. Los tres conceptos eje de Höffe para criticar al positivismo y al anarquismo son el derecho, la justicia y el Estado. Al hablar de esa triple hipótesis dice: “si la comunidad humana debe adoptar una forma legítima, entonces debe tener, en primer lugar, un carácter jurídico, en segundo lugar, el derecho debe poseer la cualidad de la justicia y, en tercer lugar, el derecho justo debe gozar de la protección de un ordenamiento jurídico público y, consecuentemente, adoptar la forma de un Estado (justo).”⁴⁸⁸ En opinión del autor, la «justicia política» designa la «consideración ética del derecho y del Estado», con lo cual la realización de la ética es la política.

Según Höffe, una comunidad es una asociación de personas, o un ámbito de relaciones humanas tanto de cooperación como de conflicto; esto por sí mismo – nos parece– supone colocar a las personas en un entramado de relaciones dialécticas en que la vida se desenvuelve. Bajo un criterio temporal, Höffe dice que la comunidad se manifiesta como una comunidad de generaciones.

La tarea primera de un ordenamiento jurídico es la regulación de las renunciaciones recíprocas de libertad, y esas renunciaciones evidentemente tienen el carácter jurídico de prohibiciones (como la de evitar causar daño a los demás). Lo que ello quiere decir es que es preferible o prudente superar el estado en que todo mundo tiene derecho a todo, como en el estado de naturaleza primario, y arribar al estado en el que se renuncia a la libertad de matar al semejante (estado de naturaleza secundario). En el estado primario, si tengo el *derecho* a matar a otro, ello implica que ese otro también tenga el mismo derecho, lo cual coloca a todos en una situación de plena desventaja. Por el contrario, en el estado secundario, si se renuncia a ese *derecho* a matar, se gana la expectativa de negar que el otro tenga la misma expectativa de matarme.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 71.

⁴⁸⁸ HÖFFE, Otfried. *Justicia Política. Fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*. Traducción de Carmen Innerarity. Paidós. España. 2003. p. 57.

Por lo que interesa con mayor énfasis a la comprobación de la hipótesis de este trabajo de investigación, dice Höffe que tanto el cuerpo como la vida constituyen las condiciones de la libertad. La libertad, pues, se corresponde con la existencia de un cuerpo concreto fuera del cual pierde todo sentido hablar sobre ella. Las renuncias al derecho a matar dan sentido, como clara consecuencia, al derecho al cuerpo y a la vida, porque si nadie renunciara a esos derechos, sería imposible pensar en la libertad, la más originaria de todas las condiciones humanas.

Höffe señala que la justicia no puede existir sin un poder de coerción común, porque en su carencia se volvería al estado de naturaleza primario en donde cada quien hace lo que en más provecho le viene, o bien en donde no hay un poder común que resuelva los problemas de interpretación del estado de naturaleza secundario (dice que el estado primario significaría el «*qué*» de las renuncias y el secundario el «*cómo*» se interpretan). “El estado de naturaleza secundario es un estado con derechos y obligaciones justas, pero no dispone de la capacidad ni del poder, en primer lugar, para determinar de manera clara y precisa los derechos derivados del intercambio de libertades, en segundo lugar, para el acuerdo en su reconocimiento y, en tercer lugar, para realizarlos a pesar de que el intercambio quede diferido en el tiempo.”⁴⁸⁹ El camino que describen estas etapas se transfiere a 1) el «poder público», luego a 2) el del «poder jurídico público» y, finalmente, a 3) su «institucionalización». Con ello, dice Höffe, se supera definitivamente el estado de naturaleza.

Para Höffe reconocer la existencia originaria de las libertades es un acto de justicia *conmutativa*, mientras que protegerlas subsidiariamente, esto es, a través del orden jurídico, es un acto de justicia *distributiva*. Toca al orden jurídico *garantizar* las libertades, pero de ningún modo le corresponde, dice Höffe, *otorgarlas*. El orden jurídico y político realiza una aportación necesaria pero no originaria, pues otorgar consiste en un reconocimiento originario, que no hace el orden jurídico, cuando por garantizar se entiende un reconocimiento derivado, que sí lleva a cabo dicho

⁴⁸⁹ *Ibidem*, pp. 147 y s.

orden.⁴⁹⁰ Esta afirmación de Höffe permite superar el positivismo ramplón según el cual las libertades sólo existen en la medida en que son «constituidas» por el orden jurídico, así como el naturalismo ramplón según el cual el orden jurídico nada añade a las libertades naturales. Añade que se requieren de ventajas distributivas y también de ventajas distributivas colectivas para que tanto los individuos como la colectividad obtengan beneficios, pero siempre en términos distributivos.

La idea del contrato social, como se puede desprender de lo hasta aquí dicho, es muy importante para el filósofo alemán. El contrato se despliega en dos niveles, uno primario, base de las relaciones entre particulares mediante el cual renuncian a sus libertades, y el segundo, a través del cual se conforma la relación entre súbditos y dominador; en el primer caso, hablamos de un contrato entre individuos y, en el segundo, de un contrato entre los individuos y la comunidad, a cuyo través se conforma la idea de la justicia, de la justicia política. Las dos condiciones son importantes para *legitimar* y *limitar* al Estado. Se le legitima porque se reconoce la renuncia recíproca originaria y se le limita porque el derecho debe estar a la orden de la justicia y de la libertad. Al superar la pregunta por la posibilidad de la coacción y su justificación, Höffe es capaz de mostrarnos que los derechos humanos son legítimos porque primariamente hay una competencia coactiva recíproca de los individuos, y secundariamente porque la competencia de esa facultad coactiva recae en un poder público, una *res publica*.⁴⁹¹ Consecuente con su planteamiento de justicia política y para dar una idea adecuada de los derechos humanos, Höffe dice que "... creer en los derechos humanos sin un poder público de imposición sería una mera ilusión y defender un poder estatal sin derechos humanos, el cinismo del nudo poder."⁴⁹²

⁴⁹⁰ HÖFFE, *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia. op. cit.* p. 82. La soberanía de Bodino es un concepto del poder absoluto que en las condiciones actuales debe ser rechazado. En su lugar vale la pena proponer –dice Höffe– una soberanía secundaria y subsidiaria en la que el poder sólo existe después –y no antes– de que se realiza el respectivo canje de las libertades para superar el estado de naturaleza donde de tendría el derecho de matar, aunque también el riesgo de ser muerto. Para garantizar ese canje surge el Estado, que no brota como si fuera un ente en su propia perfección, existente antes del canje de libertades, sino sólo de manera subsidiaria.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 84.

Con base en la exposición de las ideas de Höffe, se aprecia que el Estado es una institución social, bajo el modelo de las instituciones que se organizan mediante la «regulación coercitiva del comportamiento». De hecho, dice el autor, las instituciones políticas son instituciones de segundo orden que comprenden a otras instituciones previamente existentes. Además, es importante que la justicia sea entendida por el autor como «coexistencia de libertades distributivamente ventajosa», y sirve como parámetro para el entendimiento de los derechos humanos como ventajas en sentido distributivo, esto es, como estrategias individuales que legitiman y limitan a un orden coactivo como lo es el Estado. Así, Höffe se opone a las críticas utilitaristas de los derechos humanos que los comprenden en términos de beneficio común o colectivista de la justicia, que permitiera sacrificar con base en la utilidad los derechos originarios del ser humano.

Al final, uno no puede dejar de reconocer el intento de Höffe de conciliar a Hobbes con Kant, mediante la concatenación de ideas de la justicia (Kant) y de la política (Hobbes): la «justicia política». Un proyecto teórico sumamente difícil de alcanzar, y que en la práctica sería una de las realizaciones más importantes del proyecto de la modernidad.

1.5.7. Bienestar y moralidad en Dworkin

Ronald Dworkin, en *Ética privada e igualitarismo Político*, dice sobre el concepto genérico de Ética que: ««Ética» tiene muchos significados. La usaré tanto en un sentido lato, para referirme globalmente al arte de vivir, como en un sentido restricto. La ética en sentido restricto tiene dos ramas: la *moralidad* y el *bienestar*. La cuestión de la moralidad es cómo debemos tratar a los demás; la cuestión del bienestar es cómo debemos vivir para proporcionarnos a nosotros mismos una buena vida. La ética en sentido restricto significa bienestar, y a veces, en lo que sigue y dependiendo del contexto, usaré «ética» precisamente para referirme a eso.»⁴⁹³ Como se puede notar, la idea que sobre ética tiene Dworkin es problemática porque si la ética es «el estudio del buen vivir» no queda claro si la

⁴⁹³ DWORKIN, Ronald. *Ética Privada e Igualitarismo Político*. Paidós. Traducción de Antoni Domenesh. España. 1993. p. 47. Las cursivas son nuestras.

ética es el «estudio» del buen vivir (gnoseología) o bien es el buen vivir por sí mismo más allá de su estudio (ontología). Esta cuestión connota el problema de si el conocimiento ético por sí mismo justifica la acción ética, de la misma manera en que ya hace más de 2,300 años Aristóteles había criticado el hecho de que muchas personas «piensen» que por «pensar» sobre ética avanzan en la ejercitación de la virtud. Considerando nuestro objetivo, no quisiéramos centrarnos en este problema y por el contrario avancemos en los planteamientos principales dworkinianos.

Los liberales americanos,⁴⁹⁴ dice Dworkin, distinguen entre una perspectiva personal y una perspectiva política. La primera plantea decisiones sobre la propia vida y la segunda decisiones sobre la colectividad. Con base en esta distinción se asumen dos posturas desde las coordenadas de la filosofía: una es la ética (en lo personal) y la otra es la filosofía política (en lo colectivo). Sin embargo, dice el mismo autor, el liberalismo, a pesar de ser una teoría política, nos pide que en ocasiones políticamente importantes abstraigamos la ética de nuestra propia vida, cuando personalmente –enfatisa Dworkin- no somos imparciales ni neutrales, sino interesados y comprometidos con una causa particular. El objetivo de Dworkin en el trabajo en comento es conciliar la política liberal y la ética privada.⁴⁹⁵

Independientemente de los nombres asignados a los conceptos, lo que pretendemos resaltar aquí es la distinción entre dos puntos de vista que conviven en el individuo, frente a los cuales hay una imposibilidad, según el mismo Dworkin, de abstraerse mediante la neutralidad. Las teorías liberales que él critica, presuponen el interés en el plano individual de bienestar, pero abstraen la imparcialidad en el plano político colectivo; esta pretensión a Dworkin le parece imposible y con esa base construye la distinción entre la «estrategia de la continuidad» de la dimensión de bienestar y la moral –que él apoya- y la «estrategia

⁴⁹⁴ La idea de los liberales en Norteamérica la supone Dworkin muy diferente a como se conceptúa el término en Europa. El enfrentamiento en su país se da entre los liberales y los igualitaristas. En otros términos el liberalismo sería una postura que estaría enfrentada con la postura comunitarista. Líneas adelante analizaremos los rasgos principales del comunitarismo.

⁴⁹⁵ DWORKIN, *op. cit.*, pp. 49-58.

de la discontinuidad» –a la que realiza críticas-.⁴⁹⁶ Según su modo de ver las cosas, la estrategia de la discontinuidad presupone que el ser humano siempre tendrá mayor interés e incluso será más parcial en el plano individual, a diferencia del plano colectivo en el que se muestra imparcial y objetivo, mientras que la estrategia de la continuidad presupone la parcialidad en los dos ámbitos: el personal y el político. Estas estrategias también envuelven el problema de la imparcialidad en el ámbito privado y su relación con el ámbito público. La estrategia de la continuidad opta por mostrar la existencia de intereses particulares referidos al mundo de lo privado, que se vuelven a presentar en el ámbito público, a diferencia de la estrategia de la discontinuidad en la que, si bien es cierto que en el ámbito personal nos desenvolvemos con interés, es también cierto que en el ámbito de lo público se exige imparcialidad, objetividad y neutralidad.⁴⁹⁷ Sobre el tema, Dworkin concluye que al actuar en el ámbito político no se pueden dejar a un lado las convicciones éticas,⁴⁹⁸ con lo cual también hace una ardua crítica al contractualismo cuya perspectiva artificial no representa las convicciones o preferencias de alguna de las partes, no se diga de ambas, sino que, siguiendo una estrategia de la discontinuidad solamente busca la base del consenso político o en el bienestar –como ocurre con Hobbes- o en la moralidad –como ocurre en Rawls-.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Recientemente hemos vivido, dentro de nuestro desempeño profesional, un caso específico de cómo funcionan y se diferencian estas estrategias. Al preguntar a cierto auditorio de servidores públicos sobre qué harían ante dos dilemas prácticos las respuestas fueron variadas, más o menos del siguiente modo: supongamos un primer caso del ámbito privado en donde se debe decidir entre mencionar o no a la pareja una infidelidad cometida; algunos mencionaron, desde una perspectiva del bienestar, que no comentarían el asunto, mientras que otros, desde la perspectiva de la moralidad, dijeron que sí, apostando por la verdad como un principio esencial de actuación. A continuación se les presentó un segundo ejemplo del ámbito público y que corresponde con el conocimiento de un delito y tener que denunciarlo ante las autoridades correspondientes: desde la perspectiva de la continuidad que debe existir con la respuesta dada al primer caso, los del bienestar tendrían que optar por no denunciar, mientras que los que actúan bajo la moralidad tendrían que comunicarlo a las autoridades; en el caso de la discontinuidad, quien comunica la infidelidad a la pareja no quiere denunciar, mientras que quien no comunica a la pareja para no lastimarla, bien puede tomar una actitud de denuncia ante las autoridades. Adelantándonos un poco a la deducción que se hace en el capítulo tercero, vale tomar en cuenta las disposiciones jurídicas mexicanas en materia de responsabilidad penal y administrativa de los propios servidores públicos para observar las consecuencias legales tanto de la estrategia de la continuidad y de la discontinuidad, máxime que dichas disposiciones piden imparcialidad y lealtad de los servidores públicos, abstrayendo en todos los casos los intereses privados del bienestar.

⁴⁹⁷ DWORKIN, *op. cit.* pp. 59 y ss.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 68 y s.

Más delante, Dworkin distingue entre el «bienestar volitivo» y el «bienestar crítico». Por el primero, el sujeto ético obtiene lo que realmente desea, mientras que por el crítico el sujeto consigue lo que realmente debería desear.⁵⁰⁰ Uno de los problemas fundamentales de la ética es que la relación entre estos dos intereses da pauta a la *akrasia*,⁵⁰¹ es decir, al hecho de que la gente no desea hacer lo que realmente le vendría bien. Dworkin, siguiendo la línea de su argumentación, se concentra en el bienestar crítico y no en el volitivo, con lo que hace una eliminación de las teorías utilitaristas que centran la ética en la búsqueda y obtención del placer, del interés volitivo.⁵⁰²

Interesante es, por demás, el planteamiento en torno a las inquietudes y dilemas acerca de los intereses críticos. Dworkin los plantea en los siguientes términos:

- Por un lado, tenemos el tema del *significado* según el cual el vivir bien o lo es todo o bien no significa absolutamente nada.
- Luego, se presenta el problema de si los valores éticos son *trascendentes* o *indexados*, es decir, si son universales o bien circunstanciales.
- Igualmente, el autor expone el problema de la *ética* y la *moralidad* en donde se ven enfrentados los intereses personales con los colectivos, aunque Dworkin nos dice que los intereses personales deben entenderse en el sentido crítico y no en el aspecto volitivo.
- Otro tema corresponde al hecho de que al reflexionar sobre la vida de alguien podemos tomar dos puntos de vista: el *aditivo* y el *constitutivo*; por el primero podemos juzgar como buena o mala la vida de alguien sin

⁵⁰⁰ ¿No nos recuerda esta diferencia entre bienestar volitivo y bienestar crítico, la enorme discusión que en *Gorgias* despliegan Sócrates y Calicles a propósito de la identificación entre lo agradable y lo bueno como lo quiere Calicles o de su separación como lo razona Sócrates? Uno pensando que todo lo que deseamos y rechazamos es bueno y malo, precisamente porque lo deseamos y lo rechazamos, cuando el otro está pensando que no todo lo que deseamos es bueno, ni todo lo que rechazamos es malo.

⁵⁰¹ *Akrasia*: debilidad de la voluntad en griego. Como ejemplo: sabemos que el sábado debemos quedarnos a estudiar porque el lunes siguiente tenemos un examen complicado, y a pesar de saber qué es lo que conviene a nuestro bienestar, decidimos acudir a una reunión con los amigos en la que nos desvelamos y perdemos tiempo valioso para el estudio.

⁵⁰² DWORKIN, *op. cit.*, p. 101.

consultarle al respecto, es decir, sin que ese alguien lo perciba, mientras que la visión constitutiva sostiene que para tener una buena vida se requiere que así sea concebida por el sujeto en cuestión.

- En torno al tema de la *Ética* y la *comunidad* se plantean los problemas relacionados con, por un lado, la extrema separación del éxito personal y el de la comunidad o si, por el contrario, todo lo que le afecte a la comunidad de la que formamos parte es en realidad un asunto que a nosotros concierne personalmente, lo que equivale a sostener que si la vida del grupo va bien la de uno iría igualmente.⁵⁰³

El punto fundamental de la crítica de Dworkin al liberalismo de la discontinuidad se centra en la distinción que realiza entre la *estrategia ética del impacto* y la *estrategia ética del desafío*.⁵⁰⁴ La primera se refiere a aquel modelo de la ética que supone los valores por las consecuencias que se crean en el mundo objetivo, abstrayendo, por ende, la valoración subjetiva del agente que puede llegar a ser autocomplaciente; a diferencia de la anterior estrategia, el modelo del desafío supone que los valores de las acciones éticas están dados no en razón de su impacto objetivo, sino en razón del interés crítico que le otorga el mismo individuo, como estrategia que se puede derivar de la *sindéresis* aristotélica centrada en las virtudes y la fortaleza humanas.

Al analizar las dos estrategias éticas, la del *impacto* y la del *desafío*, Dworkin se refiere a los problemas éticos antes referidos (*significado*, *trascendencia*, *constitutivo* o *aditivo*, *ética* o *moralidad*, etc.). Con respecto al *significado* menciona que la vida hay que verla como un reto de las propias capacidades y aptitudes, sin buscar proezas arduas, y no como una afectación objetiva en el mundo. El modelo del desafío opta por la dimensión *indexada* de la vida ética, cuando se requiere "...

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 109.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, pp. 111 y ss. Esta distinción puede confrontarse con los conceptos de «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad» de Max Weber, en tanto la primera va referida al actuar basado en una máxima moral, no sustentada en condición empírica alguna, mientras que la segunda fundamenta el actuar en el logro de los mejores resultados o consecuencias. Esta diferencia podría encontrar raíces también en la distinción abelardiana entre intención y ejecución, en la kantiana del imperativo categórico e hipotético y, en términos doctrinarios, en el *principalismo* (*deontologismo*) y utilitarismo. En Dworkin la diferencia se mantiene esencialmente con la salvedad de que la estrategia del desafío, como se verá, se acerca al concepto aristotélico de virtud, como un continuo hacerse de acuerdo con los retos que presenta la vida.

una respuesta personal al carácter enteramente particular de una situación, no la aplicación a esa situación de un ideal atemporal de vida.”⁵⁰⁵ En relación con la opción entre lo *aditivo* o lo *constitutivo*, dice Dworkin que el modelo del impacto es aditivo porque sostiene que el valor ético es una cuestión de valores objetivos; por el contrario, la concepción del desafío opta por la dimensión constitutiva que enlaza el valor ético con la convicción que de él tenemos, motivo por el cual es imposible obligar a una persona a realizar una acción que ella cree carente de valor (valor que se debe observar desde el plano crítico y no volitivo porque en caso contrario se caería irremediabilmente en el subjetivismo ético). Dworkin parece resolver el problema del paternalismo crítico, es decir, el problema de si el gobierno tiene derecho a exigir ciertas conductas a los individuos a pesar de que éstos crean que en nada benefician a sus vidas (precisamente con el argumento gubernamental de que se hace por su bien, aunque no lo comprendan). El modelo del desafío pide que las acciones estén conectadas con la convicción de que son benéficas, porque de lo contrario, se caería en el modelo del impacto que requiere a sus ciudadanos que hagan o dejen de hacer algo, aun y cuando éstos últimos piensen que ello es perjudicial para sus intereses. Finalmente, en lo que toca a si la ética es más *personal* que *social* o viceversa, Dworkin menciona que el modelo del impacto antepone el impacto objetivo del individuo dentro de la comunidad, mientras que el modelo del desafío apuesta por que el impacto sea visto con relación a la propia vida del individuo de que se trate. Lo anterior muestra la prioridad ética del bienestar frente a la moralidad, y por tanto, a una última afirmación del fondo liberalista que hay en la teoría de Dworkin.

Una buena muestra de la perspectiva Ética general de Dworkin se nota en la distinción entre argumentos políticos y argumentos de principio, expuesta en *Los Derechos en Serio*. Ahí, Dworkin dice que los *argumentos políticos* buscan el logro de un objetivo económico, moral o político y por lo tanto se podrían observar como una manifestación jurídica de la moralidad, mientras que los *argumentos de principio* reflejan la búsqueda de la equidad, la igualdad y la libertad, y por lo tanto podrían ser considerados como elementos de la estrategia del bienestar. Sin

⁵⁰⁵ DWORKIN, *op. cit.*, pp. 128-158.

embargo, tal aproximación no dista de ser sólo plausible en el contexto de esta investigación.

Al final, el liberalismo individualista de Dworkin sale a flote revitalizado con una ética de las virtudes, cuyas coordenadas mandan salvaguardar al individuo, a pesar de las estrategias de beneficio objetivo y colectivo que cabría esperar socialmente. Su intento consiste en conciliar ética y política desde la perspectiva del individualismo. Individualismo que si bien es crítico y no volitivo, no deja de hacer sentir a lector el peso que sobre Dworkin el liberalismo norteamericano todavía mantiene.

1.5.8. Lealtad cercana y lealtad ampliada en Rorty

En *La Justicia como lealtad ampliada*,⁵⁰⁶ Richard Rorty dice que moralmente nos podemos encontrar con un dilema entre lealtad (proteger a los nuestros) y justicia (dañar a alguien inocente cuando se protege a los más cercanos). El problema puede reducirse a lealtades en conflicto donde entran en juego, por un lado, la lealtad a la familia y, por otro, la lealtad a un grupo más amplio donde se incluyen víctimas potenciales que no pertenecen al círculo más cercano de nuestra familia. "Según las cosas se ponen más feas, los lazos de lealtad con los que nos son más cercanos se estrechan, mientras los que nos unen con los lejanos se relajan."⁵⁰⁷ Tales dilemas suceden igual tratándose de la relación entre especies, pues cuando las cosas se ponen difíciles (una especie puede causar daño a otra), la lealtad a la propia especie se vuelve prioritaria. Frente a la lealtad que se debe a los nuestros, la idea de justicia exige poner por delante las necesidades de la humanidad frente a las necesidades de los compatriotas y las lealtades nacionales.⁵⁰⁸ La pregunta de la justicia como lealtad ampliada de Rorty es si se debe contraer el círculo moral solamente a la lealtad o ampliarlo a la justicia.

⁵⁰⁶ RORTY, Richard. *Pragmatismo y política*. Traducido por Rafael del Águila. Paidós. España. 1998.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, pp. 105 y s.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 107.

Dice Rorty que la lealtad, por sus términos, implica la pertenencia de un individuo a un grupo. De lo que se trata es de definir los grupos como grupos más pequeños o más amplios. Retomando las críticas de autores contemporáneos a la filosofía práctica kantiana, Rorty reconoce que en la filosofía kantiana la justicia surge del seguimiento de la razón y no de la lealtad al sentimiento, motivo por el cual esa ética rechaza la lealtad, aunque en esta línea no están de acuerdo autores como Taylor, MacIntyre y Walzer.⁵⁰⁹ La razón universal, que en Kant es un asunto de racionalidad abstracta, bajo la óptica de algunos filósofos morales –como Annette Baier y su neoutilitarismo- se torna un problema de ampliación de las lealtades, como lealtades más amplias a un grupo más amplio, que incluye a todos los seres humanos e incluso a seres inanimados.⁵¹⁰ Los dilemas morales en este planteo ético antikantiano se fincan en el hecho de que tener una identidad se determina por el

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 108.

Por cierto que Michael Walzer (1935- profesor de Ciencias Sociales en el Institute for Advanced Study de Princeton. Es coeditor de *Dissent*, asesor de *The New Republic* y autor o compilador de más de una docena de libros, entre ellos *Interpretation and Social Criticism*, *Just and Unjust Wars*, *The Company of Critics* y *Spheres of Justice*. Junto a Sandel y MacIntyre es identificado dentro de los líderes del movimiento comunitarista. Fuente: <http://www.paidos.com/autor.asp?codaut=2490> y http://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Walzer), por su ética de bienes plurales en las sociedades democráticas, puede ser situado, no sin las ambigüedades correspondientes, dentro de la tradición *comunitarista*. Frente al liberalismo individualista de corte kantiano que en última instancia nos conduciría a una visión universalista de los bienes bajo el cobijo de la razón, Walzer retoma el papel de la tradición y de sujetos relevantes bajo condiciones sociales particulares. Frente a lo que llama la «igualdad simple» de Rawls, que por cierto abstrae las condiciones políticas particulares, Walzer propone una «igualdad compleja» mediada por la existencia de múltiples y a veces contrapuestas «esferas de la justicia». El primer bien social que Walzer analiza es la pertenencia a la comunidad. Con él, Walzer pretende mostrar la plausibilidad de las esferas de la justicia. La pertenencia supone la existencia de dos conjuntos de seres, *miembros* y *extraños*, cuya historia puede detallarse desde la identificación entre extraños y enemigos, hasta su desvinculación en la etapa de la modernidad, cuando un extraño ya no es siempre y necesariamente un enemigo. La distribución del bien de pertenencia que hacen los miembros, motiva que entre ellos quepa la *asistencia mutua*, pero no el *buen samaritanismo* –persona que ayuda a otra desinteresadamente- para los extraños. La pertenencia permite que los miembros de las comunidades gocen de ciertos bienes distributivos. La pertenencia supone una parcelación geográfica, con comunidades políticas diferentes, cuyos bienes sociales siempre son repartidos por los miembros y no por los extraños. Por ejemplo, el derecho al asilo plantea algunos dilemas puesto que negar ese derecho a quienes se encuentran en una situación de franca desventaja política vuelve nugatoria la protección a las personas perseguidas que terminan siendo asesinadas en sus comunidades de origen. Para analizar el tema, Walzer recurre a la figura de los metecos –que en la antigua Grecia eran extranjeros que se establecían en Atenas y que no gozaban de los derechos de ciudadanía- para explicar los dilemas de los ciudadanos de un determinado país que conviven con inmigrantes extraños (metecos actuales) que les sirven; estos problemas no pueden ser eludidos, máxime que en la actualidad hay naciones ricas que se sirven de la mano de obra de países pobres. WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Traducción de Heriberto Rubio. FCE. Primera reimpresión de la segunda edición. México. 2004.

⁵¹⁰ RORTY, *op. cit.* pp. 109 y s.

grupo o grupos con los que uno se identifica. A partir de la distinción de Walzer, entre «moralidad densa» y «moralidad tenue», Rorty apunta que uno sabe mucho más de su familia que de la ciudad, más de la ciudad que de la nación, más sobre la nación que sobre la humanidad en conjunto, más sobre el ser humano que sobre las criaturas vivientes. Por esta causa, uno se encuentra en una mejor disposición moral cuando se trata de quienes uno puede describir densamente (los seres más cercanos y por ende más concretos), mientras que en una peor situación cuando se trata de describir a quienes se identifica de una manera tenue (los grupos más lejanos y por ende más abstractos). Según aumenta el tamaño de los grupos, dice Rorty, la ley reemplaza a la costumbre y los principios abstractos a la *phrónesis*.⁵¹¹

Como se puede notar, el conflicto moral para Rorty está dado en términos de lealtad y justicia o bien como la disputa de lealtades a grupos particulares que entran en conflicto, unos bastante cercanos, como la familia y los amigos, y otros más lejanos, como la humanidad. Veamos cómo trata de resolver este dilema moral el filósofo norteamericano adscrito a la corriente neopragmatista.

Primero, hay que considerar la crítica de Rorty a las éticas de tipo universal, como el universalismo habermasiano y rawlsiano, porque al proponer un objetivismo supuestamente ahistórico eliminan la particularidad y la historicidad de los planteamientos morales. Sus posturas en realidad ocultan la primacía de los bienes de la modernidad frente a los bienes *preracionales* o dogmáticos, así como la prioridad de los bienes del liberalismo frente a los de cualquier fundamentalismo, a pesar de que intenten armonizarlos en el liberalismo político de Rawls y en la ética del discurso de Habermas y Otto Apel.⁵¹²

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 110.

⁵¹² *Ibidem*, p. 115. Dice Rorty sobre el intento filosófico habermasiano: "De hecho, el intento de Habermas de sustituir la «razón centrada en el sujeto» por la «razón comunicativa» es una forma de sustituir el qué por el cómo. El primer tipo de razón es fuente de verdad, verdad en cierto modo coherente con la mente humana. El segundo tipo de razón no es fuente de nada, sino simplemente la actividad de justificación de pretensiones mediante argumentos y no mediante amenazas. Como Rawls, Habermas se centra en la diferencia entre fuerza y persuasión, en lugar de hacerlo, como Platón y Kant, en la diferencia entre dos partes del ser humano: la parte racional y la parte dudosa, pasional o sensual." RORTY, *op. cit.* p. 118.

En segundo término, para Rorty, el conflicto entre racionalidad-justicia y lealtad-sentimientos se supera si advertimos que «ser racional y adquirir una lealtad más amplia son dos formas de describir la misma actividad», donde un individuo o un grupo de individuos acuerdan expandir el grupo de aquellos a los que se puede llamar «gente como nosotros». Bajo este supuesto, el argumento de separación entre argumento racional y afinidad emocional se comienza a disolver, cuando, en lugar de hacer la guerra, los interesados se dan cuenta que los demás individuos son similares a ellos como para realizar una negociación que alcance la vida en paz y en cierta confianza. Desvanecimiento del conflicto que se logra si se otorga a la ampliación de lealtades el papel que juega la razón, sin que por esta causa se descuide el ámbito de la prudencia y del convencimiento intersubjetivo que algunos autores como los que se critican –Habermas y Otto Apel– llaman estratégico. Por esto Rorty dice que “[s]i dejamos de pensar en la razón como una fuente de autoridad, y pensamos en ella simplemente como un proceso de consecución de acuerdos mediante la persuasión, entonces la dicotomía platónica y kantiana entre razón y sentimientos comienza a desvanecerse.”⁵¹³

Considerando algunos ejemplos de la historia, donde las sociedades no occidentales se mostraron escépticas respecto de los conquistadores occidentales que justificaban la invasión como obediencia a las órdenes divinas y, en tiempos recientes, frente a los intentos occidentales para que aquellas sociedades adopten mecanismos para alcanzar una mayor racionalidad, Rorty apela a un cierto escepticismo y relativismo éticos con relación a la pretendida bondad universal de los bienes occidentales. “[C]reo que la retórica que los occidentales usamos para tratar de hacer a todo el mundo más similar a nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos y menos pretendidamente universalistas.”⁵¹⁴ Hay que separar, dice Rorty, el «racionalismo ilustrado» de Kant y sus continuadores, por el «liberalismo ilustrado», que en lugar de la obligación moral universal de pertenencia a la especie humana universal, propone una «comunidad de confianza entre nosotros y otros», como base para persuadir a los no occidentales de las ventajas de unirse a tal comunidad. Deshacerse del racionalismo de la ilustración y de los

⁵¹³ *Ibidem*, p. 121.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 123.

legados de Kant permitiría a occidente, en suma, dice Rorty, «acercarse a lo no occidental siendo alguien con una historia instructiva que contar, antes que como alguien que presume de hacer un mejor uso de una capacidad humana universal.»⁵¹⁵

Al final, la Ética de Rorty apela a un relativismo y escepticismo morales como heredera legítima de las insuficiencias mostradas por la ética de la modernidad. Sin embargo, cargar más de la mano a esos criterios para sostener la moral tampoco puede ser una solución asequible, porque al final el relativismo puede determinarse por la mayor fuerza de un proyecto o grupo frente a la fuerza de otro, y cuando contar didácticamente una historia de democracia o imponerla a base de fuerza, para los no occidentales, tiene el mismo aprendizaje: la univocidad del proyecto de la democracia capitalista.

1.5.9. Ética instrumental y ética hermenéutica en Vattimo

Un exponente primordial de la posmodernidad es, por supuesto, Gianni Vattimo, filósofo en quien se encuentra una reexposición de las ideas de Nietzsche, Heidegger, los estructuralistas, la temprana escuela de Frankfurt y Gadamer, entre otros. En su obra se advierte una crítica a las posturas de racionalidad comunicativa, a través del rescate del papel dialógico historicista del individuo bajo el cobijo de la filosofía de la interpretación y de una actitud nihilista pesimista.

Según Vattimo, la hermenéutica conquista una posición importante con las ideas de Gadamer, específicamente con *Verdad y Método*, y es entonces cuando se constituye como una auténtica tendencia filosófica.⁵¹⁶ Si en los años cincuenta del siglo XX se produjo una preponderancia del marxismo y en los setenta del estructuralismo, en la actualidad el «idioma común» (*koiné*) dentro de la filosofía y la cultura corresponde a la hermenéutica,⁵¹⁷ cuya importancia se destaca por su tendencia historicista. Esta tendencia asume la posición histórica del observador y la

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 124.

⁵¹⁶ VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Traducción a cargo de Teresa Oñate. Paidós. España. 1991. p. 37.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 55.

esencialidad de los contenidos, elementos que se contraponen a las concepciones estructuralistas que colocaban al individuo en una «situación de abstracta neutralidad», con un sujeto ausente no tematizado en su perspectiva histórico social. En palabras de Vattimo la diferencia entre estructuralismo y hermenéutica sería la siguiente: “Mientras que el pensamiento estructural tenía por *telos* la clarificación y la toma de posesión, por parte de la conciencia observante, de órdenes articulados de acuerdo con reglas, el pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertenencia de observante y observado a un horizonte común, y en la verdad como evento que, en el diálogo entre los dos interlocutores, «pone en obra» y modifica, a la vez, tal horizonte. (...) los jugadores son siempre a su vez jugados... la hermenéutica reemprende y desarrolla la herencia de la crítica existencialista al racionalismo metafísico hegeliano y al cientifismo positivista...”⁵¹⁸

Según la perspectiva de Vattimo, para fundamentar una ontología social no basta la presencia de una subjetividad a-histórica conforme al modelo de Kant, ni tampoco la construcción de una teoría del diálogo tal como la proponen Habermas y Otto Apel, pues la hermenéutica supone estar en contacto directo con la propia tradición del observador. En efecto, Vattimo observa que de Nietzsche a Heidegger hay una exposición de la crisis de la subjetividad, bajo los postulados de lo que hoy llamamos posmodernidad, que implica una disolución de la objetividad moderna, situada en una época de disolución del ser como fundamento.⁵¹⁹

Por lo que respecta al papel de la hermenéutica en el modelo de construcción de la comunidad, Vattimo rechaza dos tesis o modelos de comunidad. El primero, que denomina *actual*, proclama al trabajo como dominación material del mundo externo, es decir, como dominio de la naturaleza hostil, aumentando la fuerza estratégica del hombre. El segundo modelo de comunidad, que denomina *ideal*, - considerando que todavía no se ha realizado- sobreestima la importancia de la amistad y el amor entre los hombres que los conduciría a la fusión de almas, con un marcado énfasis romántico.⁵²⁰ En lugar de estos dos modelos, Vattimo propone un

⁵¹⁸ *ibidem*, p. 62.

⁵¹⁹ *ibidem*, pp. 115 y 120.

⁵²⁰ *ibidem*, pp. 144 y s.

modelo alternativo donde el objetivo de la hermenéutica es dotar de continuidad a los lenguajes varios y a veces inarticulados y a la historia de discontinuidades, donde el conflicto es resuelto mediante la introducción de la comprensión o círculo hermenéutico.

Por otro lado, como consecuencia de su visión pesimista de la ontología social –a la que llama «desencanto y disolución»-, Vattimo revela la negatividad del relativismo cultural y social según el cual “... el proyecto moderno caracterizado por el desencanto parece concretarse en términos de *praxismo*, o, para decirlo con Heidegger, de «humanismo». El mundo además de no estar poblado por dioses (por lo que puede pasar a ser concebido como esa gran máquina en la que se instalan la ciencia-técnica y la racionalización capitalista) no es ni siquiera concebible como orden objetivo dado; o, en cualquier caso, sean cuales sean las diferencias entre la «necesidad» objetivamente irreversible del *müssen* natural y la autonomía de la esfera moral, lo cierto es que, al menos el mundo humano, el de la ética y la política, no depende de leyes «dadas», sino, únicamente de lo que el hombre, como ser libre, haga de sí mismo.”⁵²¹ En ese sentido, Vattimo señala que el desencanto del mundo conduce a la afirmación de la responsabilidad humana en la creación de sentido, y que tal responsabilidad es un «derecho-deber» del individuo. Por causa del desencanto ya no hay leyes o parámetros objetivos que de antemano sean dados al ser humano, sino que, en todo caso, tales leyes son construcciones propias válidas solamente en términos contextuales. Ahora bien, tampoco se trata, en todo caso, de canonizar al mundo como voluntad de poder, cuando lo que propone Vattimo es una «ética como capacidad de trascender la lógica de la lucha por la vida».⁵²²

Como ya señalábamos, Vattimo enfatiza que su ética de la interpretación es contraria a una ética de la comunicación como la de Habermas u Otto Apel. Veamos qué significa para el filósofo italiano el enfrentamiento entre estas dos perspectivas.

Al delimitar qué entiende por ética, Vattimo expresamente dice lo siguiente: “Ética es un término que aquí se usa en su más específico significado, o sea, aquel por el

⁵²¹ *Ibidem*, p. 189.

⁵²² *Ibidem*, pp. 200 y 203.

que se distingue de la moral: es ético el horizonte dentro del que *Verdad y método* reivindicaba el alcance de verdad de aquellos campos de experiencia irreductibles a los cubiertos por el método científico-positivo, llegando a «incluir» a la misma ciencia en ellos, como momento o parte suya; o sea, el horizonte propio de una vida social pensada como «razón en acto» o como *logos* que se da sobre todo en la lengua natural de una determinada comunidad histórica. De este modo, la ética, en cuanto *ethos*, costumbres, es cultura compartida de una época y una sociedad, aquello que, en última instancia, «desmiente» al científico y su característica pretensión de reducir la verdad únicamente a los enunciados experimentales comprobados por el proceder metódico de la ciencia matemática de la naturaleza.”⁵²³ De la afirmación de Vattimo es posible delinear los elementos que definirían a la ética como a) el espacio teórico del *ethos*, b) vinculado a la racionalidad práctica y c) ámbito práctico no asimilable al paradigma científico universal positivista.

Bajo estas ideas, la hermenéutica asume la misión ética de restaurar el papel de la razón práctica en la ontología social, papel que desafortunadamente ha caído en descrédito como consecuencia del dominio del paradigma de la ciencia positivista. En efecto, la hermenéutica de Vattimo buscaría principalmente una ética de los bienes, frente a una ética de los imperativos, puesto que la ética hermenéutica ha de permanecer fiel al esquema historicista propuesto por Gadamer. Para Vattimo es más razonable un esquema ético de bienes frente a la rigidez de los esquemas formales y ahistóricos de las éticas de los imperativos (como la de Kant y Habermas).

En es perspectiva, la ética de la comunicación no puede ser fundamento suficiente de la moral, aunque Vattimo reconoce que tampoco lo es su propuesta de una ética derivada de la hermenéutica. Al plantear que actuamos en la etapa final de la metafísica y del nihilismo, el autor se manifiesta favor de una pretensión más débil para la hermenéutica -frente a la supuesta fuerza de la teoría de la comunicación- puntualizando que no puede proporcionar fundamentos, sino únicamente motivaciones para un actuar que buscaría la vocación ética originaria, asumiendo el

⁵²³ *Ibidem*, pp. 205 y s.

reconocimiento de la negatividad y de la disolución del ser, ahora entendido como mero evento, y ya no más como fundamento.⁵²⁴

Al final, es plausible que el desencanto producido por la ética hermenéutica de Vattimo sea consecuencia de las críticas generales hechas al proyecto de la posmodernidad, en tanto coloca al ser humano como una entidad interesante únicamente desde la perspectiva histórica y relativa del observador, es decir, sólo como un evento, aleatorio con relación a sí mismo y con relación a los demás. Este modelo nos coloca en una terrible situación porque, como decía Nietzsche, el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer nada*, y lo que nos propone la posmodernidad es simplemente *no querer*, como si el hombre pudiera dejar de querer. Cancelar a la razón y a la voluntad de una vez, eliminaría enteramente al humano. Eso simplemente no es posible.

1.5.10. Atomismo y *comunitarismo* en Taylor

El comunitarismo de Charles Taylor crítica lo que él denomina «el atomismo de la filosofía moral» de la modernidad que fomenta un subjetivismo y un relativismo sin límites; en su lugar, propone un proyecto que denomina «realismo ético».⁵²⁵ Frente a estos signos de la modernidad que distorsionan la praxis, Taylor afirma un carácter societario holista a través del cual la identidad de los sujetos surge de sus contextos de socialización. La crítica de Taylor, frente al pensamiento liberal moderno, radica en que la construcción de la identidad del ser humano es sólo una capacidad germinal, cuyos valores se desarrollan exclusivamente en marcos sociales y culturales.⁵²⁶

Taylor alude a tres formas de malestar de la modernidad, inscritas en coordenadas de *declive* a causa de la sensación de pérdida y de inquietud que se experimentó a partir del siglo XVII, y que tuvieron su clímax en la Segunda Guerra Mundial, declive que se convierte en un tema central en la exposición de la ética del filósofo

⁵²⁴ *Ibidem*, pp. 223 y s.

⁵²⁵ TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Traducción de Pablo Carbajosa Pérez. Paidós. España. 1994. En la Introducción a cargo Carlos Thiebaut, p. 23 y ss.

⁵²⁶ *Ibidem*, en la introducción. p. 31

canadiense.⁵²⁷ Estas tres formas son también tres fuentes de preocupación para Taylor, que denomina como: 1) el *individualismo*, 2) la primacía de la *razón instrumental*, y 3) la *pérdida de libertad*.⁵²⁸

- 1) Taylor reconoce que el *individualismo* es una gran conquista de la modernidad, como la liberación del ser humano de formas sociales del pasado, cuando «la gente solía considerarse como parte de un orden mayor» y a partir de la cual el ser humano obtuvo la libertad de los órdenes herméticos a los que estaba sometido; el problema que advierte Taylor es que el ser humano ha exagerado su liberación porque ha terminado por centrarse en sí mismo, en su vida individual, perdiendo los horizontes más amplios de acción social e, incluso, los horizontes cósmicos.
- 2) Por *razón instrumental* Taylor entiende "... la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado."⁵²⁹ Esta razón todo lo traduce en términos de costo-beneficio para obtener el máximo rendimiento, neutralizando otras razones que no sean las de utilidad.
- 3) El tercer malestar, la *pérdida de libertad*, lleva a Taylor al plano de la política, en donde se manifiesta la pérdida de libertad de individuos y de grupos con base en lo que ya Tocqueville había denominado «despotismo blando», que ya no es la tiranía del terror de hace varios siglos, sino una renovada tiranía con un «inmenso poder tutelar» cuando el individuo y el Estado quedan frente a frente, sin que medien entre ellos las formas de participación política intermedias, necesarias para alcanzar la libertad; la suma de ello conduce a la pérdida de control sobre nuestro propio destino.⁵³⁰

Al debatir el relativismo moral, en lo que designa *El Debate Inarticulado*, Taylor trata de recuperar el «ideal de la autenticidad» del desafortunado tratamiento relativista

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁵²⁸ *Ibidem*, pp. 38-44.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 40.

⁵³⁰ *Ibidem*, pp. 45 y s. Taylor renombra a los tres malestares mencionados bajo la consideración de 1) la pérdida de sentido, 2) el eclipse de los fines y 3) la pérdida de libertad, ésta última en los mismos términos como ya la había nominado.

en el que ha caído en los últimos años. En su forma relativista, el ideal ha provocado que el ser humano tome sus propias decisiones independientemente de los valores objetivos, considerando que todo el mundo tiene sus propios valores que no se pueden poner en tela de juicio frente a los valores de los demás. Frente a este ideal, que en esta forma degradada se concibe como el *individualismo de la autorrealización*, Taylor propone rescatar el auténtico ideal moral que consiste en ser fiel a uno mismo, en una concepción moderna del término, y siguiendo a Lionel Trilling lo define como el ideal de la «autenticidad». Por ideal moral textualmente Taylor entiende "... una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que «mejor» y «superior» se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear."⁵³¹

Cabe apuntar que para Taylor hay tres actitudes que dañan este ideal moral: 1) *el liberalismo de la neutralidad* según el cual en una sociedad liberal debe haber neutralidad sobre lo que se considera una vida buena, puesto que cada individuo busca a su manera lo que ella significa y, en caso de que el gobierno tomara postura para decidir las cuestiones de lo que es la vida buena, faltaría a este principio de neutralidad, 2) *el subjetivismo moral* según el cual la moral no se funda en la razón o en la naturaleza de las cosas sino en la relación que cada uno de nosotros establece con ellas, por lo que es imposible apelar a la mediación de la razón tratándose de disputas morales, y 3) *la forma normal de explicación «cientifista» de las ciencias sociales*, que implica no reconocer el papel fundamental que tienen las acciones morales en la vida social, en lo que Taylor nota un «cierto marxismo vulgar» que tiende a explicar la moral como subproducto de la industrialización o urbanización, por mencionar uno de los casos más significativos, o bien como sistema, capitalismo o burocracia, en términos más actuales. De lo que se trata, dice Taylor es de recuperar el ideal –sin una condena de raíz, ni una alabanza sin crítica, aunque tampoco un intercambio equilibrado, ecléctico- con base en la creencia firme de tres piezas, todas ellas controvertidas, según reconoce el filósofo de Canadá:

⁵³¹ TAYLOR, *op.cit.*, p. 51.

- 1) Que la autenticidad es un ideal digno de adhesión.
- 2) Que se puede razonar sobre dicho ideal, es decir, que se puede establecer razonadamente lo que conlleva, y
- 3) Que estas prácticas y sus argumentaciones entrañan una diferencia, lo que equivale a proclamar que las personas pueden llevar a cabo diferencias en su práctica moral, porque no es propio creer que las personas se encuentren tan aprisionadas por los elementos que las condicionan.⁵³²

Para Taylor la fuente de la autenticidad puede remontarse al individualismo cartesiano o el individualismo político de Locke. Con base en sus lineamientos, cada uno de nosotros puede decidir por sí mismo sobre lo que nos concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas. La autenticidad alude a un contacto con uno mismo sustentado en el principio de originalidad, porque cada una de nuestras voces tiene algo propio que decir, sin que sea permitido plegarme a las exigencias del exterior; en consecuencia de lo anterior, el modelo de vida se encuentra en el interior de cada persona. La fuente de la autenticidad, está, por ende, adentro, no afuera; es «hacer lo propio de cada uno» o «encontrar la forma de realizarse».⁵³³ Al continuar el camino para encontrar las fuentes de la autenticidad, y una vez que ha ratificado al individualismo como una fuente fundamental de la ética, Taylor apela a la naturaleza dialógica del ser humano: afirma que las razones sobre cuestiones morales son razonamientos que se realizan con alguien más. En ese marco, la naturaleza humana no es monológica, sino dialógica porque volvernos agentes humanos plenos depende de la capacidad de adquirir lenguajes de expresión humana. Dicha condición lleva al filósofo canadiense a decir que "...quiero mostrar que las formas que optan por la autorrealización sin considerar (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o (b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma."⁵³⁴

⁵³² *Ibidem*, pp. 53-59 y 104.

⁵³³ *Ibidem*, pp. 61-65.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 71.

Por estas causas, para Taylor la autenticidad tiene dos elementos de objetividad, que son horizontes ineludibles:

- (a) Que el significado no puede negar los vínculos con las demás personas, porque lo contrario significaría eliminar la ética de la autenticidad, cortando los horizontes morales. La autenticidad no es enemiga de las exigencias que están más allá del yo, sino que las presupone, y
- (b) Que el significado moral está más allá de nuestros deseos, pensamientos y aspiraciones más triviales, porque hay un horizonte objetivo y trascendente de significados respecto del relativismo y subjetivismo que centran el horizonte moral en la autorrealización de la voluntad independientemente del significado al que aluda.

Por esta última razón es comprensible que Habermas diga de Taylor que éste propone una ética universalista de los bienes, como modelo objetivo que trasciende las formas de vida particulares. Para Taylor la «cultura del narcisismo» y sus manifestaciones como el egoísmo y la autorrealización son la degradación de la ética de la autenticidad. El canadiense muestra que hay que reconocer que en algunas ocasiones se da un choque entre las expectativas personales y los horizontes sociales, y que la vida parecería más sencilla si se desatendieran las coacciones exteriores; sin embargo, de la ineludible importancia de la subjetividad a la absolutización de una ética subjetivista extrema, hay una enorme distancia. En Taylor, las formas egocéntricas se pervierten en los dos sentidos arriba mencionados y las renombra bajo los sintagmas, de *atomismo social*,⁵³⁵ por un lado, según el cual para la moral lo esencial o necesario es la autorrealización del

⁵³⁵ Sobre este atomismo, vale decir que Nisbet (NISBET, *op. cit.* tomo I, pp. 64-67) describe los caracteres de la revolución inglesa industrial y de la democrática francesa de la siguiente manera: 1) la *individualización*, 2) la *abstracción* y 3) la *generalización*. Caracteriza a la primera el hecho de que haya un «egoísmo moral» y un «atomismo social» como cualidades dominantes. Ya no importa el grupo, sino el individuo, ya no la clase o el estado, sino el ciudadano, y cada uno de ellos se pueden ver “como unidades separadas de una población más que como partes de un sistema orgánico”. La abstracción se refiere principalmente a los valores, los cuales han perdido el sentido de rango y de localización que en la época medieval habían tenido (honor, lealtad, amistad, decoro, etc., que más que elementos orientadores se volvieron símbolos), tornándolos abstractos a causa de la tecnología, la ciencia y la democracia política. Finalmente, la generalización alude al hecho de que los individuos ya no son vistos como seres concretos, sino como miembros de una clase, como miembros de un agregado general: lo que observa el fabricante es una masa de trabajadores, y el trabajador lo que ve es a un capitalista o patrono.

individuo cuando todas las demás relaciones sociales son instrumentales, accidentales o contingentes, y de *antropocentrismo radical*, por el otro, para el cual la realización moral sólo depende del yo, descuidando las exigencias que se sitúan más allá del ego y que provienen de la historia, la tradición, las costumbres, la sociedad, la naturaleza o Dios.⁵³⁶

Taylor distingue, y es importante que esta distinción la guardemos bien bajo el cobijo de los conceptos principales de este autor, dos tipos de «subjetivación», como proceso a partir del cual los asuntos morales se centran cada vez más en el sujeto-:

- La subjetivación referente a la *manera*.
- La subjetivación referente al *contenido*.

La autenticidad, por lo que toca a la *manera*, hace referencia a la propia orientación de las personas, a su subjetividad, y no puede ser de otro modo, según lo ha expuesto Taylor. Pero de eso no se sigue que en el plano del *contenido* se deba hacer referencia necesaria a uno mismo, lo que equivaldría a que las metas propias expresen o realicen nuestros propios deseos o aspiraciones, pues uno puede encontrar, dice Taylor, la realización personal en Dios, en una causa política o en cuidar la tierra. Y para no confundir la subjetividad de la manera y del contenido, lo dice del siguiente modo: “La autorreferencialidad de la manera es inevitable en nuestra cultura. Confundir las dos supone crear la ilusión de que la autorreferencialidad de la materia es igualmente ineludible.”⁵³⁷

Al final, Taylor mantiene un interés para evitar que se desarrollen sociedades fragmentadas y que se refuerce el atomismo moral, donde los miembros tienen complicaciones para identificarse con su sociedad política como comunidad.⁵³⁸

⁵³⁶ TAYLOR, *op. cit.* pp. 91 y s. Dice Taylor que la razón instrumental ayuda a condimentar estas desviaciones, porque, por un lado, el atomismo induce a pensar que las comunidades humanas son instrumentales con relación a nuestra personal realidad y, por el otro, el antropocentrismo nos hace adoptar actitudes de desinterés por el pasado, la naturaleza y la sociabilidad.

⁵³⁷ TAYLOR, *op. cit.* pp. 111 y s.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 142.

Toda su construcción teórica, si ha de ser coherente con la praxis personal del canadiense, permite comprender cómo Taylor ha sido un activista comprometido con la causa de la comunidad de Québec en su búsqueda de autonomización política frente a la nación canadiense. Coherencia personal entre la teoría y la práctica ejercidas que es muy difícil de encontrar.

1.5.11. *Univocismo y equivocismo en Beuchot*

Mauricio Beuchot aventura la construcción de una ética analógica-hermenéutica que tome en cuenta las semejanzas y las diferencias, pero sin que diluya las unas en las otras; asimismo que sea univocista –que proporcione una respuesta para nuestros cuestionamientos- en la medida que también es equivocista –porque proporciona varias respuestas posibles-; asimismo, tomando a Aristóteles y a Kant, dos pilares del mundo ético, que conjugue una ética de las virtudes con una de las leyes. Tales elementos connotan cuál es su analogía, que implica la exclusión de perspectivas de la pura equivocidad y de la completa univocidad.⁵³⁹ Su Ética, además de ser analógica, también está centrada en la hermenéutica porque sugiere contextualizar e interpretar lo que el ser humano es éticamente.

Dice Beuchot, al hablar de la construcción ética proporcional, que “[l]a ética hermenéutico-analógica (...) tiene un imperativo categórico, norma o ley que califica al ser humano como análogo a todas las cosas, esto es, como microcosmos, como en parte natural y en parte artificial o cultural. La parte natural mira a una base que no olvida su biología como aspecto de su ontología, y la parte cultural hace que tampoco olvide su proceso histórico como aspecto constitutivo también de su ontología.”⁵⁴⁰ Por lo tanto, en esta perspectiva, la ontología del ser humano es mixta o análoga, porque es esencial –natural- como es histórica –cultural-; esta caracterización dual dota al individuo de una cierta caracterización híbrida.

⁵³⁹ BEUCHOT, *op. cit.* p. 152.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 89.

En el desarrollo de la ética, Beuchot expone algunas dualidades que, cuando excluyen su complemento, no redundan en una buena concepción de la ética. Entre estas dualidades destacan las siguientes:

- *Equivocismo y univocismo,*
- Relativismo y absolutismo,
- Éticas de los principios (leyes) y éticas de las consecuencias,
- Éticas formales y éticas materiales,
- Éticas individualistas y éticas *comunitaristas*, y
- Éticas de los mínimos y éticas de los máximos.

De acuerdo con la visión analógica de Beuchot, una verdadera ética debería comprender los extremos en cualquiera de las versiones mencionadas, sin reducirlos al *univocismo* y sin sucumbir al *equivocismo*. Retomando las ventajas y las ineficiencias de la máxima moral que Kant nos presenta, el imperativo categórico analógico de Beuchot propone seguir el principio aristotélico de la *sindéresis* que manda hacer el bien y evitar el mal, sin que dicho principio sea plenamente formal porque se le dota de un aspecto material relativo a la natural inclinación del ser humano para sostener el impulso de autoconservación, conservación de la especie y del cuidado de la prole.⁵⁴¹ Por esta causa, Beuchot advierte parcialidades tanto en la ética moderna –al centrarse en las leyes- como en la posmoderna –al centrarse en los eventos-, y por esta razón propone una ética hermenéutica que rescata el papel analógico del ser humano. Un buen diagnóstico de los problemas de ética moderna y posmoderna los presenta Beuchot en los siguientes términos: “Por lo demás, la analogía, que es abierta, nos deja incluso jugar por un poco de relativismo, un relativismo limitado, con límites; un relativismo relativo o que podríamos llamar relativismo analógico, sano y de sentido común, pero que no nos dispersa ni nos dispara hasta el punto de no saber a qué atenernos. No es como muchas de las éticas de esta llamada tardomodernidad o posmodernidad, que pretenden dar gusto a todos, y tienen una permisividad en la que nada hay de firme, todo se difumina y se pierde en las vaguedades de los casos y las situaciones, sin poder

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 110.

nunca llegar a constituir directrices que se puedan universalizar. Pero tampoco incurre en el extremo del que se acusa a la modernidad, la pretensión excesiva de claridad, que conducía a una ética inhumana, hecha para máquinas, como fueron muchas en el racionalismo, por confrontación con el empirismo, y que hizo reaccionar después al existencialismo en contra del cientificismo de la fenomenología y el neopositivismo.”⁵⁴²

Por otra parte, al analizar la relación entre ética y axiología, y a fin de no reducir el debate a objetivismo y subjetivismo axiológico, Beuchot argumenta sobre la pertinencia de evitar las posturas extremas platonistas según las cuales los valores son objetivos y superviven independientemente del ser humano, así como las posturas nominalistas extremas que hacen depender los valores exclusivamente de la creación humana. En lugar de esas posturas desmedidas, Beuchot afirma un realismo moderado donde los valores implican la relación de lo objetivamente dado (que por sí mismo carecería de significado para el individuo) y su captación humana (sin que la captación nos haga caer en el relativismo que Protágoras hace tiempo había expuesto), pues ambos elementos son indispensables en nuestra aprehensión de la cualidad axiológica de las cosas.⁵⁴³

Como podemos notar en esta somera exposición, desde el punto de vista analógico, la ética de Beuchot concilia el papel primordial de la ética de los fines de Aristóteles y la ética de los principios de Kant. En la perspectiva hermenéutica de Beuchot se enlaza la ontología del ser humano con su axiología, con sus valores, con su interpretación. Equilibrio hermenéutico que, como hemos podido ver hasta lo que aquí llevamos escrito, está lejos de ser armónico.

1.5.12. Dimensión atributiva y distributiva en Bueno

Gustavo Bueno podría ser considerado uno de los filósofos más importantes en la España de hoy en día, aunque el peso de su obra filosófica –por razones en modo alguno filosóficas sino ideológico políticas, partidistas, burocráticas o gremiales– no

⁵⁴² *Ibidem*, p. 111.

⁵⁴³ *Ibidem*, pp. 133 y ss.

se corresponda con la fama que como filósofos alcanzaron pensadores como Ortega y Gasset, José Gaos o Miguel de Unamuno, entre otros.⁵⁴⁴

En la filosofía de Gustavo Bueno sobresale su concepción de la materialidad, como componente esencial de cualquier tratamiento filosófico. Su doctrina se contrapone a las filosofías idealista y espiritualista que reducen la ontología a uno de sus aspectos. En su concepción hay una ontología general (M) que se divide en tres sectores de una ontología especial: a los cuerpos en calidad física y objetiva (M1), a las vivencias sustentadas en el interior de signo subjetivo (M2) y a la trascendencia ideal o esencial fundamentada en los formalismos (M3).⁵⁴⁵ Por cierto que acerca de la ontología materialista de Bueno, García Amado indica que la incardinación de ésta a lo jurídico puede ser tan importante como la doctrina de los tres mundos de Popper o la aportación de Husserl a la ontología de los objetos mentales.⁵⁴⁶

Bueno aplica sus categorías ontológico-materiales al campo de la ética, afirmando una definición material de las normas éticas, por contraposición a una definición idealista. Bueno no entiende el fundamento trascendental de la moralidad en el sentido de Kant, como si surgiera de una conciencia pura, sino que «la individualidad corpórea constitutiva de las subjetividades operatorias (los individuos humanos)» es la fuente de las conductas de la moralidad, de las conductas éticas y propiamente morales. De tal modo, la moralidad está referida a los sujetos humanos, pero no en su sentido de espíritus, conciencias o mentes, sino como sujetos corpóreos por el despliegue de su acción práctica. Como sujetos operatorios, los seres humanos tienen la capacidad *proléptica* de *planificar*, en cuanto a las restantes personas, y de *programar*, en conexión con las cosas, dice

⁵⁴⁴ Para tener unas referencias mínimas y conocer la biografía y las principales ideas del profesor Bueno, recomendamos acudir a la entrevista que le realizó hace algunos años Manuel Atienza. Cfr. ATIENZA, Manuel. *Entrevista a Gustavo Bueno*. (en línea). España. DOXA 20. 1997. [consultado el 11-10-06]. Formato pdf. pp. 489-505. Disponible en:

http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12493875355693728543657/cuaderno20/D_oxa20_20.pdf

⁵⁴⁵ Cfr. BUENO, Gustavo. *Ensayos Materialistas*. Taurus. España. 1972.

⁵⁴⁶ GARCÍA AMADO, Juan Antonio. *La Filosofía del Derecho y sus temas. Sobre la no necesidad de la "Teoría del Derecho" como sucedáneo*. (en línea). Persona y Derecho, 31, 1994, pp. 109-155. © 2000-2004 Juan Antonio García Amado. [consultado el 11-10-06]. Formato html. Disponible en <http://geocities.com/jagamado/>

Bueno. El ser del ser humano –valga la expresión– a través de la praxis orientada por normas, se vuelve un deber ser. Dice que «[l]as normas éticas quedarían así definidas por su objetivo material, que no sería otra que el de la salvaguarda de la *fortaleza* de los sujetos corpóreos, en la medida en que ello sea posible, y por los procedimientos que estén a nuestro alcance, por ejemplo, mediante la medicina, definida ella misma como una profesión de naturaleza ética. Pues aquello que es universal a todos los hombres, y que establece relaciones de conexividad entre ellos, es precisamente el cuerpo humano.»⁵⁴⁷

Como se aprecia, Bueno sitúa –con clara referencia a Spinoza– en la *fortaleza* el deber primigenio de carácter ético en tanto está orientado a la propia preservación del individuo. Es oportuno mencionar que para Bueno no tiene caso hablar de la fortaleza de una nación, dado que en el terreno moral el grado de cohesión de un grupo o pueblo sería el equivalente a la fortaleza de naturaleza ética. La virtud de la fortaleza es el germen de todas las demás virtudes éticas personales en tanto expresa el impulso de la vida para mantenerse en su existencia. Se manifiesta como «*firmeza*» cuando se refiere al individuo en su individualidad personalizada, y como «*generosidad*» cuando se refiere a los otros individuos que constituyen la totalidad social de la que somos parte; la primera quiere que siga existiendo uno mismo, mientras que la generosidad pretende ayudar a los otros individuos humanos a seguir existiendo.⁵⁴⁸

A fin de comprender la diferencia que plantea de Bueno entre ética y moral es pertinente distinguir dos tipos de totalidades. Bajo esa consideración, asentemos el axioma de que los seres humanos forman conjuntos, en tanto la idea del individuo aislado es una abstracción irrealizable, y que dichos conjuntos se pueden observar como totalidades con dos dimensiones propias: la dimensión *distributiva* y la dimensión *atributiva*. Tratándose de los seres humanos, como sujetos corpóreos, en el sentido distributivo, los sujetos se presentan como individuos de una *unidad isológica*, es decir, como individualidades repetidas, siendo ellas mismas una totalidad, que forman una unidad a partir de las partes o términos que no precisan

⁵⁴⁷ BUENO, Gustavo, *El Sentido de la Vida*. op. cit. p. 415.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, pp. 218 y ss.

vínculos de contigüidad (contacto), proximidad o continuidad. En el otro formato, los mismos sujetos corpóreos, en cuanto son elementos de una totalidad atributiva, o *unidad sinalógica*, se configuran como partes de una totalidad que sí mantienen relaciones de contigüidad (contacto), proximidad o continuidad.⁵⁴⁹ Las *totalidades atributivas* son aquellas cuyas partes están referidas las unas a las otras, mientras que las *totalidades distributivas* son aquellas cuyas partes se muestran separadas o independientes las unas de las otras en el momento de su participación en el todo.⁵⁵⁰ Para comprender la diferencia propuesta por Bueno, pensemos en las diferentes participaciones sociales de un ciudadano inglés. Dicho ciudadano forma parte de totalidades o de unidades que son trascendentes respecto a su existencia individual, de modo tal que él puede ser visto atributivamente formando parte de la unidad de ciudadanos ingleses, precisamente por la conexidad o contigüidad de haber nacido y residir en esa parte del mundo o haberse naturalizado conforme a las leyes inglesas. Ahora bien, el mismo individuo puede ser visto distributivamente en la medida que él forma parte del conjunto de la humanidad, mostrándose separado de otros individuos (angoleños, mexicanos, noruegos, portugueses, españoles, etc.), lo cual, no obstante, no le impide participar del conjunto de la humanidad por el hecho de compartir un lenguaje común universal (koiné) que está más allá de su respectivas ciudadanías y lenguajes, casi siempre aislado respecto a otros y todos ellos entre sí. Por medio de este formato lógico, es posible abstraer las particularidades de las sociedades políticas de estirpe, bastante separadas e independientes unas de otras. Además, es posible que, a pesar sus diferencias constitutivas, mediante un parámetro determinado –la dignidad, por ejemplo-, los individuos pueden ser igualados, de la misma forma en que el parámetro de igualdad entre los números 11, 16, 21 y 26 está dado por el número 5.⁵⁵¹ Como se ve, la clave para el entendimiento de las categorías de Bueno,

⁵⁴⁹ Para diferenciar entre una unidad *isológica* y una *sinalógica* acúdase a GARCÍA SIERRA, Pelayo. (36) *Isológico/Sinalógico. Diccionario Filosófico*. (en línea). Biblioteca Filosofía en español. Oviedo 1999. [consultado el 11-10-06]. Formato htm. Disponible en <http://www.filosofia.org/filomat/df036.htm> Dice el Diccionario que «La unidad entre los huesos de un mismo esqueleto es *sinalógica*, la unidad entre los huesos homólogos de esqueletos diferentes de la misma especie es *isológica*».

⁵⁵⁰ BUENO, *El Sentido de la Vida. Seis lecturas de filosofía moral, op. cit.* En el Glosario. p. 422.

⁵⁵¹ Evidentemente la propuesta de Bueno se complica cuando se agregan otros círculos concéntricos que cambiarían el sentido de la participación del individuo. Piénsese en el inglés, como estudiante de derecho de Oxford, formando parte de una totalidad atributiva, cuya

consiste en el hecho de que la identidad social puede ser definida desde varias dimensiones, varios puntos de vista, distintas referencias.

Al tocar el tema de la lengua española como «lengua de pensamiento», y a propósito de la cerrazón de Heidegger quien negó que el español sea capaz de serlo (sólo el alemán lo puede),⁵⁵² Bueno expone algunos ejemplos sobre cómo funcionan las totalidades atributivas y las distributivas. Para ello utiliza algunos ejemplos de palabras de nuestro idioma que manifiestan con claridad las diferencias. Fijémonos, por ejemplo, que las palabras con sufijo «-ario» expresan atributividad, tales como arenario, ideario, calendario, herbario, imaginario, lapidario, argumentario, precisamente por la conexidad que muestran sus partes, palabras a las cuales nosotros agregaríamos armario, rotario, formulario, silabario, diccionario, entre otras; mientras que las totalidades distributivas se manifiestan con palabras que en su fórmula plural no aceptan el sufijo mencionado, tales como peces, hombres, cerezas, nueces, etc. (en tanto una nuez por el hecho de estar separada del grupo no deja de ser tal). Sucede que, lingüísticamente, no es posible referirnos a los «hombenarios» ni propiamente a «las arenas», como si la arena que hay en el mar, independientemente del plural, no fuera una sola y la misma, a diferencia de los seres humanos que si bien forman el conjunto humanidad, pueden dejar de participar en ella sin perder por ello su estatuto.

En el derecho, por ejemplo, un municipio (asimilado a la normatividad mexicana), puede verse como una totalidad distributiva en la medida que es una unidad con identidad propia, cuya determinación jurídica se da por el reconocimiento de su personalidad jurídica y patrimonio propio, asimilable a otros municipios con abstracción de la entidad federativa de origen. El mismo municipio puede observarse como una totalidad atributiva porque necesariamente tiene que formar parte de una entidad federativa a la cual está *enclasad*o como la parte al todo, con relaciones estrechas de conexidad –es municipio del Estado X-, formando con su

conexidad con los otros estudiantes de esa escuela es evidente, o bien como totalidad distributiva cuando forma parte de la clase de estudiantes de derecho de Inglaterra, cuya conexidad prácticamente desaparece, o es más tenue.

⁵⁵² BUENO, Gustavo. *El español como «lengua de pensamiento»*. (en línea). El Catoblepas. Revista crítica del presente. Número 20. octubre del 2003. p. 2. [consultado el 11-10-06]. Formato htm. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2003/n020p02.htm>

unión al respectivo estado libre y soberano, fuera de cuya relación pierde su sentido atributivo (el municipio no tiene capacidad jurídica para establecer leyes en sentido formal o para contratar con potencias extranjeras, aunque desde el punto de vista distributivo algún jurista pudiera pensar en la posibilidad de otorgarles tales facultades ante potencias extranjeras, como sucede con la discusión jurídica de si los convenios de colaboración entre gobiernos extranjeros y entidades federativas y municipios, violenta el principio establecido en el artículo 117, fracción I, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).

Según la diferencia entre dichas totalidades, la ley fundamental de la moralidad de Bueno, en forma de *sindéresis*, se podría plantear así: «*debo obrar de tal modo (o bien: obro ética o moralmente en la medida en) que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto son sujetos actuantes, que no se oponen, con sus acciones u operaciones, a esa misma preservación de la comunidad de sujetos humanos*»⁵⁵³ Esta *sindéresis*, según Bueno, se desdobra en dos planos: el de la ética y el de la moral. Los deberes éticos, aplicados en el plano *distributivo*, mandan que haya acciones orientadas «a la preservación de la existencia de los sujetos corpóreos», en tanto forman parte de la humanidad, mientras que desde el contexto *atributivo* el deber también afecta a los individuos, pero en tanto son parte de grupos o sociedades constituidas por los conjuntos de individuos humanos. El primer ámbito en el plano *distributivo* en el que se aplica la ética es la familia, mientras que el primer ámbito de aplicación o la esfera real del deber *atributivo* es el grupo social (como puede ser la tribu, la clase, el Estado, o la ciudad); uno delimita la esfera del hombre, el otro la del ciudadano, dice Bueno.

Bueno añade que la universalidad conexas de la ética materialista es abstracta y está sometida a procesos de contradicción dialéctica con otras normas morales, religiosas, políticas, etc.; por ejemplo, la norma ética no matarás frente a la norma jurídica de la ejecución capital. Pero también hay contraposición entre las mismas normas éticas; un ejemplo es la legítima defensa, que se expresa como norma que

⁵⁵³ BUENO, *El Sentido de la Vida. Seis lecturas de filosofía moral*, op. cit., p. 57.

autoriza matar a quien quiere matarme; otro caso está relacionado con la separación de los hermanos siameses como un conflicto entre normas éticas, en la medida que la separación implica la pérdida de la vida de uno frente a la salvación del otro; de la misma manera ocurre con la opción de salvar la vida de la madre o la del feto, conflicto que presupone la existencia de dos normas éticas.

Lo que no se vale, dice Bueno, es confundir las normas éticas con otro tipo de normas. Asevera que una banda de ladrones no puede tener ética porque siguen normas morales que regulan la lealtad de sus miembros, que aseguran la eficacia de las actividades ilícitas. Bueno reconoce las indudables interacciones entre las normas morales o políticas con las normas éticas. Menciona Bueno que «[e]n cualquier caso no se trata... como algunos podrían pensar, de pretender un mero cambio de denominaciones, a saber, de llamar «desviaciones morales» a la deserción, a la traición o a la infidelidad, en lugar de llamarlas «desviaciones éticas». Dirán algunos: «¿qué más da un nombre u otro? ¿acaso no es todo lo mismo cuanto cosa?» Nuestra respuesta es que *no es lo mismo* y que *no se trata de un cambio de nombres, sino de un cambio de conceptos*, de conceptualizaciones de cosas tales como la traición, la infidelidad, el asesinato o la deserción política. No es lo mismo llamar «cuadrado» a un cuadrilátero equilátero que llamarle «paralelogramo equilátero», pues si así lo hacemos estaríamos muy cerca de la confusión de este cuadrado con el rombo... Otro tanto, y aún más, diríamos cuando nos movemos entre las figuras que se dibujan en el terreno político.»⁵⁵⁴ Incluso menciona el filósofo de Oviedo que las normas éticas y las normas morales no son conmensurables, y con ello quiere decir que a pesar de su habitual coexistencia pacífica o de su complementariedad, las normas éticas y morales en algunos casos se encuentran en conflicto, que no es un mero conflicto en el nivel semántico, sino ante todo un conflicto real de personas, de instituciones.⁵⁵⁵ En esos ejes, se entiende que haya, por poner un caso, un perdurable conflicto entre la norma político-moral de una Nación para acudir a las armas –deber que es objetivado por la mayoría de los Estados del mundo– y el deber ético de no matar al semejante; el deber de conciencia tiene, entonces, un innegable carácter ético, tal como lo muestra la historia a través del caso

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 415.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 69.

paradigmático de Bertrand Russell. La existencia específica de la ética no se puede abstraer hasta el punto, dice Bueno, de negar la co-determinación de lo ético por lo moral, o viceversa, formando un *symploké*.⁵⁵⁶ Añade el filósofo que se deben evitar los absolutos que jerarquizan la ética sin que se tomen en cuenta las referencias co-determinantes que sobre sí ejerce la moral. Consecuentemente, el principio «no matarás» no es absoluto, y la muestra de ello es que algunas naciones conservan la pena de muerte o pena capital en los códigos penales (asunto negativo desde el punto de vista ético, aunque desde el punto de vista político no necesariamente es así). Para la «absolutización» ética, tales sistemas son injustos y no merecen ser llamados sistemas éticos de derecho, pero desde una perspectiva que tome en cuenta la mencionada co-determinación, tales sistemas han optado, en ese caso en particular, por el triunfo dialéctico de la moral frente a la ética, que en principio pediría eliminar cualquier referencia al asesinato u homicidio (que es el peor crimen ético, junto a la tortura).

Desde la antropología, Bueno señala que, desafortunadamente, es muy común la reducción antropológica que despedaza a la totalidad que conforma al ser humano en uno solo de sus componentes. Así sucede cuando al ser humano se le concibe únicamente como ente cultural o como ente natural, o como alma o como mero cuerpo. Menciona Bueno que comúnmente se manejan dos realidades antropológicas centradas en el dualismo metafísico entre hombre y espíritu, correspondientes a la realidad corpórea y a la realidad espiritual del ser humano. Esta reducción bidimensional, según Bueno, es negativa y parcial, ya que dificulta

⁵⁵⁶ *Symploké* es un término griego cuya utilización surge en la filosofía platónica –en el Sofista 251 d-253 e, 259 e- para referirse a las relaciones entre ideas que se puede extender a las conexiones de objetos con otros objetos, sin que las relaciones sean de ninguno con ninguno, ni de todo con el todo, y que en términos comunes significaría el entrelazamiento de elementos. Por ejemplo, la formación del alfabeto es una buena muestra de cómo hay un entrelazamiento de letras que se entrelazan con otras para formar palabras, y éstas a su vez definiciones, y así con todo un sistema lingüístico; tal proceso negaría que todas las letras se conecten entre sí, así como que las letras no se conectan de modo alguno. En esto hay dos premisas del proceso racional: 1) un principio de conexión entre unas cosas y otras y 2) un principio de desconexión entre las cosas. La consecuencia es que los objetos mantienen relaciones con ciertas clases de cosas, lo que posibilita el conocimiento, mediante analogías y disociaciones. Con ello se pretende también negar las reducciones metafísicas que hacen, por un lado, el *monismo*, según el cual el mundo es uno y, por otro, el *escepticismo* según el cual el mundo es tan plural que nada se conecta con nada. Al final no nos queda sino reconocer que la diversidad del mundo es relativa al igual que su misma unidad. Para mayores referencias del concepto de *symploké*, acúdase a GARCÍA SIERRA, Pelayo. Diccionario Filosófico, *op. cit.* Disponible en <http://www.filosofia.org/filomat/df054.htm>

tener una conceptualización tridimensional de las categorías antropológicas, que aparezca mucho más enriquecida que la unidimensionalidad o bidimensionalidad. Tan es así, que el cruzar únicamente dos dimensiones, habrá exclusivamente construcciones de tipo lineal o bidimensionales, pero no tridimensionales que den cuenta de la complejidad antropológica y que no reduzca lo físico a lo espiritual (como el idealismo) ni lo espiritual a lo físico (como el marxismo).⁵⁵⁷

Según Bueno, existen tres dimensiones que conforman el espacio antropológico. Las mismas las denomina:

1. *Espacio o eje circular.*
2. *Espacio o eje radial.*
3. *Espacio o eje angular.*

Dada la complejidad de las denominaciones que el filósofo utiliza para describir su concepción del ser humano, nos interesa hacer claras las ideas detrás de los vocablos. Para fundamentar la idea tridimensional, añade que "... la idea de un espacio antropológico presupone la tesis de que el hombre sólo existe en el contexto de otras entidades no antropológicas, la tesis según la cual el hombre no es un absoluto, no está aislado en el mundo, sino que está «rodeado», envuelto, por otras realidades no antropológicas (las plantas, los animales, las piedras, los astros)."⁵⁵⁸ Dice Bueno que las relaciones de los propios individuos humanos consigo mismos conforma el eje de las *relaciones circulares*. Por su parte, las *relaciones radiales* se definen como aquellas en las que participa la llamada «Naturaleza», entendida como actualización de la antigua idea de los cuatro elementos naturales esenciales, de los que ya diera cuenta Empédocles (agua, tierra, aire y fuego). La última, la del *espacio angular* conforma las relaciones antropológicas del ser humano con Dios o en general con los númenes, con personas no humanas, como inteligencias y voluntades existentes, ante las cuales los hombres adoptan actitudes de adulación, engaño, lucha, odio o amistad (recordemos que en un texto clásico como La Ilíada hay una determinación divina

⁵⁵⁷ BUENO, *El Sentido de la Vida. Seis lecturas de filosofía moral*, op. cit. pp. 103 y ss.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, pp. 92 y ss.

caprichosa sobre el sentido que toman las flechas o sobre la fortaleza humana para resistir la batalla). Por el peso de las ideas nos permitimos transcribir la conclusión de Bueno respecto de su concepción de «espacio antropológico»: "... entre las relaciones *circulares* (inmanentes, que se sostienen en el contexto de lo humano personal ante lo humano impersonal) y las relaciones *radiales* (de los hombres con las entidades definidas como no humanas y demás impersonales) es necesario reconocer el concepto de otro tercer tipo de relaciones que son, por así decirlo, intermedias: las relaciones de los hombres con entidades que no son humanas (por ello estas relaciones no son circulares), sin que tampoco sean impersonales (relaciones radiales), puesto que son relaciones que los hombres mantienen con otras entidades semejantes a los hombres en cuanto a «voluntad» o deseo, en cuanto a inteligencia o percepción, en cuanto incluyen conductas lingüísticas.”⁵⁵⁹

Al final, la propuesta Ética de Bueno es magnífica por la aclaración de los formatos lógicos sociales en los que el ser humano se ve, valga la expresión, envuelto. Al principio cuesta trabajo asimilar el uso de sus términos, aunque una vez que se comprenden las ideas que están detrás, nos parece que en la actualidad estamos frente a uno de los sistemas filosóficos más importantes, completos y, lo más significativo, accesibles para los que hablamos el español, por cuanto que dicho sistema no está construido en alemán, francés o inglés, sino en la lengua de todos nosotros. A partir de ahora, lograr su aprovechamiento, es una tarea que tenemos los hablantes de español pendiente.

1.5.13. Ética y moral en Sánchez Corredera

Dice Sánchez Corredera que el objeto de *la ética* es el sujeto corpóreo proléptico, sintagma que se correspondería con el sujeto humano que es caracterizado por su capacidad de proponerse fines. El objeto de *la moral*, para este filósofo, estaría constituido por los grupos humanos, ya sea que formen clanes, tribus, naciones,

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 101.

estados o federaciones. Finalmente, el objeto de *la política* estaría relacionado con la sociedad política, sociedad que por antonomasia se representa por el Estado.⁵⁶⁰

En la perspectiva materialista de Sánchez Corredera, diferenciar entre ética, moral y política se vuelve fundamental. Dice al respecto que: “Antes de registrar los fenómenos éticos en el tablero axiológico de lo bueno y lo malo, se nos impone la tarea de descifrar y describir el tipo de relaciones que delinean el campo axiológico.”⁵⁶¹ Esto quiere decir, según la perspectiva del filósofo de la escuela de Oviedo, que el ámbito axiológico de la praxis humana no puede ser explicado en función de un modelo lógico único de relación humana, sino que ese entendimiento axiológico se deriva del «formato lógico» que media entre la ética, la moral y la política.

Sánchez Corredera dice que la ética tiene que ver con el individuo en tanto formato distributivo, la moral, por su parte, la subdivide en combinatoria y porfiriana, la primera formada por *partes heterogéneas disyuntivas* (individualizantes), mientras que la segunda formada por *partes homogéneas conjuntivas* (socializantes), ésta última más cercana a la política por la característica de socialidad, pues la política es el campo de las relaciones atributivas.⁵⁶² Dice que la familia es el grupo convencional donde tiene raíz la ética, mientras que los grupos suprafamiliares son aquellos donde la moral exige sus relaciones, y el Estado, donde la política emerge como realidad.

Una vez establecido este triple formato lógico, en el campo axiológico menciona que la vida, el placer, el bienestar, la fuerza, la vitalidad, la inteligencia son virtudes éticas simples, que el valor moral es la supervivencia del grupo mientras que la supervivencia de una sociedad política determinada es el valor político más alto. Además, la ética está referida por imperativo material a la vida, y a la igualdad por el imperativo formal. Dice Sánchez Corredera que los llamados derechos humanos son

⁵⁶⁰ Cfr. SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio. *Jovellanos y el Jovellanismo, una perspectiva filosófica*. Biblioteca Filosofía en Español. Fundación Gustavo Bueno. Pentalfa Ediciones. España. 2004.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁶² *Ibidem*, pp. 32-41.

la regla ética general que la humanidad se ha dado recientemente, los cuales han transitado desde el cuidado del cuerpo, tan real, hasta los estrictamente derechos humanos, tan ideales. La moral, por su parte, es expresión directa de los diversos grupos que forman parte de una sociedad.⁵⁶³

Al caracterizar las diferencias entre ética, moral y política de modo histórico, procesal y social, Sánchez Corredera dice que la ética camina desde el individuo autárquico hacia la constitución de una ética universal. Es decir, que está en la ética ser individual en su origen y ser universal en su finalidad.⁵⁶⁴

También dice que correlacionar a la ética como individual y a la moral como social no es una postura factible porque si bien el ser humano es independiente, no puede ser considerado segregado de la sociedad, lo que quiere decir en último término que el ser humano no deja en ningún momento su nota societaria, incluso en el plano ético. De ahí que para Sánchez Corredera, “la ética puede definirse como el conjunto de relaciones resultantes de la interacción entre personas en cuanto buscan preservar la existencia propia, la de todos, la de cualquiera.” La moral ontológicamente está constituida por la sociedad civil, como el conjunto de grupos, agrupaciones, sociedades, sectas y partidos, portadoras de ideas que ellos defienden y que son las verdaderas protagonistas de las fuerzas morales. El Estado, por su parte, es el referente ontológico de la política.⁵⁶⁵

Sánchez Corredera, dibuja las figuras básicas de las relaciones entre la ética, la moral y la política. Dice que hay dos tipos posibles de relaciones:

- 1) relaciones de indiferencia, y
- 2) relaciones de no indiferencia, y dentro de éstas:

⁵⁶³ *Ibidem*, pp. 79 y ss. Aunque cabe aclarar que esta expresión del autor español nos parece incorrecta al haber una mala interpretación de las ideas de Gustavo Bueno, porque la moral tiene que referirse a los individuos, sólo que en el formato desde su participación en relaciones grupales, y no tanto que el grupo sea el que posea moral. Aunque quizá la diferencia sólo sea de matiz.

⁵⁶⁴ SÁNCHEZ CORREDERA, *op. cit.* p. 97.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, pp. 104-111. Estas distinciones de Sánchez Corredera bien pueden confrontarse con las tres etapas de la Ética de Hegel: el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad de Hegel.

- a. relaciones armónicas,
- b. relaciones contradictorias, y
- c. relaciones tensionales.⁵⁶⁶

Las relaciones armónicas son aquellas que integran ética, política y moral dentro de un esquema en el que los beneficios de las tres categorías son compatibles. Habrá relaciones tensionales cuando no quepa integrar los tres campos categóricos, sin que tampoco sean absolutamente incompatibles. Y habrá una relación contradictoria de manera que lo que es benéfico para un estrato no lo es para el otro. A quien se aísla en la perspectiva ética, es decir, que sólo se preocupa por su vida y la de sus próximos, el autor en comento le denomina un «individuo axiológicamente flotante»; a quien actúa únicamente bajo los principios y directivas del grupo moral al que pertenece, le llama «individuo axiológicamente fanatizado», y a quien deja todo por convertirse en un instrumento más del Estado, olvidando su parte ética y moral, le denomina «individuo axiológicamente mecanizado». En consecuencia de lo anterior, a las propensiones a recluirse en uno de los ámbitos, como manifestaciones axiológicas negativas (por la carga peyorativa que a veces tienen los “ismos”) les llamaré Eticismo, Moralismo, y Politicismo. Por el contrario, al desarrollo armónico de cada una de esas áreas, les llama Eticidad, Moralidad, y Politicidad.⁵⁶⁷

En resumen, para Sánchez Corredera la manera más fácil para distinguir la ética, la moral y la política en el plano ontológico, está dada en los siguientes términos:

Sujetos	Valor	Ámbito
Persona	Vida	Ética
Sociedad civil	Supervivencia del grupo	Moral
Estado	Supervivencia de la sociedad política	Política

⁵⁶⁶ SÁNCHEZ CORREDERA, *op. cit.* pp. 120 y s.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, pp. 121-123. Aunado a las cargas negativas de los ámbitos, el autor establece la existencia de ciertas falacias que pretenden presentar las virtualidades éticas y morales en el terreno de la política. Por ello hay una falacia moralista y una falacia eticista, ambas buscando mejorar la política a partir de los contenidos éticos y morales. El reverso es el apoliticismo, según el cual hay que eliminar la política de la praxis social.

Finalmente, si bien Sánchez Corredera, a partir de las ideas de Gustavo Bueno, trata de distinguir entre ética, moral y política para aplicarlas a la teoría de Jovellanos, uno de los más grandes filósofos de la ilustración española, el resultado no es del todo feliz, si tomamos en consideración las críticas que los mismos desarrolladores de la Escuela de Oviedo le han hecho por hacer una mala interpretación o ampliación de las ideas de filosofía moral y política del creador del materialismo filosófico.⁵⁶⁸ Aunque en ese terreno, la comprensión integral del armazón de Bueno es una tarea compleja cuyos resultados están pronosticados, afortunada o desafortunadamente, a largo plazo.

1.5.14. La ética y la metaética en Mendonca

Para comprender por qué se discute sobre metaética es necesario tener presente que Von Wright reconocía, hace ya varias décadas, que hay una tendencia prominente en la filosofía contemporánea a hacer hincapié en el lenguaje, que inclusive llevó a autores como R. M. Hare a decir que la ética es el estudio lógico del lenguaje de la moral.⁵⁶⁹

La preocupación de Daniel Mendonca⁵⁷⁰ está inscrita bajo las coordenadas de la metaética, pues le inquietan los enunciados éticos y sus significados. Según su punto de vista, “el filósofo de la moral no se ocupa de determinar lo que la gente debe hacer, sino de lo que la gente hace cuando habla acerca de lo que debe hacer.”⁵⁷¹ Como muestra de la diferencia entre ética y metaética, dice el autor que analizamos que al moralista le interesa la ética mientras que al filósofo moral, la metaética. Mendonca reduce el espacio filosófico de la Ética a la sintáctica y semántica, desatendiendo el ámbito pragmático. A pesar de ello, su análisis es importante para comprender cómo la metaética ha comenzado a dominar los

⁵⁶⁸ Sobre la polémica establecida entre Silverio Sánchez Corredera y Joaquín Robles con relación a la correcta o inadecuada interpretación de Sánchez Corredera a las ideas de Gustavo Bueno, *cfr.* El Catoblepas. Sección Polémica. *Sobre la teoría «e.p.m» de Silverio Sánchez Corredera*. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/polemica.htm>

⁵⁶⁹ VON WRIGHT, Georg Henrik. *Norma y acción. Una investigación lógica*. Traducción de Pedro García Ferrero. Editorial Tecnos. España. 1970. p. 114.

⁵⁷⁰ MENDONCA, Daniel. *Los secretos de la Ética. Una introducción ligera a problemas de peso*. Tecnos. Reimpresión de la 1ª edición. España. 2002.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

espacios de discusión sobre filosofía moral, precisamente por el puesto que se le asigna para superar los problemas filosóficos, que según esta perspectiva, son sólo problemas de lenguaje (porque para la filosofía analítica muchas de las grandes discusiones filosóficas son en realidad problemas de lenguaje y de los conceptos que utilizamos).

Sobre el papel de la metaética, dice Mendonca que “[l]a ética analítica o metaética pretende... el análisis de los términos éticos y los enunciados que los contienen y su propósito es determinar las posibilidades de justificarlos racionalmente a partir de las expresiones que se utilizan para formularlos.”⁵⁷² Si la metaética alude a los signos sintácticos, la «ética normativa» o simplemente «ética» correspondería al nivel pragmático, mientras que la «ética sociológica» o «ética descriptiva» aludiría al nivel semántico. En el fondo, se abre una separación de forma y materia, pues Mendonca dice que «una metaética sin ética es inconcebible, pues carecería de objeto, y una ética sin metaética resultaría endeble, pues carecería de fundamentación». Mendonca reconoce la parcialidad de la metaética cuando menciona que en los últimos tiempos ha habido una mayor preocupación por ella, dejando de lado las cuestiones de contenido. Su oferta analítica toma como elemento fundamental al lenguaje, y atribuye a la lógica un papel destinado a clarificar los conceptos y mostrar una actitud favorable hacia el conocimiento científico y de cautela frente a la metafísica.

Mendonca retoma el pensamiento de Wittgenstein para asignarle al lenguaje cuatro funciones: 1) *descriptiva*, 2) *directiva*, 3) *expresiva* y 4) *operativa*.

- 1) Dice el autor que por la función *descriptiva* formulamos aserciones verdaderas o falsas sobre la realidad.
- 2) Por las *directivas* se manda hacer o dirigir el obrar de otras personas y ellas carecen de valores de verdad, es decir no son verdaderas ni falsas.
- 3) A través del lenguaje *expresivo* se expresan emociones o bien se provocan en los interlocutores, y,

⁵⁷² *Ibidem*, p. 16.

- 4) Finalmente, el lenguaje cuyo uso es *operativo* intenta producir cambios en la realidad, a veces también llamado lenguaje performativo.⁵⁷³

Mendonca analiza otras complicaciones de la metaética relacionadas con la existencia del «lenguaje objeto» y el «metalenguaje». El primero es el lenguaje que se refiere a las cosas, cuando el segundo se vincula con las expresiones que hablan de expresiones.⁵⁷⁴ De ese modo, para escapar del dilema o paradoja del mentiroso es adecuado distinguir el objeto del lenguaje del lenguaje mismo, lo que nos remite al teorema de la *incompletitud* que formulara Gödel.⁵⁷⁵

Como consecuencia de sus planteamientos, Mendonca menciona que hoy parece ineludible distinguir entre *oraciones* y *proposiciones*. Dice que una proposición es lo que una oración significa, como ya dijera Russell; además, las oraciones siempre forman parte de un lenguaje determinado, por ejemplo el alemán, el francés y el inglés, mientras que las proposiciones que ellas significan no forman parte de lenguaje alguno. En rigor, sólo las oraciones asertivas expresan proposiciones, es decir, sólo las que afirman o niegan algo, y son las que nos transportan al problema de la verdad.⁵⁷⁶ La teoría de la correspondencia, cuya formulación más elaborada se debe a Alfred Tarsky enuncia que una proposición es verdadera sólo si corresponde a un hecho. Un antecedente de esta teoría lo encontramos en la vieja tradición

⁵⁷³ Sintetizando, dice Mendonca que “el lenguaje puede ser usado, básicamente, para transmitir información, dirigir conductas, expresar sentimientos y emociones o provocarlos y ejecutar acciones.” Estas diferencias permiten preguntarse sobre qué hacemos cuando usamos expresiones acerca de lo que es moralmente bueno: ¿informamos, prescribimos, exhortamos o modificamos la realidad moral? MENDONCA, *op. cit.* p. 23.

⁵⁷⁴ Por ejemplo, «la nieve es blanca» es una expresión de lenguaje objeto, mientras que “«la nieve es blanca» es falsa”, es una expresión del metalenguaje. Una complicación que surge naturalmente con este tipo de análisis están relacionadas con las paradojas de lenguaje, según las cuales algo es verdadero sólo bajo la condición de que sea falso, o viceversa. El ejemplo más conocido es la paradoja del mentiroso cuando un cretense dijo «todo cretense es mentiroso». Si es cierto que todo cretense es mentiroso su afirmación no puede ser verdadera; si la afirmación es falsa, conlleva a su veracidad.

⁵⁷⁵ Postulado lógico-matemático según el cual, en términos simplificados, la veracidad o validez de un sistema lógico no puede estar fundado en su *autoreferencia*, a menos que la fundamentación se conduzca hasta el infinito, lo que lo lleva a su *incompletitud* (lo que quiere decir que un sistema finito siempre contendrá algunas proposiciones cuya falsedad o verdad será imposible de decidir). Pensemos en el siguiente ejemplo: «la nieve es blanca» es el enunciado A. Luego decimos que «A es verdadera». Enseguida vendría la pregunta sobre ¿cómo justificamos que A sea verdadera? Quizá pudiéramos decir que “«A es verdadera» es verdadera”, con lo cual la cadena de fundamentación puede ir al infinito.

⁵⁷⁶ MENDONCA, *op. cit.* pp. 31 y ss.

kantiana donde se distinguen las proposiciones analíticas y las proposiciones sintéticas. De las primeras, su verdad se determina a través del análisis del significado de las palabras que la oración expresa, mientras que las segundas requieren la verificación en la realidad, o su contacto con los hechos. Agréguese a lo anterior que hay ciertas proposiciones que son necesariamente verdaderas, son cognoscibles *a priori*, mientras que otras tienen una verdad contingente, cognoscible *a posteriori*. Estas distinciones tienen el efecto de que reconozcamos que “los que declaran que no hay verdades sintéticas *a priori* son llamados «empiristas» y los que declaran, a la inversa, que hay verdades sintéticas *a priori* son llamados «racionalistas».”⁵⁷⁷

Adicionalmente, dice Mendonca que la filosofía moral se haya dividida en dos bandos con referencia a la determinación lógica de los enunciados éticos. Unos los defensores de tales enunciados como proposiciones y que, por ende, cabe atribuirles valor de verdad, y otros que niegan tal posibilidad de veracidad. A los primeros cabría denominarles «cognoscitivistas» y a los segundos «no-cognoscitivistas».⁵⁷⁸ Dice Mendonca que son cuatro las teorías metaéticas principales, dos alineadas con el cognoscitivismo (naturalismo e intuicionismo) y dos con el no-cognoscitivismo (emotivismo y prescriptivismo). “Las teorías cognoscitivistas afirman, básicamente, que los enunciados éticos describen algún tipo de hecho y, por tanto, son susceptibles de verdad o falsedad. Las teorías no-cognoscitivistas, por su lado, sostienen que tales enunciados no pretenden transmitir información acerca de la realidad (al menos no primariamente), sino influir en la conducta humana o servir de medio para la expresión de emociones.”⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 39. Esta distinción que retoma Mendonca, cuya operación sobresale en el plano metaético, permite comprender las diferencias entre un planteamiento humeano y uno kantiano, en donde el primero niega la realidad de las verdades analíticas, cuando el segundo fundamenta su ética precisamente en la insistencia del *a priori* analítico.

⁵⁷⁸ Más adelante, en el tema de las creencias, dice Mendonca que se pueden adoptar tres posturas: 1) la *crédula* (creer que *p*), 2) la *incrédula* (creer que no-*p*) y 3) la *escéptica* (no creer *p* y no creer no-*p*). El primero, por ejemplo, cree en la existencia de Dios, el segundo cree en su existencia y el tercero no cree ni lo uno ni lo otro. No debemos perder de vista, añade Mendonca, que las aserciones de creencias son diferentes de las aserciones de verdad (si no, pensemos en el entramado dialéctico que significa, por un lado, los sujetos que creen en falsedades –como aquel aborigen que sacrifica un chivo creyendo que tal acto es la causa de la lluvia- y los sujetos que no creen en las verdades –los necios a los que ya se refería Aristóteles-).

⁵⁷⁹ MENDONCA, *op. cit.* p. 56.

A continuación presentamos una breve descripción de esas cuatro corrientes, según la exposición de Mendonca.

- (1) La perspectiva *naturalista* afirma que los enunciados éticos pueden ser confirmados empíricamente, del mismo modo que las cuestiones científicas. Para expresarlos se pueden utilizar otros enunciados sin alterar el significado de los enunciados éticos. Para mostrar esta idea, se han elaborado cinco alternativas de la teoría naturalista. La tesis de la definición *subjetivista*, según la cual cuando afirmamos que algo es bueno sólo decimos que aprobamos el acto. La tesis de la definición *sociológica* según la cual cuando afirmamos que *x* es bueno en realidad se quiere decir que la mayoría o un grupo social del mundo, aprueba *x*. La tesis de la definición *teológica* mediante la cual la afirmación significa que Dios aprueba *x*. La tesis de la definición *constructivista* que requiere un observador imparcial, empático y omnisciente quien actúa como juez moral infalible para decidir cuando un acto es moralmente bueno. Finalmente, la tesis de la definición *utilitarista* según la cual se dice que *x* es bueno cuando *x* promueve la máxima felicidad.
- (2) Por su lado, el *intuicionismo* parte de la base de que existen términos éticos que sólo pueden ser definidos por otros de igual carácter, y que en el caso de utilizar términos no éticos se altera su significado. Para el intuicionismo los términos éticos son por su naturaleza únicos y especiales.
- (3) Según la perspectiva *emotivista* los enunciados éticos cumplen la función de expresar los sentimientos y actitudes del hablante. Esa sería la versión pura del emotivismo, aunque hay una combinada que, además de la expresión de sentimientos, dota a esos enunciados la función de enunciar ciertos hechos.
- (4) El *prescriptivismo* señala que los enunciados éticos lo que hacen es recomendar, es decir, valorar positivamente aquello a lo cual se califica de ese modo.⁵⁸⁰

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 57-68.

A continuación, Mendonca crítica las teorías cognoscitivistas porque se concentran en la dimensión objetiva de los juicios éticos, descuidando su misión práctica, así como a los no-cognoscitivistas porque focalizan su atención en la dimensión práctica, abstrayendo la dimensión objetiva. El dilema que se plantea, en resumen, es el de creer o desear, el de la verdad o la acción. “El célebre David Hume distinguía ya en el siglo XVIII estos dos estados psicológicos. Por un lado, las creencias, estados que pretenden representar el mundo tal y como es, y, por otro, los deseos, estados que representan cómo ha de ser el mundo.”⁵⁸¹ Al final, tal y como lo había dicho Hume, parece ser que el camino es el de la correlación de los sentimientos y la razón, porque si bien los juicios morales expresan deseos, no cualquier deseo puede ser razonable.⁵⁸²

Como consecuencia de la exposición de Mendonca, debemos reconocer que, en cierto sentido, todo lo que en el trabajo exponemos alude a los problemas conceptuales y a los términos que se emplean para denotar la realidad práctica. A pesar de ello, estamos lejos de apuntalar la metaética como se hace en las coordenadas tendencialmente analíticas de Mendonca. Es verdad que vale rescatar esta posición metodológica que busca esclarecer los problemas éticos de lenguaje, aunque ello no puede conducirnos a reducir los problemas de aplicación ética a la esfera sintáctica y a los problemas de fundamentación. La metaética no tiene vida propia independientemente de la actuación ética y moral de los individuos.

1.6. Ideas inductivas de la ética y de la moral

Al buscar la diferencia entre ética y moral, nos separamos de la idea tradicional según la cual la moral es el objeto de la ética y ésta es el campo propio del sujeto gnoseológico que teoriza sobre moral, con la suposición de buscar otros criterios para distinguirlas. Por lo antes reseñado, hemos confirmado esa suposición, pues la

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁸² Al respecto puede contrastarse la diferencia entre *bienestar volitivo* y *bienestar crítico* que delinea Dworkin y que se analiza en esta tesis en la sección correspondiente a este filósofo norteamericano, lo mismo que el planteamiento de Nagel sobre los deseos motivados e inmotivados.

diferencia entre ética y moral tiene que ser entresacada de la realidad práctica, expuesta por los diversos autores y denominada de distintas maneras. Se ha advertido que más allá de los nombres existen hechos o realidades que es preciso descubrir y explicar, porque determinan y posibilitan nuestro comportamiento como seres a la vez individuales cuanto lo somos sociales, determinados por las reglas o por los intereses, inmortales como somos evolutivos, ligados a todo el universo o sólo, inexorablemente, a una de sus partes.

Son cuatro las etapas de la ética que hemos dividido, y al parecer entre ellas existe una cierta discontinuidad al mismo tiempo que cierta continuidad. En la primera, que hemos denominado antigua, se plantea una primacía de la razón entendida como *logos*, pues el fundamento de la ética no proviene propiamente del ser humano, sino de un elemento racional-universal al que se debe sujetar. En la segunda, que hemos titulado como medieval, hay una preponderancia de la fe, de los dogmas del cristianismo que se erigen como justificación y fundamento del actuar ético, con tal de alcanzar la salvación en el mundo trascendental. En la tercera, llamada racional análogamente a la primera, se retoma el papel de la razón, sólo que esta razón es individual, en el sentido de una razón científica que ha instrumentalizado al ser humano, incluso posteriormente independizándose de él. En la cuarta, que nominamos como posmoderna, el tema de la intuición cobra un papel fundamental al proporcionar al ser humano herramientas para asumir valores de actividad ética que se derivan de su intuición, de la asunción personal de estándares que pueden ir contra los dictados de la sociedad, dando fundamento al renovado dogma de la vida actual, es decir, del relativismo.

Si tomamos sólo dos elementos fundamentales en la historia de la ética, es decir, la lucha entre divinidad y razón, podemos decir que en la antigüedad ambos muestran una coexistencia que analógicamente trata de explicar la naturaleza humana. En el medioevo es la divinidad la que se sobrepone poniendo a sus servicios a la razón. En la modernidad la preponderancia es de la razón, donde la inversión es tal que la fe en ella es total. Saltos de un lado a otro que en la ética contemporánea tratan otra vez de conciliarse por medio de un papel analógico, casi siempre problemático, entre la razón y la intuición.

En otro sentido, con las reservas del caso, usando a la antropología como elemento de unión, la etapa antigua puede caracterizarse como una *antropología biológica*, la segunda, la medieval, como una *antropología teológica*, la tercera, la racional, como una *antropología epistemológica*, y como una *antropología estética*, la última de ellas, la posmoderna. Las razones de ello se delinearán por las notas que a las etapas distinguen, cuando se trata de desentrañar la forma en que se comporta el ser humano, su origen, su destino. El ser humano es una complejidad difícil de simplificar, porque su historia es analógica, unas veces pretendiendo su dependencia de sí mismo, sin raíces en la comunidad, otras más aparentemente dependiendo de los demás, sin vínculos con sí mismo. Otras veces sujeto a la historia, la cual determina su comportamiento, otras veces abstraído de la historia, porque nada de lo que haga la historia lo modifica. En otro sentido lo vemos como sujeto a las leyes, cuando desde otra visión se le observa sujeto a los fines. Y esa dualidad también se desdobra cuando a veces estamos sólo con nuestros semejantes y otras ocasiones alejados de los mismos, más cercanos a los lejanos, a los diferentes, a los parias.

En el siguiente capítulo intentaremos establecer los principios bajo los cuales se agrupan las perspectivas de ética y moral anteriormente desarrolladas. No será una tarea fácil, y más si consideramos que más allá de las disputas verbales, algunas veces significativas –no por nada en el mundo de la filosofía y del derecho hay una visión analítica según la cual los problemas son solamente de lenguaje–, están los problemas metafísicos sobre la realidad del ser humano, muchas veces excluyentes unos con otros. Incluso, se puede resolver la disputa lingüística sin que se solvente la ontología antropológica, como cuando los académicos se ponen de acuerdo sobre un término que hace referencia a una falsa realidad, o bien cuando se aclara la realidad, sin que el lenguaje nos permita ponernos de acuerdo, tal como le dice Cicerón a Catón en *de Fin. III*, «Pues hay acuerdos en lo que pensamos, la divergencia está en el lenguaje». Desde una perspectiva dialéctica, relacionada con la definición de «dialógica» de la que se ocupa Morin y que le permite vincular instancias que son simultáneamente complementarias, concurrentes y

antagonistas, dentro de las coordenadas de la complejidad,⁵⁸³ intentaremos trazar los puentes entre la ética y la moral, donde el *dia* griego, sea entendido como un “a través”, como un puente de comunicación entre varios objetos, que no por ello se confunden, pero que tampoco dejan de visitarse algunas veces cuando requieren apoyo.

⁵⁸³ Define Morin a la Dialógica del siguiente modo: “Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias, concurrentes y antagonistas que se alimentan la una de la otra, se complementan, pero también se oponen y combaten. A distinguir de la dialéctica hegeliana. En Hegel las contradicciones encuentran solución, se superan y suprimen en una unidad superior. En la dialógica, los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades o fenómenos complejos.” MORIN, Edgar. *El Método. La Humanidad de la Humanidad. Op. cit.* p. 333.

Capítulo

2. Establecimiento de los principios de la ética y de la moral

En esta parte, a partir del análisis de los autores descritos y reseñados en el anterior capítulo, se trata de construir los principios que permitan distinguir a la ética y a la moral. La distinción entre ética y moral, a pesar de considerarse sin importancia por la mayoría de los filósofos analizados,¹ guarda todavía grandes cuestionamientos y problemáticas que hoy en día no terminan de resolverse; incluso, en cada nueva concepción de la ética o de la moral, se agregan nuevas aristas y perspectivas, que por mínimas que parezcan, adicionan más elementos a la actual confusión o falta de disección entre los términos.

¹ Para los filósofos la diferencia pasa desapercibida. En una primera instancia usamos indistintamente las palabras ética y moral, cuando luego descubrimos que tienen un significado diferente. ¿Se puede decir de la moral que es una filosofía, como se puede decir que la ética es una parte del comportamiento? Beuchot habla del «comportamiento ético», pero en seguida relaciona los valores «de la conducta moral». Con ello queda la duda si el autor usa los términos como sinónimos o si bien los usa como conceptos emparentados, pero no por ello asimilables. *Cfr.* BEUCHOT, *Ética, op. cit.* pp. 123 y 125.

Comenzaremos diciendo, preliminarmente, que el ser humano no es un agente totalmente independiente ni es un ser que dependa exclusivamente de su desarrollo social. Esa es la ontología social que proponemos y de la cual ya hay varias muestras en los autores analizados en el primer capítulo. Entender al ser humano exclusivamente como un ser al que hay que influir es igual de absurdo que concebir a un ser humano que sólo puede contribuir. Entender solamente al ser humano como un ser activo, que por sí mismo y absolutamente define su modo de vida, es igual de absurdo que presentar un ser humano enteramente pasivo, al que la sociedad manda qué tiene que hacer, entre otras muchas formas de distinguir esa dualidad ontológica (2.2). Para lograr lo anterior, intentaremos distinguir de dónde surgen y por qué se usaron las voces ética y moral con la ayuda de la etimología (2.1). Luego (2.3) construiremos una taxonomía que nos permita distinguir desde cuatro aristas a la ética y a la moral, que sirva como modelo que contendrá los principios a partir de los cuales esos términos quedarán redeterminados.

2.1. *Dimensión etimológica*

El objetivo en esta sección es encontrar respuestas sobre el origen etimológico de los términos «moral» y «ética». Bien dice Tamayo y Salmorán que «como muchas de las cosas de nuestra cultura» los significados de las expresiones se encuentran en la Antigua Grecia, pues nuestra cosmovisión del mundo no es sino grecolatina. Al respecto dice el maestro: “Participo de la idea de que muchos de los complejos problemas de la cultura y de la ciencia contemporáneas son mejor entendidos cuando se estudian en el momento que surgen, en circunstancias relativamente más simples y no en las formas interpoladas en que posteriormente se conocen.”² Ineludiblemente se requiere indagar las raíces etimológicas de la ética y la moral para desentrañar porqué actualmente usamos las voces de una manera tan confundida.

En esta sección distinguiremos *a)* a los autores para quienes, a pesar de provenir de diferentes lenguas, ética y moral etimológicamente valen lo mismo, pues se refieren

² TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando. *Thales de Mileto vs. Resto de Mundo*. Isonomía. N° 14. Abril del 2001. pp. 109 y ss.

a la costumbre, de b) aquellos otros autores para quienes ética proviene no de una sino de dos raíces en lengua griega (carácter y costumbres), una de las cuales, el carácter, se perdió en la transliteración al latín, con el dominio histórico de la costumbre, como la forma tradicional en la que se traduce moral.

Para comenzar es fundamental apuntar que *ethos*, en griego, de donde deriva la palabra ética, tiene dos acepciones. Según uno de los diccionarios con más peso en la explicación de las voces del griego antiguo, la primera acepción εθος significa costumbre o hábito (*custom, habit*) y la segunda ηθος quiere decir el lugar acostumbrado, refugio o morada de los animales (*an accustomed place, haunts or abodes of animals*).³ Estas dos acepciones en la misma lengua de origen –primera diferencia sintáctica- conllevan una primera dificultad, pues son significados, que si bien pueden parecer similares, habrán de establecer diferencias semánticas, y posteriormente, pragmáticas muy profundas. Según lo anterior, estaremos en posibilidad de decir que no es lo mismo el *ethos* traducido como costumbre que el *ethos* traducido como carácter. Veamos por qué de esta hipótesis.

La relación entre hábitat –de índole biológica- y carácter –de índole antropológica- toma sentido si consideramos que Verdross señala que en forma originaria “*ethos*” significó el «lugar de origen», el «propio ser», y sólo con posterioridad tuvo una aplicación diferida al «carácter de una persona».⁴ Lo mismo menciona Beuchot cuando al reseñar lo que dice Aranguren, dice que *ethos* primero se aplicó al lugar donde vivían los animales, luego significó el entorno más doméstico, y sólo posteriormente se extendió al lugar donde habitaba el ser humano, como su espacio vital.⁵ En otro lado, Villecco señala que el hombre “... posee un *ethos* con *eta* cuya primera acepción significa modo de ser y morada propia.” Sin embargo, el autor añade que con esta idea no se dice todo sobre el ser humano, dado que “...

³ LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford at the Clarendon Press. 1968. 9ª. Edición. 1992. pp. 480 y 766. Nos estamos refiriendo al primero de los muchos conceptos que se señalan en los diccionarios, tomando en cuenta que la primera idea contenida en la definición es la más usada y, por ende, la principal.

⁴ VERDROSS, Alfred. *La Filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*. Traducción de Mario de la Cueva. 2ª. Ed. UNAM. México, 1983. p. 13.

⁵ BEUCHOT, *op. cit.* p. 73

también está inserto ya dentro de una cultura –a no ser que se tratara de un hombre primero y totalmente solo-. Y si está inserto dentro de una cultura, está inserto también dentro de un *ethos* con *epsilon*, de una costumbre determinada, y por supuesto, influenciado por un lenguaje y por todo lo que comprende a esa cultura que lo circunda y al ecosistema que lo rodea.”⁶ Juliana Valenzuela, en *El Ethos, destino del hombre*, dice que *ethos* con Eta, en su sentido primigenio se refiere al “lugar de resguardo”, de refugio o protección, en el cual se acostumbra habitar. El sentido de habitar o morar está entrañado con el *ethos humano*, motivo por el cual *ethos* también significa costumbre, uso o hábito, asociado con el término *ethos* con Epsilon, casi idéntico al interior. De tal modo, dice la maestra emérita de la UNAM, que el *ethos*, oponiéndose a *physis* y a *pathos*, es como una segunda naturaleza formada sobre la primera naturaleza originaria.⁷

Si bien es cierto que el ser humano tiene un carácter, éste no se potencializa fuera de las costumbres, motivo por el cual Guthrie, al analizar el mundo en que se desarrollaron los sofistas, dice que una de las versiones del *nómos*, de la ley, de la virtud moral, se derivaba de la potencia a la virtud que sólo se actualiza o se realiza una vez que el hombre practica los actos buenos. Para ello, Aristóteles anota «práctica» con εθoσ, con Epsilon, tal como vimos en la explicación del filósofo de Estagira cuando dice que la virtud se construye por costumbre. Gadamer, al analizar las doctrinas éticas de MacIntyre y de Tugendhat, dice que «la costumbre es *ethos*, es decir resultado del «acostumbrarse» (ἔθoσ)».⁸ Al diferenciar la ética de la moral, Gustavo Bueno puntualiza que el vocablo *ethos* fue traducido por Cicerón,⁹ en su

⁶ VILLECO, Adalberto. *Meditación sobre “un” Hombre*. (en línea). Revista Jurídica N° 35. [consultado el 09-10-06]. Argentina. formato pdf. p. 4.

Disponible en: <http://www.derecho.unt.edu.ar/publicaciones/revistas/revistajuridica35.pdf>

⁷ GONZÁLEZ, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. UNAM. FCE. Primera reimpresión de la primera edición. México. 1997. pp. 10 y s.

⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Ethos y Ética (MacIntyre y otros)*. (en línea). Publicado en *Philosophische Rundschau* 31 (1985), pp. 1-26. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 73-82. (consultado el 11-10-06). Formato html. Disponible en http://personales.ciudad.com.ar/m_heidegger/gadamer/macintyre.htm

⁹ Cicerón transliteró el término «ética» en griego por el término «moral» en latín. Históricamente, el significado que prevaleció fue el de costumbre, diluyéndose el significado de modo de ser o carácter. Por nuestra parte sugerimos –pues no hemos encontrado esa idea en algún autor- que la historia se encargó de sustentar el significado de la moral como costumbre porque el crecimiento del imperio romano se iba a fundamentar precisamente en el tratamiento historicista,

Tratado sobre el Destino, bajo el significado de hábito o costumbre, dando pie a la aparición del término moral del campo ontológico.

En otro sentido, donde *ethos* es en ambos casos carácter y sólo *mores* es costumbre, Sánchez Corredera dice que el concepto de ética procede del griego *ethos* tanto con «epsilon» como con «eta» que alude al comportamiento del ser humano derivado del carácter; por su parte el concepto moral resulta de la palabra latina *mores* que semánticamente se desplaza hacia las costumbres.¹⁰

A partir de estas diferencias etimológicas entre el carácter y las costumbres, Bueno diferencia dos posturas antropológicas. Una de ellas está basada en las «características hereditarias genéticamente» y la otra se funda en las «características derivadas del aprendizaje». En el primer caso se anota *ethos* con *eta* referido al carácter de cada individuo, mientras que en el segundo se escribe *ethos* con *epsilon* vinculado con los hábitos, virtudes o vicios que constituirían el campo primario de la ética conforme al tratamiento escolástico.¹¹ El *ethos* de la morada de los animales podría tener correspondencia con los estudios de genética y de sociobiología (por lo que se refiere al «animal humano»), mientras que el *ethos* de la costumbre parece enlazarse con las características que se derivan del aprendizaje, como sucede con el conductismo, según el cual los animales aprenden todas sus conductas.

Esta dualidad etimológica, que trata de no reducir el *ethos* al mero carácter ni tampoco a las puras costumbres, es vital para el entendimiento de la praxis social, pues si bien el ser humano tiene una parte instintual, que lo acerca más a los animales, también es el único ser que crea costumbres y que como ser práctico

convencionalista y particularista de los seres humanos, como entidades que poseen costumbres, pero no un modo de ser o un carácter o morada propia, como si tuvieran derechos por el hecho de ser personas (acorde con ética derivada de *ethos* con *Eta*); este es un motivo para suponer el por qué de la falta de la universalidad de la voz latina «moral», frente a la afirmación del particularismo que hasta nosotros llegó.

¹⁰ SÁNCHEZ CORREDERA, *op. cit.* p. 17.

¹¹ Bueno aclara la diferencia entre ética y moral. Dice "... *ethos* (una transcripción de dos términos griegos emparentados, uno de ellos escritos con epsilon y el otro con eta) alude a aquel comportamiento de los individuos que pueda ser derivado de su propio *carácter* (esta raíz se conserva e su derivado más reciente, «etología»), mientras que *mos*, *moris* alude a las «costumbres» que regulan los comportamientos de los individuos humanos en tanto son miembros de un grupo social." BUENO, *El Sentido de la Vida*, *op. cit.* p. 60.

vincula razones con fines que lo trascienden en su individualidad caracterológica. *Ethos* dialógico humano que es un carácter que, paradójicamente, crea hábitos y costumbres que a su vez recrean el carácter.

2.2. Dimensiones ontológicas

¿Por qué denominar como ontología ética a algo que de por sí podría llamarse ética? La respuesta cabe en la medida que el *ethos* tiene una doble irradiación como ontología y como gnoseología. La apelación al término ontología, por sí misma, no nos lleva, como podría parecer a primera vista, a devanarse los sesos sobre qué es la ontología, pues ello escapa al modesto objetivo de este trabajo. En ese sentido partimos del hecho de que la ontología es, según el uso común de la voz, una rama de la filosofía que está relacionada con el ser,¹² es decir, con la existencia de realidades que en el caso concreto son antropológicas y que se esconden o se revelan en los conocimientos, lo cual nos permite distinguir el plano ontológico del gnoseológico de la ética.¹³

A partir de la significación de ontología nos es posible dilucidar sus específicas consecuencias para el comportamiento humano, cuya ontología es por eso social. La ontología que a nosotros importa es la «ontología antropológica» específicamente dialéctica, a la que se refiere Bueno quien distingue tres tipos básicos de esta ontología:

- 1) *univocista*, según la cual hay una equivalencia de todas las culturas, todas fundadas en un racionalismo absoluto, incluso metafísico,

¹² Ontología. (Del gr. *ov*, *ovtos*, el ser, y *-logía*). 1. f. Parte de la metafísica que trata del ser en general y de sus propiedades trascendentales. Diccionario de la lengua Española. *op. cit.*

¹³ Otro gran problema que aparece es de la conexión entre la ontología y la gnoseología, a partir del cual es posible decir que hay un «ser» del comportamiento humano que es diferente al «conocer» científico de ese comportamiento. Aunque esta separación es enteramente difícil de poner en sintonía porque uno se pregunta si el imperativo categórico kantiano es exclusivamente una máxima de acción o bien un principio de fundamentación, es decir, si es un principio que nos manda a actuar o bien es un instrumento de fundamentación del conocimiento ético, cuando puede ser razonable decir que es muy difícil distinguir la línea donde termina uno y empieza el otro, pues la analogía es tal que el imperativo, como *norma*, requiere una comprensión teórica sobre su sentido y alcances y, como *conocimiento*, está dirigido a la praxis y no a la especulación.

- 2) *equivocista*, según la cual todas las culturas han de ser comprendidas como diferentes, irreducibles unas a otras, que funda un relativismo diferente a lo que sucede con la ontología univocista, y
- 3) *dialéctica*, según la cual hay un rechazo del racionalismo metafísico y del extremo aspecto de heterogeneidad de las culturas, considerando ante todo, la posibilidad de comparar unas culturas con otras, dentro de un proceso de interconexión, unas veces conflictivo, unas más complementario.¹⁴

La concepción dialéctica de Bueno es importante porque nos permite verificar que el ser humano, por lo que corresponde a su comportamiento, está inscrito en coordenadas de univocidad y de equivocidad. Con esta premisa es posible ontológicamente negar dos cosas: por un lado, no hay un comportamiento humano universal que manda un único parámetro de medición del comportamiento y fuera del cual todo lo que se le aleje puede ser considerado como irracional; por el otro, tampoco hay una variedad y relatividad de comportamientos de forma tal que no sea posible juzgar sobre su bondad o validez precisamente porque los parámetros son múltiples e independientes unos respecto de otros. La *analogicidad* o *dialogicidad*, si es que podemos utilizar dichos términos, representan de mejor modo la realidad ontológica dialéctica del ser humano, quien algunas veces, por ejemplo, sostendrá comportamientos de tipo universalista, en tanto que en otras veces su comportamiento será calificado en forma relacional dentro de un campo social o grupal específico. Esta idea de proporcionalidad guarda analogía con el hecho de que en la lingüística se evitan en la medida de lo posible dos posturas por su extremidad. Una, según la cual hay una equiparabilidad de todos los lenguajes, por lo que cualquier lenguaje es apto para decir cualquier cosa que pueda ser dicha en otro (es decir, que cualquier texto en el mundo puede ser traducido al mixteco, inca o japonés). Dos, la tesis que niega la equiparabilidad de las lenguas al declararlas inconmensurables, intraducibles unas de otras (versión del relativismo cultural según la cual algunas lenguas son irreducibles a las lenguas dominantes).¹⁵

¹⁴ BUENO, *Nosotros-ellos*, op. cit. pp. 101-107.

¹⁵ Cfr. BUENO. *El español como lengua de pensamiento*. Op. cit.

Vale decir que pretendemos asentar las diferencias entre ética y moral, sin que una reduzca a la otra, y sin que haya una prioridad de lo ético sobre lo moral o viceversa, como sucede con algunos autores que bajo otros términos –por ejemplo Habermas y Rawls con la prioridad de lo justo sobre el bien- dan prioridad a una parte con exclusión de la otra. Nosotros proponemos, en su lugar, una dinámica dialéctica de ponderación y adecuación de la moral y la ética, que además conlleva al establecimiento de un sistema que en caso de colisión –suponemos que la armonía o complementariedad también es doble- hace valer sus normas sólo *prima facie*, sin que la ética sea el criterio tajante y sin que la moral absolutice al comportamiento, como veremos a continuación.

2.2.1. Cuatro criterios para distinguir la ética de la moral

Con base en las ideas de los autores reseñados, hemos formado dicotomías que muestran la variación de concepciones que sobre la Ética existen. Algunas de ellas en ciertas épocas de la historia dominan a su contrario como después rotan su posición. De la extrema relatividad podemos pasar a la universalidad; de las reglas o imperativos podemos pasar a las virtudes o los bienes; de la voluntad podemos pasar a la razón; del absolutismo pasamos al subjetivismo; del nihilismo pasamos al cientificismo; del positivismo podemos pasar a la hermenéutica; de las nuevas miradas de la ética que hoy nos invaden, aun todavía no sabemos con claridad ni certeza que nos deparan las nuevas realidades de la ontología social: si serán las mismas sustancias presentadas con nuevos ropajes o si serán elementos que debemos revalorar.

A lo largo del análisis del primer capítulo hemos divisado diferentes concepciones sobre la ética y la moral, a veces de carácter nominal o estipulativo, otras más en torno a la dimensión evaluativa que cada uno de los autores expone en sus obras.¹⁶ Lo que pretendemos en este apartado es, a través de la taxonomía, reexponer las

¹⁶ Como dice Robert Nozick "... la realidad tiene muchos aspectos, muchas dimensiones. ¿Por qué sólo algunas de ellas deberían constituir dimensiones relevantes de evaluación? ¿No será cada dimensión de la realidad relevante para la evaluación y para nuestros afanes?" NOZICK, Robert. *Meditaciones sobre la Vida*. Gedisa. Traducción de Carlos Gardini, 2ª. Ed. España, 1992. p. 144. Preguntas que a nuestro parecer, dan sentido a los problemas que se manifiestan cuando nos enfrentamos con tantas explicaciones de lo que es la ética y la moral.

diferentes visiones de la Ética desde un punto de vista analógico que muestre la complejidad de las propuestas teóricas, sin que por ello queden desconectadas, sino que al contrario y al mismo tiempo, unidas y diferenciadas. Para realizarlo, nos ayudaremos de cuatro criterios a saber:

- 1) *Primer criterio (material)*. Este criterio está referido a la materialidad, es decir, a un principio sustantivo que distingue la ética y la moral según los objetos a los que se dirige el actuar, pues en unos casos funcionan como principios y en otros más como intereses.¹⁷

Principio	Interés
Imperativo categórico	Imperativo hipotético
Libertad	Obediencia
Leyes	Bienes/virtudes
Razón	Voluntad

Como vimos, hay algunos autores que centran la moral en tanto principios (Kant, Habermas, Otto Apel, Nagel) o bien en los intereses (Aristóteles, Santo Tomás, Hobbes, Mead, Taylor).

- 2) *Segundo criterio (subjetivo)*. Con este criterio se diferencian las visiones que sitúan la praxis o totalmente en los individuos considerados como lo único pragmáticamente relevante, o bien, en totalizaciones grupales, ya sean espirituales como el «espíritu absoluto» de Hegel o la idea del «proletariado» de los marxistas.

Individuo	Comunidad
Yo	Otro
Individuo	Sociedad
Relacional	No relacional
Ego	Alter

¹⁷ En los siguientes cuadros sólo se mencionan las principales variables de los temas, sin que por la exhaustividad, se mencionen todas.

Como vimos, hay algunos autores que centran la moral en tanto subjetividad, en el individuo (Kant, Hobbes, Habermas, Otto Apel, Nagel) o bien en la comunidad (Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, Mead, Tugendhat, Walzer, Taylor).

- 3) *Tercer criterio (temporal)*. Este criterio cronológico abarca los casos en que el comportamiento, por un lado, está referido a lo inmutable, a-histórico, natural (φύσις), frente a las ideas relacionadas con lo mutable o relativo, histórico, convencional (νόμος).

A-histórico	Histórico
Innato	Adquirido
Involutivo	Evolutivo
Modo de ser/carácter	Costumbre
Natural	Artificial/convencional

Aquí, algunos autores sitúan la moralidad más allá de la historia (Platón, Kant, Habermas) o bien como procesos netamente históricos (Aristóteles, Hegel, Bueno).

- 4) *Cuarto criterio (espacial)*. Este criterio está definido por causas geométricas, es decir, espaciales, según las cuales hay que establecer ciertas diferencias por la distancia que media entre los sujetos operatorios, esto es, la consecuente cercanía o lejanía habida entre los sujetos prácticos, lo que equivale, bajo otra óptica, a referirnos al comportamiento de lo universal o de lo particular.

Universal	Particular
Autónomo	Heterónomo
Dentro	Fuera
Interior	Exterior
Igualdad	Desigualdad

En este camino, se observaron algunos autores que tienden a modelos de particularidad (Aristóteles, los sofistas defensores de la naturaleza y Taylor),

mientras que otros autores tienden a la universalidad (los estoicos, el cristianismo y Habermas).

A continuación, con base en los autores analizados en el primer capítulo, construiremos los cuatro criterios a partir de los cuales sea posible distinguir ontológicamente la ética y la moral, como camino en la investigación que parte de la inducción para arribar a la producción de principios de ontología antropológica.

2.2.2. Dimensión material

En esta sección se trata de diferenciar la ética y la moral, según un criterio que tome en cuenta el objeto al que el comportamiento humano se dirige. Para lograr lo anterior, iremos mencionando los conceptos principales, cuya concatenación entre sí, junto con las otras dimensiones, será imprescindible para este fin.

Para comenzar diremos que, por un lado, tenemos el comportamiento en términos de *voluntad* y por otro al comportamiento en términos de *razón*. Muestra del primero es la construcción doctrinal de los sofistas, de Hobbes y de Nietzsche, entre otros, cuando del segundo, la construcción de Sócrates, de Kant y de Habermas entre los más importantes. Evidentemente, las primeras construcciones se acercan notablemente a la conducta que se basa en los intereses, cuando las segundas a la conducta basada en los principios.

Hume, como delineamos en el anterior capítulo, centra la justicia de un acto en la utilidad que de él se deriva, sin que quepa asignar su valor independientemente de los datos de la experiencia. Por el contrario, la visión de Kant reduce la actuación ética al imperativo categórico. Ambas posturas, tomadas aisladamente, son parciales porque tanto valor guarda el imperativo hipotético como el imperativo categórico, aunque ese no sea el parecer de Kant. La analogía sentimientos-razón, como lo ha mostrado la historia de la ética, es la que delinea el actuar moral, sin que sea adecuado proponer un absolutismo de la razón porque el ser humano, a la vez que es un ser racional, es un ser sensible, como tampoco es posible someter dicho actuar al imperio exclusivo de los sentimientos, tal y como lo proponía Hume. El

deber, como lo quiere Kant, cuando está al margen de los intereses e inclinaciones pierde sentido porque se reduce a un puro formalismo que abstrae los intereses teleológicos. Con base en la distinción kantiana entre imperativo categórico e hipotético podemos decir que los bienes de la ética surgen como imperativos categóricos, como máximas, como reglas intangibles que deben obedecerse independientemente de que los beneficios sean perniciosos para la colectividad. Por el contrario, los bienes de la moral son hipotéticos pues dependen de los contextos relativos de beneficio y de interés para algún sujeto o grupo en particular. Con ello queremos evitar las reducciones que hace la ética kantiana de fundamentar la totalidad de la ética en imperativos categóricos, cuando tales mandatos incluyen sólo una parte de la actuación práctica, pues la otra está constituida por los impulsos, inclinaciones y pasiones hipotéticas de unos seres humanos diferentes y frente a las de otros. De ese modo, establecemos que la ética busca plausiblemente a los principios, cuando la moral a los intereses. La primera tiende a la permanencia, a la estabilidad, a la intangibilidad; la segunda al cambio, a la fluctuación, al intercambio. No todas las acciones se llevan a cabo por principios, ni todas por interés. La analogía es tal que en algunos casos vale la pena comportarse de acuerdo con los principios de carácter inmutable, aunque ante la variabilidad de las condiciones históricas sería irracional mantener a rajatabla el principio dado. Del mismo modo, comportarse aleatoriamente de acuerdo a los intereses que mejor nos benefician y ante las cambiantes condiciones, quita seriedad y templanza a la personalidad.

Así como el *placer* podría ser reconducido a una modalidad de comportamiento, el *bien*, podría serlo a otra. Tenemos en mente la discusión entre Sócrates y Calicles. Para el primero el bien es la virtud, cuando para el segundo es el placer. Desde la perspectiva que pretendemos construir la posición de cada uno es una reducción. El placer en tanto se destina a la satisfacción subjetiva, es incompleto si no busca su complemento con el bien que se dirige a los valores objetivos. La misma distinción realiza Aristóteles cuando dice que hay una diferencia entre el *bien particular* y el *bien objetivo*. Por otro lado, debe recordarse que San Agustín nos presentaba una terrible dicotomía cuando escindía la totalidad humana en *sensibilidad* (cuerpo) y en *entendimiento* (alma). Dicha dicotomía desde nuestro punto de vista no es

plausible porque ¿no es la distinción entre pasión y razón a la que se acoge la filosofía escolástica un referente que nos obliga a tomar en cuenta dos tipos de comportamientos, uno basado en la *sensibilidad* y otro en la *racionalidad*? Por ello, ¿puede seguir sosteniéndose que la Ética depende enteramente de la sensibilidad como lo quería Calicles, o que ella depende enteramente de la racionalidad como lo quiere Otto Apel? Creemos que ambas posturas tomadas aisladamente no nos llevan a ningún lado. Incluso, cuando Kant distingue entre lo agradable y lo bueno, se advierte que el filósofo alemán pretende eliminar la sensibilidad como causa de la moralidad, sin que dicha reducción quepa en el modelo analógico que estamos construyendo, porque si bien es cierto que hay conductas que se dirigen a la dignidad, y por tanto son intangibles, también es cierto que hay comportamientos que tienen precio, sujetos a la tangibilidad de las leyes del mercado, y por ende, a la no tan bien ponderada racionalidad estratégica. Por cierto que la dicotomía en términos de *racionalidad estratégica* y *racionalidad discursiva* tiene que ser armonizada, porque no es verdad que la racionalidad estratégica sea unívocamente perjudicial, ni tampoco que la racionalidad discursiva sea enteramente aceptable por todos los interesados.

Relacionado con el punto anterior, cabe señalar que para Nagel hay comportamientos que se motivan en *deseos*, cuando hay otros que se motivan en *razones*. De acuerdo con la propuesta racional de Nagel, los deseos son caracterizados como razones inmotivadas, cuando las razones son siempre razones motivadas. En el fondo de esos conceptos, Nagel pretende que distingamos aquellas conductas que nos acometen, de aquellas conductas donde la deliberación racional juega un papel preponderante para emitir un juicio de valor sobre el acto desplegado. Como continuación de esa perspectiva racional, Rawls distinguió entre lo *racional* y lo *razonable*, en tanto que lo racional tiende al egoísmo individualista y lo razonable a la cooperación en un sistema social. La primera, por cierto, tiende al bienestar, cuando la segunda a la justicia. Además, su distinción entre los *principios de la libertad* y los *principios de la justicia* es importante por su utilidad para construir la relación armónica y antagónica *entre* principios. Similar distinción se encuentra en Habermas quien distingue entre el *principio de justicia*, tendiente a la ética de los

bienes de igual trato para los individuos, y el *principio de solidaridad*, tendiente a la moral, relativo a la cooperación justa en un sistema social.

Recordemos aquí, además, que hay caracterizaciones de comportamiento práctico tendientes a la *contracción* como lo hay a la *expansión* (en la ética estoica y en la exposición de moral anarquista). Con base en esta dualidad, incluso más allá de la caracterización antigua de la contracción como un dolor y de la expansión como un placer, vale decir que el comportamiento ético estaría vinculado a la expansión, cuando el comportamiento moral a la contracción. Frente a la fuerza de lo exterior, la contracción supone una cierta restricción de los impulsos, mientras que la expansión una suerte de liberación que coloca a la voluntad más allá del influjo de las fuerzas exteriores (el sístole de contracción y el diástole de dilatación del corazón es una buena imagen de esa dualidad).

A partir de la lectura del primer capítulo, pudimos advertir que hay autores que defienden una moral del más fuerte frente a otros que defienden una ética del más débil. Hablar, en consecuencia, en términos de comportamiento del ser superior y del ser inferior, es un efecto razonable, según estableció Nietzsche. Para la moral del más fuerte, que el individuo o el grupo más fuerte absorba al más pequeño es conforme a la naturaleza, pues el más fuerte está en una posición favorable frente a quien tiene menos fuerza (como lo dijeron Calicles y Nietzsche); contrariamente, hay otro punto de vista según el cual es deber de los más fuertes abstenerse de dañar a los más débiles, precisamente porque la fuerza no es un criterio de racionalidad, sino de animalidad (que no es el componente esencial que define al ser humano, como sostuvieron los estoicos humanistas y Schopenhauer). Incluso, como parte de las preocupaciones por el bien de los demás, de los más débiles, se ha hablado de una ética de la atención o el cuidado» (*ethics of care*).

Como notamos en el primer capítulo de este trabajo (con los estoicos, Hobbes y Spinoza, principalmente) hay comportamientos que responden a la estructura de la *acción*, es decir, de los agentes, quienes movilizan su voluntad para ejecutar las acciones, mientras que otros comportamientos responden a la estructura de la *pasión*, es decir, de los pacientes, quienes resienten los efectos de las conductas

desplegadas por otros. Retomando los términos que emplea Spinoza, algunos comportamientos tienen como causa a la sustancia en sí, mientras que otros tienen su causa fuera de la sustancia; por unos somos motores, por otros somos movidos.

También se nos presentó la dualidad *anarquismo-positivismo*, como dos extremos de conducta que han de ser evitados. Por un lado, la perspectiva anarquista, según la cual la voluntad de los demás de ningún modo puede obligarnos porque la propia voluntad es el único determinante, y por el otro, la perspectiva positivista, según la cual solamente una voluntad externa puede dictar lo lícito porque lo que subjetivamente se asume carece de validez al no provenir de una agencia externa. Como se percibe, hay que evitar esos dos extremos, porque no es cierto que la desobediencia sea la mayor de las pestes como sostenía Hobbes, ni tampoco que la libertad sea la mayor y única de las conquistas, como nos mencionaba Kant. En una perspectiva analógica, complementaria entre ética y moral, hay que evitar que todos hagan lo que les da la gana (anarquismo sin derecho), así como que sólo una persona –el emperador- haga lo que le indica su voluntad (positivismo sin libertades). Como lo intenta Höffe, se trata de lograr una conciliación entre la ética y la política, una conciliación de las libertades y del derecho, porque derecho sin libertades es pura dominación, cuando libertades sin derecho es puro libertinaje.

Como se puede notar, aparentemente tenemos dos alternativas entre la libertad y la obediencia. Distingamos si es cierta esta alternativa que se nos presenta.

Sobre la libertad, dice Bueno que la libertad es uno de los grandes símbolos de nuestra época.¹⁸ Algunos de los conceptos en los que se desdobra la libertad son la «libertad de», negativa, y la «libertad para», de signo positivo. Los conceptos de libertad negativa y libertad positiva se implican mutuamente pues para poseer una «libertad para» manifestar una expresión debe haber también una «libertad de» respecto de las trabas de la censura, aunque cabe aclarar que la implicación entre las libertades no es recíproca (dice Bueno que puede suceder que alguien que no tenga censura alguna desafortunadamente no tenga nada que decir para ejercitar

¹⁸ BUENO. *El Sentido de la Vida. op. cit.* pp. 237 y ss.

su «libertad para»). Ambas libertades se delimitan consecuentemente, aunque la libertad negativa tiene una cierta prelación sobre la libertad positiva. “Una libertad, en su aspecto positivo, implica que se dé una libertad en sentido negativo; pero una libertad, en sentido negativo, no siempre implica una libertad en sentido positivo.”¹⁹ Incluso la libertad política, que se asume principalmente como «libertad de», como si fuera meramente *distributiva*, extensible a todos los seres humanos, pierde todo sentido fuera del enclavamiento de los seres humanos en ciudades, en provincias, en un Estado, en los que puedan ejercitar su «libertad para», de acuerdo con los planes y proyectos que la misma ciudad, por ejemplo, les posibilita y condiciona (libertad política para hablar de la política nacional mexicana y no de la política nacional de Marruecos).

Eso por el lado de la libertad. Por el lado de la obediencia cabe señalar que la obediencia o control social, idea ampliamente desarrollada por la sociología, es un mecanismo para poner en orden a los miembros de las comunidades y de los grupos. Esta modalidad de comportamiento privilegia a los individuos en la medida que contribuyen a la existencia y unidad de los grupos.²⁰ “Allí donde viven o trabajan seres humanos en grupos compactos, en los cuales son conocidos personalmente y con los que están vinculados por sentimientos de lealtad personal (la clase que los sociólogos llaman grupos primarios), se ejercen mecanismos de control muy potentes y al mismo tiempo muy sutiles para atacar el descarrío efectivo o potencial.”²¹ Esta parte del comportamiento supone la ordenación de los individuos mediante jerarquías de estratificación social, burocrática o asociativa. De ese modo, y según el punto de vista de la autoridad, la obediencia es la máxima virtud y la desobediencia es el mayor pecado capital, así como la rebelión es el pecado que una ética autoritaria no puede perdonar.²²

¹⁹ *Ibidem*, p. 247.

²⁰ Como dice Berger “Ninguna sociedad puede existir sin control social. Incluso un grupo reducido de personas que se reúnen sólo ocasionalmente tendrá que desarrollar sus mecanismos (sic) de control a fin de que el grupo no se disperse en poco tiempo.” BERGER, Peter L. *Introducción a la Sociología*. Limusa. 3ª. Ed. pp. 100 y ss.

²¹ BERGER, *op. cit.* p. 104.

²² FROMM, *op. cit.* p. 24. Al describir la conciencia autoritaria y la conciencia humanista, Fromm dice que la conciencia autoritaria funciona bajo dogmas básicos como la obediencia, el reconocimiento del poder, la desigualdad entre la autoridad y el hombre, así como el deber de

Una vez delineadas las ideas de la libertad y de la obediencia, estamos en aptitud para afirmar que aquellas posturas que ven en la obediencia el elemento primordial de la moral (Creonte y Hobbes, por ejemplo) son desequilibradas porque la obediencia sólo es un elemento de una dualidad ontológico-social que se complementa con la libertad. Es cierto que en un reino el soberano tiene derecho a exigir obediencia, y que incluso puede determinar el contenido de la doctrina civil y política, pero de ello no se sigue que todas las decisiones sobre esa doctrina dependan enteramente de su arbitrio.²³ En una perspectiva proporcional, la obediencia cumple su función respetando la libertad, como la libertad encuentra su concreción cuando se obedece al soberano, y en ese tenor, la libertad se asume como un concepto eminentemente ético, mientras que el control social como un concepto principalmente moral.²⁴

En el mismo sentido, bajo otros términos, y frente a la alternativa entre libre albedrío y determinismo, Morin propone el concepto de «autonomía dependiente», que reconoce las determinaciones pero que excluye el determinismo absoluto, y que reconoce las libertades pero excluye el libre albedrío absoluto.²⁵ Esta podría ser una buena imagen del criterio material que aquí estamos construyendo, porque alternativamente somos *escultores* como somos *mármol* de la obra humana, *jugadores* como somos *juguetes* del juego social, así como *actores* como somos *espectadores* en el teatro de la vida.

ajuste social. Por el contrario, la conciencia humanista es la expresión del interés propio y de la integridad del hombre. *Ibidem*, pp. 162 y s. y 174.

²³ Uno puede preguntarse, a partir de los dos deberes que señala Hobbes de conservarse a sí mismo y de obedecer al monarca o al parlamento, si los dos pueden entrar en contradicción porque el deber de obediencia, en tanto somos seres caracterizados por la debilidad que nos conmina a someternos al poder de Dios y del monarca, puede chocar con el mayor deber de conservarse a sí mismo.

²⁴ Según esto, tampoco se trata de partir del puerto de la libertad para arribar a la obediencia, ni de partir del puerto de la obediencia para llegar a un utópico mundo libre. Por lo tanto, desechamos la propuesta de Hobbes y de los marxistas soviéticos. Hobbes parte de la ética –la libertad natural de los individuos– para arribar a la moral– la obediencia–, mientras que los marxistas parten de la moral –la enajenación, la exclusión– para arribar a la ética de una utopía de individuos libres de dominación.

²⁵ MORIN, *la humanidad de la humanidad*. *op. cit.* pp. 297, 313 y 317. Para Morin demasiado orden impide la libertad e, inversamente, demasiado desorden la destruye.

Bajo estas ideas, utilizando una metáfora, podemos afirmar que la ética nos hace dueños de nosotros mismos como seres libres, mientras que la moral nos vuelve propiedad de otros para obedecer a los demás. Por la moral somos seres operarios, efectos de las causas grupales, en tanto que la ética nos vuelve causantes directos de la obra de nuestra propia vida, constructores de nuestro propio destino. Por eso, desde la ética actuamos para hacer valer los valores personales frente a los valores de la inercia social, con voluntad y capacidad suficientes para traspasar todas las barreras, aunque también es cierto que si violento las reglas que un grupo dicta no tendré ninguna posibilidad de desenvolverme con éxito en tal grupo, de acuerdo al profundo deseo de ser aceptado.

En resumen, para distinguir materialmente a la ética y a la moral, cabe decir que la vida es una continuidad y discontinuidad entre la potencia (ética) y la impotencia (moral), sin que una sea mejor que la otra y sin que se reduzcan. Una historia de continuidad y discontinuidad entre la acción y la pasión, que así como nos manda así también nos libera. En suma, desde coordenadas materiales, la ética y la moral nos mandan actuar cuando se deba y permanecer pasivos cuando tenga que ser así, porque actuar y soportar es la única forma de vida libre, la auténtica vida humana.

2.2.3. Dimensión subjetiva

En esta sección intentaremos construir los criterios subjetivos que nos permitan distinguir la ética y la moral, en tanto partimos del presupuesto de que hay comportamientos que tienen como causa al individuo en sí mismo, mientras que otros tienen como razón los fines de los demás, en tanto trascienden la individualidad.²⁶ En ese sentido, unas veces el ser humano importa más que la

²⁶ Tzvetan Todorov, en *Frente al Límite (Siglo XXI)*, refiriéndose a las virtudes morales cotidianas que se pudieron observar entre los judíos en los campos de concentración nazis dice que la virtud moral que tiende a uno mismo puede llamarse *dignidad*, cuando la virtud moral que se dirige a los demás, se llama *cuidado*. Habría una tercera virtud cotidiana que llama *actividad del espíritu* que abstraería al propio individuo y sus congéneres para concentrarse en los resultados universales estéticos, científicos o filosóficos. Las relaciones que median entre esas virtudes no siempre fueron armónicas –señala Todorov- porque hubo individuos que afirmaron su yo con detrimento de las otras virtudes como hubo otros que descuidaron sus propios valores o los valores universales con tal de cuidar de los demás, así como hubo individuos que con ánimo de crear poesía o música se olvidaron de la singularidad de los individuos que los rodeaban y de sus problemas más básicos.

sociedad en la que participa, cuando habrá otras ocasiones en que la sociedad es el fin de los comportamientos individuales.²⁷

Para comenzar recordemos que Aristóteles distinguió entre el comportamiento (amor) que se dirige a sí mismo, frente al comportamiento (amor) que se dirige a los demás. Tal distinción, dice Aristóteles, debe encontrar su punto medio, porque el amor a sí mismo no puede actuar si no es en sano complemento del actuar que se dirige a los demás. Habermas también distinguió, retomando a Mead, entre un principio de *individuación* y un principio de *socialización*. Dworkin, análogamente, distinguió entre la *moralidad*, que se preocupa de los demás, y el *bienestar*, dirigido al comportamiento propio, a la buena vida.

En algunos casos una modalidad de comportamiento manda proteger el interés del yo, cuando la otra manda proteger el interés de *cualquiera*. Por el primero se piensa en los individuos en tanto miembros de un grupo, cuando por el segundo en los individuos como seres socialmente incanjeables.

Con base en la exposición de ética estoica, puede concluirse que el individuo, en tanto miembro de una comunidad, tiene que seguir dos principios: el de *autoconservación*, que mandata la conservación del ser en sí, así como un principio de *heteroconservación*, que manda perseverar en la vida de los demás. En este sentido, la independencia y la dependencia, aparecen como conceptos enlazados, en cuya determinación, puede advertirse también la concurrencia de una dimensión de orden material. El bienestar propio es una modalidad de comportamiento que encuentra su complemento y también su antagonismo con la sociabilidad, según recuerda Epicteto.

La distinción de la ética estoica a propósito de los términos relacionales (padre-hijo), nos muestra su analogía con relación a nuestro estudio y tiene relevancia porque la

²⁷ ¿Cuántas veces no hemos oído que el individuo es más importante que las instituciones que quieren absorberlo, como también oímos que la institución es más importante que cualquiera de los individuos que la conforman? Por esta razón, afirmaremos que las obligaciones éticas se refieren a las personas sin consideración de las instituciones, mientras que las obligaciones morales se refieren a las instituciones sin consideración de las personas.

praxis social se asume sobre dos consideraciones: *a)* el ser humano abstraído de sus congéneres y *b)* el ser humano en tanto establece relaciones prácticas con sus semejantes. Lo anterior equivale a proponer la existencia de términos *no relacionales o intransitivos*, como persona o individuo, que guardan existencia por sí mismos, y los términos *de relación*, mediante los cuales actuamos, por ejemplo, como colegas, agremiados o ciudadanos. La diferencia es tal que el ser humano algunas veces se asumirá en función de su libertad individual, de su autonomía, de su dignidad, de su intransitividad (porque un ser humano lo es en función de sí mismo), cuando otras veces según su participación en clases, de su heteronomía, de su transitividad (porque no se es candidato a un puesto de elección popular en sí, sino por una fórmula dependiente del partido político que lo postula, porque se es diputado por un grupo parlamentario). En algunos casos el individuo se considerará sustituible (piénsese en un soldado cuya función en un ejército lo coloca en *sustituibilidad* por otro que esté en mejores condiciones físicas), cuando en otros casos ese mismo individuo será considerado como insustituible a causa de la tendencia a la universalidad (el mismo soldado cuando se asume como hombre del universo).

Los planteamientos de Aristóteles, de los estoicos en lo general y de Spinoza, nos conducen a proponer un principio según el cual cuando el ser humano es *causa de sí mismo* actúa éticamente, mientras que cuando él es a *causa de otra cosa*, hablaríamos de una actuación moral.

Por un lado, cada ciudadano debe su vida a la patria, pues es vástago y siervo de ésta; entre ellos no existe una relación de igualdad jurídica, de la misma manera que no la hay entre el siervo y el señor, ya decían algunos pensadores, como Hobbes. Pero también, por otro lado, otros autores dijeron lo contrario, que es la patria, la sociedad, la que se debe a sus ciudadanos, pues aquella surge solamente para cuidar su libertad y potenciar sus aptitudes. Extraña dualidad que puede ser expresada, según palabras de Verdross, como la obediencia de lo que quiere la patria o la persuasión de nuestro derecho.²⁸ Por esto, al analizar la doctrina política

²⁸ VERDROSS, *op. cit.* p. 52.

de Platón, Verdross sostiene que el bienestar general mantiene la unidad del Estado, mientras que el bienestar individual actúa como elemento de desunión.²⁹ Al analizar la doctrina política de Platón, uno no puede dejar de considerar, como su codeterminación, la doctrina ética que primeramente manda la existencia de cada uno de los individuos.

Tal y como lo señala Bueno, la vida humana es vida individual y al mismo tiempo vida grupal. Ambos aspectos de la vida humana si bien son inseparables, son dissociables, por abstracción objetiva.³⁰ Según esto, las normas éticas son las normas que promocionan y gestionan la vida individual, basadas en un principio de *autodeterminación*, cuando las normas morales son aquellas normas que ordenan la promoción de los grupos humanos, basadas en un principio de *grupalidad*. La distinción entre el formato de enclasamiento *distributivo* y *atributivo* de Bueno es útil para los fines que en esta sección nos proponemos. Bajo los supuestos presentados en la presente investigación, la tradicional división entre moral personal y moral social tiene que ser superada porque la diferencia entre lo privado y lo público a la que ella apela, descansa en la abstracción de las circunstancias sociales cuando se toman decisiones prácticas. Desde nuestra propuesta, estrictamente, nunca hay un campo decisorio donde el ser humano separe tajantemente lo individual y lo social –porque de hecho siempre formamos, lo queramos o no, parte de una sociedad particular que engloba uno o más círculos concéntricos, como la familia, la colonia, el municipio, la provincia, la nación, etc.-, cuando sólo se presenta una disociación conceptual que escinde las decisiones en dos bandos a veces complementarios, a veces también antagónicos: decisiones que tienen presente al individuo con independencia de la sociedad de la que forma parte o bien decisiones que tienen a la sociedad como único detonante de las conductas desplegadas allende las estrategias individuales. Cualquiera que sea la opción tomada, la sociedad, siempre está presente, como se ve, incluso, en su aparente ausencia.

²⁹ *Ibidem*, p. 66.

³⁰ BUENO, Gustavo. *¿Qué es la Bioética?* Biblioteca. Filosofía en Español. Fundación Gustavo Bueno. Pentalfa Ediciones. España. 2001. pp. 14 y ss.

Al analizar el tipo de relaciones que median entre individuo y sociedad y que con relación a este trabajo aluden a la ética y a la moral, sostenemos que hay un espacio de relaciones humanas conformado por dos elementos: 1) lo ético-individual y 2) lo colectivo-moral.

Bueno dice que «individuo» es el calco latino, debido a Boecio, del término griego «átomo»,³¹ es decir, que *in-dividuo*, sin dividir, y *á-tomo*, sin partes, son términos de una entidad unitaria que excluye la pluralidad, la división, la partición. Esta imagen es importante porque nos permite distinguir una de las modalidades lógicas de participación humana en sociedad. La otra está claramente referida a la sociedad, ahora tomada como una unidad distinta a los individuos que la conforman, en cuyo supuesto, el individuo se observa como alguien dividido, alguien que es una parte de un todo que lo supera y que lo invade. De lo que se trata, en todo caso, parafraseando las modalidades de concepción ontológica de la Historia, es rechazar una versión societaria de la historia de las personas que excluye absolutamente las singularidades individuales en tanto y en todo caso son repetibles e intercambiables, así como otra versión que incluya esas singularidades como irrepetibles y únicas y con absoluta exclusión de cualquier pretensión por trascender esa singularidad.

En algunos autores, la primacía de la sociedad o comunidad sobre el individuo es una nota manifiesta. Tal sucede con la perspectiva positivista de Augusto Comte, quien rechaza el modelo individualista diciendo que el individuo es una mera abstracción metafísica y que la sociedad no se puede descomponer en los individuos, sino en los grupos y comunidades sociales que la conforman, de los cuales el más fundamental es la familia. La autoridad y la jerarquía que definieron a la familia del medioevo deberían recuperarse frente a las ideas de los revolucionarios ilustrados que quisieron implantar sus ideales igualitarios y anarquistas en la familia.³²

³¹ BUENO, Gustavo. *Individuo, idiográfico*. (en línea). El Catoblepas. Revista Crítica del presente. Número 56. octubre 2006. p. 2. En (4). [consultado el 16-10-06]. Formato htm. Disponible en: <http://www.nodulo.org/ec/2006/n056p02.htm>

³² NISBET, *op. cit.* Tomo I, p. 86.

Análogamente Durkheim sostiene que la sociedad tiene una realidad previa al individuo.³³ Por ello, Nisbet reseña las notas principales a partir de las cuales sea posible comprender el enfoque de Durkheim sobre la naturaleza del ser humano: Primero, el ser humano es una entidad doble, biológica y social, y en esa perspectiva, el ser social es la superación del ser biológico, pues cuanto tenemos de humanos surge precisamente por la implicación que tiene la sociedad en cada uno de nosotros; desapareciendo el impacto de la sociedad, el ser humano también desaparece socialmente. Segundo, una personalidad normal en el individuo equivale a una personalidad social, porque cuando no la hay emerge una personalidad anormal no integrada socialmente. Tercero, la autoridad de la razón individual es en realidad la autoridad de la sociedad, que conduce al individuo racionalmente al bien común.³⁴ Al analizar la moral, Durkheim dice que los hechos sociales son hechos morales y en la *Educación Moral* dice que “[s]i hay un hecho que la historia haya demostrado irrefutablemente, es que la moralidad está relacionada en forma directa con la estructura social del pueblo que la practica. La relación es tan íntima que, dado el carácter general de la moralidad observada en una cierta sociedad... podemos deducir la naturaleza de esa sociedad, los elementos de su estructura y la forma en que está organizada. Dadme las pautas matrimoniales, las normas morales que dominan la vida familiar, y os diré las características principales de su organización.”³⁵ Incluso, los deberes para consigo mismo son, en la perspectiva de Durkheim, deberes para con la sociedad. En su construcción, la moralidad presenta tres elementos esenciales: 1) el *espíritu de disciplina*, por medio del cual sólo la sociedad, en forma previa al mismo individuo, puede establecer el deber ser a cumplir. 2) *los fines de la moralidad son impersonales* pues las acciones

³³ *Ibidem*, p. 117 y s. Al analizar los dos tipos de solidaridad, la *mecánica* y la *orgánica*, Durkheim propone agudas notas para desentrañar los roles que el individuo puede cumplir con relación a la sociedad. La *solidaridad mecánica* está basada en la homogeneidad moral y social y está sustentada en la disciplina de la pequeña comunidad y en la subordinación de la conciencia individual a los dictados del colectivo. La *solidaridad orgánica*, que debe entenderse en el contexto de la división del trabajo, se trata de una articulación orgánica de hombres libres que se dividen el trabajo y se complementan, pudiendo obviar los elementos del parentesco, clase y conciencia generalizada característicos del primer tipo de solidaridad. La heterogeneidad y el individualismo suplen aquí a la homogeneidad y al comunalismo de la primera solidaridad.

³⁴ NISBET, *op. cit.* Tomo I, pp. 131 y ss.

³⁵ DURKHEIM, Emile. *Moral Education. A Study in the Theory an Application of the Sociology of Education*. trad. de Everett K. Wilson y Herman Schnurer, Nueva York: the Free Press of Glencoe, 1961, pág. 87. Citado por NISBET, *op. Cit.*, Tomo I. p. 123.

centradas en el interés individual son contrarias a la acción moral; la moralidad surge cuando el individuo se integra a los grupos sociales y nunca antes, por lo que no habrá moralidad a menos que nos identifiquemos con los diferentes grupos a los que pertenecemos. 3) *la autonomía o autodeterminación*, que es “simplemente la conciencia que adquiere el ser humano, gracias a su razón, de los motivos de cuanto hace bajo el impulso de la disciplina y de sus adhesiones.” El tercer elemento de la moralidad, será pues, la comprensión que tengamos de ella.³⁶ Nisbet, al desarrollar el tema de la autoridad, establece que para Durkheim la disciplina es fundamental en todas las formas de actividad social, porque las reglas que los grupos dan al individuo son para que no se perjudiquen los intereses de la colectividad ni se desorganice la sociedad de la que se forma parte. “La autoridad, en su relación con el hombre, no sólo afianza la vida moral: es la vida moral; «cumple una función importante en la formación del carácter y la personalidad en general.”³⁷ Como se observa, la formación del carácter moral es restrictiva pues de lo que se trata es de inhibir, de limitar, de sujetar las pasiones, los deseos, los impulsos. Ahora que, aclara Nisbet, si bien es cierto que la autoridad es el fundamento de la sociedad no se puede descuidar que para Durkheim la sociedad es plural, y se manifiesta en diversos aspectos de la relación social.³⁸

Para Simmel la coerción también es condición de la moralidad; sin coerción no es posible erigir valores individuales y de convivencia social. “La autoridad cumple una función integrativa: *es el cemento indispensable* de la asociación, el vínculo constitutivo de las lealtades humanas.”³⁹ En la concepción de Simmel, paradójicamente, el poder individual de la persona se potencia por la aparición e inserción de esferas supraindividuales como la familia, la iglesia, la escuela, el Estado, sin los cuales no cabrían la reputación y la dignidad personales, cualidades que por la aislada individualidad no emergerían. En Simmel, hay dos principios de la organización social que permiten comprender la función del status en las sociedades modernas: *la autonomización* y *la objetivación*. El primer principio ayuda

³⁶ NISBET, *op. cit.*, Tomo I, pp. 123 y ss.

³⁷ *Ibidem*, p. 202.

³⁸ *Ibidem*, p. 204.

³⁹ NISBET, *op. cit.*, Tomo I, p. 216 y ss. Las cursivas son nuestras.

a separar elementos de una institución o de una forma social que antes estaban confundidos, lo que equivale a afirmar que estos elementos son ya separables de los objetos que los conformaron, alcanzando su autonomía. El segundo principio se refiere a la tendencia moderna que impuso una caracterización objetiva de la cultura porque cada vez menos las manifestaciones de ésta son una parte íntima y subjetiva del ser humano; las cuestiones sociales, económicas, políticas son impersonales, de forma tal que lo que importa no es la persona sino la posición.⁴⁰

Para comprender el papel que juega la sociedad en las modalidades de comportamiento, vale traer a colación la tipología ideal de Tönnies de *comunidades* y de *sociedades* –independientemente de los inconvenientes que su grado de abstracción y generalización representa-. Dicha tipología es fundamental para exponer cómo las comunidades se vincularían con la cohesión moral mientras que las sociedades se relacionarían con la liberalidad ética.⁴¹ La historia se puede comenzar con la agregación comunitaria destinada a satisfacer la integridad social y cuyos símbolos son la familia, la relación entre maestro y aprendiz, cuando en cambio las agregaciones societarias buscan impulsar el individualismo centrado en la racionalidad, el cálculo y el egoísmo, y cuyas relaciones no son de subordinación, sino de coordinación entre ciudadanos. En la *comunidad* priva la armonía de todos con todos, en la *sociedad* la tensión de todos contra todos. En la comunidad la preponderancia de lo grupal parece ser evidente; de manera contraria, en la sociedad el elemento individual se sobrepone como el primordial.

La misma tendencia parece encontrarse en el *status* y el *contrato*. El primero guarda una relación con la dimensión atributiva del ser humano, cuando el segundo se presupone dentro de las coordenadas distributivas (porque en la actualidad jurídicamente todo individuo tiene la capacidad de contratar, independientemente de si, parafraseando a la historia, es heleno o bárbaro). En ese sentido se inscriben

⁴⁰ NISBET, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*. Tomo II. Traducción de Enrique Molina de Vedia. Cuarta reimpresión de la primera edición. Amorrortu Editores. Argentina. 2003. pp. 60 y s. Como ejemplo de la *autonomización* Nisbet precisa el conocimiento y la ley, elementos que antes dependían de la supervivencia humana y de la religión, respectivamente, y que con el paso del tiempo devinieron elementos que adquirieron finalidad en sí mismos, uno separado de la ciencia y el otro de la religión.

⁴¹ NISBET, *op. cit.*, Tomo I. p. 106.

las distinciones de Max Weber entre lo «comunal» y lo «asociativo», o entre las «relaciones abiertas» y las «relaciones cerradas».⁴² Es adecuado aclarar que si bien tienden a la convergencia, lo comunal no se identifica con lo cerrado, porque hay relaciones asociativas eminentemente cerradas, de la misma manera en que se presentan relaciones comunales que tiendan a la apertura. La explicación de Weber del funcionamiento de la ciudad europea antigua y de la ciudad medieval permite distinguir cómo las ciudades antiguas eran ciudades de comunidades, es decir, ligadas por el parentesco o por grupos étnicos ligados e indisolubles, frente a las ciudades medievales que se originaron como ciudades de individuos que juraban lealtad, como «creyentes individuales» y no como miembros de cierta orden o cofradía.

Esta nutrida exposición de tipologías sociológicas (Durkheim, Simmel, Tönnies y Weber) ha tenido como misión rescatar el papel de la sociedad en la conformación de la moral. Centrados en un individualismo a rajatabla, neutralizamos el hecho de que la sociedad modela nuestros comportamientos, así como el individuo contribuye al bienestar de la sociedad de la que forma parte. “Cuando dirigimos una mirada psicológica –dice Morin-, el individuo aparece en su autonomía y sus caracteres distintos, y en el límite, la sociedad desaparece, pero cuando dirigimos una mirada sociológica, el individuo se desvanece, o como máximo no es sino un

⁴² Afirma Nisbet (Tomo I, pp. 112 y s.) que: “Weber nos dice que una relación es comunal cuando está basada sobre el sentimiento subjetivo de pertenencia mutua de las partes, de que cada una de ellas está implicada en la existencia total de cada una de las otras. Ejemplo de ello son el grupo militar estrechamente unido, el sindicato, la cofradía religiosa, los lazos que vinculan entre sí a los amantes, y la escuela o universidad; además, por supuesto, de otros ejemplos obvios tales como la familia, la parroquia y la vecindad. Para Weber una relación es asociativa cuando se apoya sobre un «ajuste de intereses motivado racionalmente, u otro acuerdo que responda a motivos similares».... Será asociativa si responde a un cálculo racional del interés o la voluntad, antes que a una identificación emocional. Los ejemplos más puros de relaciones asociativas los encontraremos en el mercado libre, o sociedad abierta; aparecen allí asociaciones que implican la avenencia de intereses opuestos pero complementarios, asociaciones voluntarias que se apoyan exclusivamente sobre el interés personal o la creencia y el consentimiento contractual.” Sobre las relaciones abiertas y cerradas el mismo Weber, citado por Nisbet, dice específicamente: “es “abierto” a los extraños si ... no se niega participación en la acción social mutuamente orientada, relevante respecto a su significado subjetivo, a quienes deseen participar y puedan hacerlo, de acuerdo con su sistema de orden. En cambio, llamaremos “cerrada” para los extraños a la relación que, de acuerdo con su significado subjetivo y las leyes coercitivas de su orden, excluye, limita o sujeta a condiciones la participación de ciertas personas.” Estas citas nos permiten ilustrar, desde las coordenadas de las tipologías sociológicas, los diferentes términos que corresponderían a la moral y a la ética. La primera sobre el sentido de pertenencia a un grupo, la otra sobre la apertura social, allende las condiciones restrictas de la particularización.

ejecutante zombi del determinismo social.”⁴³ En los términos de Morin, su relación es dialógica, porque a la vez que se complementan, son antagonistas, porque la complejidad social es una armonía entre los extremos del «egocentrismo» y el «sociocentrismo». Individuo y sociedad son condiciones interdependientes: sin individuos no hay sociedad y sin sociedad no hay individuos.

No se trata de sostener que la moralidad es el único espacio que corresponde al individuo⁴⁴ –cayendo en un solipsismo moral- ni que solamente el Estado es el fin moral de la humanidad⁴⁵ –como resulta del planteo hegeliano que critica la moralidad formal y abstracta de Kant-. Las dos situaciones ontológicas de la Ética, la ética y la moral, son condiciones complementarias y antagónicas a la vez.

Asimismo, hay una imposibilidad de sostener dos posturas desde las coordenadas subjetivas. Por un lado, la perspectiva *egocéntrica* de los neokantianos para quienes la moral se acerca mucho a la psicología (Nagel) en tanto se trata de descubrir las máximas de acción racionales individuales independientes de otras inclinaciones de tipo político, así como la perspectiva *etnocéntrica* de los neoaristotélicos para quienes la moral se acerca demasiado a la política (MacIntyre) en la medida que se buscan las motivaciones morales que se otorgan a los individuos cuando forman parte de estructuras y contextos sociales de participación comunitaria. Ambas

⁴³ MORIN, *La humanidad de la humanidad. Op. Cit.* p. 58.

⁴⁴ Frente a las posturas que ven en la sociabilidad la condición de la individualidad, otras más pretenden construir un ser humano abstraído de la sociabilidad como la auténtica causa de los derechos del hombre. Una postura solipsista podría llegar a sostener que el hombre sólo es tal cuando es un hombre en la soledad, sin intersubjetivación, y sin cargar con la responsabilidad de decir algo (cuando en realidad no puede decir nada porque ya todo está dicho, cuando no tiene sentido decir nada, en la *no-man's land* que menciona Lyotard, que constituye una *segunda existencia* que tiene derecho a esconderse y mantenerse al margen, sin contestar a los demás, sin que exija reciprocidad -como lo pensaría Tugendhat-). Dice Lyotard específicamente. “Si el hombre no preserva la región humana en la que se puede encontrar con esto o aquello, escapando por completo al ejercicio de los derechos, no merece los derechos que se le reconocen.” LYOTARD, *moralidades posmodernas, op. cit.* pp. 83-87.

⁴⁵ Es interesante observar cómo en las etapas de la historia de dominación nacional imperialista algunos autores han justificado un esquema moral colectivista. El caso es de Japón en la segunda guerra mundial, donde un pueblo que no tiene unidad de nación (como la enorme China derrotada por los japoneses) no puede salir victorioso. “Koyama Iwao dice. «El sujeto [*shutai*] de la energía moral debe ser la nación [*kokumin*]. La nación es la clave de todos los problemas. La energía moral no tiene nada que hacer con la ética individual o personal ni con la pureza de la sangre. Es [la nación] el centro de la energía moral tanto en el aspecto cultural como político.» LYOTARD, *moralidades posmodernas, op. cit.* p. 75.

posturas, por extremas, conducen a escenarios donde se descuida terriblemente la proporcionalidad del actuar humano, que en tanto ético lo es también moral.

Alguien que supera esa dicotomía es Morin, quien al tratar la dialógica individuo y sociedad, dice que la ocupación del puesto egocéntrico comporta dos principios: uno de *exclusión* y otro de *inclusión*. El principio de exclusión se refiere a la ocupación que uno mismo hace de un centro y que no puede ser ocupado por alguien más, mientras que el principio de inclusión nos permite incluirnos en una comunidad, en un nosotros. La complementariedad entre los dos principios es tal, que hay un apego intersubjetivo que se expresa en los siguientes términos: "De este modo, en la situación del sujeto hay una posibilidad egoísta que llega a sacrificarlo todo a uno mismo, y una posibilidad altruista que llega al sacrificio de uno. La primera puede llevar al antagonismo respecto del semejante y en el límite al asesinato de Caín. La segunda puede suscitar una fraternidad que incita a dar la vida por el amigo, el hermano... La cualidad de sujeto lleva en sí la muerte del otro y el amor al otro."⁴⁶ Como consecuencia, la dialógica manda que algunas veces el egoísmo venza al altruismo y viceversa; asimismo, que el yo supere al nosotros o que el nosotros colectivo se superponga al yo individual. Tan pronto nos dedicamos a nosotros mismos como nos dedicamos a los demás. Con razón dice Morin que la cualidad de sujeto es dual en sus términos, porque somos «sujetos», en el sentido autónomo del término, es decir, seres capaces de decisión, de libertad, como lo somos «sujetos» bajo la condición de sujeción, en el sentido dependiente del término, cuando el Superyo de la Patria, del Estado, de Dios o del Jefe, se impone al principio de inclusión referido.⁴⁷ Para Morin -cuando explica el aparato estatal como máxima emergencia del control social-, en la relación se mantienen una baja y una alta complejidad. La primera comporta *sojuzgamiento* y explotación por parte del conjunto de la sociedad, del aparato estatal, a la vez que integra represiva y totalitariamente a los individuos, mientras que la segunda tolera desórdenes e incertidumbres, es decir, comporta autonomía individual y esquemas de apertura al pluralismo.⁴⁸ Como se puede discernir, ninguna sociedad podría eliminar todo

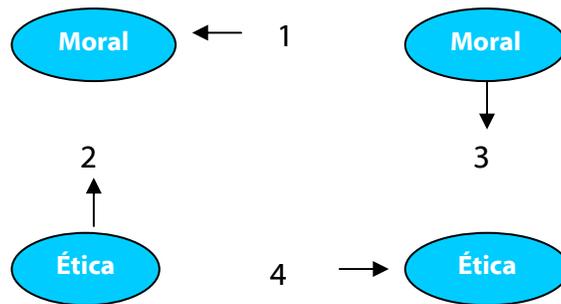
⁴⁶ MORIN, *La humanidad de la humanidad. op. cit.* p. 81-83.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 213 y ss.

constreñimiento y subordinación, ni toda sociedad en la que el totalitarismo sea una nota común puede eliminar completamente las emergencias de los individuos. Como ejemplo de la imposibilidad de esas coordenadas extremas que comportan posibilidades pero también límites, dice Morin que: "Un óptimo social necesitaría tantos óptimos antagonistas... que es globalmente irrealizable. El óptimo que consistiría en la abolición total de la criminalidad debería pagarse con el control permanente de los individuos, por tanto con fuertes restricciones a sus libertades y, en el extremo, con la transformación de la sociedad en máquina carcelaria/psiquiátrica. Si queremos libertades, hacen falta márgenes de desórdenes, tolerar anomias y experimentar la posibilidad del crimen."⁴⁹

Cabe señalar que algunos roles de comportamiento son definidos por los mismos individuos, por su propia expectativa, mientras que los otros son definidos por la expectativa de los otros, por el cumplimiento que la sociedad en general o el grupo al que se pertenece espera de uno. La conciliación entre esas dos modalidades no es enteramente pacífica, tal como se expone a continuación, suponiendo que en cada nivel hay licitud en el comportamiento:



- 1) Las normas de un grupo que atenta contra las normas de otro grupo (las normas de competencia entre los mismos grupos, que hacen triunfar a uno sobre el otro),

⁴⁹ *Ibidem*, p. 222.

- 2) Las normas éticas que atentan contra la moral (deslealtad individual para obtener mejores condiciones en un grupo que en el de origen, con lo que hay falta de solidaridad grupal),
- 3) Las normas morales que atentan contra la ética (como normas que valen exclusivamente para un grupo, pero no para los principios del individuo y de la humanidad en general).⁵⁰
- 4) Las normas éticas que atentan contra otra norma ética (como sucede con la legítima defensa).⁵¹

Parfraseando las ideas de Fromm en el momento en que distingue la *ética humanista* –cuyas normas provienen del hombre mismo- de la *ética autoritaria* –cuyas normas provienen de una autoridad que no es el ser humano- y de cómo se forma el sentido moral en el niño, cabe decir que las valoraciones de lo bueno y lo malo –⁵² se puede decir que *bueno éticamente* sería aquello por lo cual uno mismo debería elogiarse, en tanto que *bueno moralmente* sería aquello por lo cual las autoridades o la mayoría de la gente nos deberían alabar; por el contrario, *malo éticamente* es aquello por lo cual uno mismo debería censurarse, cuando *malo*

⁵⁰ La perspectiva moral se encuentra explicitada artísticamente en la película *A Bronx Tale* (Robert de Niro, EUA, 1993), en donde un chico de nueve años del barrio italiano del Bronx, además de encontrarse en la lucha entre su modesto padre -interpretado por De Niro- y un gangster local bastante existoso -Chazz Palminteri-, presencia el homicidio cometido por éste último, negándose a identificarlo en las investigaciones policiales, pues en el barrio no son permitidos los «soplones». La escena también muestra los códigos de moralidad existentes entre la comunidad de italianos que viven en Nueva York que son diferentes a los códigos de otros grupos, y más cuando el niño después joven se enamora de una muchacha de color, a pesar de que los jóvenes italianos han golpeado salvajemente al hermano de la novia.

⁵¹ En la película *Dancer in the Dark* (Lars von Trier, Dinamarca, 2000) el personaje principal, Selma, trabaja incansablemente para pagar la operación de su hijo, a pesar de las adversidades de ser inmigrante, obrera y débil visual. Ante el fallido intento de Bill -uno de sus mejores amigos en ruina- para robarle sus ahorros y el homicidio imprudencial contra aquel cometido por Selma, ésta decide que el dinero ahorrado y recuperado se destine a la operación de su hijo con defectos congénitos visuales en lugar de contratar y pagar un abogado que la defienda en la causa penal, además que decide ocultar los hechos de la imprudencial muerte de Bill, a pesar de que ello suponga su pena de muerte. Cuando su amiga Khaty descubre la historia busca pagar al abogado, situación por la cual Selma se enfurece rechazando la oferta, prefiriendo la muerte a permitir que su hijo se mantenga ciego.

⁵² FROMM, *op. cit.* p. 23. Formalmente –dice Fromm- la ética autoritaria se diferencia de la ética humanista por él propuesta por dos aspectos: uno formal, en tanto que la ética autoritaria se define por una autoridad que dicta al ser humano las normas sobre lo bueno y lo malo, cuanto que se basa no en la razón ni en la sabiduría, sino en el temor a la autoridad y el sentimiento de debilidad y dependencia. Materialmente, o en relación con el contenido, la ética autoritaria considera antes los intereses de las autoridades que los intereses del sujeto al que se dirigen esas normas.

moralmente sería aquello por lo cual uno debería ser censurado por los demás o por la mayoría. De ese modo, estamos en posibilidad de ampliar el entendimiento que hace depender la moral de la aprobación y de la desaprobación, como lo hacen la mayoría de los psicólogos.⁵³

En consecuencia, podemos establecer que la relación entre individuo y sociedad es compleja, de suyo enteramente diferente a la relación existente entre los organismos del mundo biológico (pues si bien la sociedad humana se asemeja en forma y contenido a estos organismos a causa de la división del trabajo, la especialización, la comunicación, la información, es la complejidad de los individuos el elemento emergente determinante).⁵⁴ Dicha complejidad se manifiesta en el seno de la sociedad, donde todo individuo es un sujeto *egocéntrico* como un elemento/momento de un todo *sociocéntrico*. Por esta razón, Morin puntualiza que la relación individuo sociedad es «holográfica», «recursiva» y «dialógica».

- *Holográfica*, porque el individuo está en la sociedad que está en el individuo.⁵⁵
- *Recursiva*, porque los individuos producen la sociedad que produce a los individuos, o como lo dice Morin "... la emergencia social depende de la organización mental de los individuos, pero la emergencia mental depende de la organización social."
- *Dialógica*, porque hay complementariedad en la relación como hay antagonismo, sin descuidar que en las sociedades arcaicas la preponderancia de la sociedad ha sido mayor, cuando en las sociedades históricas y contemporáneas, hay una resistencia colaboracionista de los individuos al orden social.⁵⁶

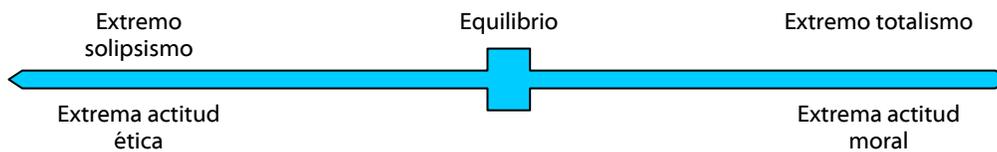
⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 181 y ss.

⁵⁵ Si pudieramos tener una imagen de esta relación hologramática sería como la que expresa Leibniz en la Monadología, § 67: "Cada parte de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es también como ese jardín o ese estanque."

⁵⁶ MORIN, *la humanidad de la humanidad*, op. Cit. pp. 186 y ss.

La mejor perspectiva de ontología práctica es colocar los actos humanos en un punto intermedio entre el extremo *solipsismo* y el extremo *totalismo*. El primero nos lleva al borde de la pura ética y el segundo nos conduce al límite de la pura moral. Tal como ha dicho Aristóteles, la prudencia nos manda que actuemos de ese modo, pero también hay que aceptar que ese equilibrio es verdaderamente difícil de alcanzar, máxime que la dialéctica individuo-sociedad nos conduce de un lado hacia el otro en constante devenir.



Sucumbir ante una extrema actitud ética nos conduce a una sociedad donde impera la ley del más fuerte, porque si cada uno afirma sus propios intereses contra los de los demás, la resolución a los conflictos emerge de quien mas fuerza puede desplegar, y, contrariamente, resultar al extremismo moral nos lleva a una sociedad disciplinaria en la que el individuo importa en la medida que cumple ciegamente los dictados de una sociedad que se convierte en finalidad suprema y punto de aniquilación.⁵⁷ La primera es una sociedad sin reglas y la segunda una sociedad de reglas en el peor sentido del término. De igual forma, el extremo ético nos lleva a negar la participación del ser humano en grupos porque lo esencial sólo son los individuos, en tanto que el extremo moral asumiría la misma negación, sólo que como imposibilidad de heterogeneidad grupal que intermedie entre el individuo y el Estado (corporaciones como sindicatos, empresas, agrupaciones de defensa de intereses particulares, entre otras). Como se intuye, ambas posturas vedarían la posibilidad de un ser humano partícipe en agrupaciones particulares; imaginemos, por una parte, el individualismo acérrimo en el que el individuo es la única realidad del Estado y, por la otra, el totalismo en el que el Estado es la única realidad del individuo.

⁵⁷ Morin, en *La humanidad de la humanidad* dice, por lo que toca a la dialógica individuo-sociedad, que en su extremo el individualismo se dirige a matar a sus semejantes, mientras que por el colectivismo extremo el individuo es muerto por la sociedad.

Lo que proponemos es una armonía práctica en donde la ética no reduzca a la moral ni viceversa. Tal y como se muestra en el siguiente esquema:

	Ética	Moral
Individuo	El individuo se afirma a sí mismo como finalidad última	El individuo participa de estructuras grupales y cumple sus normas
Grupo	El grupo protege la supervivencia de los individuos que forman parte de la misma	El grupo hace cumplir las normas de la colectividad, que aseguran su cohesión.

Por esta razón, la concepción de Höffe en relación con los derechos individuales originarios y la subsidiariedad del Estado es importante porque permite discernir dos momentos complementarios: a) los derechos permiten construir un ámbito ético, y b) el Estado, es decir, la inteligencia de la sociedad, coadyuvaría en la construcción de la moral política. En este último aspecto, la subsidiariedad tendría vinculación con los conceptos aristotélicos de justicia correctiva, relacionada con la corrección de, por un lado, los actos *voluntarios*, en donde el equilibrio subjetivo práctico está presupuesto pero tiene que ser reestablecido por un juez (comodato, compra, fianza, etc.), y, por el otro, los actos *involuntarios* en donde una parte sufre pasivamente como víctima, por lo cual el juez debe reestablecer o restituir el estado de cosas que se ha alterado (homicidio, secuestro, robo con violencia, etc.) (1131 a).⁵⁸ Como se puede notar, la subsidiariedad político-moral supone la participación del colectivo humano bajo la figura representativa del Estado, trascendiendo a los individuos que originaria y voluntariamente realizan los intercambios éticos por sí mismos.

Cabe preguntarse qué sentido de la vida tiene más sentido ¿el individual o el social? Para responder, insistiremos en que tal dicotomía cuando es excluyente carece de sentido, y también acudiremos a Bueno quien menciona que el sentido de la vida es

⁵⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. Versión de Gómez Robledo. *op. cit.* p. 109. La diferencia entre actos de justicia correctivos voluntarios e involuntarios puede reconducirse a los conceptos de dos ramas jurídicas tradicionalmente esenciales: el derecho civil, por el lado de la voluntariedad, y el derecho penal, por el lado de la involuntariedad (o de la voluntariedad ilícita).

interpersonal en tanto el sentido de la vida de una persona alcanza sentido en el contexto de otras personas, determinándolo e interpretándolo; la vida en estado absoluto, solitario, carece de sentido. “La «persona pública», el héroe político, por ejemplo, encontrará el sentido de su vida en el contexto de otras personas individualizadas, con nombre propio. En ningún caso cabe a priori inclinarse por una u otra alternativa suponiendo, por ejemplo, que es más «pleno» el sentido de una vida individual «consagrada» a la vida social, al Estado, a la ciencia o a la Humanidad, que el más «humilde» sentido de una vida que se mantiene exclusivamente en el recinto de su inmediata vecindad.”⁵⁹

Al final, hay que establecer el principio según el cual la moral permite que la sociedad imponga pautas de comportamiento a los individuos, cuando la ética permite que el individuo imponga pautas de comportamiento extensibles a cualquier sociedad. La moral, según se ve, tiende, como ya decía Bergson, a mantener la cohesión social de las comunidades, mientras que el destino de la ética es la humanidad. Fromm, al analizar la naturaleza humana y el carácter, resume lo que para él es la paradoja del ser humano. “La paradoja de la existencia humana es que el hombre debe buscar simultáneamente la cercanía con los demás y la independencia; la unión con otros y al mismo tiempo la conservación de su individualidad y de su particularidad.”⁶⁰ Así, el individuo mantiene interacciones con otros individuos cuando también hay interacciones entre individuos y sociedad.

La dualidad es tal que el individuo se desdobra como un sujeto *proléptico*, cuyos fines tienen cursos de acción individuales, referidos a sí mismo, es decir, *monológicos*, así como planes sociales o grupales, referidos a los demás, es decir, *dialógicos*. Un ser humano como una entidad compleja, que es individual en la medida en que es social y social en tanto individual, *un individuo que crea a la sociedad que recrea al individuo*.

2.2.4. Dimensión temporal

⁵⁹ BUENO, *El sentido de la vida*, op. cit. p. 415.

⁶⁰ FROMM, op. cit. pp. 110 y s.

El objetivo de esta sección busca construir la realización de la praxis ético-moral a partir de un criterio temporal. La idea será, entonces, construir los principios de una ontología desde las coordenadas del tiempo a fin de que el jurista pueda desentrañar sus más trascendentes consecuencias, máxime que el comportamiento humano algunas veces aparece como invariable y otras veces todo lo contrario. En todo caso, el principio que se busca debe ser analógico a fin de que de opciones a la memoria, como también al olvido; a la promesa, así como a la puesta en entredicho, parafraseando las ideas del tiempo del derecho propuestas por François Ost.⁶¹ Ni un tiempo sempiterno, estático, indiferente al cambio, y por lo tanto conservador, ni un tiempo en constante movilización, demasiado dinámico, dependiente de lo eventual, siempre dispuesto a la ruptura con su pasado.

Para comenzar nada mejor que una referencia al ilustrado Voltaire, quien en sus *Cartas Filosóficas* (carta LXXX), critica el pensamiento de Pascal. Dice, primero citando a Pascal y luego anotando su propia idea que "... La moral es en todas partes la misma, en el Emperador Marco Aurelio, en Emperador Juliano, en el esclavo Epicteto, al que vos mismos admiráis, en San Luis, y en Boncocdar su vencedor, en el Emperador de China, Kien- Long, y en el rey de Marruecos." Cita que denota una perspectiva a-histórica, pues independientemente de los espacios – Roma o China- y de los tiempos –imperio romano o período de la ilustración- su contenido es el mismo. Para Voltaire hay una concepción intemporal de la moral pues en todos lados es la misma. En cambio, los marxistas soviéticos apuntaron que la moral ha ido cambiando a lo largo de la historia, y que no es la misma la moral del esclavo que la del burgués, como una concepción historicista que es la contraparte de la visión del pensador ilustrado.

La ética aristotélica y estoica nos enseñó que hay cosas que siempre son debidas, cuando hay otras que no siempre lo son. Igualmente nos mostró que así como hay cosas en movimiento, así también hay cosas que están en reposo (disposición de las cosas que también nos mostró la *Ética de Spinoza*). De igual manera, que así como hay disposiciones, que son como una primera naturaleza, hay hábitos, que son

⁶¹ Cfr. OST, Francois. *El Tiempo del Derecho*. Traducción de María Guadalupe Benítez Toriello. Siglo XXI Editores. México. 2005.

como una segunda naturaleza. Cosas que dependen de la naturaleza y otras que dependen de los pactos humanos.

Dentro del criterio temporal, una de las distinciones más significativas para la praxis es la de naturaleza-cultura. Dice Bueno que la distinción entre naturaleza y cultura parte de la ontología y se refuerza con el idealismo alemán (Fichte, Hegel), reconfigurándose con Marx. La distinción es una consecuencia que emerge de la superación de la concepción cristiana que escinde el espíritu y el cuerpo. Ya en la antigüedad esta distinción se manifestaba con el tratamiento sofisticado entre $\varphi\upsilon\sigma\iota\sigma$ y $\nu\omicron\mu\omicron\sigma$, entre lo necesario y lo convencional, dicotomía que todavía hoy día nos conmueve porque hay cosas que dependen de la naturaleza, cuando hay otras que dependen de las convenciones humanas. Aunque, como hemos visto, tal dicotomía no puede ser totalmente excluyente, de forma que se escinda al ser humano, o como ser biológico o como ser histórico, pues somos seres complejos, animales como lo somos culturales.⁶²

Bergson, en las dos fuentes de la moral, indicó nítidamente que hay una parte del comportamiento que es *estática*, que tendía al *reposo*, cuando hay otra parte que es *dinámica*, que tiende al *movimiento*. Beuchot también insistió en la distinción entre el comportamiento derivado de la biología del ser humano, de su aspecto natural, como complemento de su historia, de su aspecto artificial. Nagel distingue entre razones intemporales –que dan fundamento a su concepto de prudencia- y razones temporales, siempre dispuestas a los deseos. Con base en un criterio temporal vale decir que las primeras neutralizan el tiempo, cuando las segundas precisamente dependen de la ocurrencia del tiempo para manifestarse concretamente. Dualidad analógica que no se puede perder si pretendemos construir los principios para distinguir la ética de la moral.

⁶² Al respecto dice Morin que hay dos paradigmas dominantes respecto de la relación hombre (cultura)/naturaleza. El primero es un paradigma de inclusión de lo humano en lo natural. El segundo prescribe la disyunción entre estos términos, determinando lo que hay de específico en el hombre por exclusión de la idea de naturaleza. Ambos son paradigmas de la simplificación, frente a los cuales Morin propone un paradigma dialógico de implicación, distinción y conjunción. MORIN, *la humanidad de la humanidad. op. cit.* p. 336.

Cabe advertir que por lo que toca al tiempo se nos abren dos opciones: *a)* autores que no distinguen un desarrollo evolutivo de las prácticas morales y *b)* autores que distinguen una evolución de la moral a través del despliegue y desarrollo de etapas con características definidas y distintas entre sí. Dentro del segundo grupo algunos autores apelan a la distinción entre la moral de sociedades tradicionales y la moral de sociedades modernas (Habermas y Tugendhat, por ejemplo). La visión de algunos autores tiende a separar los esquemas tradicionales -en donde el papel del ser humano era dependiente de la teocracia, sujeto a su misión para defender una religión frente a otra-, de los esquemas modernos -donde la visión del ser humano asume su individualidad y reciprocidad para llegar al entendimiento con sus semejantes-. Desde otro ángulo la diferencia se produce por la participación comunal en sociedades tradicionales frente a la atomización que caracteriza a las sociedades modernas. En las primeras el individuo se define como *concreto*, es decir, mediando siempre en relaciones con la comunidad de pertenencia, cuando en las segundas se define como *abstracto*, es decir, definido sin referencia a la comunidad a la que pertenece y tautológico, en cuanto el yo no se define sino en función de sí mismo. Incluso, cuando se toca el tema de la dignidad -que a primera vista parecería un tema separado o neutral respecto de la historia y de los atributos comunitarios- Tugendhat nos llama la atención sobre la diferencia que hay entre el concepto de dignidad antigua, tendiente a la estratificación social, y el concepto moderno de dignidad, que aspira a la igualdad.

El esbozo anterior muestra que las visiones parciales sobre el tema son recurrentes: o se depende enteramente del tiempo o se le neutraliza. Este camino no nos lleva a ningún lado. A fin de construir el principio analógico que distinga la ética de la moral desde las coordenadas del tiempo, establezcamos la existencia de la mutua conexividad dialógica entre los comportamientos que dependen del tiempo, de aquellos que se abstraen de él. Para lograr este fin, cabe decir, como un buen ejemplo, que el cerebro, que es un producto natural, influye en la cultura a través del despliegue del espíritu, a cuyo través nos es dada la comprensión sobre el funcionamiento fisiológico del cerebro. La separación, reducción y disyunción características de las ciencias, y las ciencias humanas entre ellas, no han sido benéficas para el desarrollo del ser humano, cuando lo han deshumanizado,

parcelado en *saberes* particulares que no comprenden su complejidad característica.⁶³ Para evitar estas distinciones inconexas, Morin propone un bucle entre naturaleza y cultura, a partir del cual «la humanidad no se reduce de ningún modo a la animalidad, pero sin animalidad no hay humanidad».⁶⁴

Ahora bien, para no caer en el paradigma de la simplificación que menciona Morin, es decir, con objeto de no reducir las modalidades de comportamiento o a la naturaleza o a la cultura como lo han hecho los naturalistas y los sociólogos, quisiéramos proponer una nueva proyección de esas categorías que evidencie la complejidad de la ontología antropológica que se está construyendo para distinguir la ética de la moral.

	Ética	Moral
Naturaleza	Animalidad	Socialización
Cultura	Individualidad	Jerarquización

El anterior esquema permite entrever que toda institución es un producto híbrido que no se reduce a la naturaleza, pero tampoco a la cultura. Piénsese, por ejemplo, que hasta antes de la revolución francesa era inevitable sostener la indisolubilidad del matrimonio, como una institución debida a la naturaleza, pero una vez que se expandieron las ideas individualistas a raíz del movimiento social revolucionario, también paulatinamente se fue superando esa idea del matrimonio, pues esa institución era contraria a la naturaleza y a la razón (en ese entonces individualista). La discusión sin salida entre la naturaleza y la cultura puede exponerse con base en otro ejemplo. Un debate familiar puede llegar al caso de encontrarse con un aparente dilema: llamar padre a un hombre irresponsable que no cuida de sus hijos, o bien al que sin ser el progenitor cuida esmeradamente a un menor, como nadie en el mundo lo haría. Sobre esta situación valdría decir que se es padre por la conjunción de dos vías, una natural y otra cultural, porque no basta lo biológico (primera naturaleza) ni solo el hábito (segunda naturaleza) para llegar a ser padre. En primer lugar, porque el ser humano guarda una disposición natural para ser

⁶³ MORIN, *La humanidad de la humanidad. op. cit.* pp. 15 y ss.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 37.

padre, sin que ello implique que necesariamente lo sea porque, una vez que ha creado vida (primera naturaleza), la paternidad se construye día con día y con mucho esfuerzo (segunda naturaleza); en segundo lugar, porque por mayores que sean los cuidados y la manutención a favor de un menor, y a causa de ello seamos nominados los seres más diligentes del mundo, no por esta causa se nos va a llamar padres, máxime que ningún hábito por más fuerte que sea puede sustituir al elemento que sólo la naturaleza proporciona, como si por el hecho de aventar una moneda cien veces al aire, por hábito, ella dejara de caer.

Como se puede notar, el tiempo influye en las diferentes concepciones que tenemos de la realidad ontológico-social, y más si consideramos que el uso de los vocablos hábitos, costumbres, temperamento, carácter y otros a ellos vinculados solamente en apariencia es claro, cuando las más de las veces reina una terrible confusión difícil de descifrar. Somos virtuosos por naturaleza, claro, pero también lo somos por el ejercicio, por la práctica de las virtudes; así, sin darnos cuenta, lo que se practica con el tiempo se vuelve natural y lo que tenemos como disposición, por naturaleza, algunas veces desaparece o parece artificial... extrañas y contradictorias condiciones donde la naturaleza es condición de la evolución que influye sobre la naturaleza.

A continuación distinguiremos esos conceptos emparentados, pero no por ello asimilables (temperamento, carácter, hábito y costumbre), como una muestra más de la ontología social del ser humano que a veces depende del tiempo y a veces no.

Dice Fromm que el temperamento se refiere al modo de reacción y es algo constitucional e inmodificable. Por el contrario, el carácter se forma a partir de las experiencias de la persona y es modificable por las nuevas experiencias.⁶⁵ Según su punto de vista, la confusión entre temperamento y carácter ha traído consecuencias negativas para la ética, porque es en el carácter en donde se forma la realidad ética del ser humano. Más allá de un «concepto conductista» que previamente a las

⁶⁵ FROMM, *op. cit.* pp. 65 y ss. En otro sentido, Fromm, al analizar la personalidad humana como marco general de su ética humanista, distingue entre temperamento y carácter. Dice que la diferencia entre cualidades heredadas y cualidades adquiridas es en general sinonímica de la diferencia entre temperamento y carácter.

experiencias determina el carácter y que mucho nos acercaría a los animales, Fromm propone un «concepto dinámico» abierto del carácter donde el hombre se relaciona con el mundo por dos vías: 1) adquiriendo y asimilando objetos y 2) relacionándose con otras personas. Al primero le denomina proceso de «asimilación» y al segundo proceso de «socialización».⁶⁶

Luego conviene distinguir al carácter del hábito. Al respecto, dice Aristóteles que «los que escuchan a otros están sometidos al influjo del hábito».⁶⁷ *Contrario sensu*, podríamos decir que, los que se escuchan a sí mismos determinan su carácter, su forma de ser, con la participación de los demás, como puente hacia la realización de hábitos. Pero la distinción no sólo se queda ahí, en el nivel del carácter y el hábito, en tanto que también hay que distinguir entre hábitos y costumbres, porque en algunas expresiones aparecen cómodamente como sinónimos (Juan tiene el [hábito] = [costumbre] de levantarse a las seis de la mañana todos los días) cuando un análisis un poco más profundo puede revelar una diferencia semántica relevante.

Al explicar las normas en general, Von Wright dice que las costumbres pueden ser consideradas como una especie de hábitos. El hábito es primordialmente la regularidad de una conducta individual, una tendencia del individuo a hacer cosas similares en ocasiones similares, mientras que las costumbres son hábitos sociales, patrones de conducta para una comunidad, impuestos a sus miembros y que son adquiridos por éstos en lo individual. ⁶⁸ Guibourg lo dice paralelamente, pues si un individuo repite constantemente una conducta se dice que forma un hábito; si un grupo realiza permanentemente una conducta, es decir, comparte un hábito, se

⁶⁶ Dice Fromm al respecto que: “El hombre puede adquirir objetos recibiendo o tomándolos de una fuente exterior, o produciéndolos por medio de su propio esfuerzo. Pero debe adquirirlos y asimilarlos de algún modo a fin de satisfacer sus necesidades. Del mismo modo, el hombre no puede vivir solo y desvinculado de los demás. Debe asociarse con otros para su defensa, el trabajo, la satisfacción sexual, el juego, la crianza de los hijos, la transmisión del conocimiento y las posesiones materiales. Pero no sólo es necesario para él estar relacionado con otros, *debe ser uno de ellos, parte de un grupo.*” FROMM, *op. cit.* p. 72. El subrayado es nuestro.

⁶⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Libro II, 3.

⁶⁸ VON WRIGHT, *op. cit.* p. 27.

forma una costumbre.⁶⁹ De acuerdo con lo anterior, la identidad entre hábitos y costumbres está definida por la repetición de conductas cuanto que la diferencia está constituida por la disímil participación de los individuos en la mencionada reiteración etológica humana: si es solitaria vale llamarle hábito y si es comunal será costumbre, lo cual suena lógico porque no se acomodarían expresiones según las cuales los pueblos tienen hábitos mientras que Juan tiene cierta costumbre (aunque quizá la costumbre tenga la analogía de acomodarse sintácticamente tanto individual como colectivamente, aunque para el hábito no funciona así).

Como consecuencia de las distinciones anteriores, presentamos un cuadro analógico que contempla las semejanzas y las diferencias entre temperamento, carácter, hábito y costumbre, y que se somete a la consideración del lector:

Criterio temporal/subjetivo	Individual (ético)	Social (moral)
Innato (ético)	Temperamento	Carácter
Adquirido (moral)	Hábito	Costumbre

La naturaleza es la madre entera de nuestro temperamento, pero no podemos decir lo mismo del carácter el cual se moldea a partir de la sociabilidad, fuera de la cual no lo puede haber. La sociedad es la madre integral de nuestras costumbres, de aquellas que algunas veces van en contra de nuestras tendencias naturales. Por el contrario, el carácter tiene una paternidad mixta en tanto surge de la individualidad que se moldea socialmente, de forma análoga al hábito que vive en la individualidad que se desplaza a lo largo del tiempo. Podríamos decir, en otro sentido, que mientras el temperamento nos acerca a la etología, la costumbre nos acerca más a la máquina humana automatizada, cuando sus puntos de mediación, el carácter y el hábito, muestran la dualidad de un ser humano que tiene un código

⁶⁹ GUIBOURG, Ricardo A. *Fuentes del Derecho*. En el Derecho y la Justicia. *op. cit.* p. 181. Guibourg distingue cuatro etapas en la realización de la costumbre como fuente del derecho: 1) hábito. Repetición individual de una conducta. 2) Costumbre. Varias personas. Pluralidad de sujetos. 3) Norma consuetudinaria. Aceptación social. *Opinio iuris*. 4) Norma jurídica consuetudinaria. Aceptación de los órganos jurídicos. Reconocimiento judicial.

natural y un código artificial, patrones innatos y adquiridos que se representan tanto individual como colectivamente. Una posición centrada monolíticamente en el temperamento puede ser considerada ética, como una posición asentada en la pura costumbre sería extrmadamente moral. Pero esas dos visiones, separadas e inconexas una de otra, descuidan el papel de una ontología humana dialéctica que así como realiza la ética también tiene que realizar la moral. En síntesis, ni puro animal con una morada natural, ni puro ciudadano con una morada social. Ni puro instinto, ni puro aprendizaje. Naturaleza y cultura de la mano.

Como se puede delinear, desde una posición psicologista, el tema principal de la Ética sería el temperamento (el carácter), que acercaría la ética a la psicología,⁷⁰ mientras que desde una perspectiva sociologista, el tema principal de la ética serían las costumbres, en tanto la autoridad y el control social al que los seres humanos son reconducidos son temas de relevancia social. Frente a la disyunción que ofrecen el psicologismo y el sociologismo, nos parece que una postura analógica sería una posición o situación más sensata prudencialmente hablando.

Al final, cabe decir que las normas éticas van referidas principalmente al temperamento o modo de ser y al carácter, aplicable por tanto *ethos* con e larga, cuando, por el contrario, las normas morales se dirigen a los hábitos y a las costumbres, aplicable *ethos* de la e breve. Recordemos que una cosa es el comportamiento que se deriva del carácter que se escribe, según dice Aristóteles, de *ethos* con eta, frente al comportamiento que se deriva de las costumbres que se escribe *ethos* con epsilon. Una primera naturaleza que determina ciclos de acción variables de una segunda naturaleza que a su vez modifica el sentido de la primera. Y así es posible concluir que la primera naturaleza no tiene sentido sin la segunda, de modo análogo que el mejor de los temperamentos humanos que nos podamos imaginar importa muy poco si no trasciende socialmente.

2.2.5. Dimensión espacial

⁷⁰ FROMM, *op. cit.* p. 46. dice Fromm al respecto que: "El carácter vicioso o virtuoso, más que las virtudes o los vicios aislados, son el verdadero objeto de la investigación ética."

En esta sección construiremos el principio a partir del cual se distinga la moral de la ética desde un criterio espacial. Con ella, completamos el objetivo de distinguirlas desde cuatro perspectivas: material, subjetiva, temporal y espacial.

Para iniciar distingamos las normas autónomas de las normas heterónomas. Al respecto, dice Von Wright, a propósito del análisis de las normas, que el concepto de autoridad de la norma guarda cierta relación con la conocida división entre normas *autónomas* y normas *heterónomas*. El concepto de norma heterónoma no presenta mayores problemas pues se refiere al hecho de que la fuente y el destino de las normas son dos sujetos diferentes, que nunca se identifican. El problema se presenta con las normas autónomas, pues cabe entenderlas en varios sentidos. Uno de ellos sería que dichas normas «no» son dadas por autoridad alguna, o bien, como las prescripciones que un agente se da a sí mismo. Este último asunto, el de las prescripciones que uno mismo se puede dirigir, en la opinión de Von Wright, puede ser cierto sólo desde un punto de vista analógico o secundario, pues en un sentido primario todas las prescripciones son heterónomas. De tal modo, sólo en un sentido secundario de prescripción puede haber prescripciones autónomas.⁷¹ En ese tenor, la autonomía y la heteronomía hacen relación a la distancia que media entre quien emite la norma (autoridad) y quien la tiene que cumplir (el destinatario, normalmente el gobernado). En el caso de las normas autónomas la distancia es inexistente pues se trata del mismo individuo, mientras que en el caso de las normas heterónomas la distancia se incrementa notablemente, como sucede con el patrón y el trabajador, el club deportivo y el futbolista, y mucho más, cuando el individuo guarda relación frente al Estado, a veces, desafortunadamente, tan lejano, distante y frío de sus ciudadanos.

Otra forma de ver la diferencia entre ética y moral desde coordenadas especiales, es con base en la distinción *igualdad-desigualdad* que subyace en las construcciones

⁷¹ VON WRIGHT, *op. cit.* p. 93. La diferencia de Tugendhat entre morales tradicionalistas y morales plausibles permite diferenciar entre una perspectiva práctica que depende enteramente de la reciprocidad de los individuos, de su autonomía, y aquella que se basa en alguna autoridad que impone el contenido de la moral (heteronomía). Hoy en día es fácil suponer naturalmente que las normas morales nos las damos nosotros mismos, aunque debemos hacer rememoración que tiempo atrás era imposible concebir que las normas se las dieran a sí mismos los hombres, cuando la teonomía o una agencia exterior era la única facultada para decir qué hacer.

de los autores analizados. Para la igualdad hay necesidad de no distinguir entre los seres humanos, que valga lo mismo el esclavo que el amo, el trabajador que el patrón, el clérigo local que el cardenal y el delincuente que la víctima, porque el parámetro de igualdad se construye a través de la centralidad de las personas humanas independientemente de su origen, rol, importancia, resultados o dirección en la vida; por el contrario, dentro de la estructura jerarquizada o escalonada de la desigualdad, valdrá más un general que un soldado raso, o el gran cantante que el músico que le acompaña. Dentro de la modalidad igualitaria, para Tugendhat la moral posee un carácter igualitario porque busca igualar a los seres humanos independientemente de la realidad de desigualdad que se vive alrededor del mundo y de su pertenencia a diferentes comunidades políticas, tal como hace la Declaración Universal de Derechos Humanos. Javier Muguerza, al entrevistar a Tugendhat, comenta que en la obra moral del pensador judío se puede observar un tratamiento evolucionista del tema, donde el lenguaje es una ventaja comparativa de los seres humanos que ha modificado su ontología propiamente genética por una cultural,⁷² como criterio que permite igualarlos subjetivamente y espacial (geoméricamente).

A partir de lo anterior, es posible asentar que la moral presupone la participación del individuo en estructuras societarias verticales de acuerdo a la existencia de totalidades sociales atributivas, mientras que dentro del campo de acción de la ética lo importante radica en la «horizontalización» de los individuos, allende su participación grupal. La ética está edificada en un sentido horizontal cuya extensión son todos los seres humanos aunque su intensidad sea menor (como un lugar sin lugar), cuando la moral guarda una alta intensidad y una menor extensión de seres moralmente comprometidos con grupos sociales específicos.⁷³

⁷² Entrevista con Ernst Tugendhat. *La moral igualitarista se ha extendido en el mundo*. (en línea). El país.es edición impresa. Babelia. 16-07-2005. [consultado el 02-03-06]. Formato html. Disponible en http://www.elpais.es/articulo/elpbabens/20050716elpbabens_5/Tes

⁷³ Sólo en apariencia la participación del ser humano en grupos puede neutralizarse, pues muchas veces se defienden o atacan las causas de un grupo frente a las de otro. El mayor crimen moral sería generar división dentro de un grupo, cuando la cohesión es la mayor virtud moral, aunque ello pueda implicar la defensa racional de un principio ético que trasciende a cualquier agrupación: ¿no cuando un político renuncia a una fórmula partidista para irse con la contraria es una buena muestra de ese comportamiento inmoral, aunque no necesariamente antiético?

Como un ejemplo de aplicación de ese principio, puede advertirse que el ámbito del ciudadano encuentra su natural complemento, sin negar su antagonismo, con el ámbito del hombre, y, en último término, con la humanidad, según la propuesta universalista de la ética estoica. El ciudadano, si bien tiene una clara tendencia a la moral de índole concreta, también debe ampliar sus lealtades para dirigirse a la humanidad dirigida hacia lo genérico. Una, recortada en múltiples piezas que por sí mismas forman unidades cohesionadas diferenciadas entre sí, mientras que la otra, consumación de la reunión de todas las piezas y por ello identificables bajo el principio de una unidad superior que las trasciende.

Desde el puro observatorio de la ética, el individuo es una necesidad que encuentra su fundamento dentro de sí; por el contrario, en el mirador de la moral, el colectivo se concibe como una necesidad que tiene su fundamento en sí, como totalidad. Si observamos esa realidad a partir de la contingencia, para la ética los grupos humanos se vuelven contingentes, puesto que pueden ser o no ser, darse o neutralizarse, sin que la contingencia afecte el contenido de la ética –en su necesidad-, en tanto que para la perspectiva moral son los individuos los que devienen contingencias, quienes por tal característica pueden ser intercambiados por otros individuos, sin que ese intercambio afecte la existencia del grupo de que se trate -en su necesidad-. Al abundar en el argumento, es factible decir que las normas éticas son capaces de atravesar barreras de naciones, comunidades, partidos políticos, &c., porque su horizonte es la humanidad. En cambio las normas morales actúan en esferas variadas que muchas veces están contrapuestas entre sí. Por mor de lo anterior, la abstracción de las normas éticas es mayor en la medida que para atravesar esas barreras morales necesitan de la universalidad, como en el caso de los derechos humanos liberal-individualistas. Por el contrario, para Bueno, las normas morales se vincularían con los «derechos de los pueblos». Es así que, en los pueblos arcaicos, el sistema de normas morales era mucho más fuerte que el sistema de las normas éticas, mientras que en la actualidad pareciera que avanzamos hacia un sistema eminentemente ético, donde el individuo se ha superpuesto a cualquier consideración comunitaria. Sin embargo, a pesar de la varianza histórica, no debemos descuidar que las normas éticas sólo pueden abrirse en el seno de las normas morales y viceversa, porque, retomando las enseñanzas de

los sofistas, ¿No es el comportamiento en el ámbito de la necesidad en todas partes el mismo, cuando manda inexorablemente que respetemos la vida, así como prohíbe que atentemos contra la dignidad de las personas?, y ¿no es variable el comportamiento derivado de la contingencia porque sus normas varían unas respecto a otras, motivo por el cual lo que vale en este lugar –tener un seguro de desempleo- deja de tener validez cuando se pone en otro contexto? Así esto, ¿pueden dejar de tenerse en mente estas dos modalidades de la ontología social?

Otra arista del tema que nos ocupa se relaciona con la distinción dentro-fuera. Dice la letra de una conocida canción de una agrupación de rock mexicano que:

“Afuera, afuera tu no existes solo adentro
Afuera, afuera no te cuido solo adentro
Afuera te desbarata el viento sin dudarlo
Afuera nadie es nada solo adentro.”⁷⁴

Al respecto, ya Simmel nos recordaba que hay un espacio de lo individual y un espacio de lo supraindividual, y que así como estábamos adentro, así también estábamos afuera de un círculo concéntrico. En el punto de vista espacial, una de las distinciones fundamentales tiene que ver con una modalidad de comportamiento que se busca dentro del ser humano, exclusivamente dentro, como sucede con los estoicos, o bien con una modalidad que busca el comportamiento fuera de él, como lo buscan los epicúreos. La realidad es que, como dice Beuchot, el comportamiento dual nos lleva a lo más íntimo y también nos saca a los demás.⁷⁵ Ante la pregunta sobre quién debe asumir la validez de los actos, es decir, quien es la fuente de la corrección de los actos, si uno mismo desde una perspectiva internista o los demás desde una externista, ¿Cuál sería la respuesta plausible?, ¿Vale decir que debe importarnos mucho lo que los demás piensen sobre nuestras acciones o que la única fuente de la autenticidad es uno mismo y nada más? Cuando Fromm anota que el niño “bueno” es aquel que está atemorizado, sometiéndose a la voluntad de sus padres a fin de complacerlos, y que el niño “malo” puede poseer voluntad e

⁷⁴ JAGUARES. Discografía. (en línea). Copyright 2005. jaguaresmx.com [consultado el 19-08-06]. Formato html. Disponible en <http://www.jaguaresmx.com/>

⁷⁵ BEUCHOT, *op. cit.* p. 43.

intereses propios sin contar con el agrado de sus padres, nos parece que esas cualidades corresponden a una modalidad de comportamiento que debería complementarse con otra. El hecho de que el niño se someta a sus padres es adecuado moralmente, aunque puede ser muy malo éticamente, máxime que el temor y la inseguridad que se le originan a una persona en su niñez puede determinar una situación patológica irreversible; contrariamente, que el niño asuma su individualidad y que incluso no respetase las decisiones que sobre él hacen sus padres sería malo desde el plano moral, en tanto que haría a un lado cualquier dimensión de mínimo respeto a la autoridad que se exige de cada uno de nosotros, aunque éticamente el niño está llevando a cabo aquello que la mayoría de los filósofos coinciden es el primer deber ético de un ser: su conservación.

Otra variable más está vinculada con el hecho de que la moral marxista nos muestra que en el entendimiento de los comportamientos humanos vale distinguir dos cosas: *a)* aquellos que son parciales, y *b)* aquellos que son imparciales. ¿No la moral marxista soviética se mostraba parcial respecto de cualquier planteamiento ideológico que no surgiera del partido comunista y que abanderara la causa de la clase proletaria? Así como en general nos mostramos imparciales cuando apelamos a la utilidad o perjuicio de «alguien», así también nos comportamos parcialmente cuando en lugar de hablar de alguien, hablamos específicamente de la utilidad o quebranto que se causa a los camaradas, correligionarios o miembros de los grupos más cercanos.

Por otro lado, según la concepción de algunos teóricos *atomistas*, el ser humano es una totalidad aislada, que como tal, establece relaciones aleatorias o por azar con otras unidades atómicas. Para otros autores, que podrían denominarse *holistas*, el ser humano es una hebra o parte de una gran red o sistema del que depende enteramente. Visiones que, desafortunadamente, se han utilizado ideológicamente para degenerar, respectivamente, en un atomismo y un totalitarismo ideológicos, con referentes específicos en la historia de la humanidad. El primero como la degeneración del principio de individuación y el segundo como degeneración del principio de participación. Así, simplifadamente descritas, ambas posturas nos parecen incorrectas porque el ser humano es una realidad compleja que funciona

como una *totalidad/parte*, que ni es solamente parte –un individuo autónomo- ni solo es totalidad –un individuo heterónimo-. En su lugar proponemos una visión *análoga* o dialógica del ser humano que lo mismo participa en un espacio total universal, como lo hace en un espacio parcial singular, y que también mantiene interacciones duales en el entendido de que su papel parcial es determinado por su papel universal y viceversa.

Para llegar a esa propuesta debemos recordar que Aristóteles distinguió entre la ley *particular* y la ley *universal* o común. La primera se aplica solamente en un determinado lugar. La segunda, por el contrario, es una y la misma ley, pues así como tiene vigencia en un lado, la tiene en otro. La primera, la del orden de lo legal o convencional, la segunda, la del orden de lo natural. Si se retoma esa distinción, se puede advertir que hay una modalidad de comportamiento que se extiende hacia la universalización de las conductas de los individuos, en tanto que hay otra modalidad que se limita a las particularidades o singularidades de las prácticas sociales de los diferentes grupos de una sociedad,⁷⁶ con intereses la mayoría de las veces contrapuestos, donde, incluso, el enfrentamiento no es ambiguo ni eufemista, sino directo (declaración de guerra ideológica, política, militar a nuestros enemigos). Paradójicamente, la corrupción a la que puede llegar el comportamiento universal generaría una equivocidad en donde se situaría a los seres humanos en contextos no comparables entre sí (el *no-man's land* que menciona Lyotard). Opuestamente, la corrupción hacia la praxis particular conlleva a situaciones totalitarias paradójicas que imposibilitan u obstaculizan la tolerancia hacia la diversidad de creencias dentro de una sociedad. A propósito del debate entre universalismo y particularismo Éticos, cabe mencionar que si bien la secularización

⁷⁶ Véanse, por ejemplo, los diferentísimos «estilos juveniles» que reporta el Instituto Mexicano de la Juventud: Punks, cholos, surfers, cholombianos, metaleros, rastafaris, skasers, rude boys, salseros, yupis, hip hoperos, hard coreros, roqueros, globalicríticos, bluseros, concheros, rokabilies, darks, skinheads, skatos, neohippies, technos, chavos banda, ravers, gruperos, fresas, taggers, cyber, artesanagos, globalifóbicos, fashion boy's, roleros, gruperos, mexicanistas. Secretaría de Educación Pública-Instituto Mexicano de la Juventud. *Programa Nacional de Juventud 2000-2006*. Primera reimpresión de la 1ª edición. México. 2003. p. 139. Desde una universalista alguien puede asumir que, siendo un metalero, pueda portar ropa de cholo, pues tiene todo el derecho del mundo a vestirse como quiera. Desde una perspectiva particularista el asunto cambia porque no hay derecho a portar la ropa que uno quiera: se porta la ropa del estilo juvenil del caso; si no se está de acuerdo, los otros grupos tendrán las puertas abiertas para los diferentes, para los disidentes, para los que generan división y quiebran la identidad (si eso pasa con la ropa qué no pasará con los pensamientos, los discursos, los derechos, etc.)

de las sociedades modernas hizo posible la afirmación fundamental de cada ser humano en lo individual, más allá de los dogmas eclesiásticos, también es cierto que ese proceso ha conducido a la negación de los valores sociales, culturales e, incluso, religiosos.

Bajo estas consideraciones, hay comportamientos que se derivan de una propiedad que se atribuye universalmente a todos los seres humanos, mientras que hay otros comportamientos que parten de la efectiva diversidad de círculos y sistemas socioculturales en que el mismo individuo participa. Dicha participación contempla dos tipos, uno consciente y otro inconsciente. Conscientemente cuando los seres humanos participan en grupos definidos de índole política, deportiva, de recreación, de cultura, etc., e inconscientemente cuando participan en la masificación de la opinión pública, los grupos de consumidores, de turistas, entre otros, y cuya existencia connota actualmente al sujeto universal que traspasa las fronteras de lo nacional (más o menos seis mil millones de seres humanos como potenciales consumidores dentro de una economía global de consumo). Esta condición preponderantemente universalista pretende neutralizar el enclasmiento *atributivo* de los seres humanos, que como seres dialógicos, enfrentados y complementados a la vez, no pueden dejar de participar en determinadas y variadísimas estructuras sociales con intereses intergrupalmente contrapuestos entre sí, de la misma forma en que los individuos que conforman esos grupos no pueden dejar de ser entidades autoreferentes, simétricos unos a otros, allí sí universales, independientemente de sus respectivas preferencias grupales.

Incluso, Fromm, desde la psicología, apela a la diferencia entre una «ética universal» y una «ética socialmente inmanente». La ética universal hace referencia al desarrollo del hombre que supera las particularidades de las grandes culturas para afirmar una similitud asombrosa en lo que se considera como propio del desarrollo del hombre. Por el contrario, las normas socialmente inmanentes son normas de una clase específica de sociedad y de los individuos que particularmente les integran, que contienen mandatos y prohibiciones necesarios para el funcionamiento y

supervivencia de esa sociedad en particular.⁷⁷ Importante es lo que dice Fromm con relación al conflicto entre esas dos éticas, pues “[l]a sociedad, sin embargo, puede estar organizada, al mismo tiempo, de tal modo que las normas necesarias para su supervivencia estén en conflicto con las normas universales necesarias para el más completo desarrollo de sus miembros.”⁷⁸

Ahora, con base en estos elementos, se puede afirmar que el comportamiento ético es ecuménico en tanto busca la universalidad, cuando el comportamiento moral se dirige a comportamientos particulares o parciales. Asentado este principio, quizá valga la pena adentrarnos en sus manifestaciones más recurrentes, donde tendremos la oportunidad de mostrar la dialógica entre lo universal y lo particular, máxime que una regla como la que dispone que “eso es lo que *cualquiera* habría hecho en mi lugar” supone preguntarse si la aplicación de la misma que propondrían autores universalistas como Rawls, Habermas y Otto Apel sería la misma que la de autores como MacIntyre, Taylor y Sandel, a quienes se les puede considerar como particularistas.

Por un lado tenemos a lo universal ¿A qué hace referencia la idea de lo universal, tomando en cuenta que hoy en día la universalidad si bien ya no es esa comunidad universal de la que escribía Hegel, recibe ahora con frecuencia el nombre paradójico de «opinión pública»? ⁷⁹ Más allá de abocarnos en una explicación de la universalidad, quisiéramos describir la crítica situación actual en la que se encuentra a partir de una de las propuestas más radicales que se le han hecho en los últimos años, y que nos permitiría, en el mismo acto, connotar la dimensión particular del comportamiento humano. Nos referimos a Badiou, quien al defender una ética de las verdades, dice que la universalidad ética se puede construir negativamente y por esta causa critica las doctrinas éticas actuales porque se asientan en la idea del mal y no en la del bien: desde el mal, pretenden construir el bien y no al revés, es decir, que a partir del bien se identifique el mal. Esa inversión conservadora, interesada en mantener el estado actual de cosas, según Badiou, asigna al ser

⁷⁷ FROMM, *op. cit.* p. 259.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 261.

⁷⁹ BADIOU, *La ética. op. cit.* En ¿Existe el Hombre?

humano el papel de víctima potencial del mal, y a ese rededor, le construye una serie de derechos del *no mal*: no ser ofendido ni torturado, en su vida, en su cuerpo, en su identidad cultural. Según Badiou, la universalidad de la ética actual supone al hombre como víctima, frente a cuya idea Badiou antepone tres razones de porqué debería ser de otro modo:

- 1) porque el estado de víctima asimila al hombre a su animalidad, a su identidad de viviente, a un bípedo sin plumas. Si existen los derechos del hombre, éstos no son los derechos de la vida contra la muerte sino los derechos del inmortal afirmándose por sí mismo, como los derechos del infinito. La apuesta de Badiou radica en que la *subjetivación* de los derechos del hombre sean de inmortal, y por tanto, se alejen de la carga de víctima (temerosa de la muerte).
- 2) Paradójicamente, porque si el consenso ético se funda sobre el mal, de ahí resulta que la tentativa de reunir a los hombres en torno a la idea positiva del bien es en realidad la fuente del mal mismo. Para Badiou, actualmente la ética ha pagado el precio de su conservadurismo porque reduce biológicamente al ser humano a un estatus de víctima de acuerdo a las razones del bien occidental (satisfacción del benefactor armado), legitimando lo que el occidente posee.
- 3) Por último, porque con base en su determinación negativa del mal, la ética actual se prohíbe pensar la singularidad de las situaciones, de la acción propiamente humana.⁸⁰

Badiou sostiene que es necesario rechazar el estatuto negativo de la ética universal que nos emplaza como víctimas, y en su lugar le opone tres tesis, como principios afirmativos de una ética de las situaciones:

- 1) El hombre se identifica con su pensamiento afirmativo, por las verdades singulares por las cuales el inmortal se hace el más resistente de los animales,

⁸⁰ BADIOU, *La ética. op. cit.* en *El Hombre: ¿animal viviente o singularidad inmortal?*

- 2) Es a partir de la capacidad positiva del bien como se determina el mal y no viceversa, y
- 3) No hay una ética general, cuando sólo hay éticas de las situaciones singulares. La ética, como tal, no existe.

Como consecuencia del planteo de Badiou, la universalidad de los derechos humanos está lejos de ser un tema superado, pues por causa de las inversiones ella puede tornarse hacia la negatividad y la particularidad.⁸¹ Como muestra de la tendencia negativa a construir la ética general a partir de la idea del mal dice Badiou lo siguiente: "Los partidarios de la "democracia de los derechos del hombre" gustan mucho, con Hanna Arendt, definir la política como la escena del "ser-en-conjunto". Es, además, apoyados sobre esta definición que hacen el impasse sobre la esencia política del nazismo. Pero esta definición es sólo un cuento de hadas, tanto más si el "ser-en-conjunto" debe primeramente determinar -y esa es toda la cuestión- el conjunto del que se trata. Nadie deseaba más que Hitler el ser-en-conjunto de los Alemanes. La categoría nazi de "judío" servía para nombrar el interior alemán, el espacio del ser-en-conjunto, por la construcción (arbitraria, pero prescriptiva) de un exterior que podía acosar al interior, de igual manera que la certeza de ser "entre Franceses" supone que se persigue aquí mismo (en Francia) a aquellos que caen bajo la categoría de "inmigrante clandestino"."⁸²

Después de este análisis, creemos que no se trata de insistir en la pura universalidad de la ética consensual como la de Habermas ni en la ética de la comunicación de Otto Apel, ni tampoco asumir que los auténticos valores están únicamente del lado de la relatividad de una ética de las verdades como la de Badiou. Una por evitar la escisión de los grupos parciales y la otra por declararse militante, combatiente y singular, en suma, relativa.

⁸¹ Como muestra de que el bien se construye a partir del mal y no viceversa, ya Bergson decía que "Las fórmulas democráticas, enunciadas en principio como expresión de una protesta, se han resentido de su origen. Se las encuentra cómodas para impedir, para rechazar, para derribar; en cambio, es menos fácil extraer de ellas la indicación positiva de lo que hay que hacer." BERGSON, *op. cit.* p. 361.

⁸² BADIOU. *La ética. op. cit.* En *De la existencia del mal*. Bergson, por su parte, afirmaba que hay un *homo homini deus* para los compatriotas, cuando que para los extranjeros la fórmula se invierte: *homo homini lupus*. BERGSON, *op. cit.* p. 365.

Conforme a la visión emotiva de los derechos humanos éstos únicamente apuntan y buscan a la humanidad, en tanto su horizonte es el mundo, más allá de las fronteras geopolíticas. Frente a esta visión espacialmente universal, no podemos perder de vista otra visión espacialmente particular producto de la cual se siguen apuntando, como desde el principio de la historia, las diferencias entre los «miembros» y los «extraños». Por vía de ejemplo, hoy en día muchas de las naciones europeas están discutiendo la atribución o no de los derechos de asilo y de inmigración y otros conexos a partir de la profunda diferencia –eufemísticamente disfrazada como multiculturalismo- entre seres humanos que pertenecen o no a una comunidad política particular, fuera de la cual esos derechos pierden mucho de su sentido.

Al final, debemos recordar que, sobre la discusión de un espacio o praxis universal y particular, la vida de Alejandro Magno es un buen ejemplo para preguntarse qué sentido de la vida tiene más valor ¿aquel que nos invita a impactar al grupo social más cercano y cerrado –los macedonios interesados en regresar a casa desinteresados a conocer y conquistar tierras lejanas- o a la humanidad entera – en donde los bárbaros son seres simétricos a los helenos? La respuesta, en todo caso, como lo proponemos, tiene que ser proporcional. Cualquier exclusión, está destinada al fracaso.

2.3. Taxonomía ética y moral

A partir de lo inducido en el primer capítulo se ha diferenciado la ética de la moral desde cuatro ángulos (material, subjetivo, temporal y espacial). Algunos autores harán referencia únicamente a un criterio (cualquiera de ellos), una combinación de dos (de los que surgen los pares material-subjetivo, material-temporal, material-espacial, subjetivo-temporal, subjetivo-espacial, temporal-espacial), una combinación de tres, o bien la conjunción de los cuatro criterios, lo cual conceptualmente sería muy difícil de lograr sin una aplicación efectiva actual en esos términos.

La mayoría de los autores, como hemos visto, en sus tratamientos dan preferencia a criterios subjetivos, cuando otros más analizan con base en criterios materiales. Como ejemplos, dado que sería demasiado hacerlo con todos los autores descritos, se pueden destacar las siguientes propuestas Éticas, cada una de ellas con las peculiaridades correspondientes.

Hobbes es un autor cercano a las éticas de los intereses, en la medida que la obediencia, la voluntad, la autoconservación y la pasividad caracterizan al ser humano en la esfera *material*. *Subjetivamente*, es un autor que si bien parte del mundo individual busca justificar el poder absoluto del monarca. En el plano *espacial* de la ética, afirma la asimetría y desigualdad entre los seres humanos, pues hay unos que son siervos y otros que son prisioneros, además que las leyes naturales generales para todas las sociedades políticas son superadas por leyes positivas particulares para cada nación, ya sea monárquica, aristocrática o democrática. *Temporalmente*, Hobbes se manifiesta por una separación tajante entre el estado de naturaleza y el estado civil, así como por el importante papel de la educación y de la enseñanza como correctores de la naturalidad de los seres humanos a veces contraria al deber de obediencia que se debe al monarca.

Hume bajo el criterio *material* está muy cercano a la ética de los intereses, en la medida que la base de su moral es el sentimiento y el logro de la utilidad pública (si para lograr esa utilidad hay que mentir, pues hágase, dice), que se manifiesta como el bienestar de uno mismo y la simpatía por los demás. *Subjetivamente*, Hume busca una preferencia por los demás, por el otro, cuando ese sentimiento hacia los demás merece más aprobación que el egoísmo. En el plano *temporal*, Hume se muestra dual en tanto apela al instinto que en cualquier lado y en todos los tiempos es idéntico, como a la costumbre que se muestra diferente dependiendo de las condiciones históricas. En el ámbito *espacial*, Hume se muestra está más cercano a la humanidad cuyas directrices controlan los impulsos y sentimientos individuales.

La eticidad en **Hegel**, como observamos, no se puede dar sino en el mismo seno del Estado, considerando su momento absoluto, como lo llama el filósofo de Jena. En el plano *material*, Hegel rescata el teleologismo de las éticas del bienestar como el

deontologismo de las éticas de la legalidad, sólo que dándole contenido al respeto del derecho. En el punto de vista *subjetivo* es evidente que Hegel da preferencia a la parte comunal, en tanto en el Estado el ser humano localiza su concreción ética, siendo las anteriores etapas, derecho abstracto y moralidad, solo potencias. *Temporalmente*, hay una diferencia entre la ética premoderna preponderantemente comunal, frente a una ética moderna mayormente individual. Finalmente, en el plano *espacial*, Hegel apunta una ética particular a partir de la cual el ser humano encuentra su realización en el Estado.

Bergson, desde el punto de vista *material*, prefiere el papel de la biología frente a la razón como componente esencial del comportamiento moral, además de que los hábitos son elementos que enfrentan al poder de la inteligencia. Esa diferencia es analógica desde la óptica de lo *temporal*, cuando Bergson enfatiza que de las dos fuentes de la moral, la primera, la relacionada con la biología, se desempeña estáticamente cuando la segunda, la inteligencia, tiende al movimiento del progreso. *Subjetivamente*, el filósofo francés advierte una dialogicidad en la medida que la moral tiende a la sociedad y a los grupos, como tiende al individuo y a la humanidad, es decir, una moral que es cerrada como es abierta. Finalmente, desde las coordenadas de lo *espacial*, Bergson apunta una diferencia analógica, bastante parecida al criterio subjetivo que hemos propuesto, que conduce al individuo a la humanidad como lo conduce a un espacio social particular, sin que descuidemos que para él la humanidad es un concepto demasiado lejano. Estas dualidades no pueden pasar desapercibidas porque en él es más fuerte su concepción instintual de hábitos y costumbres societarios frente a una concepción intelectualista.

Desde el punto de vista *espacial* **Nietzsche** asume una perspectiva centrada en la particularidad, en la distancia que media entre los sujetos morales, unos débiles, los otros fuertes, donde, además, si es que se quiere hablar de moral, la superioridad tiene que sobreponerse a la inferioridad. *Temporalmente*, Nietzsche señala que la idea de derecho natural es una aberración, porque lo justo es lo que dispone la ley que es una convención limitante del ánimo de voluntad de los hombres fuertes. *Materialmente*, el filósofo prusiano que primero fue amigo de Wagner y que luego se enemistó de él, es partidario de una moral del interés, del deseo, de la fuerza y

del poder, motivo por el cual rechaza tajantemente una ética descriptivista racionalista como la kantiana, así como su pretensión de cancelar lo más humano que tiene el hombre: su ánimo y voluntad de poder. Desde la *subjetividad*, Nietzsche defiende la idea de que el ser humano asume su propia valía y conservación y que, si se reúne con sus semejantes, no es con el fin de procurar la satisfacción de los demás, sino únicamente el bienestar propio.

Otto Apel, desde las coordenadas *materiales*, expone con claridad una ética que rechaza los fines estratégicos; al igual que en Kant asimila razón teórica y razón práctica. *Temporalmente*, distingue una evolución de la ética a cuya cabeza aparece el rescate de la ética moderna del letargo que le significó el positivismo, el control absoluto de la naturaleza, las utopías del socialismo y la fantasía del pionero liberal. En el ámbito *espacial*, Otto Apel invoca una comunidad universal de comunicación, que trasciende las fronteras sociales y las limitantes de diversos lenguajes objetos superados con el metalenguaje de los derechos humanos y de la opinión universal. Al final, desde el catalejo de lo *subjetivo*, el individuo y la humanidad como su natural corolario son imperantes en esta contrucción discursiva orientada al entendimiento.

Tugendhat con su ética plausible, desde la perspectiva *subjetiva*, afirma la primacía del individuo sobre la comunidad en la que se desenvuelve, sin que se descuide el papel de reciprocidad social que moldea los deberes morales del individuo. En el plano *temporal*, es claro que Tugendhat asume una diferencia cronológica entre las éticas tradicionales conservadoras y las éticas modernas plausibles, donde la evolución del dogmatismo a la plausibilidad es una nota significativa. Desde un criterio *espacial*, el filósofo alemán, partiendo del hecho de que hay diferentes versiones de la moral, busca su universalidad superando los contextos sociales particulares. Finalmente, en el plano *material*, Tugendhat se muestra análogo respecto del papel que juega la razón frente a las pasiones, la compasión y la utilidad individuales.

Rawls apela *materialmente* a un liberalismo cuya prioridad se otorga a lo razonable, sin descuidar la parte racional. Desde el punto de vista *subjetivo*, es claro que Rawls

defiende con mayor decisión los bienes individuales o de las asociaciones que el bien común de la sociedad política. *Temporalmente*, hay una preferencia por las libertades de los modernos frente a las libertades de los antiguos, o de los modernos derechos de conciencia y de asociación con preferencia a doctrinas antiguas como las de Aristóteles y Hegel. Finalmente, desde las coordenadas *espaciales*, Rawls defiende una idea casi absoluta de las personas que trasciende comunidades políticas particulares, porque el liberalismo político es una doctrina que se aplica a toda sociedad que se considere democrática y justa.

Rorty podría ser situado dentro del círculo de pensadores que *temporalmente* presentan una versión de la moral centrada en un historicismo por su crítica del planteo ahistórico rawlsiano y habermasiano. Desde el punto de referencia *espacial* su visión es particular cuando asume que tenemos lealtades a grupos particulares que se encuentran en una mejor posición que aquella justicia hacia la universalidad humana. Desde el punto de vista *subjetivo*, Rorty pide tomar en cuenta la participación grupal del individuo ante los cuales debe mantener ciertas lealtades, sin que por ello sea un comunitarista declarado. *Materialmente*, asume una interesante conciliación entre la parte irracional del alma (las pasiones, los intereses) con la parte racional (el imperativo categórico kantiano), donde el individuo asume lealtades densas tanto a los grupos más cercanos, y por ende, más cercanos a la pasión, como las lealtades tenues a los grupos más lejanos, y por esa causa, más cercanos a la razón.

Taylor, desde coordenadas *materiales*, nos condujo a una visión de la ética en la cual hay una primacía de la autenticidad, entendida como lo mejor y lo superior frente al deseo y las necesidades arbitrarias; está de acuerdo en que se puede razonar sobre la moral porque el significado moral trasciende la autorrealización y de la subjetividad del contenido. En el plano *subjetivo* Taylor apela a la socialización del ser humano frente a su atomismo, así como rechaza la extrema relatividad de planteamientos que se pliegan en sí mismos y niegan el vínculo dialógico con las demás personas; además, cuando Taylor habla de la pérdida de la libertad, uno puede asumir que la moral va tomando forma por la participación individual en sociedades intermedias, precisamente las que eliminó la modernidad, y que dan

sentido a la libertad del individuo. *Espacialmente*, es claro que la fuente de la autenticidad moral radica en el interior del ser humano que no se pliega a las fuentes del exterior, aunque como se observó, tal referencia espacial no puede desatender la realidad de las tradiciones sociales. Es difícil encontrar ideas desde la perspectiva del *tiempo*, aunque implícitamente Taylor recupera ideales de ética clásica que espera sean aplicados a la ética de la modernidad.

En la contrucción analógica de **Beuchot** se nos muestra un camino interesante en la medida que no reduce el plano *material* de la ética a las leyes como tampoco a las virtudes, en otros términos, a la razón o a los sentimientos. Tampoco se muestra sesgado cuando nos dice que *subjetivamente* tanto vale una ética del individuo como una ética de la comunidad. Lo mismo sucede en el plano del *espacio*, cuando al lado de una ética universal para todos los seres humanos hay una moral particular para algunos de ellos. Y *temporalmente* la analogía, si bien rescata los valores de la antigüedad para conciliarlos con los de la modernidad, tampoco permitiría asumir en Beuchot una nítida concepción moral evolutiva o ahistórica.

Después de un breve repaso de las anteriores ideas, es posible presentar un análisis de propuestas que se muestran bivalentes, como superación de los proyectos Éticos monovalentes, en tanto consideran como mínimo dos dimensiones de los problemas éticos y morales. Por ejemplo, cuando Hegel trata el estadio de la moralidad, diferencia entre el bien y el bienestar. Para Hegel el bienestar apunta a la voluntad particular mientras que el bien a la universalidad abstracta. A diferencia de Kant que dedujo el deber únicamente de la ley moral, Hegel acepta la plausibilidad del bien superando el formalismo kantiano bajo su arropamiento de *teleologismo* aristotélico. En la moralidad Hegel concilia lo subjetivo –la búsqueda del bien- con lo objetivo –el respeto a la ley, a la norma-. Esta sería una primera nota para distinguir lo subjetivo de lo objetivo. Ahora bien, a pesar de la importancia de la distinción hegeliana creemos que hay una gran oportunidad de mejorarla, de extenderla bajo la propuesta del siguiente modelo, retomando –como dijimos- la división de Hegel entre bienestar y bien.

	Ética	Moral
--	-------	-------

Bienestar	(c) Autonomía de la voluntad	(d) Subjetividad particular
Bien	(b) Objetividad universal	(a) Heteronomía de la voluntad

Este modelo, traducido a sus consecuencias conceptuales, implicaría asentar un principio según el cual el conocimiento de la legalidad vigente en un Estado puede tener las siguientes variables:

- 1) en cuanto al uso del término «objetividad»
 - a. las reglas morales que se me imponen (heteronomía)
 - b. las reglas éticas válidas para todos los seres humanos (objetividad)
- 2) en cuanto al uso del término «subjetividad»
 - c. las reglas éticas que yo y cada uno a sí mismo se impondría (autonomía)
 - d. las reglas morales válidas para algunos seres humanos con exclusión de otros (subjetividad)

Con la presentación de este modelo, pretendemos superar la romana visión para la cual el deber se manifiesta bajo la forma del respeto a la ley, por un lado, y como respeto al bienestar de uno mismo y de los demás, en su caso, por el otro. Estas polarizaciones son excluyentes en tanto la objetividad y la subjetividad, la forma y el contenido, guardan una relación dialógica: la «forma» del respeto a la ley debe tener un «contenido», tal y como se muestra en el cuadro, cuando que el «contenido» del bienestar debe manifestarse en la «forma» institucional del derecho. En conclusión, a partir de esas premisas, las fórmulas «respetar el derecho» y «buscar el bien» pasan de su polarización a su relación dialógica, normalmente complementaria (obediencia del derecho) y las menos de las veces antagónica (desobediencia del derecho).

Ante la complejidad del asunto, lo mejor consiste en presentar un escenario de cruces de lo objetivo y lo subjetivo donde se observen las participaciones en ética y moral. Así, no se puede determinar categóricamente que lo subjetivo está vinculado con la afirmación del amor propio o del egoísmo del individuo más allá de su participación social, puesto que si bien la subjetividad funciona en el plano ético,

también funciona en el plano moral bajo la idea de relatividad, particularidad, segmentación, parcelación de lo que es válido para unos y que no lo es para otros. Lo mismo sucede con la objetividad, que bajo el rótulo ético conlleva a la universalidad de los valores humanos, donde las particularidades gremiales y sociales quedan abstraídas para formar el conjunto de la humanidad, aunque también lo objetivo se entiende moralmente cuando somete al individuo a la autoridad de una institución, a sus reglas coercitivas, fundada muchas veces en la autoridad de la tradición o de un texto. Según esto, habrá cuatro posibilidades: *i)* lo subjetivo ético, *ii)* lo subjetivo moral, *iii)* lo objetivo ético y *iv)* lo objetivo moral. Como efecto, apelar a la ética en tanto subjetiva comporta a su contrario como objetividad moral, mientras que la moral cuando es subjetiva tiene su concepto contrario en la ética objetiva, tal y como se muestra a continuación.

	Ética	Moral
Subjetivo	Afirmación del individuo y su bienestar, más allá de las autoridades	Particularidad, con parámetros para algunos seres humanos con exclusión de los demás
Objetivo	Universalidad, parámetros para todos los seres humanos, a pesar de sus diferencias	Afirmación de la autoridad y su mandato, más allá del individuo

Sobre el particular, vale la pena que no se confunda lo *absoluto* con lo *objetivo*, porque lo absoluto haría referencia exclusiva a esquemas morales arbitrarios y de omnisapiencia de la autoridad (Hobbes, por ejemplo), cuando lo objetivo haría referencia inclusiva a la misma autoridad pero no desde el punto de vista de su arbitrariedad sino del compromiso ético que pone en universal simetría a los seres humanos independientemente de su participación grupal. En el mismo sentido no es conveniente que se confunda, como sus contrarios y correlativos, a lo *relativo* con lo *subjetivo*, porque lo relativo haría referencia exclusiva a la arbitraria actividad moral del sujeto que no encuentra parámetros de comparación con otros grupos morales, cuando lo subjetivo es la afirmación inclusiva del individuo, a su capacidad de convertirse en un sujeto ético, dotado de voluntad subjetiva, que no desconoce su participación grupal, en comunidades que trascienden su individualidad. Se trata

de superar la parcialidad y exclusividad de las siguientes versiones éticas (que se añaden a la anterior de un cruce de lo objetivo y lo subjetivo):

- *Absoluto moral* es el punto de vista exclusivo de la autoridad (como la versión de obediencia infalible de Hobbes),
- *Subjetivo ético* es el punto de vista exclusivo del sujeto (el puro bienestar de la moralidad al que se refería y criticaba Hegel),
- *Relativo moral* es el punto de vista de algunos con exclusión de los otros (como la versión de Nietzsche), y
- *Objetivo ético* es el punto de vista de todos (como sucede con la versión comunicativa de Habermas).

Aun así, como se ha reseñado, muchos segmentan la analogía del comportamiento ético-moral únicamente a una de sus partes. Kant, por ejemplo, desde el punto de vista material reduce la moral a los dictados de la razón, negándole viabilidad a la sensibilidad que se manifiesta como interés. Esto nos parece erróneo pues si bien, desde una perspectiva subjetiva, la razón pura práctica nos convierte tanto en legisladores como súbditos de sus mandatos, también es cierto que el complemento del interés con la razón muestra con mayor atino cómo el ser humano realmente se comporta y cómo se debería comportar. Con base en los criterios apuntados, estamos en aptitud de generar una visión más amplia que no reduzca la praxis, de modo que seamos legisladores y súbditos, tanto del reino de la razón como del reino del interés que Kant niega:

	Razón	Sensibilidad
Legislador	Libertad de uno mismo	Interés de mandar
Súbdito	Libertad de los demás	Interés de obedecer

De acuerdo con el modelo, el acto de mandar siendo legislador, como contrapuesto a la propia libertad, puede ser extendido a otros conceptos relevantes como expansión, acción y placer, mientras que el acto de obedecer siendo súbdito, se puede ampliar a conceptos como contracción, pasión y dolor. Consecuentemente,

uno es legislador de sí mismo y de los demás, así como súbdito del respeto de la libertad de los demás y de la obediencia a otros.

Por otra parte, la relación individuo-sociedad no termina por ser fácil. Incluso entre su relación hay intermediarios que vuelven complejo el asunto. Partamos de la caracterización filosófico-teológica según la cual el mediador de la asimilación o desconexión entre alma y cuerpo es Dios. Tomemos esa idea del mediador y apliquémosla a la ontología ética y moral, con lo cual obtenemos dos casos significativos para entender el universalismo y el comunitarismo éticos. Por un lado, la mediación entre el individuo y la comunidad que se logra a través del gran Otro, el mediador del orden simbólico (la humanidad), como concepto que da sentido a la relación individuo-sociedad. Por otro, la mediación individuo y humanidad está dada por la comunidad, que rompe el posible vínculo directo, como el gran mediador que funciona como grupo concreto que dota al individuo de cierta *intensión* frente a su falta cuando se trata del concepto de humanidad. Podríamos pensar, incluso, que la mediación entre comunidad y humanidad está dada por el mismo individuo, pero eso sería complicar aun más las cosas.

Adicionalmente, los criterios de debilidad y fortaleza, establecidos como principios materiales para distinguir la ética y la moral, muéstrense incompletos si no se imbrican con otras dimensiones. Si a estas éticas, les trasponemos la idea de la simetría y de la asimetría, es decir, de la igualdad y de la desigualdad que hay entre los seres humanos, se podrían obtener los siguientes criterios que aproximan la comprensión de los diferentes gradientes de la praxis humana:

	Dimensión simétrica	Dimensión asimétrica
Dimensión del más débil	(1) Visión de los menos favorecidos que busca la igualdad mediante la intervención del más fuerte	(2) Visión de los menos favorecidos que busca superar la desigualdad
Dimensión del más fuerte	(3) Visión de los más favorecidos que busca la igualdad mediante el paternalismo hacia el más débil	(4) Visión de los más favorecidos que busca mantener la desigualdad

Las dimensiones simétricas serían éticas frente a las asimétricas que tenderían a la moral a causa de la desigualdad o igualdad que media la relación de los seres humanos. Las dimensiones del más débil serían éticas como no lo son las dimensiones del más fuerte, más cercanas a la moral, puesto que –más allá de la animalidad que está cercana a la etología- el ser humano busca la protección de los que menos tienen, incluido él mismo entre ellos.

En otro sentido, tanto la debilidad como la fortaleza pueden ser cruzadas con los criterios de preocupación por uno mismo o por los demás.

	Preocupación por uno mismo	Preocupación por los demás
Dimensión del más débil	(1) Visión de los menos favorecidos que tienden a su marginalidad, a la no intromisión	(2) Visión de los menos favorecidos que tiende a la búsqueda de la ayuda de los demás, a la inclusión
Dimensión del más fuerte	(3) Visión de los más favorecidos que buscan su propio beneficio, la exclusión	(4) Visión de los más favorecidos que tiende a la preocupación por el bien de los más débiles, a la intromisión

Después de estos ejemplos, que muestran el cruce de dos criterios para la distinción de la ética de la moral (omitiendo por cuestión de tiempo una construcción trivalente), y con base en los cuatro criterios antes apuntados, estamos en aptitud de generar una matriz que podría contener taxonómicamente todas las diferentes ideas de Ética (ontológicamente de ética y moral).

Según la matriz, como ejemplificación de su utilidad, un planteamiento construido en (1) tiende a la ontología ética por su asunción individual, principalista, universal y ahistórica, cuando su extremo (16) puede ser calificada como una situación de plenitud moral por las notas de comunitarismo, intereses, historicismo y particularidad. Ambos son enfoques extremos, que como tales, han de ser evitados en la medida de lo posible. Por ello, una posición intermedia sería una opción plausible en tanto contendría posiciones éticas como posiciones morales.

Teoría sobre las teorías éticas y morales

		Segundo criterio (subjeto)					
		Individuo		Comunidad			
Primer criterio (material)	Principio	1	5	9	13	Ahistórico	Tercer criterio (temporal)
		2	6	10	14	Histórico	
	Interés	3	7	11	15	Ahistórico	
		4	8	12	16	Histórico	
		Universal	Particular	Universal	Particular		
		Cuarto criterio (espacial)					

Las combinaciones, como puede ensayarse son múltiples, van desde la unidimensionalidad (distinguir la ética de la moral en el plano temporal) hasta la tetradimensionalidad, como muestran las posibilidades de hasta 16 números.

La construcción y contenido de los 16 modelos en la matriz, depende de la visión y experiencia que se tengan sobre la propia Ética, porque en algunos casos no todos los criterios estarán presentes o bien la dominación de unos sobre otros será manifiesta. El encuadre de todas las exposiciones del capítulo primero no puede superar la complejidad de las construcciones de los autores; el objetivo de la taxonomía radica en funcionar como una guía de evaluación, sin que tenga pretensiones de contemplar el cúmulo inabarcable de teorías Éticas. A partir de este segundo capítulo, también el lector puede ser el propio constructor de principios Éticos a partir de la inducción de otras obras, que una vez asentados, pueda deducirlos a problemas éticos novedosos. Las herramientas aquí propuestas, si es que funcionan en verdad, pueden y deben ser aplicadas a las doctrinas y pensamientos éticos que en este momento y días después salen a la luz pública.

La taxonomía permite obtener consecuencias útiles para visualizar de mejor manera las visiones de la ontología social, como aquella, sintomáticamente, que sostiene que la ética está centrada sólo en los individuos, mientras que su enfoque diferente sostendrá que sólo participan, en un caso extremo, los grupos de humanos. La

conclusión es que si bien distinguir la ética de la moral únicamente desde un criterio puede ser útil, lo óptimo consiste en acercar a los autores a los cuatro criterios –si ello es posible- para construir una taxonomía sobre cómo conceptúan el comportamiento del ser humano: en una forma unidimensional o en una forma analógica, complementaria como antagónica (posiblemente tetradimensional).

Finalmente, se trata de que con base en la matriz, cualquier otra construcción ética que surja en el futuro pueda ser entendida y asimilada por más sencilla, rebuscada o novedosa que ella parezca. Es una tarea que, si no existe inconveniente, ponemos en manos de los lectores.

Capítulo

3. Consecuencias de la ontología ética y moral para la gnoseología del derecho

La afirmación principal en este capítulo es que la distinción trazada entre ética y moral afecta o interesa al conocimiento jurídico, en la medida que dicho conocimiento es el camino fundamental que nos permite tener acceso al derecho como norma jurídica. Lo hacemos, porque más allá del papel neutral que se le ha asignado a la gnoseología como mera descripción de normas (valga el oxímoron implicado en *describir normas*), desde nuestras coordenadas el conocimiento sobre la praxis funciona como puente a través del cual nos es accedido el estatuto de las normas jurídicas, que no son un objeto abstraído de la construcción de los operadores jurídicos, quienes, por cierto, actúan bajo un saber remitido directamente a la acción. Se destaca la enorme importancia de la epistemología jurídica como una epistemología constructivista, en el entendido que el derecho no es un objeto dado sino un objeto construido.¹

¹ Al respecto se puede confrontar VILLA, Vittorio. *Constructivismo y teoría del derecho*. (en línea). Traducción de Josep Aguiló Regla. Doxa. 22. 1999. p. 294 y ss. [consultado el 11-10-06]. Formato pdf. Disponible en: http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/doxa/12826207572393734198846/cuaderno22/Doxa22_12.pdf

En ese sentido vale realizar una precisión. Una disciplina es *inseparable* de la materia en torno a la cual ella gira, y que en el caso que nos ocupa no hay Ética sin comportamientos humanos, como tampoco hay posibilidad de valorar los actos humanos si la Ética no proporciona las categorías gnoseológicas correspondientes. Sin embargo, las disciplinas sí son *disociables* de sus respectivas materias: uno entonces se puede situar en la perspectiva gnoseológica, de la disciplina de que se trate, o en la perspectiva ontológica, es decir, de la materia de esa disciplina, que en nuestro caso es la realidad ontológica de las acciones éticas y morales.² Por esta causa, la moral no funciona como objeto de la Ética, como si la moral fuese intuitiva o ciega respecto de la reflexión sobre la conducta desplegada y que, por lo tanto, sólo el especialista sobre teoría ética fuera el único que tiene atributos para pensar razonable y seriamente sobre los comportamientos. Tal reducción, sin más, desconoce el puente y la comunicación entre la persona que actúa y la persona que piensa, como si fueran dos seres esencialmente distintos, lo cual es absurdo.

Retomando lo que se ha construido hasta el momento, vale recordar que en el primer capítulo se realizó una inducción de la ética y la moral a partir de las desconexiones de los autores tratados. En el segundo capítulo hemos armado ciertos principios de la ontología ética y moral, en la medida que antes de su construcción privaba un todo inarticulado y falto de coherencia. En el tercer capítulo nos corresponde la armazón de las consecuencias para la teoría del derecho en tanto que la relación entre *ontología ética y gnoseología jurídica* supone que no hay una separación tajante entre ontología y gnoseología, y menos tratándose de disciplinas científicas en las que su científicidad es débil. Pretender que en Ética el objeto ontológico y el sujeto gnoseológico son dos categorías excluyentes funda una visión parcial de la cual somos herederos por largos siglos de tradición dicotómica, y de la cual ha sido difícil separarnos. Para apuntalar esa separación cabe decir que de la misma manera que la ciencia del derecho determina a la norma jurídica como objeto, pues no es un campo oblicuo respecto de los sujetos cognoscentes, la comprensión de la ética en buena medida

² BUENO, *¿Qué es la Bioética?*, op. cit. p. 22 y ss. Por cierto que Bueno dice respecto de la inversión del momento ontológico inicial de la Bioética hacia un momento gnoseológico, y respecto de la inseparabilidad de ontología y gnoseología ética que «el comportamiento ético de las personas implica concepciones, juicios, evaluaciones, incluso teorías filosófico mundanas».

determina los caracteres de las normas jurídicas cuando son vistas desde la representación de normas éticas o normas morales. La perspectiva que se adopta no es única y no puede fundar una pretensión absolutamente objetivista. Es consciente de sus posibilidades, así como de sus límites. Es una forma diferente de fotografiar al derecho, de observar analíticamente sus elementos cualitativos.

En este capítulo -concentrándonos en las distinciones planteadas en el primer capítulo a fin de ver cómo grandes problemas se desvanecen y otros se plantean en nuevos términos- delinearemos la imbricación de la ética y el derecho (3.1), distinguiremos las normas éticas y las normas morales (3.2), extraeremos las consecuencias de tal imbricación para la teoría de los derechos (con base en los parámetros establecidos en el capítulo segundo) (3.3), analizaremos algunos casos éticos y morales (3.4) y, finalmente, plantearemos algunas de las consecuencias que el tema tiene para la didáctica del derecho (3.5).

Por supuesto que no es objetivo de este capítulo tercero, a partir de los principios establecidos en el capítulo precedente, ahondar en todas las dimensiones de la teoría del derecho en la que los principios de la ética y de la moral pudieran tener cabida.³ Ello sería tan inoportuno como infructuoso, tomando en cuenta el tiempo que nos llevaría y la imposibilidad de mostrar todos los vericuetos habidos y por haber sobre el tema en un trabajo de esta índole. Mejor, una vez que hemos ponderado tantas ideas sobre ética y moral (que no todas), y una vez que a partir de las mismas hemos establecido ciertos modelos, ensayemos algunas de las consecuencias en los campos específicos de la ciencia del derecho, de la teoría de los derechos y de los casos prácticos jurídicos más recurrentes. Las ventajas de una

³ Asimismo, el presente trabajo puede servir para superar el extremismo en que se sitúa en algunas ocasiones la relación que guardan la moral y el derecho. Por una parte, que la moral sólo guarda una relación accidental con el derecho que en nada demerita su función institucional, cuando por otra que la relación es esencial, de forma que si el derecho no es moral no es derecho. Más allá de ese extremismo, proponemos una perspectiva jurídica (es decir, una forma de observar el derecho entre otras muchas posibles) que vive perennemente la complementariedad y la conflictividad entre las razones prácticas éticas y las razones prácticas morales, sin que por ello se agote todo el contenido del derecho a contenidos morales y éticos (de la misma manera que los contenidos del derecho se pueden observar desde otras perspectivas, entre ellas la macroeconomía y de la microeconomía, la macro o microsociología, la etnología o etología, o desde el punto de la teoría de la decisión o de los juegos o a partir de la hermenéutica, etc.).

metodología inductiva y deductiva como la que aquí se ha utilizado permiten que, con base en el conocimiento y aprehensión de los principios, se pueda deducir su aplicabilidad a cualquier nuevo problema, por más inaprensible, inextricable e intratable que parezca (ventaja frente al método dogmático-jurídico, donde un borrón del legislador termina con bibliotecas jurídicas enteras). El objetivo reside en presentar algunos eventos relevantes, dejando abierta la ocasión para que sean los lectores quienes a partir de las herramientas analíticas propuestas, verifiquen la viabilidad y utilidad de nuestra tesis a los casos jurídicos del presente, del pasado y del futuro: tanto los casos de la memoria, como los casos de la promesa en el mundo del derecho.

3.1. La ética como gnoseología

Hemos divisado que la confusión en el uso de los términos «ética» y «moral» es recurrente. Como ejemplo de esa situación véase la siguiente tabla obtenida de las definiciones del Diccionario de la Lengua Española, donde se evidencia el libre intercambio lingüístico entre ética y moral:

	Ámbito ontológico	Ámbito gnoseológico
Ética	"Recto, conforme a la moral." ⁴	"Parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones del hombre." ⁵
Moral	"Perteneiente o relativo a las acciones o caracteres de las personas, desde el punto de vista de la bondad o malicia." "Que no concierne al orden jurídico, sino al fuero interno o al respeto humano. Aunque el pago no era exigible, tenía obligación moral de hacerlo." ⁶	"Ciencia que trata del bien en general, y de las acciones humanas en orden a su bondad o malicia." ⁷

⁴ ético¹, ca. (Del lat. *ethīcus*, y este del gr. ἠθικός). 2. adj.

⁵ ético¹, ca. (Del lat. *ethīcus*, y este del gr. ἠθικός). 4. f.

⁶ moral¹. (Del lat. *morālis*). 1. adj. y 3. adj. Diccionario de la Lengua Española. *op. cit.*

⁷ moral¹. (Del lat. *morālis*). 4. f.

En el anterior capítulo establecimos la diferencia entre ética y moral, como un producto ontológico construido con herramientas epistemológicas. Superado ese escollo se nos presenta otro de no menor importancia, pues una de las distinciones más corrientes entre ética y la moral es que ésta última es el campo temático de la gnoseología ética, o bien, por rotación, que la ética es el campo de estudio de la moral. Por lo que a nosotros toca, rechazamos este intercambio gratuito porque la ética también corresponde a comportamientos reales, aplicados, no sólo a la teoría como mera especulación. Al respecto, Bueno,⁸ refiriéndose críticamente a 12 conceptualizaciones de la ética que le parecen inadecuadas para explicar la esencia y fenomenología de la ética, dice que “[e]l término ética va referido, en efecto, originariamente a una dimensión ontológica del ser humano y desempeña el papel de un predicado que afecta a determinados comportamientos humanos (algunos pretenden ampliarlo a otras especies zoológicas)...”⁹ Para explicar las dos ideas de ética –la ontológica y la gnoseológica- agrega Bueno que “...y nos parece evidente que si un libro, un tratado o una teoría recibe la denominación de ética, es por metonimia de los comportamientos éticos reales,... la metonimia podría ir en sentido inverso, en otros casos, es decir, desde un sentido gnoseológico primario hasta el sentido ontológico derivado, como es el caso del término geografía aplicado al terreno “la torturada geografía de Cuenca”.¹⁰ Según la interpretación de Bueno, por metonimia de la palabra originaria *ethos* en griego, se ha llegado a conformar una disciplina que estudia tales comportamientos y que recibe el mismo nombre que el objeto de estudio. Hecha esta aclaración se añade un elemento más para evitar la confusión.

Para comprender cómo funciona la distinción gnoseológica de la ética, es preciso que antes dilucidemos cómo comprendemos a la gnoseología. Por esta causa seguiremos los conceptos expuestos por Bueno, quien aborda con bastante

⁸ BUENO, Gustavo. «En nombre de la Ética». (en línea). El Catoblepas. Revista crítica del presente. Número 16. junio 2003. página. 2. España. 2003. {consultado el 17-02-07) formato htm. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2003/n016p02.htm>

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

claridad la aparente confusión que existe entre epistemología y gnoseología, que según el uso común podrían ser considerados como sinónimos.¹¹

Bueno señala que las cuestiones *epistemológicas* se ocupan de la posibilidad del conocimiento; por su parte, el punto de vista *ontológico* se refiere a las realidades que se esconden o se revelan en los conocimientos; mientras que el punto de vista *gnoseológico* tiene que ver con la estructura lógico-material de las ciencias.¹² Para Bueno es importante distinguir entre epistemología y gnoseología, pues según su tesis, la epistemología gira sobre cuestiones en torno a los procesos que determinan la actitud del sujeto cognoscente, mientras que las cuestiones gnoseológicas están relacionada con los procesos que determinan la «identidad sintética» de unas partes objetivas de un campo temático respecto de otras y que constituyen lo que denominados ciencia; para mejor explicar el punto, Bueno trae a colación la distinción clásica entre *convictio* y *cognitio*, el convencimiento y el conocimiento científico que se relacionaría con una actitud epistemológica y gnoseológica, respectivamente.¹³

Según lo que hemos observado, por el nombre de ética se designa tanto un ámbito *ontológico*, como un ámbito *gnoseológico*. Como un ejemplo del uso ontológico es el comportamiento de un médico quien actúa *contra la ética* al suministrar al paciente desahuciado una pastilla que causa la muerte; un uso gnoseológico de la ética sería la definición de la misma como un conjunto de conocimientos, sistematizaciones y estudios que intentan explicar científicamente un cierto campo del actuar práctico y que podrían definir a la ética como la ciencia de los fines.¹⁴ Otro problema adicional es que en el mundo griego era común que los filósofos

¹¹ El diccionario de la Lengua Española define a la epistemología y a la gnoseología del siguiente modo: "Epistemología. (Del gr. ἐπιστήμη, conocimiento, y *-logía*). 1. f. Doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico." Cuando define la Gnoseología lo hace remitiéndonos a la definición de Epistemología. Diccionario de la Lengua Española. *op. cit.* Otra vez una equivalencia semántica que hay que superar.

¹² BUENO, *Nosotros y ellos. op. cit.* p. 14. En ese sentido, la epistemología sería una teoría del conocimiento, mientras que la gnoseología lo sería de una teoría de la ciencia. *Cfr.* VEGA, *op. cit.* p. 181.

¹³ BUENO, *Nosotros y ellos. op. cit.* p. 32.

¹⁴ Con lo que entramos a otro problema, que no es el caso resolver aquí, relativo a las diferencias e intersecciones entre ética, axiología (teoría de los valores), teleología (teoría de los fines) y deontología (teoría del deber).

dividieran el estudio de la filosofía en física, lógica y ética (que así lo hicieron Zenón de Citio, Crisipo, Apolodoro, entre otros, lo manifiesta Diógenes Laercio en sus Diez Libros). A ésta última se le concebía como el estudio del carácter.¹⁵ Frente a esta idea, podemos sostener que frente al carácter se encuentran los hábitos y las costumbres, motivo por el cual la Ética sería el estudio tanto del carácter como de las costumbres (etimológicamente quedamos que *ethos* con *eta* y con *epsilon*). Consistentemente no es válida la distinción de Jaeger y Tugendhat quienes refieren que la ética en la tradición helenística es entendida como «estudio del carácter» o como «teoría del carácter», respectivamente, pues concediendo que la ética sea pura teoría, aun se descuida el ámbito de las costumbres dialógico al del carácter, como lo mostró el ámbito etimológico de ética y moral.¹⁶ Así, ni ética entendida únicamente como tratado de la moral, ni ética, como ontología social, relativa sólo al carácter. Ambas deben ser rechazadas.

Queremos separarnos, pues, de la explicación de la ética como campo teórico del actuar moral, así como de la moral como una cuestión de hecho mientras que la ética como una cuestión teórica, o que la ética es la mayoría de edad de la moral. Tal proposición, por su aparente claridad, tiene problemas para mostrar a la ética como un campo meramente descriptivo del comportamiento humano, en tanto que el objeto de conocimiento (conductas humanas) no es neutral respecto de la ciencia que lo analiza (además que ese planteamiento gnoseológico no supera la monologicidad del comportamiento ontológico que supuestamente describe).

Así, la gnoseología ética guarda una problemática difícil de resolver bajo las coordenadas actualmente existentes, porque motiva cuestionarse qué tipo de conocimientos se pueden generar sobre el comportamiento humano: si son del mismo tipo que la descripción del astrónomo sobre los planetas o es del tipo prescriptivo, es decir, no sobre cómo se comportan, sino cómo deberían comportarse los seres prácticos.

¹⁵ JAEGER, *op. cit.*, p. 75.

¹⁶ TUGENDHAT, *Lecciones de ética, op. cit.* p. 233. JAEGER, *Semblanza de Aristóteles, op. cit.* p. 75.

El primer sendero, el descriptivo, es el que ha tomado la metaética (*cf.* Mendonca en el primer capítulo). Como observamos al describir la tendencia de las posturas metaéticas, nos parece que las mismas caen en un error al considerar que la ética es la expresión teórica de la moral, y que la moral es su objeto de estudio. Lo hacemos, a partir del hecho que cuando los seres humanos se refieren a la ética no lo hacen únicamente en el sentido teórico, reduciendo todas las referencias éticas a la gnoseología, sino que cuando las personas se refieren al término «ética» se pueden referir tanto al ámbito ontológico (ese juez cuando dictó esa sentencia mostró que no tiene ética alguna) como al sentido gnoseológico (Aristóteles construyó un sistema de Ética que diferencia claramente las virtudes éticas de las virtudes intelectuales).

El segundo camino, el meramente prescriptivo, nos acerca a una visión igual de problemática porque reduce la ética no a una reflexión científico-filosófica sobre el actuar del hombre, sino a una mera concreción de las ideas morales, que como tales, si no se concretan, son meras apariencias o falsa ideología (por ejemplo, Platón y Marx) o bien a su positivización dogmática sobre lo que debe hacerse, poco importando la reflexión que sobre la misma se haga (lo importante es actuar no pensar; ¡Usted no pregunte por qué, sólo hágalo!).

En lugar de esas dos versiones, proponemos una visión análoga con base en la misma polisemia de la palabra *ética* como causa suficiente para separarnos de, por un lado, la ontología social que requiere necesariamente del conocimiento (como ocurre con el intelectualismo de Sócrates) y, por el otro, del conocimiento como transformador de la realidad práctica (marxismo-leninismo). Proponemos mejor una ontología social consciente de la conexidad débil con su gnoseología. Asimismo, rechazamos los planteamientos que desconectan totalmente la ontología de la gnoseología, como ciertos autores que dan prioridad a la ontología ética (Marxismo) o bien de aquellos a quienes sólo importa la gnoseología ética (escuela analítica).

Proponemos, en suma, una versión gnoseológica de la Ética que no niega su conexión con la ontología, pero que tampoco asume una científicidad fuerte y

monológica, al modo del modelo positivista del siglo XIX y neopositivista del siglo XX. En su lugar, planteamos una versión dialógica, donde la realidad ontológico social –ética y moral- determina los conceptos e ideas sobre cómo se comportan los hombres, no para describir su conducta, sino para prescribir mejores prácticas, que siempre buscan su concreción, aunque la misma no siempre se logre.

3.2. Normas jurídicas éticas y morales

Es cierto que la finalidad del derecho es la realización de la justicia, realización que se cumple cuando el contenido de las normas jurídicas positivas coincide con lo justo. Por esta razón, no es necesario discutir e insistir en este punto. Sin embargo, lo interesante del tema radica, en el caso de la presente tesis, en la delimitación del contenido de la justicia que ónticamente puede ser ética o moral.

Bajo ese objetivo, como continuación de los temas antes esbozados, cabe decir que las normas jurídicas no se tratan de un orden donde las normas que imperan son exclusivo producto de la sensibilidad, ni tampoco de un orden de normas jurídicas donde reina exclusivamente la razón.¹⁷ Se trata más bien de una relación dialógica de esas perspectivas. Mucho menos se trata de un orden jurídico que sólo contenga normas coincidentes con los sentimientos de bienestar de los hombres, independientemente de los valores críticos supraindividuales, ni de un orden administrativo que despersonalice a los seres humanos en la búsqueda de la realización de los fines societarios. Se trata más bien de una relación dialógica entre individuo y sociedad. No se trata de un orden donde el hombre es sólo miembro de una comunidad universal, ni tampoco de un orden donde el ser humano sólo pasa a formar parte de comunidades menores, como la familia, la tribu, el clan, la Nación. Se trata, otra vez, de una relación dialógica en el orden espacial. Tampoco se trata de una comunidad política regida por normas sempiternas relativas al

¹⁷ Se trataría, en todo caso, como dice Verdross de que la conciencia y el sentimiento jurídico formen una unidad. "Uno de los elementos del sentimiento de lo jurídico está constituido por el sentimiento de la personalidad del hombre; el otro es el respeto a las pretensiones de las otras personas... Este primer sentimiento se une a la "conciencia de grupo", pues el hombre sabe que es miembro permanente de una comunidad humana. De este segundo sentimiento deriva, a su vez, la aspiración al orden y a la seguridad, así como también el deseo de luchar contra los enemigos de la comunidad, ya sean internos o externos." VERDROSS, *op. cit.* p. 358.

temperamento o al carácter, como normas existentes más allá de los procesos de la historia, y mucho menos se trata de un régimen político cuyas normas surgen exclusivamente de los hábitos y las costumbres, con normas puramente transitorias. Se trata, de una mixtura de inmovilidad y de historia.

En fin, no se trata de un sistema jurídico que tome a los individuos en su sentido *distributivo*, es decir, separados los unos de los otros, en su calidad de seres humanos, ni tampoco de un sistema que sólo imputa derechos y obligaciones *atributivamente*, esto es, cuando los seres humanos se muestran conexos unos respecto de los otros en su calidad de ciudadanos o miembros de una clase particular de sujetos jurídicos. No se trata de un marco jurídico-político para el cual la dignidad del ser humano sólo se construye con el respeto irrestricto a la persona, ni de un marco legal que preponderantemente asigna la dignidad de acuerdo a los niveles de la estratificación social, donde los más dignos son los más ricos y los más indignos son los más pobres.

No se trata, esencialmente, de un modelo cuyos términos se muestren separados, desconectados o aislados respecto de las determinaciones de los demás criterios. Se trata más bien, en resumen, de una idea analógica del derecho, de las normas jurídicas, equivalente, por esta causa, a un planteamiento armónico, donde a través del contenido de las normas la ética encuentra su camino en la complementariedad y en el, a veces inevitable, antagonismo con la moral, y viceversa.

Cabría entonces suponer que las normas y los contenidos que hemos delineado, habría que interpretarlos como normas jurídicas relativas, en el sentido subjetivo, a la conservación del cuerpo individual, y por lo tanto pertenecientes a la ética o como normas jurídicas destinadas a la conservación del grupo, y por lo tanto relativas a la moral.¹⁸ Adicionalmente, más allá de la distinción kantiana que nos presenta una dicotomía excluyente en términos de autonomía (moral) y

¹⁸ El objetivo no está en analizar pormenorizadamente qué es una norma jurídica, pues ello nos conduciría de inmediato a otro objetivo. Bástenos señalar que sí decidimos por la idea de norma no como un objeto dado, independiente de la interpretación que de ella hacen los operadores jurídicos, sino ante todo como una práctica, como un producto de la práctica de los juristas, en una suerte de consecuencia del constructivismo jurídico delineado cuando se definió la gnoseología de la ética y del derecho.

heteronomía (derecho), parece que los miembros y operadores de la comunidad jurídica deben tener presente una dualidad que, desde el plano material, manda obedecer y ser libres en el derecho, es decir, que así como manda la autoconservación, así manda un temor a la pena por desobediencia. Con ello damos un paso más para superar la dicotomía que se nos presenta desde las coordenadas espaciales que reduce el derecho al ámbito de la heteronomía, cuando el derecho también es el ámbito de autonomía (que ayuda también a la comprensión de la siempre problemática y tensional relación entre derecho y justicia). Incluso, más allá de la asunción habermasiana de que las normas se orientan a lo justo con perjuicio del bienestar, o que funcionan como reglas universales más allá de las metas sociales o de los intereses concretos, hay que añadir la otra parte que hace referencia las normas que tienden al bien subjetivo, como intereses etnográficos referidos a la particularidad de mundos de vida contrapuestos unos con otros.

La importancia del análisis es tal que el derecho y sus normas, según lo delineado, cumplirían la función de tomar partido en los asuntos *a)* de contradicción entre valores éticos, *b)* de contradicción entre valores éticos y morales, y *c)* de enfrentamiento de intereses en el campo moral, cuando se resuelven conflictos entre grupos enfrentados.¹⁹

Como ejemplo, vale traer a colación a un clásico de la literatura española. Menciona Cervantes a través del Quijote (Aventura de los Galeotes) que la voluntad no puede verse forzada, pues es de su naturaleza ser libre. Esa idea de la voluntad, si no puede verse forzada, luego entonces tiene un carácter ético, pues en ese tenor se pueden traspasar las limitantes exteriores que someten el cuerpo. Por su parte la moral, que

¹⁹ Para Sánchez Corredera, hay que diferenciar entre la materia y la forma de la ley. La materia es todos aquellos fenómenos a los que va efectivamente ligada la ley, mientras que la forma es su rango, sus criterios de aplicación, su carácter constrictivo. Dice que "La importancia del derecho y la jurisprudencia en el contexto donde nos movemos es que se mueven en zonas de confluencia entre la ética, la moral y la política. La jurisprudencia como administración de justicia cumple muchas veces la función de tomar partido en los asuntos de las contradicciones entre la ética y la moral; y otras veces entre enfrentamientos de intereses del campo moral, en la medida en que incluye a grupos enfrentados; y, en definitiva, es la conexión, más clara que la E (ética) y la M (moral) tienen con la política, para su control y para exigir responsabilidades; y, a su vez, es el mismo brazo legal de la política." SÁNCHEZ CORREDERA, *op. cit.* p. 135.

ha de coaccionar las voluntades en aras de lograr los cometidos de los grupos sociales, se sobrepone a cualquier voluntad particular; ese es el motivo de que se mencione que el derecho tiene un respaldo moral para su cumplimiento, lo que quiere decir, más bien, dentro de esa errada perspectiva, que el derecho se impone desde afuera y no desde el impulso ético del individuo. Conforme a lo que hemos delineado, esa visión imperativa no es la única que da fuerza de obligar a las normas jurídicas, porque descuida la fuerza de obligar de las normas que devienen del propio individuo en tanto es un sujeto ético, fuente de todas las manifestaciones jurídicas (de ahí que en el mismo Quijote se exprese que la vida o la muerte de los apresados depende de su propia lengua, es decir, de la capacidad de mentir o engañar a la autoridad para escapar del suplicio que significa estar privado de la libertad). Más adelante, cuando se cuenta la historia del mozo que va a la guerra, don Quijote dice respecto a las virtudes del soldado que "... más bien parece al soldado muerto en la batalla que vivo y salvo en la huida y tanto alcanza de fama el buen soldado cuanto tiene de obediencia a sus capitanes y a los que mandar le pueden." (El Quijote. Segunda Parte, Capítulo XXIV). Este pasaje indica sintomáticamente las condiciones en que se manifiesta la moral como sujeción a los dictados heterónomos, no por ello menos valiosos que los que se dictan desde la misma autonomía de la individualidad. Razones que ante todo serán morales, en atención a la finalidad a la que está destinada la obra y de conformidad con el sentido atributivo que posee el soldado en el momento de alistarse y entregar su vigor al ejército. Consecuentemente, desde la moral, vale más el honor recibido siendo un héroe de guerra -a pesar de la precariedad de ser herido y con mal talante-, mientras que para quien observa el asunto desde el punto de vista ético dirá no sin falta de razón que es de mayor valía comer y tener salud frente a los miles honores marciales que los pueblos del mundo hagan a uno.

Con la exposición en paráfrasis del Quijote nuestra intención reside en mostrar un caso para diferenciar ontológicamente la ética de la moral.²⁰ Esa diferencia

²⁰ BUENO. *El sentido de la vida. op. cit.* p. 80. En ese sentido parece pertinente mencionar que Bueno dice que el impulso de las normas éticas es de índole etológico-psicológico, lo que quiere significar que tienen una naturaleza hormonal. Este impulso puede controlarse por la educación o el adiestramiento de los individuos; además, señala que la conducta ética es trascendental, no en el sentido económico, egoísta, de cálculo, etc., sino en la perspectiva del individuo como miembro

ontológicamente también envuelve un conflicto, conflicto entre ética y moral, que según dice Bueno, se resuelve en el Estado a través del ordenamiento jurídico. Ahora bien, puede suceder que lo que está mal en el campo de la ética puede ser positivo desde el punto de vista moral (por ejemplo, la pena capital), mientras que lo que es negativo desde la moral puede redundar en beneficios desde las coordenadas éticas (no acudir a un llamamiento para combatir en el ejército implica cumplir con el deber ético de no matar).²¹

Al final, la recursividad entre ética y moral interesa a la creación, aplicación e interpretación de las normas jurídicas, que en tanto productos de la ontología social institucionalizada, pueden ser justificadas o rechazadas desde la perspectiva que aquí se propone. Es una propuesta epistemológica y gnoseológica plausible que, si es el caso, puede y tiene que seguir siendo perfeccionada.

3.3. Para la teoría de los derechos

El objetivo de este apartado es demostrar que la categoría de los derechos humanos también está interesada por la distinción ontológica entre la eticidad y la moralidad. Nuestra propuesta busca superar la «sobre-ideologización de los

de una clase. En cambio, “El impulso de las normas morales procede, no tanto del individuo, cuanto del control o presión social del grupo, canalizado a través de un código deontológico o de un sistema de «leyes no escritas»...”

²¹ Es significativo que después del derrocamiento de Sadam Husein y ante la inmensa cantidad de violaciones de derechos humanos de los soldados estadounidenses contra los civiles iraquíes, las fuentes oficiales norteamericanas respondan con la propuesta de dar cursos de ética y moral en el campo de batalla. Distinción que sería acertada siempre y cuando tuviera como finalidad presentar analógicamente la ontología social –ética y moral- que permita a los soldados discernir cuando deben actuar éticamente para salvar la vida frente a los ataques de los insurrectos y cuando deben actuar moralmente para defender el honor y la moral de un cuerpo militar. Cuando en realidad la comunicación oficial sólo es una salida ante la evidencia de videos en los que se observa a soldados asesinar alevosamente a personas indefensas (incluidos niños y mujeres embarazadas). En este caso no hay argumento moralmente válido que valga (ni siquiera que frente a las emboscadas vale la pena actuar en venganza para reforzar la unidad del grupo) ni mucho menos ético (ante un homicidio de tal magnitud no hay argumento ético posible). Información disponible en:

LAS TROPAS TENDRÁN CURSOS DE 'CONDUCTA ÉTICA'. Un video implica a soldados de EEUU en una matanza de civiles en Irak. (en línea). Madridpress.com. Número 1628. Año 5. 02-06-06. [consultado el 02-06-06]. Formato html. Disponible en <http://www.madridpress.com/content/view/12619/122/> y *EL CONFLICTO IRAQUI. EEUU dará clases de ética y moral a las tropas desplegadas en Irak.* (En línea). Diario Cordoba.com. portada. Internacional. [consultado el 02-10-06]. Formato html. Disponible en: <http://www.diariocordoba.com/noticias/noticia.asp?pkid=252530>

derechos humanos» a que hace referencia Gérard Soulier²² y la idea de Atienza y Ruiz Manero,²³ cuando analizan la doctrina marxista de los derechos humanos, en el sentido de que los derechos humanos sólo importan a tres sectores: al Estado, al Derecho y a la ética. Esta última afirmación, si bien en lo general es cierta, habría de ser complementada en el sentido de que la Ética es un campo gnoseológico al que cabe relacionar la ontología ética y moral, tal y como la hemos presentado en este trabajo.

En el segundo capítulo indicamos que la ética y la moral son atravesadas por cuatro criterios, de forma tal que genéricamente «lo ético» puede ser observado desde lo subjetivo (vinculado al individuo), lo material (vinculado a los principios), lo temporal (vinculado a lo ahistórico) y lo espacial (vinculado a lo universal), y que «lo moral» se corresponde, como contrapartida, subjetivamente a la comunidad, materialmente a los intereses, temporalmente a lo histórico y espacialmente a lo particular.

En esta sección, ese teorema será deducido a favor de la comprensión de los derechos humanos, en tanto categoría jurídica que puede ser interpretada con uno o hasta cuatro de los cuatro criterios propuestos, lo cual supone un entrelazamiento de la gnoseología y la deontología jurídica, en tanto los conceptos jurídicos se manifiestan como normas que mandan, prohíben o permiten conductas. En este caso, nos interesan las normas permisivas fundamentales, como manifestaciones por antonomasia de los problemas jurídicos (¿no podríamos hablar hoy de la superación del principio de legalidad por un principio de constitucionalidad? Adicionalmente, a partir del cruce de los cuatro criterios surgen 16 nuevas modalidades, tal y como se muestran en el siguiente esquema:

Teoría sobre las teorías de los derechos humanos

²² Citado en ARNAU, André-Jean. *Los juristas frente a la sociedad (1975-1993)*. (en línea). Doxa. 15-16. 1994. p. 1001. [consultado el 17-08-06]. Formato pdf. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361620824573839199024/cuaderno15/voIII/doxa15_27.pdf

²³ ATIENZA, Manuel y RUIZ MANERO, Juan. *Marxismo y filosofía del derecho*. Fontamara. México. 1993. pp. 24 y s.

		Segundo criterio (subjeto)					
		Individuo (ético)		Comunidad (moral)			
Primer criterio (material)	Principio (ético)	1	5	9	13	Ahistórico (ético)	Tercer criterio (temporal)
		2	6	10	14	Histórico (moral)	
	Interés (moral)	3	7	11	15	Ahistórico (ético)	
		4	8	12	16	Histórico (moral)	
		Universal (ético)	Particular (moral)	Universal (ético)	Particular (moral)		
		Cuarto criterio (espacial)					

De ese modo, la siguiente etapa en esta investigación tendrá como objetivo mostrar que la taxonomía ensayada interesa a la concepción de los derechos humanos desde el tiempo, la materia, la persona y el espacio. Los derechos humanos guardan diferentes nominaciones detrás de las cuales se encuentran diferencias semánticas y pragmáticas, en la mayoría de los casos, muy profundas.

- El contenido, el criterio material, tiene que aclarar si los derechos humanos son derechos de estirpe liberal o de estirpe social, si están basados en principios o si están basados en intereses;
- La persona, el criterio subjetivo, tiene que decidir si los derechos se asignan a la persona en tanto se enclasa en forma atributiva o distributiva, es decir, si se atribuyen los derechos al individuo en tanto forma parte de la clase universal de la persona o si se le atribuyen en tanto forma parte de una comunidad en particular;
- El tiempo tiene que dilucidar la cuestión de si los derechos dependen del tiempo y en esa medida son derechos generacionales o si los derechos están más allá del tiempo, si son derechos intemporales, y finalmente,
- El espacio tiene que especificar el tipo de derechos que gozan quienes están en un lugar determinado por sus particularidades geográficas o si

bien los derechos rebasan esas limitaciones de territorio y espacio para ser tomados como derechos más allá de cualquier criterio espacial.

3.3.1. Desde la materialidad

Los derechos fundamentales cuando se basan en principios, son derechos éticos, cuando lo se basan en intereses se acercan más a los derechos morales. Esta distinción es oportuna si tomamos en cuenta que una de las discusiones más importantes de la filosofía moral y jurídica está relacionada con que las libertades y los derechos fundamentales de los individuos pueden restringirse con motivo de razones de utilidad global. En otros términos, lo que está en disputa es la racionalidad de los derechos en términos de principios y de intereses, o, bajo la denominación kantiana, como derechos categóricos o hipotéticos, en tanto algunos derechos se otorgarán sin condiciones hipotéticas de fundamentación y de aplicación (todo ser humano gozará de los derechos de cualquier constitución sin distinción de raza, credo, preferencias, como dispone específicamente el artículo 1° de la constitución federal mexicana), cuando otros tomarán forma a través de cláusulas hipotéticas (sólo si eres ciudadano de un país tendrás derecho a la asociación con fines políticos, artículo 9° constitucional).²⁴ Ya sabemos que la mayoría de los autores anteriormente tratados son decididos partidarios de una postura deontologista de los derechos humanos, es decir, de su intangibilidad frente a decisiones estratégicas, aunque en los hechos muchos de los derechos y libertades sí son restringidos por motivos teleológicos.²⁵

Por otro lado, debemos recordar que la autoconservación individual es uno de los principios éticos fundamentales, sin el cual es imposible pensar en el desenvolvimiento de otros derechos. Por ello, es razonable que Höffe diga que “[e]

²⁴ Históricamente los derechos hipotéticos han tenido diversas formulaciones. Sólo recordemos que el derecho el voto surgió enlazado a la propiedad. Incluso ya entrados en la modernidad, Locke justificaba la atribución de ese derecho en términos de riqueza, de posesión de propiedad, de manera que quienes no poseen no pueden tener participación política alguna (valga el uso de la expresión posesión de propiedad que técnico-jurídicamente es incorrecta).

²⁵ No creemos que haga falta buscar muchos casos, tan sólo piénsese en los miles y millones de trabajadores chinos que representan un inmenso y barato mercado de mano de obra a cuyo esfuerzo, escasísimamente retribuido, el floreciente imperio chino debe su crecimiento económico.

primero de los derechos humanos exige la integridad del cuerpo y la vida.”²⁶ Por el contrario, a partir del principio anterior, diríamos que la moral busca proteger y afirmar la cohesión del grupo frente a las divergencias individuales –la lucha de facciones dentro de los mismos grupos-, así como de la divergencia ética –la decisión de los seres humanos de separarse de los grupos por no compartir los mismos ideales, aunque con ello falten a la cohesión y la unidad gremiales-. ¿Según esto, no hay una cierta cantidad de derechos de estirpe ética como hay otros derechos de estirpe moral?, ¿vale decir que todos los derechos humanos o son éticos o no son nada?

La distinción en el plano material entre firmeza y generosidad, como las principales virtudes éticas, puede tener una reexposición en este segmento si tomamos en cuenta que la firmeza busca la protección de uno mismo, mientras que la generosidad está destinada a los deberes para con los demás. La primera nos conduciría, parece plausible, a los derechos individuales, mientras que la segunda, a los derechos sociales (incluso en términos de Zagrebelsky como «derechos de libertad» y como «derechos de justicia», respectivamente).²⁷ El deber del Estado de omitir intervenciones exige que los individuos se mantengan firmes para ejercer, por vía de ejemplo, una libertad de conciencia, de opinión, de movimiento, etc., a pesar de que su ejercicio sea en la mayoría de los casos contrario a los intereses de los grupos (como el derecho individual al disenso, a la rebelión, y, en el caso más extremo, el derecho a la objeción de conciencia). Por su parte, el deber del Estado de realizar determinadas prestaciones a favor de los individuos y los grupos puede advertirse como la manifestación subjetivo-jurídica de ocuparse por la fortaleza de los demás, de los que menos tienen, y que se expresa en derechos como al trabajo, a la salud, a la vivienda, etc.

²⁶ HÖFFE, *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*, op. cit. p. 56.

²⁷ Tales derechos sociales se enlazan con lo que algunos autores como Alexy han denominado «derechos a acciones positivas». Algunos más los han nominado como «derechos positivos», contrarios a los «derechos negativos», otros más como «derechos a acciones» cuya contradicción se encuentra frente a los «derechos a omisiones», hay quien los señala como «derechos de libertad» contrapuestos a los «derechos de acción», o bien, siendo más profundos en relación con el concepto de libertad, como «derechos de libertad para» como contrapartida de los «derechos de libertad de», y también como «derechos a prestaciones», frente a los «derechos a inmunidades». Todo este grupo de términos en realidad se refieren al mismo concepto.

Puede pensarse, incluso, que los derechos sociales guardan un vínculo especial con la justicia distributiva porque suponen un quebrantamiento de la igualdad o armonía física que, trasladada al plano social, busca tratar en forma distinta o repartir desigualmente los bienes sociales a quienes no se encuentran en un plano de igualdad. Tugendhat pone el ejemplo del reparto de un pastel que una madre tiene que hacer entre sus hijos y de cómo podría hacerlo desigualmente, de cómo podría repartir más pastel a uno de los hijos, bajo tres modos de reparto:

- 1) Necesidad (porque uno de los niños esté hambriento).
- 2) Mérito (por el mejor rendimiento de alguno de los hijos), y
- 3) Derechos adquiridos (por la promesa anterior hecha por la madre).²⁸

Por lo que toca a la necesidad, Tugendhat distingue entre necesidades objetivas – las de una persona ciega o enferma- y necesidades subjetivas –las que para alguien constituyen necesidad cuanto que para otro no-, y es evidente que sólo las necesidades objetivas conllevan a tratamientos de justicia social porque dota de bienes a los que no pueden tener tratando de equilibrar las relaciones sociales. La posibilidad de los derechos sociales sólo encuentra cabida mediante el rechazo o suspensión de la visión según la cual los individuos deben tener lo que ellos mismos producen, sin que con ello se les quite para repartirlo entre los demás, porque desincentiva la producción y el trabajo, y es en suma, una injusticia, puesto que el crecimiento humano depende en última instancia de la voluntad de cada uno.²⁹ Esta visión, de acuerdo con un modelo de generosidad con los demás, debe ser rechazada porque sólo es una hipótesis que no se ha comprobado (no comprueba que en el plano fáctico todos tengan acceso a los bienes materiales e inmateriales necesarios para llevar una vida adecuada). Vale, en ese sentido, mencionar lo que

²⁸ TUGENDHAT, *Lecciones de ética. op. cit.* pp. 360 y ss. El argumento de la *necesidad* se acomodaría mejor a los derechos sociales, aunque una apelación a los otros dos argumentos no puede descuidarse en forma alguna. Piénsese en los beneficios sociales que se otorgan en mayor cantidad a una clase de sujetos por su mejor contribución a la utilidad de la sociedad, es decir, por sus *méritos*, como se hace con los deportistas, artistas y científicos de excelencia, los ex dirigentes de un país; o bien, en términos de *derechos adquiridos*, cuando los beneficios corporativos de un sindicato son mayores que los beneficios de los otros y no pueden reducirse por la previa existencia de derechos adquiridos conquistados por generaciones anteriores, y donde cualquier propuesta de mejorar el reparto social vulneraría los derechos existentes.

²⁹ TUGENDHAT, *Lecciones de ética., op. cit.* p. 369

dice Tugendhat sobre la relación entre justicia y derechos humanos y derechos sociales. “La concepción de los derechos humanos de la tradición liberal corresponde a la de una justicia cualitativa mínima: al menos las determinadas posiciones legales que se expresan en los derechos de libertad negativa se garantizan por igual *para todos*. Por el contrario, la concepción de los derechos humanos que incluye los derechos económicos asegura a *todos los ciudadanos* el derecho a una subsistencia mínima, esto es, tanto a los bienes materiales como a las oportunidades de adquirirlos (como el derecho al trabajo), y a aquellos servicios que pueden ser obtenidos con ellos (como la asistencia médica, etc.).”³⁰

En conclusión, bajo los razonamientos que hemos ido desarrollando, para mostrar la dialógica entre derechos individuales y derechos sociales desde un punto de vista ético-moral, véase el siguiente cuadro:

Virtudes	Destino	Tipo de derechos
Firmeza	Para con uno mismo	Derechos individuales
Generosidad	Para con los demás	Derechos sociales

Por su través, puede advertirse que la discusión de los derechos humanos en términos materiales está lejos de resolverse porque tenemos necesidad de distinguir una dialógica de contenidos ético-morales. No queda claro si el supuesto *principalismo* de los derechos humanos «para todos» y sin condiciones encuentre un *consecuencialismo* de los derechos sociales que sólo se atribuyen a los «ciudadanos» y si las condiciones estructurales y financieras lo permiten. Y este dato es importante porque el contenido mínimo de los derechos humanos de corte liberal, si es que se quieren tomar más en serio, debe ser maximizado con el reparto de los derechos sociales, principalmente en el campo económico.³¹

³⁰ *Ibidem*, p. 370. El subrayado es nuestro.

³¹ Por vía de ejemplo, para una visión extrema de los derechos humanos de corte liberal, los derechos laborales y, en general, todos los derechos de índole económica, no podrían ser considerados dentro de la clase de los derechos humanos porque no se pueden garantizar a todos, es decir, no son derechos universales. Por ende, cualquier transacción en la que se vea enajenada una parte de esos derechos no constituiría una violación ilegal porque esos derechos, por su condición, están sujetos a la alienabilidad y a las determinaciones económicas del mercado capitalista.

Para finalizar este análisis, nos resta señalar que la analogía que debe imperar en este tema es de tal naturaleza por sus consecuencias prácticas que de poco sirve, tomando como ejemplo uno de los derechos que emergen de las varias funciones de la boca, ejercitar negativamente la *libertad de* (hablar articuladamente) si no se garantiza al mismo tiempo el ejercicio positivo de la *libertad para* (ingerir la suficiente cantidad y calidad de alimentos).

3.3.2. Desde la subjetividad

Apuntábamos en el capítulo anterior que es fundamental una conciliación de las dos modalidades en que se desdobra la praxis humana. Tomar partido por una actitud extrema desequilibra la analogía de los actos humanos: o el ser humano se agrega como una parte a la sociedad, perdiendo sentido como entidad autónoma, donde sólo los derechos comunitarios son indispensables, o el ser humano se afirma como una entidad indisponible, desatendiendo el nivel de su participación grupal o política, dentro de una supuesta sociedad universal de los derechos humanos que obliga a neutralizar los componentes partidistas o gremiales.

En primera instancia, quisiéramos mencionar que los derechos humanos éticos no son relacionales. Ello quiere decir que dichos derechos se adscriben al individuo sin considerar su estatus social (sin que tal aseveración pueda permanecer siempre distante de la analogía individual-social). Por el contrario, los derechos morales son relacionales porque sólo se dan con respecto a alguien, cuando son derechos que implican una relación.³² De esa forma, el derecho a la vida o al nombre se posee en tanto hay individualidades con derecho a conservarse y no ser asimilables nominalmente a otras, cuando se tiene derecho a los dividendos o utilidades de una empresa y al voto porque las individualidades guardan cierta relación con un grupo específico, asimilándose bajo un criterio a otras.

³² Por este motivo de relatividad toma sentido la afirmación de Zagrebelsky acerca de la relación entre individuo y Estado. [Hay que] “denunciar, por engañosa, cualquier pretensión de que una vida individual tenga sentido separada de la totalidad del Estado y, por tanto, cualquier postulación de una esfera de derechos en sentido subjetivo capaz de concurrir con, y eventualmente limitar, la voluntad del Estado.” ZAGREBELSKY, Gustavo, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. Editorial Trotta. 2ª ed. España. 1997. p. 66.

Además, los derechos humanos pueden verse como de naturaleza atributiva frente a aquellos que son de naturaleza distributiva. En ese sentido, vale la pena distinguir, con base en el establecimiento de los principios de la ética y de la moral del capítulo segundo, que la ética en tanto es distributiva considera al individuo en sí, independientemente de su formación en una comunidad política particular, existente por sí mismo independientemente de la sociabilidad; por el contrario, la moral en tanto atributiva hace referencia al ser humano en tanto forma parte de un todo social, en la medida que sólo existe en relación con una sociedad política, fuera de la cual, por cierto, bajo esta mirada, pierde su sentido comunitario.³³

Esta posición visual permite comprender de mejor manera los derechos adscritos al individuo en tanto forma parte de grupos y las posibles antinomias que esa participación puede representar frente a los derechos estrictos del individuo. Aparentemente hay un dilema cuando se acepta la titularidad colectiva de los derechos con el advenimiento de temor por las consecuencias negativas para el individualismo ético. "La pertenencia a un grupo que es titular de ciertos derechos puede generar consecuencias perjudiciales para quienes no se integran; además, los individuos pueden ser considerados como medios para alcanzar fines colectivos, ya que es difícil hacer conciliar los derechos individuales y la utilidad social."³⁴ Los derechos de los pueblos y de los pueblos indígenas son una buena muestra de éste, a veces, aparente dilema jurídico, puesto que son derechos que por su esencia moral excluyen, primero, los derechos de otros grupos y, segundo, los derechos individuales, sin negar que pueden razonablemente complementarse. Como dice Javier de Lucas, al tratar la igualdad ante la ley y la discriminación inversa de los derechos de las minorías y de los extranjeros, estas cuestiones no se resuelven con el planteamiento clásico liberal de reconocer sólo derechos a los individuos, porque

³³ Dice Bauböck que la ciudadanía no es un concepto que se derive de principios universalistas de liberalismo y democracia, sino que lo es de pertenencia a una comunidad en particular. Los argumentos universalistas morales pueden ser suficientes para establecer la ciudadanía inclusiva –que posibilita a los migrantes acceder a la ciudadanía del país que los recibe– aunque generalmente estos argumentos tienen que pasar por el filtro de percepciones particularistas acerca de quién pertenece y quién no a una comunidad determinada. BAUBÖCK, Rainer. *How migration transforms citizenship: international, multinational and transnational perspectives*. (en línea) IWE. Working paper series. No. 24. February 2002. p. 5. [consultado el 27-10-05]. Formato pdf. Disponible en http://www.demokratiezentrum.org/media/pdf/bauboeck_citizenship.pdf

³⁴ DE PÁRAMO, Juan Ramón. *Derecho subjetivo. En el derecho y la justicia. Op. cit.* p. 381.

el problema al que están inscritos esos tópicos es de la pertenencia al grupo y no puede resolverse en el plano individual.³⁵

En el mundo de la antropología jurídica también se reconoce la tensión existente entre la dimensión antropológica individual y la colectiva, cuestión decisiva para comprender la afirmación tajante de Kuppe de que “[e]l ser humano... se enfrenta con la constante tensión entre los “estándares” socio-culturales y las metas y aspiraciones individuales.”³⁶ Esta afirmación permite entender el campo de acción de los complejos problemas jurídicos cuya génesis es antropológica, en los que hay complementariedad como hay antagonismo entre derechos colectivos y derechos individuales.

En esas aristas de distinción de las coordenadas ético-morales podría inscribirse el análisis de las declaraciones de derechos humanos. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 principalmente hace referencia al ser humano en tanto sujeto distributivo, abstraído de cualquier condición social y política, mientras que en el plano atributivo cabe señalar la pertinencia de la no oficial aunque muy tomada en cuenta *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*, que casi treinta años después de la declaración de 1948, a través del trabajo de las delegaciones de la Liga Internacional por los Derechos y la Liberación de los Pueblos reunidas en Argel el 4 de julio de 1976, establece y atribuye los derechos de los pueblos, que al igual de los individuos son sujetos de derechos (como entes de los que se predicen propiedades jurídicas) y tienen una identidad, un patrimonio y la posibilidad de recuperarlo, así como autodeterminación política y del sistema económico de conveniencia.³⁷ La Declaración de 1948 evidencia una estructura

³⁵ DE LUCAS, Javier. *La igualdad ante la ley. En el derecho y la justicia. Op. cit.* pp. 498 y s.

³⁶ KUPPE, René y POTZ, Richard. *La Antropología del Derecho: Perspectivas de su Pasado, Presente y Futuro.* (En línea). Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Antropología jurídica. Serie L. CUADERNOS DEL INSTITUTO, b) Derecho indígena, Núm. 3 México. UNAM-IIJ. 1995. formato PDF. {Consultado el 12-02-07}. Disponible en <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1041/3.pdf> p. 38.

³⁷ Cfr. Diccionario Filosófico. *Op. cit. Derechos del hombre / Derechos del ciudadano.* Disponible en <http://www.filosofia.org/filomat/df488.htm> Declaración que se complementó en el 2002 con la celebración de la *Conferencia Internacional por los Derechos de los Pueblos Indígenas. Declaración Final* (en línea). Celebrada en Donostia del 6 al 8 de diciembre del 2002. [consultado el 29-06-06]. Formato pdf. Disponible en: http://www.gara.net/dosierrak/naz_konferentzia/pdf/autode_es.pdf

ética, mientras que la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos* evidencia una estructura moral de los pueblos del mundo.

Así, en el caso particular de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cabe distinguir que la misma considera como sujetos de derechos a los individuos, salvo en una ocasión en que en el numeral 3 del artículo 16 se refiere a la familia. Dice Bueno que esa declaración es una consecuencia del iusnaturalismo liberal, puesto que de los artículos 3 al 21 se contempla esta herencia, mientras que del 22 al 27 se observa las reivindicaciones sociales, sindicales.³⁸ Bueno, a fin de mostrar su carga de eticidad, organiza la Declaración mencionada del siguiente modo:

- Un primer bloque que desliga al individuo de su matriz social, como derechos individuales absolutos (artículos 1 al 14).
- Un segundo bloque que incorpora al individuo abstracto a los contextos sociales, puesto que fuera de ellos no tendrían sentido, aunque manteniendo la perspectiva subjetiva eminentemente ética.
 - Dentro de este segundo bloque se consideran las fórmulas orientadas a definir a la sociedad civil (artículos 15 a 20).
 - Además de las fórmulas orientadas a definir las facultades propias de la sociedad política (artículos 21 al 30).

La clasificación que hace Bueno de la Declaración es útil para comprender la distinción en torno a los «derechos del hombre» y los «derechos del ciudadano».³⁹ Hombre dice persona humana individual, cuando ciudadano dice miembro de una

³⁸ BUENO, *el sentido de la vida*, op. cit. pp. 354 y 371.

³⁹ Por vía de ejemplo, la Ley de Amparo en su séptima época ha sido interpretada por la SCJN en el sentido de que una cosa son los derechos del hombre y otra cosa son los derechos de los ciudadanos. La Suprema Corte de Justicia de la Nación, en la tesis publicada en la página 21, tomo 71, de la séptima época del Semanario Judicial de la Federación, dice: "Derechos políticos, Amparo improcedente por violación a. De conformidad con el artículo 103, fracción I, de la Constitución Federal, el juicio de amparo sólo procede por violación de garantías individuales, debiendo entenderse por tales, aquéllas que conciernen al *hombre* y no las que se refieren al *ciudadano*; por lo que cualquiera infracción de un derecho político no puede remediarse por medio del juicio constitucional; supuesto que no constituye violación de una garantía individual." Afirmación que, lejos ser analizada por el anacronismo jurídico que representa, nos interesa por la manifestación jurídica de las distinciones que hemos venido formulando en torno a la forma en que se observa al ser humano: unas veces en clases distributivas y otras más en clases atributivas.

ciudad. Al respecto, cabe señalar que al exponer el pensamiento ambiguo de Marx sobre los derechos humanos, Atienza y Ruiz Manero sostienen que Marx, en *La Cuestión Judía*, distinguió entre derechos del hombre y derechos del ciudadano (a partir de la Declaración de Derechos de la Revolución Francesa). Según esto, los derechos del hombre son los derechos de los miembros de la sociedad burguesa, de un hombre egoísta y separado de la comunidad; por su parte, los derechos del ciudadano sólo pueden ejercerse en comunidad política, en comunidad con el resto de los hombres, en suma, en el Estado.⁴⁰ Esta distinción de Marx, es fundamental, aun con el desfase histórico que representa la burguesía como concepto central en la doctrina marxista, puesto que los derechos del hombre son derechos del ser humano en cuanto se abstrae de su participación en comunidad, replegado en sí mismo, podríamos decir, *geométricamente*,⁴¹ importando por la posesión de ciertas propiedades o cualidades, mientras que los derechos del ciudadano lo son en la medida que el ser humano participa *aritméticamente* en las comunidades humanas, es decir, en tanto es una parte que se adiciona a una totalidad, como un número más entre otros. En el caso del marxismo, la crítica es áspera porque supone que los derechos humanos a fuerza de querer abarcarlo todo, acabarán por no significar nada.⁴² Pero esa crítica tajante del marxismo también adolece de monologicidad, y por tanto es parcial frente a soluciones que tomen en cuenta al individuo y su participación social, como prueba de la complementariedad y antagonismo de los derechos del hombre y del ciudadano.

Una arista significativa de la participación de los individuos en grupos está relacionada con la estructura ético-moral de los derechos político-electorales.⁴³

⁴⁰ ATIENZA, Manuel y RUIZ MANERO, Juan. *op. cit.* p. 38.

⁴¹ Expresión que se debe a la pasión pitagórica para dar atribución a los números no sólo de un plano sacramental, sino también como realidades sustanciales descriptivas tanto de los aspectos cualitativos como de los aspectos físicos de las cosas.

⁴² ATIENZA, Manuel y RUIZ MANERO, Juan. *op. cit.*, pp. 21 y s.

⁴³ A propósito del voto de los mexicanos en el exterior, al resolver el expediente SUP-JDC-573/2005, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación negó la protección de los derechos políticos electorales a un ciudadano mexicano radicado en Canadá cuya reclamación consistía en la vulneración del derecho a la información a causa de la prohibición legal y administrativa dirigida a los partidos para hacer campaña electoral fuera del territorio nacional, lo que equivaldría, según los argumentos del ciudadano, a una imposibilidad para emitir un voto informado y razonado y participar en los asuntos políticos del país, específicamente en las elecciones de julio del 2006. En términos generales, el Tribunal decidió sobreseer el juicio porque,

Para iniciar el argumento tomamos la afirmación de Solozábal acerca de que "... la intervención del ciudadano queda integrada, y al tiempo mediatizada y amplificada, por la posición del colectivo al que se incorpora."⁴⁴ En concreto los partidos políticos están inscritos primordialmente en el terreno de la moral, máxime que la lógica de los partidos es por esencia de orden político-moral, de lucha por el poder.⁴⁵ Por vía de ejemplo, la participación política pasiva, de acuerdo con la normatividad mexicana, se otorga a quienes sean registrados por partidos políticos, es decir, de acuerdo a la noción de otorgamiento de derechos a los sujetos que forman parte de una totalidad, fuera de la cual no tiene sentido hablar, por ejemplo, de candidatos, como sujetos operatorios jurídicos por excelencia del derecho

en caso de que hubiera la violación que se manifiesta, la misma sería de carácter colectivo, no individual, además que la legitimidad para proceder en contra de esas disposiciones está reservada a los partidos políticos, con exclusión de los ciudadanos (puesto que la prohibición para hacer campaña electoral en el extranjero se dirige a los partidos políticos). Esta decisión, aprobada por mayoría con voto particular, más allá de la crítica dogmática jurídica que le correspondería, muestra que la racionalidad ética que tiende a la simetría, puede ceder normativamente frente a una racionalidad moral asimétrica de quienes reducen su pertenencia a una comunidad política particular, en tanto no forman parte del conjunto de ciudadanos que están dentro de un cierto espacio, con exclusión de los que están fuera, y que por consecuencia, adscribe o restringe los derechos cuando los individuos participan en forma atributiva (el derecho a la información electoral para los ciudadanos mexicanos que radican en territorio nacional). Sobre el asunto se formuló voto particular a fin de aducir razones para legitimar la procedencia del juicio, entre cuyas considerandos se encuentran, que las normas impugnadas sí afectan al actor en forma individualizada, puesto que si bien la prohibición se dirige directamente a los partidos políticos, indirectamente hay una imposibilidad para recibir información; que en todo caso los ciudadanos en el exterior tendrían derecho a una explicación sobre si la restricción en comento es legítima o no; que el acceso a la justicia para la protección de los derechos político-electorales de los ciudadanos que residen en el exterior debe ser simétrica con relación a los que radican en territorio nacional. El voto particular, además, se pronunció sobre el fondo del asunto, considerando infundados los argumentos en torno a la vulneración del derecho a ser informado, entre otras muchas razones que no es el caso mencionar, porque los derechos fundamentales por ley pueden tener ciertas restricciones que aseguren el respeto a los derechos de terceros y el orden público vinculado al régimen y los principios electorales; y que, de acuerdo con la ley, al ciudadano mexicano que se encuentra en el extranjero no le corresponde un derecho a recibir información en materia electoral. Al final, tanto del análisis definitivo de procedencia como del análisis de fondo en el voto particular, se advierte que las normas jurídicas del caso hacen referencia a la realidad moral de los individuos en tanto existe un estado de cosas (estar en el extranjero) que coloca en asimetría a unos ciudadanos con respecto de otros. La sentencia está disponible en versión electrónica en *Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación*. [trife.org.mx](http://www.trife.org.mx) (en línea). Sección Consultas. [consultado el 16-08-06]. Formato html. Disponible en: <http://www.trife.org.mx/siscon/gateway.dll?f=templates&fn=default.htm>

⁴⁴ SOLOZÁBAL ECHAVARRÍA, Juan José. *Opinión Pública*. En Filosofía Política II. Teoría del Estado. Edición de Elías Díaz y Alfonso Ruiz Miguel. Trotta. España. p. 150.

⁴⁵ Artículo 41 de la Constitución, fracción I, segundo párrafo: "Los partidos políticos tienen como fin promover la participación del pueblo en la vida democrática, contribuir a la integración de la representación nacional y como organizaciones de ciudadanos, *hacer posible el acceso de estos al ejercicio del poder público*, de acuerdo con los programas, principios e ideas que postulan y mediante el sufragio universal, libre, secreto y directo. Solo los ciudadanos podrán afiliarse libre e individualmente a los partidos políticos."

electoral (por más que los políticos en los hechos hablen ya de su candidatura sin contar con el respaldo de un partido).⁴⁶ De ese modo, si los derechos político-electorales fueran un asunto exclusivo de eticidad, cada individuo –como categoría no relacional- podría participar libremente como candidato sin requerir la presencia de partidos políticos. De acuerdo con las normas jurídicas actualmente vigentes hay un *consenso voluntario* -no necesario por cierto- de que la mediación de éstos es esencial para las comunidades políticas, tomando en cuenta que los partidos políticos pueden determinar la forma de hacer política y de participación. De conformidad con este análisis, es natural que el COFIPE establezca que sólo a través de un partido político un ciudadano puede solicitar su registro como candidato.

Otros casos partidistas muestran sintomáticamente las diferencias ontológicas entre la ética y la moral desde el punto de vista de la participación de los individuos en gremios. En febrero del 2005, el PRI y el PVEM mencionaron ante la opinión pública que iban a proceder políticamente en contra de 5 consejeros del IFE. El PRI finalmente afirmó que sólo ofrecería “apoyo moral” para el PVEM. Quisiéramos destacar que el PRI en esos momentos no dijo que iba a dar «apoyo ético» al PVEM, puesto que esa expresión no es semánticamente racional. La ontología y la sintaxis del problema determina separar la ética y la moral, máxime que las coordenadas de la moral se plantean primero en dimensiones atributivas, y después, en dimensiones grupales, de entes colectivos, y no precisamente en torno a la individualidad corpórea. Los partidos políticos, como cualquier otro grupo, actúan esencialmente por la unidad y la cohesión. De ese modo, es posible comprender la moralidad de frases conocidas en nuestro medio: “... a pesar de las diferencias, seguiremos trabajando por la unidad del partido”. Y en el caso de que haya una violación de esas coordenadas morales, el sujeto en cuestión será rechazado por no seguir las reglas del grupo, al manifestarse, por ejemplo, por el apoyo a un sujeto diferente y que el partido combate en la contienda política. La cohesión y la unidad es uno de los principios básicos de la moral y circunscribe a los sujetos, sus derechos y obligaciones, a la lógica determinante del grupo, cuando el mayor crimen moral,

⁴⁶ Ya Habermas, en *Facticidad y Validez*, distinguió los *derechos de autonomía privada* y los *derechos de autonomía política*. Y otra vez, tendremos que reconsiderar la acertada distinción del filósofo alemán a las luces de la peculiaridad entre derechos éticos y derechos morales, a la cual sólo faltaría añadir su recursividad, pues uno no es previo al otro; son coexistentes.

bajo estos supuestos, es precisamente la generación de división, de la partición del grupo de que se trate, menguando su fortaleza. En otro caso más, en mayo del 2006, la dirigencia del PRI se manifestó en el sentido de aplicar las normas partidistas sancionadoras a todo aquel miembro que apoye a un candidato presidencial diferente al de su partido.⁴⁷ La actitud del PRI respondió a la *inmoralidad* de connotados miembros partidistas que manifestaron su apoyo a candidatos contrarios a su fórmula política, lo cual si bien se puede éticamente, en tanto uno se puede mover transversalmente más allá de los grupos que no responden a las expectativas de principios políticos, moralmente tal acción implica una vulneración de la identidad partidista porque ese rol se define estatutariamente por las acciones que coadyuvan a la unidad partidista y a la cohesión grupal frente a la competencia de otros grupos, con obvia exclusión de las actitudes éticas de los involucrados (el posible expulsado éticamente podría decir a la opinión pública que el dirigente del partido o el candidato no tienen «fuerza moral» para decirle qué hacer y que no lo pueden expulsar). Más allá de la emotividad de los asuntos, la moral funciona cuando los individuos forman parte de grupos, cuando son vistos como partes de una totalidad atributiva, cuya conexidad es tal que quien se manifiesta en contra de la decisión colectiva, por más que éticamente tenga razón, será moralmente sancionado.⁴⁸

Piénsese en otro caso vinculado con la reciente *Ley del Servicio Profesional de Carrera en la Administración Pública Federal*, que en su artículo 21 establece los requisitos

⁴⁷ JIMÉNEZ, Mauricio. "Sentencia el PRI a Bartlett, a Cantón y a Zedillistas." MILENIO, Diario. Año 7, número 2340. Domingo 28 de mayo del 2006. sección política. p. 4.

⁴⁸ Moralmente la movilidad de personas entre partidos políticos es un crimen, porque se atenta contra la cohesión, aunque éticamente no lo es porque se trata del propio bienestar y la conservación de sí. Más allá de tachar de buenos o malos esos movimientos nos interesa, por lo que se ve, analizar el formato lógico de la ética y de la moral.

Estas coordenadas permiten entender la propuesta de principios del 2007 por la cual algunos actores políticos en México pretenden limitar lo que la prensa llamó el *trapecismo político*, es decir, el proceso de salto de un partido político a otro, cuando se pierde en un proceso interno la postulación (si se da la condición de movilidad, impedir al sujeto en cuestión que dentro de los dos años siguientes pueda contender por un puesto de elección popular). Propuesta que se justifica jurídicamente desde la moralidad de la que venimos hablando, aunque puede impugnarse jurídicamente con criterios éticos, pues ¿puede haber una fórmula de restricción del derecho de movilidad política, sin que se lesione la potestad del individuo de superar a las agrupaciones partidistas de referencia? VALADEZ, Blanca. *Piden candado contra el trapecismo político*. Milenio Diario. (en línea). México. 13-Febrero-07. formato html. {consultado el 12 disponible en: <http://www.milenio.com/mexico/milenio/nota.asp?id=481459>

que debe cumplir el aspirante para ingresar a ese Sistema Profesional, entre los que se destaca «no pertenecer al estado eclesiástico ni ser ministro de culto».⁴⁹ Este supuesto normativo puede ser analizado mediante la perspectiva ético-moral en esta tesis trazada. En ese sentido, para ingresar al sistema profesional el interesado no puede pertenecer a un grupo eclesiástico, en el entendido de que hay intereses reales contrapuestos entre el Estado civil y el Estado eclesiástico (¿no se hablaba hace tiempo de una relación tensional entre Estado e Iglesia en México en la que la nota característica era el abuso-tolerancia?). Esa norma excluye el código subjetivo ético, esto es, la discriminación por la participación en grupos, que no afecta el código subjetivo moral en tanto busca bienes supraindividuales que la función pública requiere (la objetividad, neutralidad e imparcialidad), a pesar de que el ordenamiento disponga que no hay discriminación en el ingreso y pertenencia al servicio por razones de «condición social». En realidad, a pesar de la sintaxis, hay una discriminación semántica y pragmática que no se justifica desde un ámbito ético subjetivo aunque sí desde un ámbito subjetivo moral. Adicionalmente a lo anterior, la Ley prevé casos de complementariedad moral entre diferentes grupos burocráticos, que a primera vista aparecen en mutuo conflicto, como antagonistas recurrentes. Por ello, el artículo 43 dispone que las dependencias que cuenten con servicio profesional, podrán celebrar convenios con autoridades federales, estatales, municipales y del Distrito Federal, y organismos públicos y privados para el intercambio de recursos humanos una vez cubiertos los perfiles requeridos. Lo que quiere decir, en última instancia, que el individuo que participa en ese servicio de carrera puede ser intercambiado de grupo a través de los mecanismos de cooperación que traspasan las competencias jurídicas tanto de la federación, como de estados y municipios, aunque en los hechos respondan a intereses y plataformas político-ideológicas diferentes.

Al final, la analogía entre un comportamiento dirigido a la preservación de los individuos y un comportamiento destinado a salvaguardar los intereses de los grupos, es una propuesta dialógica que debería ser aplicada. Con ello evitamos la atomización individualista de la que hablamos en el capítulo segundo, así como el

⁴⁹ Artículo 21, fracción IV, de la *Ley del Servicio Profesional de Carrera en la Administración Pública Federal*, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 10 de abril del 2003.

totalitarismo en el que se sume un individuo si se le trata como una hebra más dentro del telar comunal.

3.3.3. Desde la temporalidad

Los derechos pueden ser vistos con base en un criterio temporal. En ese sentido, tenemos que seguir la recomendación de Ost en el sentido de que el tiempo del derecho es un tiempo social que apela al pasado como apela al futuro: vinculado al pasado ese tiempo produce la memoria; desvinculado del pasado produce el olvido; vinculado al futuro se aferra a la promesa; como desvinculado de él se adhiere a la puesta en entredicho. Este modelo nos conduce a evitar dos extremos poco proporcionales a) la asunción de que los derechos para nada dependen de la historia, y ya podríamos calificar esta forma de ver a los derechos como derechos exclusivos éticos, b) la asunción de que los derechos y las expectativas subjetivas están esencialmente enlazados a las determinaciones de la evolución social y jurídica de las sociedades y por esta causa podremos llamar a esos derechos como derechos exclusivos morales.⁵⁰ Aquí se observará que el tiempo de los derechos tiene una cierta analogía con la ontología social previamente construida que los hace depender de la historia como los desvincula de ella. Esta deducción que surge de los principios asentados en el capítulo anterior provoca algunas vertientes de análisis sumamente interesantes, que exploramos a continuación.

⁵⁰ Como ejemplo de esta propuesta unilateral, para el marxismo, los derechos humanos surgen con el sistema social burgués, específicamente en la vertiente protestante cuya finalidad es el intercambio de mercancías. Son, en ese sentido, un producto del capitalismo. Sólo a partir de la concepción evolutiva de los derechos es que se puede hablar con propiedad de generaciones de derechos humanos. A mediados del siglo XX, los filósofos del derecho empezaron a generar esquemas de «generaciones de derechos». La *primera* generación va de las revoluciones ideológica y económica del siglo XVIII a la primera guerra mundial y está referida a los derechos liberales, en donde el individualismo extremo es el jerarca. La *segunda* generación es la de los derechos sociales y se supone dada después de la segunda guerra mundial hasta el rompimiento del estado de bienestar; a diferencia de la primera, donde las preocupaciones residían en que el estado omitiera intervenciones en la libertad religiosa y de expresión, esta generación corresponde a los derechos de hacer a cargo del Estado –mientras que la primera es de no hacer- puesto que de lo que se trata es que el Estado garantice la salud, la vivienda, el trabajo, la educación, etc. La *tercera* generación es la de la paz, la solidaridad y el medio ambiente. Como tal supone un rompimiento con los esquemas individualistas, y plantea también un quebrantamiento con los moldes formales de que a los seres humanos no sólo corresponden los derechos, sino que también a los animales, a la tierra, a los que todavía no son pero serán (generaciones futuras), etc.

Primeramente, nos gustaría mencionar que Höffe, al tratar las bases para hablar de un progreso jurídico, hace un interesante planteo en el sentido de que los derechos humanos pueden concebirse: 1) como procesos históricos que tienen una historia recién iniciada y terminada o 2) como procesos que tienen una historia más antigua y que está lejos de terminar. En el primero caso, la historia de los derechos humanos comenzó tarde y concluyó poco después, pues comienzan en el siglo XVIII (con la Virginia Bill of Rights de 1776 o con la Declaración de derechos humanos y civiles de la Revolución Francesa de 1789) y terminan temprano con las declaraciones de derechos humanos que casi todos los estados y las Naciones Unidas han reconocido, por lo cual la historia de los derechos humanos puede considerarse en lo general, como terminada. En el segundo caso, con una investigación más profunda, puede advertirse que la idea de los derechos humanos es más antigua, en tanto sus raíces históricas se remontan hasta la filosofía de los griegos, el estoicismo, el judaísmo y el cristianismo, donde hay evidentes gérmenes de una universalidad humana.⁵¹

Ver a los derechos desde un ángulo temporal, puede ser complementado con una concepción subjetiva. Complementando lo anterior, en otra obra, dice Höffe que los derechos surgen en 1776, con la Declaración de los Derechos del Buen Pueblo de Virginia, cuando se reconocen los derechos a partir «de abajo», reconociendo las libertades a todos los hombres de una determinada comunidad política y no sólo a algunos. A diferencia de estos derechos de estirpe ética, en 1215, con la Carta Magna, se conceden derechos en tanto morales, que “... no se proponen la protección de los derechos humanos, sino que conceden determinados derechos especiales a las ciudades y estamentos que, además, proceden «de arriba», de un soberano nato.”⁵² Son libertades que funcionan bajo el código de la moral, como libertades «de arriba», cuyos destinatarios no son los sujetos universales, sino los sujetos caracterizados por su pertenencia a una comunidad enteramente delimitada, fuera de la cual pierden o limitan sus derechos. Encontramos aquí una diferencia histórica entre las posiciones éticas y las posiciones morales.

⁵¹ HÖFFE, *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*, op. cit. p. 95.

⁵² HÖFFE. *Justicia política*. op. cit. p. 184.

Por otra parte, la discusión en términos de derechos de generaciones futuras puede ser comprendido a partir de las diferencias geométricas entre lo cercano y lo lejano, o cronológicas entre lo pasado y lo futuro, o como se establece en la plática entre Cicerón y Catón en *De Fin. III*, porque «se debe velar por aquellos que alguna vez existirán en el futuro y en razón de ellos mismos». En este tema vale decir que «Yo, no soy yo, si no es en la medida de mis coetáneos, de mis antecesores y de mis sucesores», lo que nos conduce a aseverar que «no soy sólo lo que soy ahora, sino que soy lo que puedo ser después». En el fondo, las discusiones en torno a esta denominación deben conducirse a cuestiones filosóficas sobre el sentido de la vida. Hemos ya aclarado que la ontología social, no es sólo cercana, como la eticidad, sino que también es lejana, tanto en un sentido espacial, como en un sentido cronológico: nos sentimos más cerca de los mexicanos del siglo XX que de los mexicanos de la época de la reforma o de la colonia. La cercanía y la lejanía nos permiten actuar con base en la referencia a una *anamnesis* -sobre lo pasado- (por la excesiva tala de árboles hay que sembrar más porque ya se han extinguido selvas y áreas boscosas) y *prolépticamente* con base en programas y planes a futuro (porque consideramos que se puede acabar con los pocos bosques y selvas que nos quedan).

Justamente, si partiéramos de un esquema de desequilibrio donde la ética sólo es lo individual y lo cercano (tanto en espacio como en tiempo), tendríamos que negar la viabilidad jurídica de la categoría de las generaciones futuras, pues ¿qué sentido tiene mi sacrificio para alguien que aun no es un individuo, ni un grupo, o planteado en términos aristotélicos, por qué preocuparnos por la potencia cuando las ocupaciones se dirigen a los actos? ¿Por qué sacrificarnos cuando la idea de sacrificio es sólo un residuo histórico de etapas teológicas anteriores que han sido superadas por la modernidad?⁵³ En el plano individual lo ético se circunscribe al círculo de mi propia vida y a la de mis familiares (quizá al de otro individuo cercano,

⁵³ Aunque esta exclusión del sacrificio nos parece falsa porque el sacrificio lejos de haber decaído, tiene nuevas manifestaciones patrióticas, políticas e ideológicas, que están más allá de la idea arcaica de dación de cuerpos humanos para contentar a los dioses de los pueblos. *Cfr. MORIN, la Humanidad de la Humanidad. op. cit. p. 163.* Por otra parte, cabría agregar a lo que señala Morin el sacrificio ecológico, si es que se nos permite crear ese sintagma, que se está haciendo por las nuevas generaciones que carecerían de los mínimos elementales para sobrevivir en un mundo de escasez de lo indispensable.

pero no más allá de un padre, una madre, un hijo, un hermano); sin embargo, hemos mostrado que tal perspectiva es sólo parcial porque no es una opción filosófica armoniosa dar un unívoco sentido individual a la vida, máxime que la vida personal sólo se da en condiciones de co-determinación trascendental por parte de otros individuos o grupos de personas.

Cabe enfatizar que la distinción del espacio antropológico de Bueno no es semánticamente lejana respecto de las concepciones de los más grandes filósofos de los tiempos modernos, aunque sí lo es en el nivel sintáctico, por el uso de términos poco comunes con que se conduce el filósofo de Oviedo. Muchos son los autores que se han manifestado por la diferencia de dos dimensiones, tal como lo hace Höffe, al reconocer que el ser humano convive en la naturaleza. Sólo así se entiende que los ambientalistas apelen a una «ética de la tierra», «ética de la vida», «ética del medio ambiente», «macroética», y otras denominaciones relacionadas con objeto de dilucidar los debates en torno, por ejemplo, a la protección de las áreas de los osos grises o el mayor interés de los individuos para ocupar dichas tierras. Situación que se inscribe en una antropología radial de índole parcial, de contacto directo entre el ser humano y la naturaleza.

El espacio radial, es decir, el espacio de las relaciones del hombre con la naturaleza, se muestra con evidencia cuando hoy es recurrente la invocación vanguardista de los derechos del medio ambiente, inscritos en coordenadas de relación de un ser humano cósmico que forma parte del mundo de las relaciones sistémicas y ya no más como un ser sólo percibido personal o circularmente, como le llama Bueno. Y quizá valdría la pena preguntarnos en qué medida la referencia a un derecho mundial o de la humanidad es la máxima expresión de las relaciones angulares, cuyas proposiciones suponen al ser humano vinculado con animales, númenes, espíritus, etc., análogamente a la ficción de la constitución del ente estatal, que no es sino la manifestación por antonomasia de tales relaciones, y que se debaten constantemente en momentos actuales de «mundialización».

El espacio antropológico de Bueno devela cuan incompleta es la tradicional explicación de la dogmática jurídica y su aclaración sobre «los derechos», porque en

esa perspectiva peculiarmente formal sólo se imputan «derechos» y «obligaciones» antropocéntricamente, con exclusión de cualquier otra entidad.⁵⁴ Tal axioma, que es una manifestación positivista de la construcción jurídica generada por la dinámica del derecho desde la moral kantiana y el liberalismo político clásico, descuida las construcciones de la persona que surgen desde la antropología, la ética, la sociología, la religión, entre otras disciplinas y que apuestan por una personalidad que va más allá de la temporalidad presente. Incluso un neokantiano como Nagel apela a razones intemporales, es decir, de lo que él llama prudencia, para darse cuenta que la praxis no puede estar sometida a criterios estrictamente temporales y antropocéntricos, pues en su propuesta las razones escaparían incluso a los valores presentes humanos. Recordemos que para Nagel la prudencia consiste en ver al yo, como un sujeto intemporal, como un sujeto extendido en el tiempo.

Por lo tanto, hay que responder a preguntas como la que sigue. “¿hay que definir necesariamente el sentido de la vida en el ámbito de la inmanencia individual (a lo sumo: en el ámbito de nuestro *presente*, en cuanto incluye al círculo de nuestros amigos o de nuestros enemigos) o bien hay que definirlo en el ámbito de una inmanencia humana mucho más amplia, que implique el *pretérito* o el *futuro*, por tanto, la desaparición de nuestra propia vida presente?... La respuesta de la ética epicúrea es terminante: ninguno, porque los *objetivos* que puedan dar *sentido* a mi vida habrán de definirse en el ámbito de mi propia *esfera* (que, en sí, implica sin duda a otras muchas esferas de su presente). Sin embargo, lo cierto es que muy

⁵⁴ Incluso la propuesta de Habermas de conciliar su ética argumentativa con una ética ecológica (incluidos los derechos de los animales) muestra verdaderas insuficiencias, en tanto se encuentra con dos caminos ambos irresolubles: a) el *simétrico* donde los animales tendrían derechos y deberes igual que los seres humanos o b) el *asimétrico* donde los animales no tienen derechos aunque los seres humanos sí tienen deberes frente a ellos. La propuesta de Habermas supuestamente evita el teleologismo y utilitarismo, sin que su intento sea del todo satisfactorio. Su propuesta es que, en tanto los animales participan en nuestras interacciones, entramos en un contacto análogo al modelo de relaciones intersubjetivas, puesto que las interacciones hombre-animal pueden compararse a las que se dan en las relaciones de reconocimiento que se establecen entre las personas, donde quedan incluidos al participar en nuestras interacciones. Como consecuencia de la falta total de interacción, la responsabilidad del hombre en el ámbito ecológico no puede fundamentarse moralmente, aunque sí puede apelarse a razones de prudencia, razones éticas de protección de las especies. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso. op. cit.* En (13). *El desafío que una ética ecológica representa para una concepción como es la nuestra, planteada en términos antropocéntricos*. Como se advierte, su antropología comunicativa muestra una insuficiencia tratándose del segmento antropológico que escapa a la comunicación, pues ni las plantas ni los animales pueden establecer consensos orientados al entendimiento.

pocas personas se comportan en su vida real de acuerdo con el *reduccionismo* epicúreo, sin que por ello pueda decirse de ellas que obran «irracionalmente»... las relaciones respecto de nuestros *sucesores* pueden ser tan operativas o más como las relaciones respecto de nuestros *antecesores* o como las relaciones respecto de nuestros *coetáneos*.”⁵⁵ Ahora mismo, el *eje circular* al que se refiere Bueno, aparentemente inmutable, sufre mutaciones relevantes que afectan nuestra concepción de los derechos, tanto así que el individuo no es el único sujeto al que se le atribuyen derechos, sino que lo es de forma *enclasada*, en forma *atributiva*. Los ejemplos sobran: derechos de los/las “consumidores”, “mujeres”, “niños”, “minusválidos”, “adultos mayores”, “migrantes”, “ambientalistas”, “regionalistas”, y el caso con más extensión el “derecho de la humanidad”. Esta cuestión es problemática en diversos sentidos, porque habrá autores que nieguen la existencia y operatividad de una nominación como la anterior, mientras que otros la afirmarán.

Parece prudente, por tanto, que el análisis jurídico no sólo de cuenta de razones de una antropología *circular*.⁵⁶ Según los otros espacios de la antropología –radial y angular– es importante que se contribuya al rompimiento del antiguo paradigma que concibe al ser humano *antropocéntricamente*, pues sólo así será posible fundamentar los contextos de limitación de la voluntad individual en beneficio de la protección del individuo y la sociedad. Sólo en esas circunstancias será posible razonablemente apelar a una «ética del desarrollo» o una «ética de la tierra», cuestiones hasta hace años imposibles de configurar, pero que ahora se nutren de la base conceptual mediante la cual el ser humano debe encontrar condiciones de posibilidad en un mundo más competido y menos solidario, más destruido y menos habitable. Pero ello tampoco impide que seamos críticos con las referencias que, desde supuestas dimensiones éticas (salvemos a la tierra de la destrucción), en

⁵⁵ BUENO, *El Sentido de la Vida*. op. cit. p. 392.

⁵⁶ La importancia de la ampliación de la antropología es evidente cuando Höffe, al analizar la idea del progreso jurídico, señala el quebrantamiento del paradigma antropocéntrico jurídico, en el que el desarrollo del derecho había sido concebido sólo desde el hombre. Con la protección de los animales y el medio ambiente esta visión jurídica se habría quebrado. Dice “... no sólo a los *hombres*, también a los *animales* y hasta a la *naturaleza no animal* y hasta *inanimada* se le concederían derechos propios cuya violación sería punible.” HÖFFE, *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*, op. cit. p. 106. El subrayado es nuestro para mostrar, respectivamente, la sinonimia con relación al espacio circular, angular y radial de Bueno.

realidad se sitúan y operan desde las coordenadas de la prudencia política, de explotación económica y en algunos casos desde la imposición militar.

Adicionalmente, la discusión temporal o intemporal de los derechos interesa al modelo de los derechos de los animales. Tales derechos pueden basarse en una ética de compasión hacia los animales porque éstos son capaces de sufrimiento al poseer alma como los seres humanos (aunque algunos de los autores, como Hobbes, encuentran aberrante tal ejercicio, pues al basar los derechos en el contrato, no puede pactarse con quien no puede ofrecer signos de aceptación, con mayor razón por falta de raciocinio y de inteligencia).⁵⁷ Otro punto de la arista, incluso más cerrado al planteamiento de los derechos de los animales, es el tema de la voluntad. Al comentar el derecho abstracto de Hegel, y específicamente la propiedad y la cosa como desdoblamiento de la persona para llegar a la libertad, Amengual Coll dice que los animales no pueden tener derechos simplemente porque no pueden querer, no tienen voluntad. Así esto, se ha confundido el respeto a la naturaleza con el respeto al sujeto del derecho. "La argumentación ecológica es frecuentemente que en ella nos jugamos el futuro de la humanidad, y que, por tanto, es cuestión de solidaridad con las generaciones futuras, poniendo así de nuevo en el centro la dimensión humana y humanitaria o ética del problema."⁵⁸ Para el autor en comento ello equivale a sostener que la lesión a la naturaleza y a los animales es una afectación al ser humano porque «la naturaleza es de alguna forma la continuación del cuerpo del hombre», una automutilación, una lesión a la dignidad humana. El respeto a la naturaleza es una exigencia de la dignidad humana. Otra manera de ver esas categorías es con las coordenadas de Bueno, donde la esfera humana se extiende antropológicamente, para que -por vía de parábola- se diga que el animal tiene derechos, cuando lo que se quiere decir es que como seres humanos nos importa que la protección se amplíe también a los animales porque con ello aseguramos nuestra propia supervivencia. Por ende, la naturaleza no es por sí misma un campo al que se le asignen derechos, como se hace desde una perspectiva antropomórfica, sino que se le dotan en la medida que

⁵⁷ HOBBS, *De cive. op. cit.* p. 26. Algo similar se desprende de *De Fin. III* de Cicerón. "Pero no existen vínculos de derecho entre el hombre y los animales como los que establecen los hombres entre sí." JULIÁ, *op. cit.* p. 305.

⁵⁸ AMENGUAL COLL, *op. cit.* p. 103.

esa naturaleza forma parte de la interacción humana en el marco de su supervivencia.⁵⁹

Con estas razones no es sorprendente que el «Proyecto Gran Simio» suscite un gran debate en torno al estatuto ético y jurídico de los derechos humanos, cuando se pretende ampliar la protección moral y jurídica a los «antropoides no humanos» como seres iguales a nuestra especie.⁶⁰ Ello equivaldría a suponer como incompleta la expresión actual de «derechos humanos» y dirigirla, tal como lo sugiere la propuesta, como «derechos primates» porque el ser humano es un producto evolutivo que debería compartir con los simios los derechos que goza.⁶¹ Por ende, la protección legal debe extenderse a los primates a fin de garantizarles los derechos a la vida y la libertad, entre otros, máxime que el parentesco genético con los grandes simios oscila entre el 96 y 98 por ciento de los genes.⁶² “Nuestro objetivo a largo plazo es conseguir una Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Grandes Simios Antropoides” dice el sitio que contiene información sobre dicho proyecto. Algunos han tildado de ridícula su asunción como proyecto legislativo por parte de algunos diputados socialistas españoles; otros la ven como una consecuencia más de la reformulación ética contemporánea, de la «ética de la tierra» o de la «ética animal» como se la ha venido denominando. Lo importante parece ser que más allá de la cerrazón legal a cuya cabeza se erigiría una concepción como la hobbesiana que únicamente otorga derechos a quien puede contratar (con lo cual un ser humano menor de edad no puede ser sujeto de derechos) y de la ambición desmedida para otorgar derechos a entes que no son propiamente humanos, independientemente que se reconozca como científica la evolución humana a partir de los primates (aquí el juego de palabras es importante

⁵⁹ SÁNCHEZ CORREDERA, *op. cit.* p. 45.

⁶⁰ Si el lector gusta informarse sobre los datos específicos del proyecto puede consultarse *Proyecto Gran Simio*. (en línea). España. [consultado el 11-10-06]. Formato html. Disponible en <http://www.proyectogransimio.org/>

⁶¹ BBCmundo.com *¿derechos primates? Conservacionistas en España intentan que el gobierno apruebe una resolución que otorgaría derechos legales a los grandes simios*. (en línea). Sección Ciencia. 8-06-06. [consultado el 14-06-06] formato stm. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/science/newsid_5059000/5059336.stm

⁶² Aunque con ello también se haga abstracción de la semejanza de los animales con respecto a nosotros, como dice Crisipo, en el primer tratado *Sobre la Justicia*, y Posidonio, en el primer *Sobre lo debido*, dos de los estoicos antiguos, que impiden que tengamos una obligación de justicia para con ellos. JULIÁ, *et. el. Exposiciones antiguas de ética estoica*. Op. cit. p. 144.

porque no es lo mismo decir *no es humano* a decir *es no humano*), hay que reflexionar ampliamente sobre la posibilidad de que tales derechos emerjan no porque los simios objetivamente los pudieran ejercer, sino porque hay una preocupación para proteger al ser humano en todos los espacios en que su praxis se desenvuelve, y que como dice Bueno va desde lo circular (dotar de derechos a todos los seres humanos), pasando por lo radial (dotar de derechos a la tierra) hasta lo angular (dotar de derechos a los animales, en cuanto semejantes con los humanos).

Los derechos, en resumen, cuando son vistos desde el criterio temporal, o son derechos que dependen del tiempo, y por lo tanto, tienden a la moral, o son derechos a los que el paso del tiempo nada tiene que decirles, y por ende, se dirigen a la ética. Aunque, como se advierte por la exposición desarrollada, pensar exclusivamente en los derechos humanos como independientes del tiempo, es una posibilidad sólo remota.

3.3.4. Desde la espacialidad

No hace falta testimoniar que la doctrina dominante concibe a los derechos humanos como el mayor logro para codificar una ética universal, como los derechos de la persona con abstracción de sus particularidades sociales, como independientes del tiempo y como criterios materiales intangibles. Esta propuesta, si bien, emotivamente tiene su carga positiva, desde el formato lógico en que se desenvuelve el ser humano, plantea algunos problemas que se hace menester aclarar para contribuir al debate actual de los derechos humanos. Asentamos de una vez el principio según el cual, los derechos en tanto están referidos a un espacio común, universal e íntegro, son derechos éticos, mientras que los derechos cuando se relacionan a un espacio particular, segmentado y parcial, son derechos morales. Las variables del tema son diversas, y aquí solo mencionaremos las que nos parecen principales a fin de deducir las consecuencias deónticas de los principios que distinguen ónticamente la ética de la moral.⁶³

⁶³ ¿Cómo escapar del dilema que nos presenta el discurso oficial de los derechos humanos a los que se atribuyen características de universalidad, obligatoriedad, inmodificabilidad, cuando se

Para comenzar sería pertinente puntualizar que hay derechos humanos relacionales y derechos no relacionales. La idea universal de los derechos del hombre no evoca ideas de relación o de medida, sino que al contrario, de lo inconmensurable y absoluto.⁶⁴ Los derechos relacionales invocan al hombre en cuanto está relacionado con alguien más, con un grupo o una comunidad política en particular. En estos derechos la idea de universalidad se rompe y entra en su lugar la particularidad, e incluso, en algunos casos, la singularidad. Ya no es el derecho subjetivo de todos, sino el derecho de algunos y diferente al derecho de los otros, no asimilable a otros más. Ya Ferrajoli ha distinguido entre derechos humanos, de la persona, y derechos civiles, o de los ciudadanos, que recoge en buena forma la distinción fundamental antes esbozada. El derecho humano universal considera al ser humano como un fin en sí mismo, en tanto el derecho ciudadano particular sólo se otorga en la medida que el ser humano es parte de una totalidad que se llama clan, tribu, Estado o Nación; de tal modo que todos, por el hecho de ser humanos, tenemos derechos esenciales, pero no todos los humanos guardan la misma conformación de sus derechos ciudadanos, lo cual nos lleva a considerar diversos sistemas morales como comunidades políticas haya.

Uno de los temas vinculados con la particularidad social en el párrafo antecedente esbozada es el de los derechos *comunitaristas*. Aquí propiamente no vamos a referirnos a los «derechos comunitarios» bajo el entendimiento paradigmático que representa el papel de la ciudadanía en la nueva conformación de la comunidad europea. Más bien nos interesa centrarnos en la crítica que algunos autores han dirigido a los derechos humanos individualistas, crítica que a veces ha sido tachada de conservadora porque reactiva la propuesta aristotélica y hegeliana de que el

advierten circunstancias particulares a partir de las cuales se aplican consecuencias contrarias a esas características? Estas distinciones desde el plano analítico no son menores para extraer consecuencias jurídicas, y más si consideramos que el discurso político actual ha suplido el uso de ciertas palabras como la de “trabajador” (que aludiría a cierta universalidad en tanto se es trabajador independientemente de los atributos sociales) por el de “inmigrantes” o por el de “trabajadores inmigrantes” (donde la particularidad de la calidad de inmigrante se antepone como un dato esencial e identificable para negar los derechos y donde está en juego la intolerancia hacia los individuos que forman parte de grupos sociales distintos al del pueblo receptor).

⁶⁴ BERGSON, *op. cit.* p. 89.

todo social es anterior y más trascendente que las partes que lo conforman, y que incluso llevaría a mostrar que el ciclo ético actual está agotado porque el raciocinio no ha sido capaz de advertirnos con claridad que el cumplimiento de las obligaciones para con los demás es necesario para la conservación individual.⁶⁵

Condiciones de esta discusión estaban dadas cuando, por vía de ejemplo, Bergson mencionaba que los únicos derechos que puede haber, y por ende las únicas obligaciones existentes, son para con uno mismo y para con la ciudad, porque la humanidad es un concepto tan lejano y poco vinculable como lo puede ser el mismo derecho a apoderarnos del universo. En otro sentido, relativo a los ciudadanos con deberes universalistas, algunos autores se manifiestan por el ideal universalista de las culturas, que motiva a acrecentar la solidaridad de los pueblos para ser más condescendientes con la migración internacional, tal como lo menciona Tugendhat, a pesar del terrible miedo, e incluso, rechazo de los europeos a la inmigración africana.⁶⁶

En las mismas coordenadas, Alfonso Ruiz Miguel⁶⁷ plantea algunos de los dilemas que el llamado comunitarismo ha opuesto a la doctrina convencional de los derechos humanos. Menciona que el racionalismo kantiano –como caracterización fundamental de nuestras actuales concepciones de los derechos humanos- puede caracterizarse por dos notas: 1) una justificación procedimental objetivista y 2)

⁶⁵ El extremo individualismo en que se sitúan las sociedades posindustriales, cuya explicación más refinada nos parece la de Taylor, propone una explicación de porqué una y otra vez fracasan los intentos gubernamentales para mejorar el nivel de participación ciudadana en ámbitos sociales, culturales y políticos. Sólo cuando se comprende que en los últimos tiempos las personas se ven así mismas como unidades celulares que sólo mantienen conciencia de las otras unidades sin que sean capaces de observar su conformación a una entidad supracelular mayor, puede comprenderse porque los individuos carecen de un pleno sentido de pertenencia grupal o social, que también dibuja la apatía por lo que sucede fuera del contexto del individuo. Esa sería una posible causa que explique la no superación de los problemas sociales (incluso se sigue pensando que individualmente se pueden resolver). Únicamente mediante la asunción de un renovado papel individual-universal que tome en cuenta su dialogicidad con social-particular, será posible lograr los valores de la convivencia armónica, que no empobrezca al yo y que no cause una pérdida de interés por los demás.

⁶⁶ Entrevista con Ernst Tugendhat. *'Estoy a favor de legalizar las drogas'* El País.es. 29-04-01. [consultado el 02-03-06]. Formato html. Disponible en: <http://www.elpais.es/suplementos/domingo/20010429/12entrevista.html>

⁶⁷ RUIZ MIGUEL, Alfonso. *Derechos humanos y comunitarismo. Aproximación a un debate*. Doxa 12. 1992.

establecimiento de principios de justicia con rasgos morales básicos de los individuos que exigen tratar a los individuos en forma separada y «no agregativa».⁶⁸ Por el contrario, el punto de vista *comunitarista* puede concebirse como una doctrina que configura los derechos y los deberes sólo con relación a una respectiva comunidad y que sólo tienen sentido dentro de la asunción y pertenencia a ella. Entre los defensores de las doctrinas individualistas Ruiz Miguel coloca a Rawls, Dworkin y Nagel, mientras que del lado de los *comunitaristas* incluye a MacIntyre, Taylor y Sandel.

El término «agregativo» que utiliza Ruiz Miguel tiene cierta analogía con la distinción entre totalidades distributivas y atributivas, es decir, entre el hecho de formar una unidad con elementos semejantes colocados en diferentes lugares (los diferentes seres humanos en diferentes partes de la tierra) y formarla con elementos diferentes situados en un mismo lugar o con relaciones de cercanía (los agremiados en una cámara empresarial). Conceptos de una realidad antropológica que dotan de renovadas dimensiones a uno de los problemas más mediatizados en los últimos tiempos: si es dable la consagración de un derecho individual para gozar de seguridad social en un estado al que no se tiene una pertenencia política. Así, particularmente para la ética individualista de signo no agregacionista -la que es genérica sin entrar a considerar sus distintas versiones- se debería garantizar ese derecho a todo ser humano, mientras que la moral comunitarista puede negar que se tengan derechos garantizados, a menos que exista una relación concreta con la comunidad obligada.

Para los comunitaristas, como dice Ruiz Miguel, los derechos del hombre sólo se poseen como ciudadanos, y sólo dentro del ámbito de la ciudad y Estado consiguiente.⁶⁹ Sólo la existencia de la comunidad da pauta para la constitución de una moral. En consecuencia, el análisis comunitarista es importante porque permite asentar las bases de una concepción de la Ética que va más allá del extremo individualismo solipsista, y que es más integral porque sus planteamientos permiten negar, por su falta de armonía, dos criterios extremos. Por un lado, la idea

⁶⁸ *Ibidem*, p. 97.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 103.

de un Estado mundial donde existiría un solo poder, tal como lo pensaba Kant en *La Paz Perpetua*, así como la idea de un individuo superpuesto a cualquier determinación grupal, olvidándose incluso de sus deberes como ciudadano. Ambas son ideas impracticables, y sólo funcionan como conceptos ficticios y modelos realizables sólo por su carácter emotivo, ideológico, pero no analógico.

En consecuencia, la discusión sobre un modelo exclusivo de derechos liberales está, parece ser, superada, cuando el punto siguiente es la contitución de la universalidad de los derechos sociales, que supere las determinaciones históricas de la moral.⁷⁰ Aunque en una perspectiva realista pesimista, al final, no queda, dice Ruiz Miguel, sino escoger entre el dilema de la buena pero falsa conciencia liberal y la identificación comunitaria que nos permitiría acomodarnos a nuestra verdadera conciencia.

Otra de las dimensiones del tema está representada por la distinción entre derechos de la humanidad y los derechos de unos cuantos. Alain Badiou defiende una visión de los derechos humanos contraria a la visión de la democracia capitalista, para la cual los derechos humanos son únicamente los derechos que se originan en la democracia representativa. Hoy la humanidad se encuentra con un falso dilema entre democracia y totalitarismo, y según ese dilema, en caso de optar por una vía diferente a la democrática, inexorablemente se siguen los canales del totalitarismo. Para Badiou, aceptar este falso dilema nos deja sin libertad, pues esta falsa alternativa nos hace creer que el mundo está bien y que no podemos optar por otra condición mejor, sino únicamente por una peor situación (es decir, el dilema entre libertades que brinda la democracia y la opresión que significa el totalitarismo).

⁷⁰ Al respecto dice Ruiz Miguel: "El desafío a los derechos humanos por parte del comunitarismo puede ser más o menos relevante cuando el contenido que se atribuye a tales derechos es sólo el de la tradicional igualdad ante la ley y de seguridad y libertad negativa (prohibición de torturas y de encarcelamiento arbitrario, libertades de expresión, asociación, movimiento y similares), todo ello dentro del marco estatal. Pero es decisivo y radical si se considera, como creo que resulta obligado, que entre los derechos humanos más elementales han de contarse el de subsistencia básica (vida, alimentación y vivienda, como condiciones elementales de cualquier otro derecho) o, más allá todavía, el derecho a la libertad como posibilidad efectiva de ejercicio de la autonomía de todos para la realización de sus planes de vida básicos o, dicho de otro modo, el derecho a las condiciones económicas y culturales necesarias para realizar la autonomía básica digna de cualquier persona (donde, por ejemplo, la aplicación del principio de diferencia llevaría a transferencias de la riqueza internacional que alterarían radicalmente los modos de vida accidentales)." RUIZ MIGUEL, *op. cit.* p. 112 y s.

El mundo, según la visión del filósofo francés, está dividido entre las «fuerzas de la conservación» y las «fuerzas de la emancipación»: las primeras mantienen los derechos humanos de la democracia representativa, mientras que las segundas tienden a los derechos de la igualdad que rescatan palabras que hoy parecerían caducas, como obrero, campesino, revolucionarios, intelectual, entre otras.⁷¹ El «discurso de la imposibilidad» que sostienen las fuerzas conservadoras –dice Badiou- es hoy aplastante y nos hace creer que las cosas son así y que es imposible siquiera cambiarlas.

Añade Badiou que los derechos humanos del capitalismo son los derechos de la sumisión, mientras que los derechos humanos en su concepción son del cambio, de la emancipación, de la creación de la humanidad de sí misma que no siempre se somete a los poderes exteriores. Frente a la visión conservadora, para Badiou los derechos del hombre se refieren a los derechos de igualdad, y no a la visión capitalista para la cual la igualdad no es natural, no existe ni siquiera en el mundo animal. Por este hecho critica los derechos actuales pues son los derechos de un mundo de animales, donde reina la competencia, la lucha, el aplastamiento de unos por otros. Para superar esta condición, dice que: “La “humanidad” es producir igualdad, es la única digna del hombre, es la única que crea verdaderos derechos humanos y entonces diremos que los derechos humanos son una especie de *derecho infinito*.”⁷² Según esto, los derechos humanos tienen una fuente en los derechos infinitos de los desheredados, de los débiles, para quienes se debe producir la mayor cantidad de igualdad posible. La construcción de Badiou, como se ve, asienta la universalidad de los derechos, sólo que sobre una base más sólida que tiene en cuenta el reino de singularidad animal al que se ha dispuesto el hombre, y del cual es preciso deshacerse para humanizarse y para volverse infinito.

⁷¹ Se pregunta Badiou: “¿Por qué actualmente hay tanta gente convencida de que el capitalismo es inevitable, mientras que todo el mundo ve las catástrofes que provoca? ... lo que ocurre es que la gente está resignada, piensa sencillamente que no se puede hacer las cosas de otra manera. Entonces, finalmente, ¿en nombre de qué argumento se lo defiende? En nombre del argumento de que si las cosas se hacen de otro modo, son totalitarias.” BADIOU, Alain. *La ética y la cuestión de los derechos humanos*. (en línea). Acontecimiento N° 19-20- 2000. [consultado el 11-10-06]. Formato pdf. Disponible en www.grupocontecimiento.com.ar

⁷² *Ibidem* (s/p) El subrayado es nuestro.

No podemos resignarnos a convertirnos en hormigas, dice Badiou, lo cual recuerda una de las fuentes de la moral de Bergson, que tiende al instinto, al hábito, al reposo, y que asemeja a los hombres a las hormigas al trabajar para la cohesión del grupo social. Badiou propone una ética, y unos derechos humanos, de la invención, de la libertad, del pensamiento rebelde, de hacer lo que nadie hizo jamás, de volver posible lo imposible, que como tal, nos recuerda la otra fuente de la moral de Bergson, que tiende al movimiento, al genio, a la inteligencia, a la humanidad.

La propuesta de Badiou es que hay que arrancarle al adversario la palabra democracia y darle un nuevo sentido quizá como «democracia obrera», «democracia popular», «democracia comunitaria»; recuerda que la emancipación del proletariado, como decía Marx, es la emancipación de la humanidad entera. Frente a las concepciones que administran y mantienen el estado actual de las cosas, Badiou radicalmente afirma la opción por el cambio para, además de mantener la vida como uno de los derechos elementales, se cambie la forma de vida para lograr la emancipación. “El derecho fundamental del hombre es el derecho a la política nueva y, en ese sentido, el derecho del hombre es el derecho de toda la humanidad. Y no sólo de seguir siendo lo que es y de preservar su vida, sino también el derecho a ser algo distinto que un conjunto de hormigas.”⁷³

Otra significativa crítica a los derechos humanos como derechos universales es la crítica que se hace al contrato social. Según este planteo el contrato social es una mera función simbólica frente a la cual estaría la presencia efectiva de las instituciones tradicionalistas comunitarias más cercanas a los individuos. Esta tradición fue un elemento del pasado medieval por el cual tenían cierta nostalgia los primeros sociólogos, tal y como lo describe Nisbet. Frente a esta pretensión conservadora, Tugendhat enfatiza una defensa del contractualismo calificando negativamente a las morales tradicionalistas que se fundamentan en el papel dogmático de la autoridad tradicional. Sobre el particular, por nuestra parte podemos decir que, por un lado, es cierto que el contrato social sirvió para dar al

⁷³ *Ibidem* (s/p).

individuo una identidad inmediata y no trascendental religiosa más allá de las reglas estamentales del medioevo, aunque también dicho contrato social ha asumido en la actualidad un mero simbolismo que carece de referencias expresas, situando al ser humano en ningún lado, sólo simbólicamente como parte de la humanidad, la cual como decía Bergson, no es un referente identificable, pues sólo llena el espacio vacío de un lugar sin referencias.⁷⁴

Si bien la universalización de los derechos humanos frente a su relatividad representa un avance, no hay que dejarse llevar por sus supuestos efectos benéficos. El riesgo de la universalidad y *cosmopolitización* de los derechos humanos, es que ese mundo universal indisponible puede funcionar como la ideología de un sin-mundo, un lugar que no tiene referencias, que por su misma extensión carezca de intensidad, y que por lo mismo, ser «ciudadano del mundo» sea un contrasentido que oculte una terrible realidad: que no se nos respeta como ciudadanos ni se obtiene el estatus jurídico de universalidad. Los derechos humanos universales, del ser humano «como tal» (prepolíticos), pueden enfrentarse al concepto de los derechos específicamente políticos de un ciudadano, como miembro de una comunidad política particular. Esta crítica a los derechos humanos universales surge de tal modo que hay que ver el asunto desde diversas coordenadas: 1) paradójicamente hay una inhumanidad al privar al ser humano de su ciudadanía, 2) porque hoy se nos priva de los derechos a pesar de todos los discursos que los otorgan al ser humano en general, sin atributos, independiente de los accidentes sociales, 3) porque son derechos «de la parte sin parte», es decir del ser humano que siendo parte de algo, asume que no está inmerso en comunidad alguna. El particular vínculo entre ser humano y ciudadanía en torno a los derechos humanos, puede ser dicho más bellamente a través de Žižek, quien retoma la frase

⁷⁴ Žižek, desde coordenadas lacanianas, critica la idea de contrato social por su funcionamiento como institución-cero, es decir, como institución que no tiene una función positiva ni determinada, cuando su única función consiste en marcar la presencia y existencia de la institución social como tal (el Estado en el caso de Hobbes) en oposición a su ausencia, en donde reinaría el caso presocial (el estado de naturaleza). En ese sentido, la Nación es una institución-cero en la medida que surge como respuesta a la disolución de los vínculos sociales tradicionalistas del medioevo y su reasunción como un contrato. ¿No es la disputa por la hegemonía –se pregunta ŽIŽEK– la lucha por dotar de un sentido particular a esa institución, de cómo darle un sentido significativo más allá de su neutral *omnicomprensión* en el cual se anula el antagonismo social? ŽIŽEK, Slavoj. *La suspensión política de la ética*. traducción de Marcos Mayer. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 2005, p. 164.

de Balibar: «el hombre es constituido por la ciudadanía y no la ciudadanía por el hombre».⁷⁵

Al final, el análisis de los derechos humanos desde un punto de vista espacial nos muestra que así como se defiende a ultranza un discurso universalista de los derechos, debe tenerse presente su ponderación frente a los valores particulares, propios de comunidades políticas muy diferentes entre sí. Una analogía que en su proporcionalidad sustente las bases de un discurso universalista ponderado sobre los derechos. Lo contrario, significaría frustrar las enormes expectativas sobre los derechos y, en suma, la promesa jurídica que ellos siguen sin cumplir.

Para rematar este análisis de los derechos humanos desde las cuatro coordenadas propuestas (material, subjetiva, temporal y espacial), quisiéramos mostrar un ejemplo de la interrelación existente entre la ética y la moral, por un lado, y los criterios de la tradicional división entre derecho público y derecho privado, la cual podría ser reexpuesta a partir de su entrecruzamiento:

	Derecho privado	Derecho público
Ética	Derechos civiles (Del individuo y de la familia)	Derechos humanos (Del individuo en tanto persona)
Moral	Derechos corporativos (De individuo y las empresas mercantiles)	Derechos políticos (Del individuo en tanto ciudadano)

Evidentemente que la anterior tabla es sólo una aproximación que se deduce de lo que hemos escrito en este trabajo, y su desarrollo más amplio requiere otro esfuerzo que no es parte del objetivo presente.

Para concluir esta sección, hay que anotar que la normatividad jurídica sobre los derechos fundamentales –tanto nacional como internacional- recoge con aparente normalidad las distinciones entre ética y moral, dando cierta prioridad a los derechos de naturaleza ética. Una de las razones de lo anterior, tiene que ver con la primacía emotiva e ideológica de esos derechos mucho más cercanos al discurso de

⁷⁵ ZÍŽEK, *op. cit.* p. 195-198.

libertad, autonomía, intangibilidad, progreso e inteligencia, frente a la constricción que representan los derechos caracterizados y cercanos analíticamente a la moralidad. Frente a esa mayor emotividad de los derechos éticos, también se trata de alcanzar un equilibrio prudente de los derechos, muy difícil de lograr, a partir del cual se ordene adecuadamente a la comunidad política particular, se asegure su conservación, y se protejan máximamente los bienes del individuo universal, quien sigue siendo el máximo parámetro de equivalencia en este mundo plural donde las ideologías van siendo borradas cada día por el lugar que no se refiere a ningún lugar. Parafraseando a *Matrix*, una de esas trilogías cinematográficas que más allá de sus efectos especiales ilustra la situación actual de las sociedades industriales, avanzaremos un buen tramo si primero, reconociendo nuestra triste y vacía condición, hacemos que los derechos humanos sean “bienvenidos al desierto de lo real”.

3.4. Asuntos morales y asuntos éticos

A continuación expondremos algunos casos particulares para evidenciar las consecuencias prácticas que se derivan de la distinción esencial entre ética y moral, lo cual supone de por sí, tomar los principios generales ya esbozados para deducirlos a algunos casos del mundo de la vida cuya presencia ocurre con cierta regularidad. Ante todo quisiéramos aclarar que la exposición de los casos éticos y morales no pretende avanzar por sí misma en la resolución de los problemas a los que se enfrentan los juristas en las diferentes ramas especializadas del derecho. Nuestro objetivo sólo consiste en ilustrar los casos más representativos y analizarlos a la luz de las distinciones planteadas. Es un interés más conceptual que pragmático, aunque no podemos dejar de reconocer que un poco de claridad conceptual, puede ayudar a resolver de mejor manera los casos prácticos.

3.4.1. Ilícitudes jurídicas éticas o morales

Según una primera interpretación del juzgador mexicano,⁷⁶ el daño moral únicamente lo pueden resentir las personas físicas en tanto ese daño tiene como marco teleológico la protección de la persona humana. Luego de la emisión de esta tesis, se emitió una diversa según la cual sí es procedente el daño moral a favor de las personas morales.⁷⁷ Allende la significación dogmático-jurídica del daño moral, es plausible que las distinciones que venimos trabajando ayuden para esclarecer qué debe entenderse por un «daño moral» y qué por un «daño ético». Supuesto lo anterior, y atendiendo al criterio según el cual distinguimos la ética y la moral desde el punto de vista subjetivo, proponemos que en el caso del daño que resienten directamente las personas físicas se hable de un «daño ético», es decir, cuando exista una afectación al individuo humano lesionando su dignidad, su honor, su libertad, su imagen, etc. En tanto que a las personas morales, desde las distinciones subjetivas que hemos trazado, se les podría causar un «daño moral» dado que a ellas se les lesiona su aviamiento, su fama, su utilidad, su prestigio, etc. Tal distinción puede tener apoyo –según apunta Tamayo y Salmorán- porque cuando Pufendorf usó la expresión «*persona moralis*» no aplicó ese adjetivo como si se estuviera refiriendo a una entidad espiritual, sino en el sentido clásico de *entia moralia*, esto es, «refiriéndose al mundo de las *mores* y de la acción humana, mundo al que estos entes morales (o personas) pertenecen y con respecto al cual son considerados».⁷⁸

Adicionalmente al problema analizado del ámbito civil, tenemos la violencia que ingresa temerariamente al campo del derecho penal. Violencia moral *en sentido estricto* que se deriva de la coacción moral (como la coacción que impone el grupo sobre cada uno de sus miembros o la que ejerce el líder de partido sobre sus militantes), y violencia ética que es la violencia física de la que se habla en el

⁷⁶ SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN. Registro No. 183572. Localización: Novena Época. Instancia: Tribunales Colegiados de Circuito. Fuente: Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta. XVIII, Agosto de 2003. Página: 1727 Tesis: I.8o.C.252 C. Tesis Aislada. Materia(s): Civil DAÑO MORAL. LAS PERSONAS MORALES NO PUEDEN SUFRIR AFECTACIÓN A LOS VALORES CONTENIDOS EN EL ARTÍCULO 1916 DEL CODIGO CIVIL PARA EL DISTRITO FEDERAL, POR SER INTRÍNSECOS DEL SER HUMANO.

⁷⁷ *Ibidem*, Registro No. 183864. Localización: Novena Época. Instancia: Tribunales Colegiados de Circuito. Fuente: Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta. XVIII, Julio de 2003. Página: 1074. Tesis: I.11o.C.65 C Tesis Aislada Materia(s): Civil. DAÑO MORAL. SU EXISTENCIA TRATÁNDOSE DE SOCIEDADES MERCANTILES.

⁷⁸ TAMAYO Y SALMORÁN, *El sujeto del derecho*. En el derecho y la justicia. *op. cit.* p. 298 y s. en la cita 14.

derecho penal, como fuerza que pone en peligro la vida del violentado. En ese sentido los términos que utilizan las legislaciones penales del Distrito Federal y del ámbito Federal para referirse a los delitos contra la moral y las buenas costumbres son incorrectos porque en realidad esos tipos penales protegen los derechos éticos de los menores a no ser vejados con fines sexuales (sobre los cuales, en palabras de Alexander Peczenik, habría un *consenso necesario*) y no los derechos que se derivan de la moralidad y las buenas costumbres (lo que una comunidad percibe como ilícito, sobre los cuales, en las mismas de Peczenik, habría un *consenso voluntario*), cuanto que la protección de un menor es un asunto universal y no puede estar sujeto a las disposiciones variables de contextos grupales o particulares de moral.

Pongamos el caso de una madre que recibe en el hogar, después de varios meses de ausencia, a un hijo prófugo de la justicia. Estamos aquí, antes de cualquier consideración jurídica, en presencia de un conflicto ético-moral. Ético, porque la madre tiene el derecho de proteger a los miembros de su familia (incluso la familia, a pesar de todas las bondades que se le imputan, a veces, nos vuelve ciegos ante los más horrendos crímenes), y moral, porque ella también tiene el deber de entregar a su hijo a la justicia, sabiendo que es culpable de un crimen, conforme a las normas morales que aseguran la supervivencia de la colectividad cuando ella sanciona a los responsables de delitos. Sólo una vez presupuesto este conflicto en los ámbitos ontológico-sociales, el derecho tiene la capacidad de decidir analógicamente de acuerdo con los elementos antes esbozados. Puede decidir moralmente y, por ende, pedir a la madre mediante razones perentorias e independientes de contenido, es decir, a través de normas jurídicas, que a pesar de su condición amorosa entregue al delincuente, o puede optar por una razón ética absolviéndola por su condición familiar, tomando en cuenta que prevalece el derecho ético de la madre para no obligarla a realizar una acción que comúnmente va en contra de lo que alguien humana y éticamente haría, dentro del espacio de la eticidad más cercana.

Pensemos ahora en la dificultad de un locatario de un mercado quien se pregunta si lo pueden obligar a colocar propaganda de un partido político en el local en donde radica su negocio, ya que los dirigentes del mercado donde está establecido y que comulgan con ese partido le piden apoyo para adornar todos los locales con

propaganda partidista. Dada la dinámica grupal en los mercados mexicanos, todo mundo sabe que quien se niega a cooperar será molestado inexorablemente con base en las reglamentaciones internas -como acudir de lunes a domingo, días festivos y sin descanso, a abrir el negocio-. ¿No es ésta una muestra efectiva de la fuerza de obligar de las normas morales?

En un caso más de la vida cotidiana, un periodista -o varios periodistas, más bien- ha sido muerto o desaparecido sin que las autoridades esclarezcan o tengan la capacidad de despejar las claves del asunto. Y las inducciones apuntan que el crimen se debe a la divulgación de noticias del narcotráfico. Ante la situación, con base en el miedo generalizado que se ha apoderado de los trabajadores, el diario en su conjunto decide que no se volverán a publicar noticias sobre los intereses delincuenciales que han sido afectados. En este caso, puede advertirse que la cesión periodística para negarse a publicar noticias contra los intereses del narcotráfico busca la protección de los intereses morales del grupo periodístico que choca contra los intereses de la sociedad de estar informada, pues están violando los principios de sus códigos deontológicos cuya máxima principal es la búsqueda incesante de la verdad, la imparcialidad y la objetividad. Sin embargo, sería verdaderamente absurdo hacer un reproche a la organización desde el punto de vista ético, porque lo que está en juego es la salvaguardia de la vida de los periodistas, de seres humanos concretos, aun cuando, repetimos, desde el punto de vista moral se les tache de cobardía, de ceder a las presiones ilegales, y de muchas otras cosas más. Ya habíamos dicho que para el campo de la ética la firmeza nos manda conservarnos a nosotros mismos, y que en este caso se manifiesta como fuerza para salvar la propia vida, aun a costa de limitar las expectativas morales de un ejercicio envalentonado de la profesión periodística en la que se incrementa el riesgo.⁷⁹ Ni cobardes ni temerarios, ya lo había dicho Aristóteles.

⁷⁹ Por esta causa el último párrafo del artículo 35 de la Constitución de Guatemala adopta el siguiente principio normativo acorde con la ética de los periodistas. "Los propietarios de los medios de comunicación social, deberán proporcionar cobertura socioeconómica a sus reporteros, a través de la contratación de seguros de vida." Corte de Constitucionalidad. *CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA REPUBLICA DE GUATEMALA. (Aplicada en fallos de la Corte de Constitucionalidad.* (en línea). p. 38. Guatemala. Agosto de 2002. [consultado el 09-06-06). Formato pdf. Disponible en <http://www.guatemala.gob.gt/docs/constitucion-01.pdf>

3.4.2. Códigos de Ética o de Moral

Otro asunto que llama mucho la atención es la recurrente amplitud de las sociedades actuales para crear códigos de ética, sin que haya una causa que justifique la utilización de esa sintagma, salvo por el acento emotivo que ella puede producir (llamar a un documento «código de ética» tiene mayor fuerza emotiva que nominarlo «código de conducta» o «código de moral», cuando esta última suena más cerrada, más tradicional y más particular. Incluso, para los que somos seguidores de fútbol, nos llama poderosamente la atención que a los jugadores de la selección mexicana de fútbol se les quiera obligar a seguir un código de ética).

En esta sección sostendremos que la expresión «código de ética» es incorrecta porque tal tipo de código normalmente contiene normas relativas al ser humano concebido como una totalidad atributiva, participante en grupos humanos, según el término de Bueno, mientras que un uso adecuado del sintagma código de ética estaría vinculado con aquellos documentos que contienen normas relativas al individuo cuando es considerado como una totalidad distributiva, inconexo de esos mismos grupos. En ese sentido, cabría diferenciar entre los «códigos de ética» y los «códigos de moral»: el de ética, propiamente, es el del ser humano que persevera en su existencia, como ocurre particularmente con las cartas de derechos humanos, mientras que el de moral sería la manifestación de las costumbres de una agrupación especializada y profesional, como lo es el código de conducta de los médicos, de los abogados, de los jueces, de los periodistas, de cualquier cofradía o grupo profesional, sin perjuicio de que los códigos de ética y de moral presenten contrariedad entre las normas de eticidad y las normas de moralidad respectivas.⁸⁰

⁸⁰ Dice el artículo 31, numeral 1, Capítulo XI, del Código de Ética y Deontología Médica del Consejo General de Colegios Médicos de España, que "La confraternidad entre los médicos es un deber primordial y sobre ella sólo tienen preferencia los derechos del paciente." ORGANIZACIÓN MÉDICA COLEGIAL DE ESPAÑA. *Código de Ética y Deontología Médica*. (en línea). España. 2004. [consultado el 23-11-06]. Formato pdf. Disponible en <http://www.cgcom.org/pdf/Codigo.pdf> ¿No es este artículo una muestra palpable que así como los médicos tienen deberes éticos de preservar la vida de sus pacientes, tienen también deberes morales que se orientan a la supervivencia del grupo o del gremio, y cuya conflictividad corresponde al derecho resolver? En caso de antagonismo, la norma jurídica tendrá que declarar la preminencia del valor ético de los derechos del paciente sobre el valor moral derivado de la cofradía de los médicos, aunque normativamente una disposición contraria no se puede descartar.

Hemos dicho que apelar a la ética en lugar de la moral tiene un fundamento emotivo, incluso retórico, en términos del impacto que las voces pueden causar sobre el comportamiento de los individuos. A continuación analizaremos algunos documentos normativos denominados *Códigos de Ética*, comenzando con los códigos de los principales partidos políticos nacionales en México y terminando con el código que rige al Poder Judicial de la Federación.⁸¹

El *Código de Ética Partidaria* del Partido Revolucionario Institucional (PRI) señala en su artículo 4° que “[l]a militancia política, en cualesquiera de sus formas y niveles, exige *solvencia moral*. Si toda actividad relacionada con el manejo de intereses colectivos requiere en alto grado, con mayor razón debe ser atributo de quienes, comprometidos con un ideal de elevación humana y profundo mejoramiento social, participan en acciones de carácter político y administrativo. Todo militante priísta debe asumir cabalmente las normas de la más acendrada *moralidad pública*, y darle el sentido irrenunciable de una cuestión de honor.”⁸² Al respecto, cabe preguntarse si hubiera dado lo mismo, donde dice «solvencia moral», decir «solvencia ética». Pero más allá de este a veces intercambio gratuito de palabras, en el artículo 5° se describen ciertas cualidades del priísta entre las que se destacan la lealtad y la solidaridad, y en el artículo 9° se añade la disciplina. Pero lo más interesante del asunto radica en el beneficiario de esas cualidades o virtudes del priísta: a la República, a las instituciones nacionales, al partido, y por conducto de éste, al pueblo y a la nación. Como antes señalamos, dichas cualidades antes que éticas son morales, porque se dirigen al grupo antes que al individuo o la humanidad. El artículo 6° del mismo instrumento reafirma los valores subjetivos grupales de la moral más prestos a la disciplina y al orden, cuando establece que el individuo que actúa en su calidad de priísta, y «[e]n el orden estrictamente partidista debe mostrar su voluntad permanente de contribuir a la *unidad del Partido*, a su *firme cohesión*» (cursivas nuestras).

⁸¹ De los tres grandes partidos nacionales en México (PRI, PAN y PRD), el PRD es el único que carece de un instrumento análogo.

⁸² PRI. *Código de Ética*. (en línea). México. 2006. [citado el 14-10-06]. Formato htm. Disponible en <http://www.pri.org.mx/estadetulado/NuestroPartido/DocumentosBasicos/Documentos/codigo1.htm> las cursivas son nuestras.

El *Código de Ética de los Servidores Públicos del Partido Acción Nacional*,⁸³ en su exposición de motivos, dispone una cierta proporcionalidad entre los principios de ética y los principios de moral cuando establece que «[n]o es justificable que los fines sean absolutos y mediaten al hombre ni el uso de medios que dañen la dignidad de las personas». De modo adicional, frente a una ética material de las intenciones, los miembros del partido, cuando actúan como servidores públicos, deben asumir una ética de los resultados o de la eficacia (exposición de motivos), lo cual los acercaría a la moral. Otra muestra de proporcionalidad está relacionada con los compromisos del servidor público panista, que asume compromisos que tienden al interés del individuo, pero también del grupo social al que pertenece. Conductas que deben ser «asumidas como un compromiso moral que lo obliga en lo más íntimo de su ser, con él mismo, con México, con su tiempo, con todos los ciudadanos y con el Partido.» Frente al conflicto entre bienestar subjetivo y bien objetivo, si es dable utilizar los términos empleados por Hegel, el documento dispone que el panista deberá preferir la objetividad del bien (numerales 11, 12, 13 y 14 relativos a el *Desinterés e Imparcialidad*, y 19, 20 y 21 relativo a *Colaboradores y Manejo de Recursos*) frente a la subjetividad de su propio bienestar. Por otro lado, la moral toma forma cuando en el numeral 28, con el que comienza la descripción de las virtudes *Respecto del Partido*, se establece que como panista «[d]esempeñaré el cargo con lealtad a México, a la comunidad que sirvo y con decisión inquebrantable de mantener la adhesión al Partido». En el numeral 30 se manifiesta expresamente el valor de la cohesión como determinante de las cualidades morales; dice el artículo: «[c]ontribuiré a la unidad y buen desempeño de nuestro partido y de los gobiernos emanados del PAN». Al final del documento, en el numeral 32, se presenta una antinomia de principios éticos (respeto a la libertad)-morales (deber de obediencia), que se resuelve a favor de los principios éticos. Dice el numeral: «No obligaré a colaboradores o ciudadanos a afiliarse al Partido, ni condicionaré ningún beneficio laboral, social o económico a pertenecer a él».

⁸³ PAN. *CÓDIGO DE ETICA DE LOS SERVIDORES PÚBLICOS DEL PARTIDO ACCIÓN NACIONAL*. (en línea). México. 2006. PAN. [consultado el 24-10-06]. Formato pdf. Disponible en: http://www.pan.org.mx/docs/Codigo_de_etica.pdf

El Código de Ética del Poder Judicial de la Federación,⁸⁴ aprobado por los Plenos de la Suprema Corte y del Consejo de la Judicatura y por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación en agosto de 2004, establece en su presentación (nociones previas y su denominación) que «[a]unque la estructura de este documento no es propiamente “un cuerpo de normas dispuestas según un plan metódico y sistemático”, que es la acepción que comúnmente se le da a la palabra “código”, se emplea este vocablo por ser la denominación preponderante que se ha dado a documento similares, existente en otros países de Iberoamérica».⁸⁵ Estas palabras introductorias aparentemente justifican el uso de las palabras «código» y «ética», cuando las razones que las sustentan sólo mediáticas. Dice el mismo instrumento que los destinatarios de las normas contenidas en el código son los integrantes de los órganos del Poder Judicial Federal, lo cual dice mucho acerca de un criterio subjetivo que interesa a ese grupo profesional con exclusión de otros, en tanto dichas normas no son de aplicación universal. En el capítulo III de la *Objetividad*, el numeral 3.2 señala que «[a]l tomar sus decisiones en forma individual o colegiada, (el juzgador) buscará siempre la realización del derecho frente a cualquier beneficio o ventaja personal».⁸⁶ Esta regla privilegia la consecución del bien objetivo frente a la subjetividad que representa el bienestar o el interés. En el capítulo V de la *Excelencia*, se consagran una serie de valores, la mayoría de ellos de naturaleza ética (humanismo, respeto, humildad, sencillez, honestidad), a los que se debe añadir aquellos que parecen de naturaleza moral: el patriotismo, el compromiso social y la lealtad. Éste último valor se asume en la medida que el juzgador «[a]cepta los vínculos implícitos en su adhesión a la institución a la que pertenece, de tal modo que refuerza y protege, en su trabajo cotidiano, el conjunto de valores que ella representa».⁸⁷

Después de observar las referencias que esos documentos regularmente hacen a los individuos dependiendo de adscripción a un grupo con exclusión de otros y en

⁸⁴ SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN. *El Código de Ética del Poder Judicial de la Federación*. México. 2004.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 7. Donde se nota la moda para discursar sobre ética, sin que se sepra exactamente cuales son los referentes y aplicaciones del caso, su visión, objetivos y resultados a alcanzar.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 22.

la medida que defienden una visión institucional gremial y unos valores particulares, ¿pueden seguir llamándose *códigos de ética*, cuando por antonomasia los documentos normativos de ética siguen siendo las partes dogmáticas de las constituciones y las declaraciones internacionales de derechos, como documentos de derechos humanos que neutralizan y abstraen hasta donde es posible la participación y adscripción individual a una comunidad política particular? Según lo visto, aunque estemos en presencia nominal de *códigos de ética*, pragmáticamente dichos códigos principalmente contienen normas morales, vinculadas a los grupos, que surgen como complemento a los códigos del individuo y de la humanidad. Quizá por esta razón valga la pena insistir en la analogía de principios éticos y morales que los invaden, pues así como tienen normas éticas tienen normas morales. Si bien sintáctica y fonéticamente es altamentepreciado discursar en términos de ética, descuidar la semántica y la pragmática moral no es un beneficio práctico, según hemos podido observar.

3.4.3. El orden militar

Son diferentes los momentos, lugares y circunstancias en que la labor militar conduce a la reflexión sobre el papel ético y moral de los sujetos que participan en esos grupos.⁸⁸ En estos días, en los que las noticias de pérdidas humanas motivadas por ataques militares son una nota común, nos vemos tentados a echar una mirada al rol que desempeñan los militares, como sujetos operatorios jurídicos interesados por las distinciones que hemos trazado, las cuales no pueden agotar las múltiples dimensiones del problema, cuando sólo se trata de un pequeño esbozo. Aquí, mencionaremos algunos tópicos, esperando que con los elementos expuestos se puedan deducir otros más que circundan la a veces terrible realidad de nuestros días.⁸⁹

⁸⁸ Discusión que se avivó en primeras planas de los medios de comunicación cuando en febrero de 2007 la Suprema Corte de Justicia tuvo que decidir la constitucionalidad de la exclusión de militares con VIH-SIDA del ejército. Más allá de la resolución jurídica del asunto (muy cerrada por cierto a favor de amparar a los militares, haciendo con ello triunfar las razones éticas del individuo sobre las razones morales de la institución), aquí considérense estas notas para tratar ese y otros asuntos militares del pasado y del futuro.

⁸⁹ Valga mencionar que la conducta de los militares, desde el punto de vista criminal, puede consistir tanto en delitos de *lesa majestad*, y por tanto morales –de desobediencia contra las

Uno de los principios materiales y espaciales que incumben a la función militar es el de la asimetría que rige entre sus miembros, rasgo distintivo de la simetría que rige a los individuos en el ámbito ético. En el orden militar de participación moral, unos sujetos tienen la habilidad de mandar y otros la habilidad de obedecer, división que se funda en la superioridad de los primeros sobre los segundos, pues por esta razón un oficial es más fuerte y puede mandar sobre un soldado (lo anterior, abstrayendo la equivalencia de fuerzas éticas de los adultos que, independientemente que uno sea soldado y el otro oficial, son miembros éticamente simétricos como seres humanos). Obedecer es, en general, una directriz de los hombres y mujeres del ejército, y por esta razón moral, aunque éticamente sea un absurdo, Spinoza decía hace ya más de cuatro siglos que «si un soldado deja su puesto y contrariando las órdenes de su general ataca al enemigo, merece la muerte, aunque lo ha hecho con laudable intención, por faltar a la disciplina».⁹⁰

Muestra de la particularidad jurídica de índole moral es el debate sobre el fuero militar, que en las condiciones normativas nacionales actuales somete a los miembros de las fuerzas armadas del Estado mexicano a coordenadas de naturaleza moral (en tanto subsiste el fuero militar frente al fuero común, según dispone el artículo 13 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos), con exclusión de la racionalidad propiamente ética (donde las violaciones a los derechos humanos perpetradas por militares en perjuicio de civiles pueden ser investigadas y enjuiciadas por el fuero civil y no exclusivamente por el fuero castrense). Más allá de mostrarse a favor o en contra de la restricción o abolición del fuero militar, es muy importante distinguir estas racionalidades desde el plano

órdenes-, como de *lesa humanidad*, y por tanto éticos –como las innumerables violaciones de derechos humanos reportadas en muchos países de Latinoamérica en la segunda mitad del siglo pasado-. Por cierto que los crímenes contra la humanidad pueden ser considerados éticos, como mínimo, por una doble vía: la del tiempo y la del sujeto. La del tiempo porque son crímenes imprescriptibles que escapan a cualquier delimitación temporal de olvido, perdón o amnistía que hagan las sociedades actuales de esos crímenes pasados; están, en ese sentido, más allá del tiempo. La del sujeto, porque son crímenes que atentan contra los individuos independientemente de cuál sea su nacionalidad y estatus sociodemográfico y, en suma, porque atentan no contra una sociedad en particular, sino contra la humanidad entera; son, válgase la expresión, crímenes contra un individuo sin adjetivos: crímenes que el tiempo no olvida ni la humanidad perdona.

⁹⁰ SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*. Capítulo XVI. *op. cit.* p. 363.

conceptual ético-moral a fin de determinar si ese fuero constituye un fuero especial de naturaleza moral.

A principios del 2005, los medios de comunicación recogieron la determinación reglamentaria del Ejército Mexicano para prohibir el ingreso a sus filas de personas que fueran portadoras de VIH-SIDA.⁹¹ Quienes se pronunciaron en contra de tal medida sostuvieron que se atentaba contra los derechos humanos, porque la discriminación vulneraba tratados internacionales, la constitución y demás leyes relativas.

Conforme a la perspectiva crítica que hemos venido desarrollando podemos obtener algunas nociones clarificadoras. Si bien todo militar, como individuo, puede y debe ejercer sus derechos de índole ética, no se puede dejar de reconocer que el

⁹¹ Al respecto puede verse la siguiente proposición de punto de acuerdo por la que se exhorta al Ejecutivo Federal mexicano a no discriminar a quienes no acreditan estar sanos para ingresar al ejército y fuerza aérea mexicanos, de la cual se transcribe los principales elementos, tal como constan en la gaceta parlamentaria:

"PROPOSICIÓN CON PUNTO DE ACUERDO, por el que se exhorta al Ejecutivo federal a promover - en el marco de los acuerdos internacionales- leyes, políticas y prácticas que eviten la violencia, discriminación y estigmatización de personas con VIH/sida, a cargo del diputado Pablo Franco Hernández, del grupo parlamentario del PRD

...

Consideraciones

El pasado 20 de enero (del 2005), el Presidente Vicente Fox Quesada publicó en el Diario Oficial el "Reglamento de Reclutamiento de Personal para el Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos", donde en el apartado de Requisitos para el Alta se establece que será necesario contar con un certificado médico que acredite estar sano y apto clínicamente. Entre los exámenes de laboratorio que se solicitan son las reacciones serológicas (VDRL, VIH, Hepatitis B y C).

Éste es un acto discriminatorio e inconstitucional que contraviene el artículo 1º de la Constitución, que establece en el párrafo tercero "... Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las capacidades diferentes, la condición social, las *condiciones de salud*, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas".

Además de incumplir la Declaración Universal de los Derechos Humanos; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

...

Solicitar como requisito una prueba de VIH es un acto de discriminación contra las personas que viven con VIH/sida, o contra las que se piensa que están infectadas, ya que constituye una clara violación de sus derechos humanos.

...

...

Punto de Acuerdo

...

CÁMARA DE DIPUTADOS. *Gaceta Parlamentaria*. Proposición de Punto de Acuerdo. (en línea). México. [consultado el 09-06-06]. Formato html. Disponible en:

<http://gaceta.diputados.gob.mx/Gaceta/Proposiciones/dd/prop24.html>

derecho de los militares preponderantemente es un derecho de naturaleza atributiva, es decir, que se comprende sólo en la medida que la persona lo posee cuando forma parte de un grupo o colectividad –el ejército- sustentado bajo las coordenadas de la cohesión y prudencia con que el grupo es definido, lo que significa que los derechos no se otorgan solamente por finalidades distributivas (en donde la finalidad sea el mismo humano independientemente de su condición grupal), sino también en atención a la mayor fortaleza física y mental como motivo suficiente para que los reclutados sean partes determinantes de un todo grupal denominado milicia. Los principios de existencia del grupo están determinados en buena medida por la cohesión que se manifiesta en varios aspectos, entre ellos, requerir ciertas condiciones físicas y corporales a sus miembros. Cada elemento del ejército trae el holograma de lo que debe ser el grupo, un colectivo unitario, disciplinado y eficaz, que se funda en la lógica y la ética del más fuerte.

En el caso que nos ocupa, hay una primacía de las situaciones morales sobre las situaciones éticas, esto es, de la condición humana atributiva frente a la distributiva. Mediante una ponderación (si es que se realizó), la normatividad aplicable decidió el triunfo *prima facie* del derecho moral a la fortaleza física frente al derecho ético de trabajar en cualesquier lugar, reconocido como derecho fundamental en todas las constituciones del mundo. En consecuencia, no se puede negar que hay un acto de discriminación, sólo que, vale la pena distinguir, no es un acto que niegue el acceso al ejército en tanto personas, sino en tanto cada soldado es una parte que se replica innumerablemente para conformar un cuerpo del gobierno, donde cada uno de sus sujetos operatorios primarios (soldados) esté en las mejores condiciones físicas, de conformidad con las metas del reclutamiento. Si se hiciera una discriminación por otras condiciones aberrantes que no tienen nada que ver con la moralidad, como por el color de la piel, de Morelia, socialdemócrata, agnóstico, asociado en la causa de defensa de los derechos de los conejos, etc., consecuentemente habría una acción injusta tanto desde el plano moral y con mayor razón desde el plano ético. Por ello también vale la pena preguntarse si es o no una discriminación que para acceder a la escuela de enfermeras del Ejército Mexicano, entre la serie de requisitos

se exija que el personal femenino no presente estado de gravidez, pues en cualquier otra situación, la franca violación de la ética sería evidente.⁹²

Ahora bien, pongamos otra situación. Si un general le pide o más bien le ordena a un subordinado que asesine a un soldado, tampoco se puede caer en el extremo de defensa del punto de vista moral a toda costa. Hay buenos ejemplos cinematográficos sobre este tipo de casos. Pensemos en *Cuestión de Honor (A Few Good Men)* en donde dos marines que cometen asesinato, son llevados a juicio; la defensa argumenta que los acusados siguieron un código rojo de la comunidad militar que autoriza castigar a quien viola las normas (¿morales?) de los marines, código que representa el espíritu de la comunidad, del grupo, y que ejerce una enorme presión sobre los individuos para que asuman la identidad grupal, para que reafirmen la cohesión del grupo (recientemente los marines estadounidenses reafirmaban su «cohesión grupal» por medio de combatientes iraquíes capturados, exhibiéndolos como animales en posiciones francamente inhumanas). La vida, como tal, no está sujeta a condiciones morales injustificadas; lo puede estar en la medida que el compromiso ético puede ceder ante una misión de naturaleza moral (el soldado que decide sacrificar su vida para salvar a su batallón), pero hemos de ser claros en el sentido de que la vida es el primer bastión de la ética y que por ello sobrepasa a las condiciones parciales de grupos o la prudencia de los colectivos (sin olvidar repito las condiciones dialécticas entre lo moral y lo ético). Quien diga que en este caso como en muchos otros sólo deben privar los valores grupales morales dice mal y deber ser rechazado.

Tal es la condición de las realidades ontológicas éticas y morales militares, que en el mundo de las normas jurídicas, dice el artículo 1 Bis de la Ley de Disciplina del Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos lo siguiente: “El servicio de las armas exige que el militar lleve el cumplimiento del deber hasta el sacrificio y que anteponga al interés personal, el respeto a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la

⁹² Entre los requisitos para las mujeres que quieren pertenecer a tal cuerpo se requiere no estar embarazada ni devenirlo en el lapso del adiestramiento, norma de naturaleza moral que es difícil de controlar porque la etología del ser humano, tratándose de la dación de la vida, no pregunta ni cuando ni por qué. SECRETARÍA DE LA DEFENSA NACIONAL. (en línea). México. [consultado el 05-06-06] Formato html. Disponible en <http://www.sedena.gob.mx/index4.html>

soberanía de la Nación, la lealtad a las instituciones y el honor del Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos.”⁹³ Este es un caso de una disposición normativa que muestra un significado moral, pues si comparamos dicha disposición frente al deber absoluto de preservar al individuo que impone la ética, expresado jurídicamente en la prohibición de no matar, infligir dolores o sufrimientos graves a una persona, dicho deber moral se sobrepone porque se trata de salvaguardar la Nación y las instituciones de la patria (patriotismo como principio capaz de neutralizar las tendencias de la disgregación que ha podido formar a las naciones, según Bergson, o la patria como la nueva religión del ciudadano, según dice Morin).

¿Cómo entender ese deber moral en los contextos liberal-democráticos donde la libertad se asume dogmáticamente como un valor fundamental? La historia muestra que los antiguos griegos tenían una palabra para la virtud relativa al buen orden (*eutaxía*) subordinada a la prudencia, una de las cuatro virtudes prioritarias de los estoicos (prudencia, moderación, valentía, justicia).⁹⁴ Decíamos que el orden y la obediencia son factores connaturales a la moralidad, los cuales son reconocidos por el artículo 1 de esa Ley en comento en tanto que ella “tiene por objeto preservar la disciplina militar como principio de *orden y obediencia* que regula la conducta de los individuos que integran el Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos”. Si la obediencia es un deber fundamental para todos los ciudadanos de un Estado, como lo decía Hobbes, y si la justicia estaría en la obediencia y seguimiento a la ley, con mayor razón la obediencia es el primer deber de un militar; consecuentemente, tratándose de la milicia, la desobediencia es el peor de los crímenes. Dentro de esta serie de conceptos morales, el artículo 3 de la misma Ley, establece que el militar tiene un alto concepto, entre otros, de la moral. Vale preguntarse ¿Por qué el legislador no utilizó la expresión «ética» como equivalente de «moral»? Parecería que el uso ontológico-social del término es adecuado para el caso de la Ley del Ejército y Fuerza Aérea, porque sería terminológicamente inadecuado que el legislador

⁹³ Ley de Disciplina del Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos. Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el lunes 15 de marzo de 1926 (Reformada su denominación, D.O.F. 11 de diciembre de 1995).

⁹⁴ JULIÁ, et. al. *Exposiciones antiguas de ética estoica, op. cit.* pp. 174 y s., en donde se relaciona la doxografía sobre ética estoica por parte de Estobeo. La *eutaxía*, es decir, el conocimiento de cuándo hay que actuar, del orden de las acciones, es una virtud fundamental de cualquier órgano de obediencia, porque sin la misma es imposible lograr los fines políticos, y en este caso, militares.

utilizase la expresión «deberes éticos» para referirse al cumplimiento de los deberes para proteger la patria.⁹⁵

Al considerar el problema que para la ética representan las diversas situaciones militares, observamos que el poder de un Estado para obligar a sus ciudadanos a arriesgar sus vidas en defensa la Nación, presupone un comportamiento en el campo subjetivo moral, y que en ese sentido, la ética se ve involucrada en un escenario de alto riesgo y vulnerabilidad; la ponderación jurídica en la mayoría de los casos ha hecho triunfar a la moral frente a las razones prácticas éticas. Lo que no puede ni debe suceder son aquellos casos, incluso cinematográficos, donde menores de edad toman las armas para arriesgar la vida a fin de proteger a la comunidad a la que pertenecen y en donde la comunidad militar, injustificadamente, no respeta código ético alguno. En el primer caso, no hay argumento moral que valga frente a la indisponibilidad ética que significa la vida de un menor, porque es injustificable no proteger a quien no comprende las causas y consecuencias de sus actos (por más que los cineastas nos mantengan atentos y sensibles cuando encumbran el valor de los niños convencidos de la bondad de sus actos, valor que normalmente hace falta en la cotidianidad de la vida, pero no en los productos cinematográficos). En el segundo, no hay valor moral absoluto que justifique la destrucción de la vida, como si la patria por defenderla, otorgara licencia para violar los derechos éticos de los ciudadanos.

⁹⁵ Esta diferenciación es una muestra de la moda preferente para usar la voz «ética» frente a la voz «moral» en el campo jurídico. Es significativo que el artículo 2 de la Ley de Disciplina para el Personal de la Armada de México, publicada en el Diario Oficial de la Federación el día 13 de Diciembre de 2002, haciendo eco de la actual moda en la que se habla indiscriminadamente de la ética, así como dejando a un lado el apelativo a la praxis moral que proviene de su más antigua y similar Ley del Ejército y Fuerza Aérea arriba mencionada, establezca una disposición como la siguiente: "Artículo 2. Este ordenamiento establece los lineamientos de conducta que con base en los principios de *obediencia*, justicia, *ética* y un alto sentido del honor, deben orientar al personal de la Armada de México en el cumplimiento de sus deberes; así como los estímulos y sanciones que en los diferentes casos procedan." (La cursiva es nuestra). Siendo muy quisquillosos, se advierte la grave incoherencia terminológica entre esas dos leyes que regulan el mismo tópico de salvaguarda de la patria; en un lado se apela a la moral (ejército) y en el otro a la ética (armada) como si fueran dos los distintos principios de actuación de esas fuerzas, cuando en realidad se trata del mismo principio sólo que expresado mediante una aparente sinonimia que aquí tratamos de desenredar.

En esta sección sólo hemos señalado las máximas más generales de la doctrina del conocimiento jurídico bajo la perspectiva de la diferencia entre ética y moral previamente esbozada. Como la multiplicidad de los mandatos, prohibiciones y permisiones jurídicas requeriría aun determinaciones particulares para cada una de sus clases, y esto constituiría una labor muy extensa, pedimos se nos disculpe que en una obra como ésta, que sólo es un ejercicio preliminar, no pasemos de estos rasgos fundamentales, que en otro lugar pueden estar dispuestos a ampliación y corrección.

3.5. *Para la didáctica del derecho*

Un primer tema de la didáctica del derecho consiste en el modo en que se concibe la cientificidad del derecho. La relación distante entre praxis y teoría del derecho debe ser redeterminada por su interrelación, alejándonos, por esa vía, del modelo de la ciencia jurídica como ciencia descriptiva pura, abstraída de la política, de la economía, de la sociología y de la propia Ética (en tanto gnoseología).

Por otra parte, parece perogrullo decir que el derecho y la ética tienen como campo común las conductas humanas. La separación en términos kantianos de autocontrol –para la ética- y de heterocontrol –para el derecho- no es adecuada por las siguientes razones: 1) su incapacidad de separar el plano esencial de la ética y la moral y 2) su incapacidad de percibir las repercusiones ontológico-sociales que ella tiene para la comprensión de la dinámica jurídica. Con base en la distinción entre ética y moral, expondremos la forma en que los contenidos didácticos del derecho hacen referencia a esa dualidad.

En una primera instancia, a menudo se desconoce que la enseñanza y el aprendizaje del derecho son mecanismos inherentes a la propia racionalidad y operación jurídica, fuera de la cual carece de sentido hablar de la unidad e identidad del derecho. El proceso de conocimiento de los juristas es condición inherente al proceso de producción de normas y decisiones jurídicas. Incluso han sido muchos los autores que han visto a la *grundnorm* de Kelsen como el medio a través del cual se conjugan ontología y gnoseología jurídicas, en tanto dicha norma permite

clausurar el orden jurídico como un sistema práctico y racional, cuando ella es en un mismo lapso fundamento del derecho y de su ciencia, cumpliendo una función descriptiva y constructiva. En ese contexto, no tiene caso separar el ser y el conocer jurídicos puesto que ambos están interconectados como procesos que acaecen para decirnos qué hacer con base en el conocimiento de la realidad social, y que, en nuestro caso, ha tenido como fin que como juristas conozcamos las repercusiones prácticas de la distinción ontológica y gnoseológica entre ética y moral, por un lado, y Ética y ciencia del Derecho, por otro.

En una segunda instancia, cabe reconocer que en la mayoría de los planes de estudio de las asignaturas de introducción al estudio del derecho, teoría del derecho y otras materias afines a las Facultades de Derecho, es común analizar en forma superficial la distinción entre derecho y moral: se dice en términos llanos que el derecho es externo y la moral interna, o que el derecho es heterónimo y la moral autónoma, sin que el alumno adquiere con ello la capacidad de advertir las consecuencias de esa distinción para el análisis y resolución de los casos jurídicos particulares. Por nuestra parte suponemos que tales distinciones no son pertinentes, no tanto por su tradición, sino por su utilidad para la solución de los problemas jurídicos más acuciantes.⁹⁶ Lo tradicional es que los planes de estudio tengan el objetivo de analizar las diferencias de las categorías como se expone en el cuadro siguiente:

Características/normas	Derecho	Moral	Religión	Trato social
Bilateralidad/unilateralidad	Bilateral	Unilateral	Unilateral	Bilateral
Coercibilidad/incoercible	Coercible	Incoercible	Incoercible	Coercible
Externa/interna	Externa	<i>Interna</i>	Interna	Externa
Autónomas/heterónomas	Heterónoma	<i>Autónoma</i>	Autónoma	Heterónoma

⁹⁶ El actual plan de estudios de la licenciatura en derecho de la UNAM, establece que para el primer semestre, la asignatura de introducción al estudio del derecho deberá agotar la unidad 4. órdenes normativos. Donde hay que establecer las diferencias y semejanzas entre las diferentes clases de normas (4.2) FACULTAD DE DERECHO DE LA UNAM. *Planes de estudio*. (en línea). UNAM. México. 2005. formato pdf. [consultado el 31-01-07] Disponible en http://v880.derecho.unam.mx/web2/descargas/plan1138_1.pdf

A propósito del cuadro ha sido nuestro interés anotar en cursivas dos características que se atribuyen a la moral: la nota interna y la nota autónoma. La razón de ello tiene que ver con la dificultad para contestar la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible sostener que la moral es autónoma e interna y que, cuando se habla de «moral social y buenas costumbres», se diga que ellas actúan como restricción o limitante de los derechos? Como observamos en este trabajo, la moral no es autónoma y si ese espacio lo está, es para la ética sólo que desde la perspectiva formal racionalista derivada de la pretensión kantiana que se centra únicamente en la conciencia más allá de la integridad de la vida individual, que como enseña Simmel, no debería escindir entre razón y sentimientos, entre alma y cuerpo). Como advertimos anteriormente, la moral es externa y heterónoma porque sus características quedan definidas por la *otredad* del origen de las disposiciones que, además, se construyen en las relaciones atributivas, ello sin considerar los planos material (centrado en los intereses), subjetivo (en la comunidad) y temporal de la moral (en lo evolutivo).

En fin, siempre quedarán muchas cosas por escribir. Por lo pronto, a lo largo de este tercer capítulo hemos diseñado algunas deducciones de la distinción óntica-social ética y moral y algunas de sus consecuencias para el derecho. Con la aplicación que tal diferencia tiene para la didáctica del derecho damos por cerrados este trabajo de investigación.

Después de este trayecto cabe reconocer que nos faltaron algunos temas que si hubiera el tiempo disponible, seguramente, se habrían analizado. Construir adelante algunas otras deducciones será una labor que los propios lectores, como sujetos gnoseológicos jurídicos, con base en lo dicho en este trabajo de investigación, pueden encaminar. Porque este trabajo es una novela incompleta a la cual los lectores deben agregar sus propias vivencias, experiencias y conceptos dentro del gran mundo, la gran historia y el gran arte que el derecho es. Paradójicamente un producto perennemente inacabado que siempre tiene pretensiones de culminación.

Conclusiones

- La ética ha sido tradicionalmente concebida en términos de la bondad o la maldad a la que se dirige y, en su sentido gnoseológico, se le entiende como el tratado del bien. Dicha definición resulta problemática y limitada porque no permite distinguir la dualidad social en la que se desenvuelve el ser humano, unas veces actuando éticamente, otras veces moralmente.
- En la historia de la ética cabe advertir cuatro etapas significativas. La etapa antigua en la que domina un naturalismo antropológico, la etapa medieval en la que prevalece la fe en la religión, la etapa moderna en la cual la razón adquiere un significado abarcador, y la etapa contemporánea o posmoderna en la que el contenido ético está definido por los eventos y la relatividad más que por las reglas y la objetividad.
- La Ética se desdobra en dos campos cuya conexión se puede sostener plausiblemente. Por un lado, tenemos a la ética como praxis o como ontología, y por el otro, a la ética como conocimiento o como gnoseología, cuya cientificidad es débil en tanto el sujeto de conocimiento es él, a la vez, un sujeto práctico, que despliega acciones éticas y acciones morales.
- Conforme a la ontología social construida, el sujeto práctico realiza acciones éticas y acciones morales. Así, se distingue la ética de la moral desde cuatro criterios: el actuar ético va referido *a)* al actuar de los seres humanos independientemente de su adscripción a grupos humanos, *b)* en coordenadas a-históricas, *c)* sujeto a principios intangibles y *d)* tendientes a la universalidad, mientras que la moral está relacionada *a)* con el actuar del ser humano en tanto participa de comunidades humanas, *b)* en coordenadas temporales evolutivas, *c)* sujeta a intereses contingentes y *d)* tendiente a la particularidad social.
- Ética y moral son dos términos cuyos objetos o campos de referencia son inseparables, aunque sí son disociables, lo que quiere decir que el actuar del

ser humano no puede comprenderse sin la mutua conexidad de ética y moral que son esencialmente interdependientes, unas veces actuando en antagonismo, unas veces en indiferencia, y otras más en complementariedad.

- Etimológicamente, la ética surgió de dos raíces en griego cuyo significado es opuesto, sin que ello impida su complementariedad: *ethos* con eta, que significa morada o lugar donde se habita, y, aplicado al ser humano, carácter, y *ethos* con epsilon, que significa hábito o costumbre. La complementariedad y antagonismo entre el carácter y las costumbres dentro de un esquema analógico tiene que ser retomada en la época actual en la que todavía sobreviven los *reduccionismos* ontológicos.
- La nueva sindéresis, que tradicionalmente manda hacer el bien y evitar el mal, nos manda hacer lo ético como se hace lo moral. Defender la propia vida, como defender los valores de la comunidad a la que estamos adscritos, defender los principios pero también defender los intereses, defender lo inmutable como adecuarse a las nuevas circunstancias históricas, así como defender lo universal, es decir, a la humanidad, como se defiende lo particular, esto es, a la ciudad.
- La distinción ontológica entre ética y moral tiene aplicación para la comprensión del derecho, en específico para la comprensión de la teoría de los derechos humanos, de forma tal que hay derechos subjetivos éticos como hay derechos subjetivos morales, a los que también se aplican los cuatro criterios mencionados (material, subjetivo, temporal y espacial).
- Muchos de los problemas ético-jurídicos de la actualidad deben tener una reexposición con base en las coordenadas trazadas en este trabajo de investigación. Así como hay violencia moral, un término principalmente reconocido en el derecho penal, hay violencia ética. Así como hay códigos de ética, debe haber códigos de moral, así como el individuo debe respetar la dignidad de los demás, debe también ocuparse de su contribución a la

cohesión de los grupos de los que forma parte, así como los individuos pueden atravesar las barreras de los grupos, así deben contribuir a su cohesión y unidad, entre otros temas.

- De la misma manera, la distinción entre ética y moral guarda relevancia para la didáctica jurídica, esto es, para la enseñanza y el aprendizaje del derecho. En ese sentido, proponemos la reforma de los planes de estudio de nuestras Facultades con objeto de que reformulen algunos temas introductorios a la carrera de licenciado en derecho. Así, cuando en las primeras sesiones se diferencia el derecho de la moral, además de cumplir con el objetivo de describir el criterio según el cual las normas jurídicas se diferencian de las normas morales por su *coercibilidad*, unilateralidad, autonomía e interioridad, también se debería aclarar que ontológicamente la moral se diferencia de la ética y que, así como hay normas jurídicas con contenidos morales también hay normas jurídicas con contenidos éticos, tal y como lo explicamos con los criterios aquí propuestos.

Mesografía

Fuentes bibliográficas

- AARNIO, Aulis. *Derecho, Racionalidad y Comunicación Social. Ensayos sobre Filosofía del Derecho*. Fontamara. 2ª. ed. México. 2000.
- AARNIO, Aulis, et. al. *La Normatividad del Derecho*. Gedisa. España. 1997.
- ALEXY, Robert. "On Balancing and Subsuntion. A Structural Comparison. *Ratio Juris*. Vol, 16. No. 4. December 2003. (433-49).
- ALEXY, Robert. *Teoría de los Derechos Fundamentales*. Versión española de Ernesto Garzón Valdés. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. tercera reimpresión de la primera edición. España. 2002.
- AMENGUAL COLL, Gabriel. *La moral como derecho*. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel. Trotta. España. 2001.
- ARISTÓTELES. *Obras Filosóficas. Extractos de la Ética*. Volumen III. Traducciones de Lilia Segura. Clásicos Jackson. Argentina. 1948.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. Libro Segundo, Capítulo 2, § 3. En *Tratados de Lógica (El Organon)* 11ª. Ed. Editorial Porrúa. México. 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Versión de Antonio Gómez Robledo. Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana. UNAM. 2ª. edición. México. 1983.
- ASIMOV, Isaac. *El Imperio Romano*. Traducción de Néstor A. Míguez. Alianza Editorial. España. 1999.
- ATIENZA, Manuel y RUIZ MANERO, Juan. *Marxismo y filosofía del derecho*. Fontamara. México. 1993.
- BERGER, Peter L. *Introducción a la Sociología*. Limusa. 3ª. Ed.
- BERGSON, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Traducción de Jaime de Salas y José Atencia. Tecnos. España. 1996.
- BEUCHOT, Mauricio. *Ética*, Editorial Torres Asociados, México 2004.

- BUENO; Gustavo. *Crítica a la constitución (σύστασις) de una sociedad política como Estado de Derecho (homenaje a Carlos Baliñas)*. El Basilisco, 1996, 2ª época, N° 22, páginas 3-32. España.
- BUENO, Gustavo. *El Sentido de la Vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Pentalfa Ediciones. España. 1996.
- BUENO, Gustavo. *Ensayos Materialistas*. Taurus. España. 1972.
- BUENO, Gustavo. *Nosotros y ellos*. Pentalfa. España. 1990.
- BUENO, Gustavo. *¿Qué es la Bioética?* Biblioteca. Filosofía en Español. Fundación Gustavo Bueno. Pentalfa Ediciones. España. 2001.
- DWORKIN, Ronald. *Ética Privada e Igualitarismo Político*. Paidós. Trad. De Antoni Domenesh. España. 1993.
- DURKHEIM, Émile. *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*. Traducción de Federico Lorenc Valcarce. Miño y Dávila Editores. Argentina. 2003.
- EPICTETO, *Enquiridión*. Traducción de José Manuel García de la Mora. Anthropos. Ministerio de Educación y Ciencia. España. 1991.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía. II (2.º). filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Cuarta edición por Teófilo Urdanoz. Biblioteca de Autores Cristianos. España. 1986.
- FROMM, Erich. *Ética y Psicoanálisis*. Traducción de Heriberto F. Morck. Fondo de Cultura Económica. 22ª. reimpresión de la 1ª edición. México. 2004.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto y LAPORTA, Francisco J. (editores). *El derecho y la justicia*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Tomo II. Editorial Trotta. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 2ª. Edición. España. 2000.
- GONZÁLEZ, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. UNAM. FCE. Primera reimpresión de la primera edición. México. 1997.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo III. Gredos. España. 1969.
- GUTHRIE, W. K. C. *los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. Traducción de Florentino M. Torner. FCE. Breviarios. Quinta reimpresión de la segunda edición. México. 2005.

- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. Séptima reimpresión de la primera edición, México 2002.
- HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano. De cive*. Trotta. España. 1999.
- HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Versión de Jorge M. Seña. Fontamara. Segunda reimpresión de la primera edición. México. 2004.
- HÖFFE, Otfried. *Justicia Política. Fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*. Traducción de Carmen Innerarity. Paidós. España. 2003.
- HUME, David. *Investigación sobre la moral*. Losada. Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Argentina. 2004.
- JAEGER, Werner. *Semblanza de Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México. Primera reimpresión. 2000.
- JULIÁ, Victoria et. al. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. EUDEBA. Argentina. 1998.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Traducción de Dulce María Granja Castro. FCE: UAM: UNAM. México. 2005.
- KRAWIETZ, Werner. *El Concepto Sociológico del Derecho y Otros Ensayos*. Distribuciones Fontamara. 2ª. Ed., México, 1994.
- KROPOTKIN, Piotr. *La moral anarquista*. Introducción y notas de Frank Mintz. Catarata. España. 2003.
- LAPORTA, Francisco. *Entre el derecho y la moral*. Fontamara. 3ª. Edición. México. 2000.
- LEAR, Jonathan. *Aristóteles*. Alianza Universidad. España. 1994.
- LYONS, David. *Aspectos morales de la teoría jurídica. Ensayos sobre la ley, la justicia y la responsabilidad política*. Gedisa. Traducción de Stella Alvarez. España. 1998.
- LYOTARD, Jean-Francois. *Moralidades posmodernas*. Traducción de Agustín Izquierdo. Tecnos. 2ª. Edición. España. 1998.
- MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la Ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Paidós. 2ª. Reimpresión. España. 1982.

- MEAD, George H. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Traducción de Florial Mazía. Paidós. España. 1999.
- MENDONCA, Daniel. *Los secretos de la Ética. Una introducción ligera a problemas de peso*. Tecnos. Reimpresión. España. 2002.
- MORIN, Edgar. *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Traducción de Ana Sánchez. Cuarta edición. Editorial Cátedra Teorema. España. 2002.
- MORIN, Edgar. *El Método V. La Humanidad de la Humanidad*. Traducción de Ana Sánchez. Editorial Cátedra Teorema. España. 2003.
- NAGEL, Thomas. *La posibilidad del altruismo*. Traducción de Ariel Dillon. Fondo de Cultura Económica. México. 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La Genealogía de la moral*. Traducción de José Luis López y López de Lizaga. Tecnos. España. 2003.
- NISBET, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*. Tomo I. Traducción de Enrique Molina de Vedia. Cuarta reimpresión de la primera edición. Amorrortu Editores. Argentina. 2003.
- NISBET, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*. Tomo II. Traducción de Enrique Molina de Vedia. Cuarta reimpresión de la primera edición. Amorrortu Editores. Argentina. 2003.
- NOZICK, Robert. *Meditaciones sobre la Vida*. Gedisa. Traducción de Carlos Gardini, 2ª. Ed. España, 1992.
- OST, Francois. *El Tiempo del Derecho*. Traducción de María Guadalupe Benítez Toriello. Siglo XXI Editores. México. 2005.
- OTTO APEL, Karl. *Estudios Éticos*. Traducción de Carlos de Santiago. Fontamara. México. 1999.
- PEDRO ABELARDO. *Ética o Conócete a ti mismo*. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro R. Santidrián. Tecnos. Reimpresión de la primera edición. España. 2002.
- PLATÓN. *Protágoras*. Versión de Ute Schmidt Osmaniczik. Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana. UNAM. México. 1993.
- RAWLS, John. *Liberalismo Político*. Traducción de Sergio René Madero Báez. Fondo de Cultura Económica: Facultad de Derecho: UNAM. México. 1995.

- RORTY, Richard. *Pragmatismo y política*. Traducido por Rafael del Águila. Paidós. España. 1998.
- RUIZ MIGUEL, Alfonso. *Derechos humanos y comunitarismo*. Aproximación a un debate. Doxa 12. 1992.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio. *Jovellanos y el Jovellanismo, una perspectiva filosófica*. Biblioteca Filosofía en Español. Fundación Gustavo Bueno. Pentalfa Ediciones. España. 2004.
- SÉNECA, Lucio Anneo. *Tratados morales*. Tomo I. Introducción, versión española y notas de José M. Gallegos Rocafull. UNAM. México. 2ª. Edición. 1991.
- SCHOPENHAUER, *Antología*. Edición de Ana Isabel Rábade. Ediciones Península. España. 1989. En *Ética: la negación de la voluntad*.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la Ética. II. El fundamento de la moral*. Traducción del alemán por Vicente Romano García. Aguilar. 2ª. Ed. Argentina. 1971.
- SHISHKIN, A. F. *Ética marxista*. Traducción de Andrés Fierro Menú y Adolfo Sánchez Vázquez. Editorial Grijalbo. México. 1966.
- SIMMEL, Georg. *La ley individual y otros escritos*. Traducción de A. Sanjuán. J. Riba (editor). Paidós. España. 2003.
- SPINOZA. *Ética y Tratado Teológico-Político*. Estudio introductorio por Francisco Larroyo Editorial Porrúa. Séptima edición. México. 1999.
- STEIN, Peter G. *El derecho romano en la historia de Europa. Historia de una cultura jurídica*. Traducción de César Hornero Méndez y Armando Romanos Rodríguez. Siglo XXI. España. 2001.
- TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando. *Razonamiento y argumentación jurídica. El paradigma de la racionalidad y la ciencia del derecho*. UNAM. México. 2004.
- TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando. *Thales de Mileto vs. Resto de Mundo*. Isonomía. N° 14. abril del 2001.
- TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Traducción de Pablo Carbajosa Pérez. Paidós. España. 1994.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de Ética*. Gedisa. Traducción de Luis Román Rabanaque. España. 1997.

- URIBE BOTERO, Ángela. *El punto de vista moral en las empresas: Una descripción del uso deontológico de la razón*. Signos Filosóficos, núm. 8, julio-diciembre, 2002, pp. 277-290.
- VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Paidós. Traducción de Teresa Oñate. España. 1991.
- VEGA, Jesús. *La Idea de Ciencia en el Derecho. Una crítica Histórico Gnoseológica a partir de la idea de ciencia normativa*. Biblioteca Filosofía en Español. Pentalfa Ediciones. España. 2000.
- VERDROSS, Alfred. *La Filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*. Traducción de Mario de la Cueva. 2ª. Ed. UNAM. México. 1983.
- VON WRIGHT, Georg Henrik. *Norma y acción. Una investigación lógica*. Traducción de Pedro García Ferrero. Tecnos. España. 1970.
- ŽIŽEK, Slavoj. *La suspensión política de la ética*. Traducción de Marcos Mayer. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 2005.

Fuentes hemerográficas

- JIMÉNEZ, Mauricio. "Sentencia el PRI a Bartlett, a Cantón y a Zedillistas." MILENIO, Diario. Año 7, número 2340. Domingo 28 de mayo del 2006. sección política. p. 4.
- BBCmundo.com *¿derechos primates? Conservacionistas en España intentan que el gobierno apruebe una resolución que otorgaría derechos legales a los grandes simios*. (en línea). Sección Ciencia. 8-06-06. [consultado el 14-06-06] formato htm. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/science/newsid_5059000/5059336.stm
- Entrevista con Ernst Tugendhat. *La moral igualitarista se ha extendido en el mundo*. (en línea). El pais.es edición impresa. Babelia. 16-07-2005. [consultado el 02-03-06]. Formato html. Disponible en http://www.elpais.es/articulo/elpbabens/20050716elpbabens_5/Tes
- *EL CONFLICTO IRAQUI. EEUU dará clases de ética y moral a las tropas desplegadas en Irak*. (En línea). Diario Cordoba.com. portada. Internacional.

[consultado el 02-10-06]. Formato html. Disponible en:
<http://www.diariocordoba.com/noticias/noticia.asp?pkid=252530>

- *LAS TROPAS TENDRÁN CURSOS DE 'CONDUCTA ÉTICA'. Un vídeo implica a soldados de EEUU en una matanza de civiles en Irak.* (en línea). Madridpress.com. Número 1628. Año 5. 02-06-06. [consultado el 02-06-06]. Formato html. Disponible en <http://www.madridpress.com/content/view/12619/122/>
- Secretaría de Educación Pública-Instituto Mexicano de la Juventud. *Programa Nacional de Juventud 2000-2006*. Primera reimpresión de la 1ª edición. México. 2003.
- SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN. *El Código de Ética del Poder Judicial de la Federación*. México. 2004.
- VALADEZ, Blanca. *Piden candado contra el trapecismo político*. Milenio Diario. (en línea). México. 2007. 13-Febrero-07. Disponible en: <http://www.milenio.com/mexico/milenio/nota.asp?id=481459>

Diccionarios y enciclopedias

- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. (en línea). Vigésima segunda edición. Formato html. Disponible en <http://buscon.rae.es/diccionario/drae.htm>
- Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2003. © 1993-2002 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.
- GARCÍA SIERRA, Pelayo. *Diccionario Filosófico*. (en línea). Biblioteca Filosofía en español. Oviedo 1999. [consultado el 11-10-06]. Formato htm. Disponible en <http://www.filosofia.org/filomat/df036.htm>
- LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford at the Clarendon Press. 1968. 9ª. Edición. 1992.

Otras fuentes electrónicas

- ARISTÓTELES, *La gran moral*, (en línea). Proyecto Filosofía en Español. 2005. [consultado el 28-09-06]. Obras de Aristóteles. tomo 2. versión de Patricio de Azcárate., Madrid, 1874. formato htm. Disponible en versión electrónica en <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc02007.htm>
- ARNAU, André-Jean. *Los juristas frente a la sociedad (1975-1993)*. (en línea). Doxa. 15-16. 1994. p. 1001. [consultado el 17-08-06]. Formato pdf. Disponible en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361620824573839199024/cuaderno15/volll/doxa15_27.pdf
- ATIENZA, Manuel. *Entrevista a Gustavo Bueno*. (en línea). España. DOXA 20. 1997. [consultado el 11-10-06]. Formato pdf. pp. 489-505. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12493875355693728543657/cuaderno20/Doxa20_20.pdf
- BADIOU, Alain. *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. (en línea. s. e. Argentina. [consultado el 28-09-06]. formato html. Disponible en versión electrónica en <http://www.galeon.com/elortiba/badiou.html>
- BADIOU, Alain. *La ética y la cuestión de los derechos humanos*. (en línea). Acontecimiento N° 19-20- 2000. [consultado el 11-10-06]. Formato pdf. Disponible en www.grupoacontecimiento.com.ar
- BAUBÖCK, Rainer. *How migration transforms citizenship: international, multinational and transnational perspectives*. IWE. Working paper series. No. 24. February 2002. Disponible en: http://www.demokratiezentrum.org/pdfs/bauboeck_citizenship.pdf
- BONIFAZ, Leticia. *La interpretación en el derecho y en el arte. Primeras aproximaciones*. www.juridicas.unam.mx
- BUENO, Gustavo. *Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico*. El Basilisco (Oviedo), 2ª época, nº 35, 2004, páginas 13-40. Disponible en <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas23501.htm>

- BUENO, Gustavo. «*En nombre de la Ética*». (en línea). El Catoblepas. Revista crítica del presente. Número 16. junio 2003. página. 2. España. 2003. [consultado el 17-feb-07) formato htm. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2003/n016p02.htm>
- BUENO, Gustavo. *Individuo, idiográfico*. (en línea). El Catoblepas. Revista Crítica del presente. Número 56. octubre 2006. p. 2. En (4). [consultado el 16-10-06]. Formato htm. Disponible en: <http://www.nodulo.org/ec/2006/n056p02.htm>
- BUENO, Gustavo. *El español como «lengua de pensamiento»*. (en línea). El Catoblepas. Revista crítica del presente. Número 20. octubre del 2003. p. 2. [consultado el 11-10-06]. Formato htm. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2003/n020p02.htm>
- BUENO, Gustavo. *La Ética desde la Izquierda*. El Basilisco (Oviedo), nº 17, 1994, páginas 3-36. Puede consultarse en el siguiente hipervínculo <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21701.htm>
- BUENO, Gustavo. *Sobre el análisis filosófico del Quijote*. El Catoblepas. Revista Crítica del Presente. Número 46. diciembre 2005. Se puede consultar en <http://www.nodulo.org/ec/2005/n046p02.htm>
- CÁMARA DE DIPUTADOS. *Gaceta Parlamentaria*. Proposición de Punto de Acuerdo. (en línea). México. [consultado el 09-06-06]. Formato html. Disponible en: <http://gaceta.diputados.gob.mx/Gaceta/Proposiciones/dd/prop24.html>
- CARVALLO ROBLEDO, Ismael. El «Pensamiento Viridiana». (en línea). España. El Catoblepas. Revista crítica del presente. Número 45. noviembre 2005. p. 4. formato htm. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2005/n045p04.htm#kp01>
- FACULTAD DE DERECHO DE LA UNAM. *Planes de estudio*. (en línea). UNAM. México. 2005. formato pdf. [consultado el 31-01-07] Disponible en http://v880.derecho.unam.mx/web2/descargas/plan1138_1.pdf
- GADAMER, Hans-Georg. *Ethos y Ética (MacIntyre y otros)*. Publicado en *Philosophische Rundschau* 31 (1985), pp. 1-26. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder,

Barcelona, 2002, pp. 73-82. Disponible electrónicamente en http://personales.ciudad.com.ar/m_heidegger/gadamer/macintyre.htm

- GARCÍA AMADO, Juan Antonio. *La Filosofía del Derecho y sus temas. Sobre la no necesidad de la "Teoría del Derecho" como sucedáneo.* (en línea). *Persona y Derecho*, 31, 1994, pp. 109-155. © 2000-2004 Juan Antonio García Amado. [consultado el 11-10-06]. Formato html. Disponible en <http://geocities.com/jagamado/>
- HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso.* (en línea). Traducción de Manuel Jiménez Redondo. THEORIA. Proyecto crítico de ciencias sociales. Grupo reinvestigación de UCM. E-books. Publicaciones electrónicas. [consultado el 24-02-05]. formato html. Disponible en http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/habermas/#1.-+%C9tica+y+meta%E9tica
- *Horacio (Corneille)*. Wikipedia. La enciclopedia libre (en línea). Wikipedia. 2006. [consultado el 25-10-06]. Formato html. Disponible en [http://es.wikipedia.org/wiki/Horacio_\(Corneille\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Horacio_(Corneille))
- JAGUARES. Discografía. (en línea). Copyright 2005. jaguaresmx.com [consultado el 19-08-06]. Formato html. Disponible en <http://www.jaguaresmx.com/>
- KANT. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.* (en línea. edición digital). Traducción del alemán de Manuel García Morente. Espasa-Calpe. España. 6ª Edición. 1980. Biblioteca Cervantes Virtual. [consultado el 11-10-06]. Formato htm. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01362842104592728687891/index.htm>
- KUPPE, René y POTZ, Richard. *La Antropología del Derecho: Perspectivas de su Pasado, Presente y Futuro.* (En línea). Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Antropología jurídica. Serie L. CUADERNOS DEL INSTITUTO, b) Derecho indígena, Núm. 3 México. UNAM-IIJ. 1995. formato PDF. [Consultado el 12-02-07]. Disponible en <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1041/3.pdf>

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Tres ensayos: el Derecho y la Equidad, la Justicia, la Sabiduría (en línea)*. Traducción de Eduardo García Máynez. UNAM. México. 1960. P. 288. [consultado el 28-09-06]. Formato pdf. Disponible en <http://www.biblijuridica.org/libros/libro.htm?!=436>
- ORGANIZACIÓN MÉDICA COLEGIAL DE ESPAÑA. *Código de Ética y Deontología Médica*. (en línea). España. 2004. [consultado el 23-11-06]. Formato pdf. Disponible en <http://www.cgcom.org/pdf/Codigo.pdf>
- PAN. *CÓDIGO DE ETICA DE LOS SERVIDORES PÚBLICOS DEL PARTIDO ACCIÓN NACIONAL*. (en línea). México. 2006. PAN. [consultado el 24-10-06]. Formato pdf. Disponible en: http://www.pan.org.mx/docs/Codigo_de_etica.pdf
- PRI. *Código de Ética*. (en línea). México. 2006. [citado el 14-10-06]. Formato htm. Disponible en <http://www.pri.org.mx/estadetulado/NuestroPartido/DocumentosBasicos/Documentos/codigo1.htm>
- *Proyecto Gran Simio*. (en línea). España. [consultado el 11-10-06]. Formato html. Disponible en <http://www.proyectogransimio.org/>
- RIVERO WEBER, Paulina. *Apología de la Inmoralidad*. http://www.facmed.unam.mx/eventos/seam2k1/2004/ponencia_ene_2k4.htm (1° de marzo del 2005).
- SINGER, Peter. (ed.) *Compendio de ética*. Alianza Editorial. España. 1995. En capítulo 11. HALDANE, John. *La Ética Medieval y Renacentista*. (en línea). [consultado el 07-06-06] formato html. Disponible en <http://www.educa.rcanaria.es/usr/ibjoa/et/sing11.html>
- *Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación*. trife.org.mx (en línea). Sección Consultas. [consultado el 16-08-06]. Formato html. Disponible en: <http://www.trife.org.mx/siscon/gateway.dll?f=templates&fn=default.htm>
- TURNER, William. *Pedro Abelardo*. (en línea). Traducido por Francisco Vázquez. The Catholic Encyclopedia, Volume I. Copyright 1907. [consultado el 07-06-06]. Nueva York. Formato htm. Disponible en <http://www.encyclopediacatolica.com/p/pedroabelardo.htm>
- VILLA, Vittorio. *Constructivismo y teoría del derecho*. (en línea). Traducción de Josep Aguiló Regla. Doxa. 22. 1999. [consultado el 11-10-06]. Formato pdf.

Disponible

en:

http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/doxa/12826207572393734198846/cuaderno22/Doxa22_12.pdf

- VILLECO, Adalberto. *Meditación sobre "un" Hombre*. (en línea). Revista Jurídica N° 35. [consultado el 09-10-06]. formato pdf. Disponible en: <http://www.derecho.unt.edu.ar/publicaciones/revistas/revistajuridica35.pdf>

Índice biográfico de autores

A continuación ofrecemos al lector algunas reseñas biográficas de los autores tratados en el capítulo primero donde se buscó la inducción de la ética y la moral. El objetivo es que el lector pueda contar con una referencia mínima de la vida de los autores y su obra, que en la mayoría de los casos trazan el camino sobre el tipo de pensamiento y filosofía que se puede crear.

Diógenes Laercio

Diógenes Laercio fue un importante historiador griego de la filosofía, de quien se supone que floreció en el siglo III, durante el reinado de Alejandro Severo. Se ignoran todos los detalles de su vida; del epíteto Laercio se estima que se le dio por provenir del pueblo de Laerte, Cilicia, pero puede deberse también a la familia romana de los Laercios.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Di%C3%B3genes_Laercio

Estobeo

Ioannes Stobaeus, o Juan de Stobi o Estobeo (Stoboi, actual Istip, Macedonia, s. V - s.VI), doxógrafo neoplatónico. Realizó la más amplia antología o florilegio de textos literarios de la antigüedad griega que se ha conservado, alrededor de quinientos autores, con un criterio predominantemente moral y filosófico

Fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/Estobeo>

Cicerón (106-43 a. c)

Marco Tulio Cicerón, orador, político, filósofo y escritor romano, nació en una familia de caballeros, cerca de Arpino, a unos cien kilómetros de Roma. Su abuelo, de igual nombre, fue un ciudadano romano destacado. Su padre J. C. Marco Tulio Cicerón lo instruyó en leyes y al morir le dejó una gran fortuna. Conocemos la vida de Cicerón, entre otros, gracias a la biografía que de él escribió Plutarco, a su abundante epistolario, que se ha conservado, y al celo de los humanistas del siglo XV y XVI que copiaron los raros manuscritos de sus discursos y otras obras.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Marco_Tulio_Cicer%C3%B3n

Epicteto (55-135)

Pensador griego cuya filosofía del estoicismo resaltó la libertad, la moral y la humanidad. Epicteto quizá nació en Hierápolis, Frigia (hoy en Turquía). Aunque era de origen esclavo, de joven estudió los escritos de los estoicos y después de conseguir su libertad fue a enseñar filosofía a Roma hasta el año 90 d.C. En esta fecha el emperador romano Tito Flavio Domiciano, temeroso de los peligros que a su parecer entrañaban las enseñanzas de los estoicos, envió a Epicteto y a otros filósofos al exilio. Epicteto se instaló en Nicópolis, al sur de Epiro, donde murió.

Fuente: Enciclopedia Microsoft ® Encarta ® 2003. © 1993-2002 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

Séneca (4 a.c-65 d.c)

Lucio Anneo Séneca, en latín Lucius Annaeus Seneca, también conocido como el joven. Nació en Córdoba, España (Hispania en la época). Hijo del orador Marco Anneo Séneca, fue un filósofo romano conocido por sus obras de carácter moralista.

San Agustín (354-430)

Es uno de los cuatro Padres de la Iglesia de Rito Latino, siendo considerado Agustín como el más importante de ellos. Nació en Tagaste, pequeña ciudad de Numidia en el África romana. Su padre, llamado, Patricio, era aún pagano cuando nació su hijo. Su madre, Santa Mónica es puesta por la Iglesia como ejemplo de mujer cristiana, de piedad y bondad probadas, madre abnegada y preocupada siempre por el bienestar de su familia, aún bajo las circunstancias más adversas. Mónica le enseñó a su hijo los principios básicos de la religión cristiana y al ver como el joven Agustín se separaba del camino del cristianismo se entregó a la oración constante en medio de un gran sufrimiento. Años más tarde Agustín se llamará a sí mismo el "hijo de las lágrimas de su madre".

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/San_Agustin_de_Hipona

San Anselmo (1033-1109)

San Anselmo de Canterbury, también conocido como Anselmo de Aosta -por el lugar donde nació- o Anselmo de Bec -por el lugar donde estudió) fue un monje benedictino, y arzobispo de Canterbury durante el periodo 1093-1109. Destacó como teólogo escolástico. De gran personalidad, fue un gran defensor de la Inmaculada Concepción de María. Fue canonizado en 1494 y proclamado uno de los 33 doctores de la Iglesia en 1720.

Fuente: Wikipedia. La enciclopedia Libre.
http://es.wikipedia.org/wiki/Anselmo_de_Canterbury

Pedro Abelardo (1079-1142)

Petrus Abelardus en latín, Pedro Abelardo en español, filósofo francés. Genio lógico y crítico indomable, considerado como el mejor en lógica de su época y tal vez el pensador más profundo y original sobre el lenguaje y la lógica de toda la Edad Media. A la vez que autor de numerosos poemas en lengua romance, dedicó gran parte de su vida a la enseñanza y a la persecución de otros maestros con los que discutir, por eso era al mismo tiempo maestro cautivador de jóvenes y goliardos, y eterno creador de enemigos. Conocido por su relación amorosa con Eloísa, sería castigado con la castración.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Pedro_Abelardo

Santo Tomás de Aquino (1255-1274)

Filósofo y teólogo medieval. Máximo representante de la tradición escolástica, fue también el primer proponente clásico de la teología natural y padre de la Escuela Tomista de filosofía. Su trabajo más conocido es la *Summa Theologica*, tratado en el cual postula Cinco Vías para demostrar la existencia de Dios. Canonizado en 1323, fue declarado Doctor de la Iglesia en 1567 y Patrón de las Universidades y Centros de estudio católicos en 1880.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Tom%C3%A1s_de_Aquino

Duns Escoto (1266-1308)

Juan Escoto nació probablemente en el Sur de Escocia (de ahí su nombre). Entró en un convento franciscano en el año 1279 en su región natal y fue ordenado sacerdote el 17 marzo de 1291. Después de ocho años de estudios de filosofía, llamado 'los artes', empezó estudiar la teología en 1288 en Oxford. En junio de 1301, cumplió con todos los requisitos para ser magister. El liderazgo franciscano le mandó a París, la universidad más prestigiosa de Europa, para hacer carrera ahí. En París, enseñó de nuevo sobre las Sentencias. En junio 1303 fue exiliado de París, junto con algunos colegas, por motivo de un conflicto entre el papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV de Francia. Volvió a su casa de estudios (*studium*) en Oxford y en el año 1304 permaneció algunos meses en Cambridge. Empezó su trabajo catedrático con un equipo de colaboradores, produciendo su *Ordinatio*, una edición definitiva de su comentario a las Sentencias, usando su Lectura I – III, su *Reportatio Parisiensis* IV y apuntes nuevos que había producido. Falleció repentinamente el 8 noviembre de 1308, dejando muchas obras inacabadas, como su *Ordinatio*.

Fuente: Equipo de Investigación Juan Duns Escoto.
http://www.dunsscotus.nl/Spaans/DunsEscoto_Biografia.htm

Guillermo de Ockham (1288 –1348)

Guillermo de Ockham, también Occam o varias otras grafías fue un fraile franciscano y filósofo escolástico inglés, oriundo de Ockham, un pequeño pueblo de Surrey, cerca de East Horsley. Como franciscano, Guillermo estaba dedicado a una vida de pobreza extrema. Ockham ha sido llamado «el mayor nominalista que jamás vivió» y junto con Duns Scoto, su homólogo en el bando realista, una de las dos «mentes especulativas más grandes de la edad media», así como «dos de los metafísicos más profundos que jamás vivieron» (Perice, 1869). Una importante contribución que hizo a la ciencia y cultura intelectual modernas fue mediante el principio de parsimonia en la explicación y construcción de teorías, lo que llegó a conocerse como «Navaja de Ockham». Pionero del nominalismo, algunos le consideran el padre de la moderna epistemología y de la filosofía moderna en general, debido a su estricta argumentación de que sólo los individuos existen, más que los universales, esencias o formas supraindividuales, y que los universales son producto de la abstracción de individuos por parte de la mente humana y no tienen existencia fuera de ella. Ockham es considerado a veces un defensor de conceptualismo más que del nominalismo, ya que mientras los nominalistas

sostenían que los universales eran meros nombres, es decir, palabras más que realidades existentes, los conceptualistas sostenían que eran conceptos mentales, es decir, los nombres eran nombres de conceptos, que sí existen, aunque sólo en la mente. En Derecho se atribuye a Ockham, en el contexto de la querrela de la pobreza del Papa Juan XXII con los franciscanos, la introducción o invención del concepto de derecho subjetivo, como un poder correspondiente a un individuo (*Opus nonaginta dierum*). Ello sin perjuicio de que se discuta su previa aparición en Tomás de Aquino o en el Derecho Romano.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Guillermo_de_Ockham

Thomas Hobbes (1588-1679)

Fue un notable filósofo político, famoso por su obra *Leviathan* (1651). Más tarde diría respecto a su nacimiento: "El miedo y yo nacimos gemelos", dado que su madre dio a luz de forma prematura por el terror que infundía la Armada Invencible española acercándose a costas británicas. Ha sido considerado a lo largo de la Historia del pensamiento como una persona oscura, de hecho en 1666 en Inglaterra se quemaron sus libros por considerarle ateo. Posteriormente, tras su muerte, se vuelven a quemar públicamente sus obras. En vida Hobbes tuvo dos grandes enemigos contra los que mantuvo fuertes tensiones: la Iglesia de Inglaterra y la Universidad de Oxford. La obra de Hobbes, no obstante, es considerada como línea de ruptura con la Edad Media y sus descripciones de la realidad de la época son brutales.

Fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/Hobbes>

Spinoza (1632-1677)

Spinoza (en realidad, originalmente en castellano, Espinosa) es el ejemplo mismo de la aplicación de una vida de carencias mantenidas, al parecer, intencionalmente. Nació en Ámsterdam el 24 de noviembre de 1632. Sus padres eran judíos emigrados de España a Portugal y, más tarde, a las Provincias Unidas. Recibió una formación basada en el estudio de las fuentes clásicas judías, sin embargo, se apartó del judaísmo, entre otras cosas, por el efecto que tuvieron en su pensamiento los escritos de Hobbes y de Descartes. Fue excomulgado por los rabinos y desterrado de Ámsterdam. Durante cinco años residió en las afueras de dicha ciudad, puliendo lentes para vivir. En La Haya recibió el ofrecimiento de ocupar la cátedra de Filosofía en la Universidad de Heidelberg, sin embargo, rechazó esta responsabilidad para mantenerse libre de cualquier restricción que pudieran aplicar los teólogos a sus actividades intelectuales. Tampoco aceptó una pensión que le ofreció el rey de Francia Luis XIV a cambio de que le dedicara uno de sus trabajos. Sobre Spinoza dice Hegel que «Aunque tenía amigos ricos y poderosos protectores, entre los que figuraban algunos generales, vivió siempre pobremente, habiendo rechazado en varias ocasiones grandes regalos que le fueron ofrecidos. Se negó también a ser instituido heredero de Simón de Vries, empeñado en dejarle todos sus bienes, y sólo aceptó de él una pensión anual de trescientos florines; renunció también, en beneficio de sus hermanas a la parte que le correspondía de la herencia paterna.» Falleció el 21 febrero de 1677 en La Haya, al parecer a causa de la tuberculosis. En su

biblioteca se encontraron 161 volúmenes, entre los que destacan Descartes, Hobbes, Maquiavelo, Grocio, Tomás Moro, Calvino, Aristóteles, Epicteto, Maimónides, entre otros. Tal es la importancia de Spinoza para la filosofía moderna que Hegel dice que «Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna.»

Fuente: Spinoza, *Ética y Tratado Teológico-Político*, Editorial Porrúa, séptima edición, México 1999. Estudio introductorio por Francisco Larroyo, pág. XXII. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. Séptima reimpresión de la primera edición, México 2002, pág. 281, 305.

David Hume (1711-1776)

Filósofo, economista e historiador escocés y constituye una de las figuras más importantes de la filosofía occidental y de la ilustración escocesa. Los historiadores consideran la filosofía de Hume, como una profundización en el escepticismo, aunque esta visión ha sido discutida, argumentando que el naturalismo tiene un peso comparable en su pensamiento. El estudio de Hume ha oscilado entre los que enfatizan la vertiente escéptica de Hume (como es el caso del positivismo lógico), y los que, en cambio, consideran más importante la vertiente naturalista (como Don Garret, Norman Kemp Smith, Kerry Skinner, Barry Stroud y Galen Strawson).

Hume afirma que todo conocimiento deriva en última instancia de la experiencia sensible, siendo esta la única fuente de conocimiento y sin ella no se lograría saber alguno.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/David_Hume

Inmanuel Kant (1724-1804)

Fue un destacado filósofo alemán. Nace en Königsberg, Prusia oriental, actualmente Kaliningrado, Rusia. Hijo de un modesto guarnicionero, Kant fue educado en el pietismo. En 1740 ingresó en la Universidad de Königsberg como estudiante de teología y fue alumno de Martin Knutzen, quien lo introdujo en la filosofía racionalista de Leibniz y Wolff, y le imbuyó el interés por la ciencia natural, en particular por la mecánica de Newton.

Fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/Kant>

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Filósofo alemán nacido en Stuttgart, Württemberg, recibió su formación en el Tübinger Stift (seminario de la Iglesia Protestante en Württemberg), donde trabó amistad con el futuro filósofo Friedrich Schelling. Le fascinaron las obras de Spinoza, Kant y Rousseau, así como la Revolución Francesa. Consideran muchos que Hegel representa la cumbre del movimiento decimonónico alemán del idealismo filosófico, que habría de tener un impacto profundo en el materialismo histórico de Karl Marx.

Fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/Hegel>

Piotr Kropotkin (1842-1921)

Fue geógrafo y pensador político ruso, siendo considerado el principal teórico del movimiento anarquista. Nació dentro de una familia de la alta aristocracia rusa. Formado como militar, abandona la carrera para dedicarse a la geografía. En un principio marxista, luego sigue las ideas anarquistas de Bakunin. El tema central de los numerosos trabajos de Kropotkin fue la abolición de toda forma de gobierno en favor de una sociedad que se rigiera exclusivamente por el principio de la ayuda mutua y la cooperación, sin necesidad de instituciones estatales. Esa sociedad ideal (comunismo anarquista o anarcocomunismo) sería el último paso de un proceso revolucionario que pasaría antes por una fase de colectivismo (el Anarcocolectivismo, aunque bien, posteriormente se le llamó anarco-socialismo, teoría bastante cercana al comunismo). En su faceta de naturalista, planteó la importancia de la cooperación como factor clave en la evolución paralelo a la competencia. Su trabajo más famoso, *La ayuda mutua*, escrito a partir de sus experiencias en las expediciones científicas durante su estadía en Siberia, critica las ideas de Thomas Henry Huxley y Herbert Spencer (padre del Darwinismo social) que basaban la selección natural en la lucha entre individuos.

Fuente:

Wikipedia. La enciclopedia libre.

http://es.wikipedia.org/wiki/Piotr_Kropotkin

KROPOTKIN, Piotr. *La moral anarquista*. Introducción y notas de Frank Mintz. Catarata. España. 2003. En la contraportada.

Emile Durkheim (1848-1917)

Fundó en 1896 la revista *L'Année sociologique*, desempeñando la docencia en la universidad de Burdeos y en la Sorbona. Es una de las principales figuras, junto Weber, de la sociología contemporánea. La naturaleza de los hechos sociales, contemplados desde la sociología, hace necesaria su objetivación, es decir, ser considerados como cosas. Durkheim distingue dos formas de socialización, una "mecánica", que se produce mediante la uniformidad, y otra "orgánica", mediante la división del trabajo. De las dos, es la segunda la que configura en el modo productivo occidental, en la sociedad industrial. La sociedad industrial es para Durkheim un organismo cuya unidad será tanto mayor cuanto más caracterizadas estén las partes que lo componen. Es por ello que se hace necesaria la existencia de mecanismos de mediación -el derecho y la moral- entre las diversas partes, sin cuya existencia, o mediante su debilitamiento, se produce el fenómeno de la "anomia". La solución a la anomia la contempla en la construcción de una moral pública fuerte, en la que se superen los movimientos centrífugos naturales -propios de la individualidad- para lograr un comportamiento como grupo y organizado. Precisamente la distancia entre el individuo y el grupo es objeto de la atención especial de Durkheim, especialmente en los campos de la religión, la moral y los comportamientos individuales como el suicidio. Con respecto a este último, califica tres tipos de suicidio: egoísta, altruista y anómico. Sus formulaciones teóricas las plasmó en obras como "De la división du travail social", de 1893, "Les regles du methode sociologique", de 1895, y "Le suicide", publicada en 1897.

Fuente: Artehistoria.com

<http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://www.artehistoria.com/historia/personajes/6892.htm>

Georg Simmel (1858-1918)

Sociólogo, psicólogo y filósofo alemán nacido en Berlín. Profesor de filosofía y sociología en las universidades de Berlín, Estrasburgo y Heidelberg. Aunque su vida académica estuvo marcada por la marginalidad de los puestos que ocupó en la docencia universitaria, su amplia obra y la popularidad y prestigio entre sus alumnos trascendió el nivel del estatus administrativo de la Universidad. Está considerado como uno de los padres de la moderna sociología. Fue cofundador, junto a Max Weber y Ferdinand Toennies, de la Sociedad Alemana de Sociología. Entre sus obras más destacadas: *Diferenciación Social* (1890), *Problemas de la filosofía de la historia* (1892), *Introducción a la ética* (1893), *Filosofía del dinero* (1900), *Sociología* (1908) y *Cuestiones fundamentales de sociología* (1917).

Fuente: Infoamerica.

<http://www.infoamerica.org/teoria/simmel1.htm>

Henri Bergson (1859-1941)

Estudió en la Universidad de París. Desde 1900 fue catedrático de filosofía occidental en el Collège de France, donde enseñó hasta [1921](#), año en que se retiró de la enseñanza. En 1927 fue galardonado con el premio Nobel de Literatura por la calidad y elegancia literaria de sus escritos.

Bergson, heredero de un pensamiento romántico, propugna, sobre todo, la acción. Refleja por tanto cierta impaciencia sobre el cauteloso y desapasionado ejercicio de la razón de los científicos y los filósofos. En vez de las formas rígidas que imponen la razón a la imagen del mundo, Bergson apuesta por la realidad del flujo vivaz de las experiencias. Al contrario que F.H. Bradley que quería encontrar la verdad, Bergson directamente ataca a la lógica misma como una influencia nefasta que hay que vencer. Esto le hace entrar en la categoría de irracionalista.

Del hombre, considera que ha llegado a una etapa donde el intelecto ha sobrepasado al instinto. Esto para él es una desgracia ya que al eliminarse su instinto se elimina también su libertad vital.

Para él, la forma más elevada de instinto es la intuición que es una especie de actividad mental que le proporciona una verdad directamente acorde con el mundo.

Allí donde el intelecto deforma la realidad, la intuición capta la experiencia tal y como es.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Henri_Bergson

George Herbert Mead (1863-1931)

Filósofo pragmático y psicólogo social estadounidense nacido en South Hadley, Massachusetts. Estudió en varias universidades de Estados Unidos y Europa e

impartió clases en la Universidad de Chicago desde 1894 hasta su muerte. Influído por la teoría evolutiva y la naturaleza social de la experiencia y de la conducta, Mead resaltó la emersión del yo y de la mente dentro del orden social. Afirmaba que el yo surge por un proceso social en el que el organismo se cohibe. Esta timidez es el resultado de la interacción del organismo con su ambiente, incluyendo la comunicación con otros organismos. El gesto verbal (lenguaje) es el mecanismo a través del cual se verifica esta evolución. Pero para Mead también la mente es un producto social. La mente, o la inteligencia, es un instrumento desarrollado por el individuo para "hacer posible la solución racional de los problemas". Mead hizo por ello hincapié en la aplicación del método científico en la acción y reforma social. Durante su vida Mead sólo publicó artículos. Sus libros fueron editados tras su muerte a partir de manuscritos y de los apuntes de sus alumnos. Sus principales obras son *La filosofía del presente* (1932), *Mente, yo y sociedad desde el punto de vista de un conductista social* (1934) y *La filosofía del acto* (1938).

Fuente: Enciclopedia Microsoft ® Encarta ® 2003. © 1993-2002 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos

Nietzsche (1844-1900)

Friedrich Wilhelm Nietzsche fue filósofo alemán del siglo XIX. Realizó una crítica exhaustiva de la cultura, religión y filosofía occidental mediante el análisis de las actitudes de los sistemas de moralidad (positivas y negativas) hacia la vida. La característica definitoria de Nietzsche no es tanto los temas que trataba sino el estilo y la sutileza con la que los trataba. Aunque fue discutido durante su vida de trabajo, la cual acabó con un colapso mental a los 44 años, Nietzsche recibió amplio reconocimiento durante la segunda mitad del siglo XX como una figura significativa en la filosofía moderna. Su influencia fue particularmente notoria en él a través de varios filósofos existencialistas, fenomenológicos, post-estructuralistas, y postmodernos. Es considerado uno de los tres «Maestros de la sospecha» (según la conocida expresión de Paul Ricoeur), junto a Karl Marx y Sigmund Freud.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Wilhelm_Nietzsche

Thomas Nagel

Filósofo norteamericano, autor de *The Possibility of Altruism* (1970) "Brain Bisection and the Unity of Consciousness" (1971) y "What Is It Like to Be a Bat?" (1974). En *The View from Nowhere* (1989) Nagel trata de reconciliar los elementos personales y subjetivos de la vida humana con el deseo de lograr verdades impersonales y objetivas sobre la vida y el valor.

Fuente: <http://www.philosophypages.com/dy/nage>

John Rawls (1921 -2002)

Filósofo estadounidense cuyo libro más influyente *A Theory of Justice* (1971) relanzó el debate sobre la filosofía política. En él se construyen dos *principios* sobre los cuales basar la noción de justicia social a partir de una posición original equivalente

al *contrato social* de los filósofos políticos clásicos. Es conocido por sus contribuciones a la filosofía política liberal. Muchos filósofos creen que Rawls hizo una importante contribución a la filosofía política. Otros encuentran que el trabajo de Rawls no es convincente y está muy alejado de la praxis política. Sí que hay un consenso general en que la publicación de "Teoría de la Justicia" en 1971 conllevó una reactivación de la filosofía política.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/John_Rawls

Karl-Otto Apel (1922-)

Nacido en Dusseldorf, Alemania. Estudió en la Universidad de Berlín, donde se doctoró en filosofía en 1950. Comenzó su actividad docente como lector de la Universidad de Maguncia (1961), y más tarde ocupó cátedra de filosofía en las universidades de Kiel (1962-1969), Saarbrücken (1969-1972) y Francfort (1972-1990), donde pasó a la condición de profesor emérito. Influido por los pensamientos de Kant, Peirce y Gadamer, entre otros, sus reflexiones adquieren el mayor reconocimiento en los campos de la filosofía y la lingüística durante la segunda mitad del siglo XX. Otto Apel trata de superar mediante un trabajo de síntesis la filosofía analítica y la hermenéutica. Su contribución al campo de la comunicación se produce desde el ámbito de la filosofía del lenguaje, mediante una 'pragmática trascendental' que toma de Peirce y que le acerca a entender el lenguaje como una expresión de la necesidad de la comunicación interpersonal por la que se da una 'comunidad trascendental de comunicación'. La acción comunicativa está basada en una necesidad apriorística del ser humano. El ser humano descubre su realidad en un plano dialógico, en el establecimiento de la comunicación consigo mismo o con los demás. El lenguaje aparece como necesidad para la mediación, pero también como instancia constructiva de la experiencia y requisito existencial. Otto Apel distingue tres paradigmas o planos en su recorrido por el conocimiento y la reflexión filosófica. El previo a Kant, orientado por la metafísica ontológica; el de la filosofía del sujeto, que ilustran entre otros Descartes, Kant y Husserl, y, por último, el que nace del 'giro lingüístico', que describe como semiótica trascendental o pragmática trascendental, en el que se instala su pensamiento. Junto con Jürgen Habermas está considerado uno de los teóricos de la segunda generación de la Escuela de Francfort.

Fuente: <http://www.infoamerica.org/teoria/apel1.htm>

Jürgen Habermas (1929-)

Estudió filosofía, psicología, literatura alemana y economía en la Universidad de Gotinga, Zúrich y Bonn, donde defendió su tesis doctoral sobre Schelling. De 1956 a 1959 fue ayudante y colaborador de Adorno en el Instituto de Sociología de Fráncfort del Meno. En 1961 defendió su habilitación, centrada en el concepto de lo público (Öffentlichkeit). Entre 1964 y 1971 ejerció como profesor en la Universidad de Fráncfurt, y se convierte en uno de los principales representantes de la Teoría Crítica. De 1971 a 1983 se desempeñó como director en el Instituto Max Planck para la "investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico". En 2001

obtuvo el Premio de la Paz que conceden los libreros alemanes. En 2003 gana el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas

Ernst Tugendhat (1930-)

Filósofo alemán nacido en la Checoslovaquia. En 1938 emigró a Suiza y en 1941 se estableció en Caracas, Venezuela. Realizó estudios clásicos en la Universidad de Stanford de 1944 a 1949, graduándose en la Universidad de Freiburg y recibiendo su doctorado en 1956. Llegó a ser profesor de la Universidad de Heidelberg (1966-1975), dejando su posición para emigrar a Chile, a Berlín, y convertirse en Profesor Emérito de Filosofía en la Universidad Libre de Berlín. Se retiró en 1992, manteniéndose como profesor visitante de filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile, (1992-1996), investigador en el Instituto para las Ciencias Humanas, en Viena (1996) y profesor visitante en la Universidad de Praga (1997-1998).

Fuente: Wikipedia. La enciclopedia Libre.
http://en.wikipedia.org/wiki/Ernst_Tugendhat

Otfried Höffe (1943-)

Es un reputado especialista en la filosofía moral de Aristóteles y en el pensamiento de Kant que aúna su formación clásica con un conocimiento profundo de la filosofía política contemporánea. En Alemania hizo las veces de introductor de la filosofía de John Rawls y desde 1992 es catedrático de Filosofía en la Universidad de Tubinga. Entre sus obras publicadas en castellano destacan Immanuel Kant (1986), Estudios sobre teoría del derecho y la justicia (1988), Estrategias de lo humano (1989) y Derecho intercultural (2000). La filosofía política de Höffe se ajusta a la orientación institucionalista predominante en la filosofía política desarrollada a lo largo de la modernidad. A este rasgo común, el autor alemán añade un marcado sesgo normativista: los seres humanos no sólo necesitan el fundamento institucional del orden coactivo del Estado, sino que además tienen el legítimo y comprensible interés en que dicho orden esté conformado de acuerdo a principios universalmente justificables.

Fuente: <http://www.paidos.com/lib.asp?cod=46069>

Ronald Dworkin (1931-)

Es filósofo del derecho americano, y actualmente profesor de Derecho en la University College London y en la Escuela de Derecho de la Universidad de Nueva York. Es reconocido por sus contribuciones a la filosofía política y jurídica. Su teoría del derecho como integridad es una de las más importantes visiones contemporáneas sobre la naturaleza del derecho.

Fuente: http://en.wikipedia.org/wiki/Ronald_Dworkin

Richard Rorty (1931-)

Nació en la Ciudad de Nueva York. Es profesor emérito de Literatura Comparada y, por cortesía, de Filosofía en la Universidad de Stanford. Ha obtenido grados de la University de Chicago, en 1949, de la Universidad de Chicago, en 1952, y de la Universidad de Yale, en 1956.

Fuente: <http://www.stanford.edu/~rrorty/>

Gianni Vattimo (1936-)

Filósofo y político italiano nacido en Turín, Italia. Estudia filosofía en la Universidad de Turín y posteriormente en la de Heidelberg. Discípulo de Hans-Georg Gadamer,, claramente influenciado por Heidegger y Nietzsche, Vattimo ha sido profesor universitario en Los Ángeles y Nueva York. Actualmente es catedrático de Filosofía Teorética en su ciudad natal. Uno de los principales autores del postmodernismo, Vattimo es el filósofo del *pensiero debole* (pensamiento débil). Autor de amplia bibliografía, entre sus obras destacan: Las aventuras de la diferencia 1979, El fin de la modernidad 1985, El pensamiento débil 1988, La sociedad transparente 1989, Ética de la interpretación 1989, En torno a la postmodernidad 1990, Creer que se cree 1996, Diálogos con Nietzsche 2002, Nihilismo y emancipación 2003.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Gianni_Vattimo

Charles Taylor (1931-)

Enseña actualmente filosofía y ciencia política en la Universidad McGill, de Montreal. Es autor de numerosas obras, entre las que se destacan Hegel; Hegel y la sociedad moderna; Philosophy and the human sciences; Human Agency and language; Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna; La ética de la autenticidad; El multiculturalismo y la política del reconocimiento; Argumentos filosóficos. Taylor es católico y milita en el Movimiento Nacionalista de Quebec (NPD). Charles Taylor es un autor que dentro del debate anglosajón apuesta por una postura comunitarista frente al liberalismo de otros pensadores, como Dworkin, Rawls y Nagel. Según Carlos Donoso Pacheco

Fuente: Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político.
www.luc.edu/depts/philosophy/tec/wren/Pacheco%20on%20Taylor.doc

Mauricio Beuchot Puente (1950-)

Nació en Torreón Coahuila, México, en 1950. Es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana (UIA) e hizo estudios de historia del pensamiento en la Universidad de Friburgo, Suiza. Ha sido profesor en la UIA y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y en el de Investigaciones Filológicas, ambos de la UNAM, en el último de los cuales es coordinador del Centro de Estudios Clásicos. Investigador Nacional desde 1985. Ingresó a la Academia Mexicana de la Historia en 1990.

Fuente: Academia Mexicana de la Historia.
<http://www.acadmexhistoria.org.mx/25mb.html>

Gustavo Bueno (1924-)

Filósofo español, nació en Santo Domingo de la Calzada (La Rioja). Fue catedrático de enseñanza media en Valladolid y catedrático en la Universidad de Oviedo desde 1960 hasta 1998. Actualmente desarrolla su labor en la Fundación Gustavo Bueno, una institución ubicada en Oviedo cuyo objeto es el fomento de los estudios e investigaciones filosóficas. En una síntesis entre filosofía de la ciencia, metafísica, ontología y marxismo, Bueno defiende un peculiar materialismo filosófico. En su ontología analiza tres géneros de materialidad irreductibles entre sí: la exterioridad o corporeidad, la interioridad y los objetos abstractos. El materialismo dialéctico, piensa Bueno, exige una ontología que pone de manifiesto la «trama» o *symploké* de las diversas ciencias (*Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, 1976). Bueno ha aplicado su teoría materialista al análisis crítico de la religión (*El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, 1986), de la cultura (*El mito de la cultura*, 1996) o de la historia (*España frente a Europa*, 1999). Entre sus libros más importantes cabe destacar: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970), *Ensayos materialistas* (1972), *El sentido de la vida* (1996), *Televisión: apariencia y verdad* (2002), *Telebasura y democracia* (2002) y *El mito de la izquierda. Las izquierdas y la derecha* (2003).

Fuente: Enciclopedia Microsoft ® Encarta ® 2003. © 1993-2002 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

Silverio Sánchez Corredera (1954-)

Valverde del Fresno, España. Catedrático de Filosofía del IES Emilio Alarcos de Gijón. Doctor en Filosofía (Premio Extraordinario). Pertenece a la Sociedad Asturiana de Filosofía. Patrono de la Fundación Foro Jovellanos. Miembro del Instituto Universitario Feijoo de Estudios del Siglo XVIII. Autor de *Jovellanos y el jovellanismo* (Pentalfa, 2004), *Immanuel Kant: el idealismo trascendental* (Eikasía, 2006), coordinó en 2004 el manual *Filosofía (primero de bachillerato)* y ha publicado artículos en diversos libros colectivos y revistas.

Fuente: <http://www.nodulo.org/ec/aut/ssc.htm>

Daniel Mendonca

Universidad Católica de Nuestra Señora de Asunción, Paraguay. Es autor de *Introducción al Análisis Normativo* (Madrid, 1992) y *Exploraciones Normativas* (México, 1995).

Fuente: GARZÓN VALDÉS, Ernesto y LAPORTA, Francisco. (eds). *El derecho y la justicia*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Trotta. 2ª edición. España. 2000.