

APROXIMACIÓN GENERAL A LA ÉTICA

Xabier Etxeberria

14, 15 y 16 de enero 2013
Guadalajara, Jalisco
Programa de Formación de Profesores
Centro de Formación Humana, ITESO
Relatora: Paloma Sotelo

Índice

PERFIL DEL EXPOSITOR	4
Sesión 1 – 14 de enero	5
I. INTRODUCCIÓN.....	5
1. Niveles de reflexividad de lo moral	5
2. Niveles de aplicabilidad de la ética	6
II. EL PANORAMA DE LA ÉTICA FUNDAMENTAL	8
Las dos caras del fenómeno moral	8
1. ORIENTACIÓN TELEOLÓGICA DE LA ÉTICA	9
1.1. La aspiración a la felicidad como referencia central	9
1.2. El referente de la virtud.....	11
Propuesta aristotélica.....	11
PRIMER ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES.....	13
Propuesta de MacIntyre: virtudes y prácticas	15
Reasunción deontológica de la virtud.....	16
1.3 El referente de la consecuencia.....	17
Epicureísmo	17
Utilitarismo.....	18
Reasunción consecuencialista del deontologismo	19
La ética de la responsabilidad frente a la ética de la convicción (Weber)	20
SEGUNDO ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES.....	22
Sesión 2 – 15 de enero	24
1.4. El referente de la comunidad	24
Presentación del comunitarismo reactivo.....	25
La comunidad, referente decisivo para lo humano	28
La regulación de la diversidad cultural	28
TERCER ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES	30
1.5. Apunte sobre otros paradigmas en juego hoy relevantes	32
Identidad.....	32
Reconocimiento.....	33
Narratividad	34
2. ORIENTACIÓN DEONTOLÓGICA DE LA ÉTICA: la norma correcta, la convivencia justa.....	34
2.1. El referente de la naturaleza (asunción deontológica del enfoque teleológico).....	35
Presentación de las tesis fundamentales de la ley natural.....	35



El debate en torno a la ley natural	36
2.2. Autonomía.....	38
Autonomía como autodeterminación (Mill):.....	38
Autonomía como autolegislación (Kant):.....	39
Autonomía como autenticidad (Taylor):	41
Espacios de la autonomía	41
CUARTO ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES.....	42
Sesión 3 – 16 de enero	44
2.3. Justicia distributiva.....	44
La propuesta del liberalismo igualitario (Rawls)	45
La propuesta del liberalismo libertarista (Nozick).....	48
La propuesta comunitarista de Walzer	50
QUINTO ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES	52
2.4. El referente del diálogo.....	54
La ética discursiva como ética dialógica: Apel y Habermas.....	54
2.5. Apuntes sobre otras propuestas desde la deontología	59
La ética cívica y los derechos humanos	59
El renovado debate sobre la laicidad.....	60
3. PROPUESTAS Y TEMÁTICAS ARTICULADORAS DE LO TELEOLÓGICO Y LO DEONTOLÓGICO ...	61
3.1. La concepción ricoeuriana de la ética.....	61
3.2. Temas de ética aplicada (como los de la bioética)	62
SEXTO ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES	63



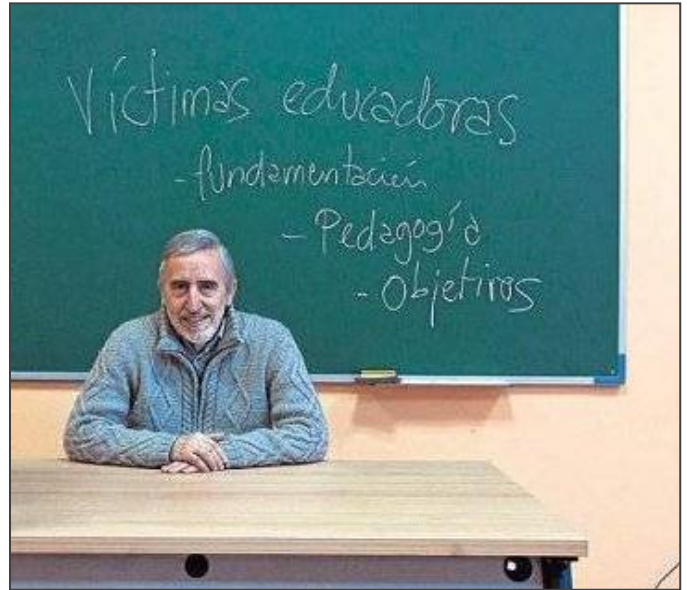
PERFIL DEL EXPOSITOR

Xabier Etxeberria

Xabier Etxeberria Mauleon es profesor emérito de la Universidad de Deusto en Bilbao, en la que ha sido catedrático de Ética y director del Centro de Ética Aplicada. Es responsable del área de Paz y Derechos Humanos de Bakeaz. Profesor visitante de diversas universidades en América Latina, donde colabora habitualmente con organizaciones indígenas y de derechos humanos.

Ha centrado su investigación filosófica en los campos de la ética fundamental, la ética profesional y la ética social y política (especialmente en torno a las identidades colectivas y a las víctimas de la violencia), así como en la vertiente ética de los derechos humanos.

En torno a estos temas ha publicado numerosos artículos, cuadernos y libros. Entre estos últimos cabe citar los siguientes: *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur* (DDB), *Ética de la diferencia* (UD), *Temas básicos de ética* (DDB), *La educación para la paz ante la violencia de ETA* (Bakeaz), *Ética de la ayuda humanitaria* (DDB), *Sociedades multiculturales* (Mensajero), *Aproximación ética a la discapacidad* (UD), *Dinámicas de la memoria y víctimas del terrorismo* (Bakeaz) y *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público* (Bakeaz) entre muchos otros títulos.



Sesión 1 – 14 de enero

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este curso es hacer una aproximación general a la ética, partiendo de la distinción de los niveles de reflexividad de lo moral y los niveles de aplicabilidad de la ética.

Revisaremos las nociones básicas sobre la ética general así como algunos paradigmas de la ética aplicada general. Exploraremos en primera instancia la orientación teleológica de la ética -que tiene como referente central la felicidad-, propuestas y conceptos que parten de esta orientación. Posteriormente revisaremos propuestas y conceptos propios de la orientación deontológica de la ética que tienen como referencia central la norma correcta y la convivencia justa. Finalmente se hará una breve mención sobre algunas propuestas articuladoras de lo teleológico y deontológico.

Se abrirán espacios a lo largo del curso para el diálogo con los asistentes con el fin de comentar sus reflexiones y dudas.

1. Niveles de reflexividad de lo moral

Existen tres niveles o distinciones de lo moral:

- La *moral*.
 - a) refiere a los sistemas morales sociales existentes en la sociedad. El cristianismo y sus entendimientos es un ejemplo de sistema moral, y hay otras propuestas como el planteamiento hedonista de la vida –menos esquematizado pero existe-. Otro ejemplo de sistema moral es la noción de relación padre-hijo;
 - b) la moral incluye también lo que se expresa en juicios espontáneos: por ejemplo, decimos “los hijos deben obedecer a los padres” no es que así suceda siempre pero es lo que formalmente debiera suceder y que espontáneamente asumimos;
 - c) contempla los juicios que orientan y enjuician la conducta de modo inmediato: si adoptamos cierto sistema moral, reaccionamos en cierto ambiente de modo inmediato, por ejemplo quien dentro de su sistema moral asume “no se debe de tener relaciones sexuales fuera del matrimonio”, esta afirmación orientará su conducta respecto a su vida sexual.

- La *ética*. Es el momento reflexivo racional de la moral, es decir, cuando ‘pensamos’ o ‘reflexionamos’ sobre lo moral y los sistemas morales existentes. Para precisar, la ética reflexiona:
 - a) en qué consiste lo moral, en su carácter prescriptivo que deriva de una argumentabilidad racional;
 - b) la reflexión sirve para reconocer que existe una gran diversidad de sistemas morales sociales existentes, y la ética entonces analiza ¿cuáles debieran ser las reglas decisivas o últimas que debiéramos todos asumir por ser las más racionalmente sostenibles? Kant por ejemplo, definió como uno de los grandes imperativos: “no tratar a nadie, ni a ti mismo, como puro medio”. En este sentido, Kant no se preocupa de la normatividad concreta de lo sexual u otros temas, sino que dice: que el individuo tenga la moral sexual que tenga, pero que cumpla con el precepto de no tratar a nadie, ni a sí mismo, como puro medio.

Otra de las grandes cuestiones que se plantea la ética es, ¿qué bien supremo tendríamos que buscar?;

c) la ética también se ocupa de su fundamentación. Si un sistema moral dice “tenemos que ser buenos”, la ética cuestiona ¿por qué tenemos que ser buenos y no malos?, ¿por qué tengo que ser bueno de esta manera?, ¿por qué este principio vale más que este otro?; entre otras cuestiones,

d) la ética se ocupa de orientaciones de cara a la aplicabilidad: aunque la ética se mantiene en la dimensión fundamentadora, la idea de la aplicabilidad es decir: voy a plantearme fundamentos de la ética que después pueda tener presentes en mi vida cotidiana, en mi vida como profesional, como ciudadano o cualquier otro rol que asuma. Los criterios morales son puro emotivismo, puro culturalismo o bien, ¿tienen una argumentabilidad detrás? Es el tipo de preguntas que plantea la ética.

- La *metaética*. Es la reflexión crítico-epistemológica sobre el discurso de la ética. No pretende construir ética, pretende que el discurso ético que se construye sea sólido. A partir de ahí se cuestiona: ¿Qué pretensión de saber tiene este discurso ético?, ¿está fundamentada su pretensión de saber?, ¿qué falacias contiene este discurso ético?
 - Se traslapa en parte con esta distinción la que también se hace entre ética vivida y ética pensada, pero añade elementos nuevos. Hay filósofos que plantean que lo que importa es la ética vivida, no la ética pensada, pero la ética pensada es interesante para la ética vivida y tiene que haber una relación positiva entre ambas. En esta línea, Aristóteles afirmaba: “No aprendemos la virtud para saber en qué consiste, la aprendemos para ser virtuosos”.
 - No se impone la terminología «ética» y «moral». Esta clasificación entre moral, ética y meta ética es la que predomina por lo menos en el contexto del habla en español pero hay diversas formas de entender el concepto: La terminología que planteaba Hegel de “eticidad” y “moralidad ética” viene del término griego *ethos* que significa carácter y costumbres según se acentúe la palabra griega. Entonces, la “eticidad” para Hegel es el sistema de costumbres que una sociedad considera positivo, que se asemeja con lo que aquí hemos definido como moral. Y moralidad en cambio -si consideramos cómo lo ha definido Kant- correspondería a lo que aquí definimos como ética. Lo importante aquí es tener la capacidad de distinguir entre lo socialmente existente y por otra parte el análisis racional y propositivo de lo socialmente existente. En este curso haremos el análisis en el nivel de la ética.

2. Niveles de aplicabilidad de la ética

- *Ética fundamental*. Trata de responder a la cuestión sobre lo bueno (la felicidad) y lo correcto (tiene que ver con la justicia) buscando la consistencia interna de la argumentación. La realidad está de fondo, pero no se hace presente sistemáticamente (como en los textos de Kant).
- *Ética aplicada general*. No se hace aún una aplicación detallada a realidades concretas, pero se construye una ética fundamental pensando explícitamente en que sea el soporte argumental básico para éticas aplicadas específicas. Plantea ¿qué principio nos interesa trabajar?, ¿pensando en la vida real a nivel social, político o en qué ámbito?

Hoy en día, son especialmente destacables cuatro paradigmas de aplicabilidad, que a veces son articulables y en otras ocasiones no:

- de la ley natural;
- deontologista de tipo kantiano;
- consecuencialista;
- discursivo-dialógico.

Por ejemplo si trabajamos la cuestión de la vida o el tema de la eutanasia, podemos analizarlo desde estos cuatro paradigmas: El paradigma de la ley natural -que socialmente sigue siendo importante básicamente porque lo defiende el ministerio de la iglesia- diría "no a la eutanasia"; el paradigma deontologista de tipo kantiano diría "quizá, si es una decisión autónoma"; el consecuencialista diría "¿por qué no, si no se produce dolor?"; y el discursivo-dialógico diría "tenemos que tener un sistema consensuado de legislación socialmente soportable de acuerdo con los procesos del debate adecuados, para entonces tomar la decisión".

A estos paradigmas pueden añadirse:

- o transversalmente, el enfoque aretológico, que es el enfoque de la virtud. Los anteriores enfoques van dirigidos a la acción ¿qué criterios debo tener para que la acción sea éticamente positiva? El enfoque aretológico tiene su enfoque en el sujeto ¿cómo tengo que ser como sujeto?, ¿qué forma de carácter moral debo tener yo para afrontar adecuadamente, para enfrentar cierta situación (la muerte o la enfermedad por ejemplo)?
 - o como articulación entre lo deontológico y lo teleológico, el paradigma de la ética cívica/éticas de plenitud. Esto será abordado más adelante.
- *Éticas aplicadas específicas.* Aquí la ética se aplica ya expresa y sistemáticamente a las realidades personales, sociales y naturales, con el fin de crear marcos reflexivos que orienten la acción humana en situaciones de incertidumbre.
 - Los campos de aplicación, muy variados. Entre ellos hay complejos traslapamientos. Cabe distinguir:
 - o ámbitos, entre los que hoy se destacan: vida humana (bioética), el ámbito político, relaciones de género, económico-empresarial, desarrollo de los pueblos, educación, trabajo, diversidad cultural, información y comunicación, ecología, tecnociencia. Es decir, tenemos una enorme amplitud de ámbitos de aplicación.
 - o agentes: individuos (como personas y como ciudadanos), profesionales (ética de las diversas profesiones), organizaciones (privadas, sociales, públicas). De cara a la realidad de todos estos agentes es especialmente relevante la categoría de responsabilidad.
 - En el proceso reflexivo se contempla una circularidad creativa entre realidad y reflexión: Si yo quiero plantearme la ética de la empresa, tengo que empezar por atender: ¿Qué es la empresa? ¿Qué problemas éticos enfrenta? ¿Qué principios rigen a la empresa? Y entonces ¿cómo debe actuar la empresa ante esos problemas?
 - Los enfoques metodológicos son también varios y están contagiados de más cosas que no son sólo ética:
 - o es decir, en general, hay apertura a la interdisciplinariedad; por ejemplo si estamos abordando la ética de la empresa, habrá que saber no sólo de ética sino del ámbito empresarial como mínimo;
 - o unos enfatizan lo deductivo –principalistas- que parten de los principios éticos en el análisis, otros lo inductivo –casuísticos- partir de casos de la realidad para plantear cuestiones éticas; tiende a dominar lo inductivo más que lo deductivo;
 - o está también el método dialógico que consiste en reconvertir la propuesta en un esquema procesual;
 - o y por último, apoyándose en la relevancia de la prudencia, se ha construido el método deliberativo. Es un método que ha surgido bastante en el ámbito de la bioética.



II. EL PANORAMA DE LA ÉTICA FUNDAMENTAL

Las dos caras del fenómeno moral

¿La ética me dice lo que debo hacer o me dice cómo ser feliz?

Cuando hoy en día le preguntamos a alguien ¿qué es la ética?, se tiende a pensar “pues la que me dice lo que debo hacer” es decir, el enfoque deontológico. Pero históricamente -al menos en la Antigüedad y la Edad Media- la ética era lo que decía “cómo ser feliz”, es decir el enfoque teleológico. Aparentemente en estas respuestas sencillas, se plantea una diferencia enorme.

Hoy en día tenemos una gran tendencia a la cara deontológica (el deber ser) cuando -desde mi punto de vista- lo importante es la cara teleológica (cómo ser feliz). Lo deontológico debería estar en función de la cara teleológica teniendo a ésta última como centro. Lo que importa es que seamos felices y la ética nos quiere ayudar a eso, pero también hay que ser realistas y por tanto enmarcarnos en una serie de deberes.

Tenemos entonces dos caras del fenómeno moral:

- Lo que *estimamos bueno* → fin/proyecto: pluralidad → estima de sí mismo → deseo → felicidad
Lo que consideramos bueno es algo que no se puede imponer, pues parte de la estimación individual. Esto que estimamos bueno, lo ponemos como fin o proyecto de nuestra vida. Lo común es que ‘lo bueno en la vida’ son muchas posibilidades, es decir, hay pluralidad. Para llegar a identificar lo que estimamos bueno, tenemos que tener estima de *sí* mismo -que no es igual a la autoestima o estima de *mí* mismo- sino el reconocimiento del derecho a estimarme a mí mismo pero también a que el otro se estime a él mismo y en este reconocimiento del derecho del otro es donde entran las normas o deberes.
Cuando la ética la concebimos así, entonces la ética es lo mismo que deseamos, no es constricción sino deseo. Si buscamos en la antigüedad con qué palabras se ha definido la ética, podemos encontrar que se le denominaba “felicidad”. Un término que hoy en día es complicado utilizar porque le hemos dado connotaciones diferentes a las que se les daba en la antigüedad.
- Lo que *se impone como obligatorio* → deber/normas: universalidad → respeto → constricción → justicia.
Se impone como obligatorio el deber y las normas. Esto tiende a la universalidad, es decir a la aplicación por igual a todas las personas y todos los casos. La categoría principal no es la estima de sí mismo, sino el respeto a la norma, me guste o no me guste. Está el elemento de la constricción en la ética, que es inevitable, y que en esta lógica centrada en el respeto, tiene como concepto central la justicia.
- Entre las propuestas éticas más destacadas las hay teleológicas, deontológicas y de articulación:
 - Teleológicas (las que insisten en lo que estimamos bueno y sobre cómo ser feliz) que a su vez se clasifican en: *aretológicas*, en las que se dice que el fin de la vida humana es ser virtuosos, no sólo de forma individual sino también en lo público (fin-virtud: Aristóteles) y también las *consecuencialistas* que plantean que lo que importa en la vida es generar acciones que nos traigan como consecuencias el máximo placer y el mínimo dolor (epicureísmo y utilitarismo).
 - Deontológicas (que nos orientan al deber que se nos impone) aunque existen posturas deontológicas previas, el autor más representativo es Kant, y otros autores contemporáneos como Apel, Habermas y Rawls. Estos autores tienden a proponer: “la vida de cada individuo se decide como

le parezca a cada uno, pero lo central es que quede claro cuáles son los valores comunes que todos debemos respetar”, es decir, colocan lo justo por sobre de lo bueno.

- Existen también propuestas que incluyen una articulación dialéctica de polos como la de Ricoeur que se abordará brevemente más adelante.
- Lo teleológico y lo deontológico, tomados en su globalidad, no tienen fronteras nítidas como las que tienden a presentarse. Suelen ser más bien perspectivas combinadas en las que domina una u otra.

1. ORIENTACIÓN TELEOLÓGICA DE LA ÉTICA

1.1. La aspiración a la felicidad como referencia central

¿La felicidad existe en algún lugar y tengo que descubrirla? o bien, ¿yo puedo definir en qué consiste la felicidad?

Desde la perspectiva teleológica, la ética es la actividad reflexiva que, unida a una determinada actitud vital¹, se orienta a procurarnos una vida feliz. En este sentido, la ética es «sabiduría de la vida». La problematicidad del saber sobre la felicidad. Hay dos grandes preguntas al respecto:

- La primer gran pregunta es ¿está la felicidad delimitada objetivamente o definida por el sujeto? Es decir, ¿la felicidad existe en algún lugar y yo tengo que descubrirla? o bien, ¿puedo yo como individuo definir en qué consiste la felicidad?
 - Durante la etapa pre moderna, en la filosofía antigua había una dominación del enfoque objetivo: de lo que es el ser humano (o el cosmos) por naturaleza se desprende lo que le hace feliz, lo que le hace pleno: de las potencialidades del ser a la perfección del ser. Es decir, se le dice al entendimiento “hay que conocer cuál es la naturaleza humana” y se le dice a la voluntad, “trata de responder a lo que esa naturaleza dice para poder entonces ser feliz”.

Esta es una perspectiva universalista y en armonía con la moralidad. Históricamente esto se ha planteado en dos categorías: la categoría de la virtud y la categoría de la ley natural.

- Durante la modernidad, en cambio, hay una dominación del enfoque subjetivo: basados en la preponderancia de la autonomía del individuo, la felicidad es entendida como,
 - a) satisfacción de los deseos de cada individuo –pluralismo subjetivo-,
 - b) que pueden ir incluso en contra del deber –tensión con la moralidad-,
 - c) potencialmente ilimitados –horizonte de frustración-.

Hoy en día suele suceder que si se le dice a un estudiante universitario ¿quién te indica qué es la felicidad? Pues muy probablemente el estudiante responderá “yo soy quien decide qué es la felicidad”.

Se llega entonces a la felicidad cuando se cumplen esos deseos diversos. Sin embargo, si yo pongo mi felicidad en el cumplimiento de mis deseos, al ser los deseos potencialmente ilimitados es posible que nunca se alcance la felicidad. Curiosamente, el horizonte moderno de la felicidad es el horizonte más propicio para tener frustración sobre la felicidad.

¹ Básicamente la actitud vital implica buscar honestamente la felicidad y buscarla de modo tal, que sea compatible con la felicidad de los demás.

Desde este enfoque, la felicidad sale del espacio de la moralidad. Kant nos dice: "no se trate de que la ética se preocupe de la felicidad sino, a lo mucho, que se preocupe de que seamos dignos de ser felices porque cumplo mis deberes pero esto no garantiza que sea feliz".

- ¿Cabe una articulación? Personalmente, trato de encontrar una articulación entre la noción de la felicidad que no sea solamente objetiva ni solamente subjetiva. Es decir, encontrar en la «condición humana» pautas de orientación a la felicidad, abiertas a una pluralidad que se ofrece a la libertad².
- La segunda cuestión importante tiene que ver con la felicidad y los deseos: si la felicidad tienen que ver con los deseos, ¿cómo se relaciona la felicidad con los deseos?, ¿soy feliz cuando apaciguo mis deseos, cuando no deseo (budismo)?; ¿soy feliz cuando deseo moderadamente (Aristóteles)?; ¿o soy feliz cuando deseo con total intensidad (Nietzsche)?

Estas cuestiones plantean una paradoja: los deseos, ligados a la felicidad, se nos muestran también como una amenaza para ella pues si no realizo mis deseos soy infeliz, pero soy infeliz porque tengo deseos.

- ¿El ideal de felicidad manda al deseo –aprender a desear- o el deseo manda a la felicidad –esta es la realización de aquel-? Revisaremos tres propuestas como respuestas:
 - Felicidad como sabiduría del desapego respecto a los bienes de este mundo, como apaciguamiento o liberación de los deseos en la acogida del instante presente. "No desees, acoge las cosas como son, y acógete a ti en las cosas que son". Dentro del ámbito filosófico, los estoicos y -a su modo- Spinoza y Schopenhauer son los filósofos que fundamentalmente se han orientado a esta propuesta (que es una especie de versión occidental del budismo).
 - Felicidad como moderación de los deseos con la guía de la razón –deseo deliberado-. De esta propuesta hay dos versiones, la versión Aristotélica y la Epicureista:
 - o Aristóteles propone: "Ten control de tus afectos y emociones, pero no un control represivo –porque ya no serías feliz- sino trata discernir que deseos van a hacerte feliz y entonces desea sólo eso y desecha los deseos que te puedan hacer infeliz". Habla entonces de moderación, sobre todo, en el ejercicio de los afectos, en el horizonte de realización de la excelencia de la vida virtuosa.
 - o Epicuro propone: "No pongas el máximo de felicidad en el máximo de realización de deseos sino en la máxima consecución de placer y bienestar; entonces verás que para lograr el máximo de placer a veces tendrás que negarte algunos deseos y lograr aquellos que más placer y bienestar te darán". Es decir, propone la moderación de la satisfacción de los deseos para poder realizar su máxima satisfacción placentera, haciendo un cálculo de las consecuencias. Este planteamiento lo comparten, en perspectiva social, los utilitaristas.
 - Felicidad como vida intensa, como vivencia del mayor número posible de experiencias en toda su complejidad, desde la ligereza de espíritu, la audacia y la autenticidad. Esta noción tiene inspiración en Nietzsche. Sin embargo, muchos que dicen inspirarse en Nietzsche lo hacen a medias pues no sólo es buscar solo el goce, sino que plantea: " vive lo emocional, lo experimental, lo

² Se propone el concepto de "condición humana" porque hablar de naturaleza humana es difícil en estos momentos, sobre todo desde el punto de vista metafísico. Aristóteles y otros no fueron conscientes de lo que significa la "historicidad" y la "culturalidad" como condición del ser humano, por tanto, es imposible plantear una definición de naturaleza humana en el sentido metafísicamente denso del que emane un proyecto de felicidad. Sin embargo, desde la "condición humana", se abarca tanto la condición de "animalidad" como las marcas culturales e históricas que en combinación generan mi horizonte de deseos y de acercamiento a la felicidad.

deseante, vívelo y acógelo con toda intensidad, pero, agrega, se coherente con eso y acoge las consecuencias, es decir estate abierto a la posibilidad de tragedia”

- ¿Qué perspectiva es preferible? ¿Pueden combinarse las perspectivas? Incluso, ¿hay que identificar deseo con carencia o también cabe desear lo que ya somos?

Es importante no rechazar una postura sin haber aprendido antes todo lo posible sobre ella. Ninguna postura filosófica es tan mala como para desdeñarla por completo, es decir, puedes preferir una postura y aún así, aprender ciertos aspectos de las otras posturas.

En los textos de Platón encontramos algo que espontáneamente tendemos a pensar todos: deseo es todo de lo que carezco. Sin embargo, Platón hace una observación interesante ¿porqué no llamar deseo también a algo que ya poseo, a lo que ya soy? Esto implica el riesgo de ser conservador, pero por otra parte significa reconocer lo que ya se es, se ha logrado y ser feliz con eso.

Se trata de ser feliz inteligentemente, y en esto el mundo de los deseos y los afectos es una posibilidad y una trampa.

A continuación revisaremos con un poco de mayor detalle algunas de las propuestas mencionadas:

1.2. El referente de la virtud

Propuesta aristotélica

La virtud es un hábito sin rutina ni conformismo.

De inicio, si se va a asumir una postura aristotélica, tiene que ser después de haber pasado por Kant indispensablemente. De otro modo, se aprenderán cosas lamentables como que “las mujeres son la primera monstruosidad de la especie pero útil”, la aprobación de la esclavitud y otras cosas. Esto es porque Aristóteles no tenía el concepto moderno de dignidad. Por este motivo, Aristóteles tiene también una priorización desmesurada del bien común respecto al bien privado.

Pero si asumimos ideas de Aristóteles, tras pasar por Kant, encontraremos valiosas aportaciones.

¿Cómo define Aristóteles la virtud?

- La virtud como modo de ser de la persona

La virtud es un carácter con tanta fuerza como mi carácter psicológico, un carácter moral. Es un modo de ser elegido con la adecuada deliberación: no es el mero carácter psicológico aunque la virtud se engarza con éste, la virtud se engarza con lo que yo soy y con el contexto en el que estoy. Precisa en su contenido como término medio *–mesotés–*. La virtud hoy en día está bajo sospecha porque a las virtudes concretas no se les define bien.

- Es la realización positiva de lo que podemos ser: *areté*, excelencia, plenitud, *telos* realizado, felicidad. No es algo exterior -como los principios que se imponen-, ni accidental -porque forman parte del ser-. Decimos por eso Luisa *es* tolerante, es decir, en el modo de ser de Luisa se ha incorporado la tolerancia, entonces es virtuosa.
- La virtud impregna todo nuestro ser en unidad y nos unifica: conocimiento, emociones, motivaciones, corporalidad. La virtud logra que tengamos las emociones «cuando es debido, por lo que



es debido y como es debido», es decir, las virtudes como modulaciones estables de los sentimientos orientados al bien.

Si usamos como ejemplo el sentimiento de la indignación encontraríamos que con la indignación se puede llegar a matar o bien, a luchar positivamente por la justicia. La *virtud* de la indignación hace moral el sentimiento de indignación: indignate cuando es debido, por lo que es debido y como es debido y trabaja de modo que ese sentimiento sea natural en ti, que forme parte de tu carácter (es decir, tener sentimiento de indignación frente a la injusticia hecha a otros y el sentimiento de vergüenza ante las injusticias que yo cometa) y funcione entonces como virtud.

- La virtud no es transitoria, permanece en el tiempo. Hay durabilidad en la flexibilidad creativamente fiel: «el buen zapatero – gracias a su *areté*– hace siempre el mejor calzado con el cuero de que dispone». Él tiene interiorizada la capacidad de hacer zapatos lo mejor posible que le permitan los recursos a su disposición y al contexto. Refiere también a la perseverancia.
- La virtud primariamente, no es una propiedad de las acciones sino que es una propiedad del sujeto; es una *disposición permanente* hacia el bien, que desborda las acciones aunque se conduzca con constancia a ellas y se autentique en ellas: *la virtud es un hábito sin rutina ni conformismo*.

Es decir, aunque la virtud sea un hábito interiorizado e inconsciente no se convierte en rutina ni es automático o impuesto. En este sentido, la virtud es la fuerza para hacer el bien, *virtus*. La virtud en griego se denominaba *areté*, y en latín *virtus* que significa fuerza. En la antigüedad se suponía que las *virtus* las tenían los varones y las mujeres por naturaleza no las tenían.

- La responsabilidad moral se juega en la construcción de la disposición. En el enfoque deontológico la responsabilidad moral se enfoca en la acción, mientras que en el enfoque teleológico la responsabilidad moral se juega en la construcción disposición: quiero ser virtuoso, ¿qué virtudes quiero cultivar?, ¿cómo las debo cultivar? Es decir, existe una circularidad creativa entre disposición y acción.

La virtud como término medio (*mesotés*) entre dos extremos viciosos

- La virtud es término medio en cuanto al contenido de las emociones y las acciones, no en cuanto a su excelencia. Es la medida, la excelencia de la disposición, la no mediocridad. Por ejemplo, la valentía es el término medio entre dos extremos: la cobardía y la temeridad. El valiente se enfrenta cuando es debido, a quien es debido y como es debido. Sin embargo la *mesotés* es término medio en cuanto a todo menos a la mediocridad.
- Hay tres disposiciones en torno a cada virtud, y dos son vicios, uno por exceso y otro por defecto. La virtud de la admiración: ¿a quién admiro yo?, ¿cómo lo admiro? En un extremo estaría el menosprecio y en otro extremo la veneración que implica perder el sentido crítico respecto a esa persona que admiro.

Lo que se concibe como virtud en cuanto a término medio puede variar a lo largo del tiempo: la medida en la posesión de bienes, tiene por un lado la avaricia y otro el despilfarro. En la antigüedad se consideraba la virtud como un punto más cercano a la medida en la posesión. Pero durante el predominio de la burguesía, se consideraba más virtuoso aquél más cercano a la avaricia, pero no lo consideraban avaro, sino que lo llamaban “ahorrador”. Esto significa que las virtudes están marcadas enormemente de historicidad y culturalidad, y es importante que así sea pues refleja nuestra condición humana, pero esto también exige que tengamos siempre un análisis crítico de las virtudes prevalecientes.



- El término medio es relativo a nuestras condiciones y circunstancias: se precisa contextualizadamente de acuerdo a la prudencia. El punto medio de las virtudes tiene que ser definido prudencialmente de acuerdo a las condiciones y al modo como somos. Por ejemplo, un atleta de alto rendimiento come tres filetes porque su cuerpo así lo requiere y esa es la porción que corresponde a su término medio; pero una persona que no es deportista sino oficinista y come tres filetes está actuando desmesuradamente. Esto implica que al definir el punto medio existen riesgos de autoengaño.

La virtud como elección deliberada

- La idea es que yo no soy virtuoso porque tenga un carácter por naturaleza. Nacemos con cierto carácter y este carácter nos da ciertas predisposiciones positivas y negativas, como individuos elegimos ciertas virtudes y las trabajamos. Sin esta elección personalizada no hay virtud, aunque haya conducta, por conformismo o por inclinación natural. Aristóteles distingue entre carácter psicológico y carácter moral; entre virtudes naturales y virtudes morales. Estas distinciones implican la necesidad de conocernos y decidir trabajarnos éticamente.
- La elección presupone posibilidad de virtud y responsabilidad por ella.
- La elección que hacemos a favor de la virtud está determinada por la razón que integra el sentimiento: la virtud, «deseo –atracción, motivación- deliberado –conformado por la razón-», «deseo inteligente»: ser humano realizado (intelecto, sentimiento, elección).

La compasión es un sentimiento gentilmente posesivo; Nietzsche que es un crítico de las virtudes, criticaba la compasión porque suponía que siempre tenía una dimensión posesiva y es en extremo viciosa.

PRIMER ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES³

- Dentro de estas perspectivas ¿dónde podemos ubicar el proceso que Ignacio de Loyola plantea en los ejercicios espirituales de transformación de los deseos, llevándolos al deseo fundamental de unión con Dios a través de la imitación y de su conocimiento?

R= Por supuesto es una perspectiva teleológica con elementos de fe insertos. La que he presentado aquí es una perspectiva teleológica desde un enfoque secular, es decir, que está abierto a la posibilidad de ser o no ser creyente. Cuando uno inserta la perspectiva de fe, esto reconfigura tanto el enfoque deontológico como el teleológico. El momento deontológico es insertado en el teleológico: desde la perspectiva de fe se establece como horizonte vital el amor a Dios, con Dios y desde Dios. Desde la fe se plantea entonces lo que estimamos bueno, lo que entendemos por felicidad (teleológico) así como lo que consideramos correcto, el deber (deontológico).

- El “no deseo” del budismo está relacionado con educar la mente para llegar al profundo encuentro interior con la bondad fundamental. En ese sentido pareciera que no es deontológico ni teleológico.

R= En el budismo tiene muchas corrientes diferentes por lo que no es muy preciso generalizar, también tenemos que tener en cuenta la diferencia entre el budismo realmente existente y los “contagios” occidentali-

³ Se presenta primero la duda, reflexión o comentario hecho por los asistentes al curso tanto en la sede del Iteso como en las otras sedes conectadas a través de videoconferencia. Posteriormente con una R se indica la respuesta del expositor.

zados al budismo que nos son más familiares.. Habiendo precisado esto, se puede decir que el budismo tiende a disminuir la consistencia de la individualidad al buscar la fusión con el todo. Aún así, la plenitud llega al encontrarse con sí mismo, en lo que hay una inducción de la individualidad en la medida en que es ecuménico-imaginario. En este sentido, el budismo tiene un horizonte que yo llamaría teleológico.

- Si nos guiamos por una ética de virtudes nos centramos más en la intención y en la persona, y si me centro en la virtud tipo Kantiana el centro está en las consecuencias de los actos. Pero, si nos centramos sólo en las virtudes, ¿esto no trae el riesgo de que se puedan hacer cosas que no hagan bien a lo demás aunque la intención sea buena? Y en cambio la ética guiada en el consecuencialismo si toma en cuenta esto.

R= Una pequeña precisión, Kant no se guía por las consecuencias sino por la acción con la adecuada intención. Kant lo que plantea es que "por deber" pueden hacerse barbaridades.

La virtud establece en cambio "sé como tienes que ser y de ahí emanarán las acciones correspondientes", y la idea consecuencialista establece "obra de modo tal que las consecuencias sean las adecuadas".

La virtud existe solamente cuando la actitud que interiorizo es disposición de bien. Por ejemplo la prudencia, una persona es virtuosamente prudente cuando esta prudencia le hace hacer el bien, si no, le hace ser astuto. Un gran jefe de un cártel de la droga que es capaz de que no lo atrapen, no es prudente, es astuto y la astucia es aquella prudencia que pones al servicio de tus intereses, y si tus intereses son perversos, pues la astucia como tal es perversa. Has creado dentro de ti una actitud de perversión. Esta lógica hay que aplicarla a todas las virtudes.

Adicionalmente, hay virtudes que tienen dimensiones públicas: respeto, cordialidad, justicia. No como principios sino como virtudes.

Por ejemplo la templanza: en la templanza me construyo a mi mismo porque modero mis deseos y por consiguiente acrecienta mi libertad. A su vez me doy cuenta de que la templanza es hoy necesaria para realizar la justicia porque estamos en un contexto en el que si uno se desmesura en el consumo de bienes quiebra los equilibrios ecológicos justos. Es decir, si yo entiendo sólo subjetivamente la virtud de manera individual existen riesgos, pero si la entendemos con elementos objetivos éstos disminuyen.

- En una época en donde el pluralismo es tan álgido y por tanto la felicidad es tan diversa, ¿el enfoque deontológico no debería referirse sobre todo a las personas en su diversidad, mientras que el enfoque teleológico a lo colectivo? ¿Deberíamos ponernos de acuerdo en una serie de normas colectivas para que cada uno pueda ser feliz de la forma en que lo entiende? Creo que no son enfoques que compiten sino que son complementarios.

R= En principio es una perspectiva interesante. Más o menos lo que has planteado tú, es el esquema de la ética mínima. La ética mínima es: lo que supone de comportamiento en ti y en conjunto de los derechos humanos en su interdependencia e indivisibilidad. Es decir, de mínima, no tiene nada. En otras palabras es la ética de vivir juntos, que es fundamentalmente deontológica.

Tú decide ser feliz como quieras pero respetando la ética mínima. De esta forma se sintetizan ambos pero es sobre todo deontológica. Está vinculado también a la noción de las dimensiones individual y pública de las virtudes. Por ejemplo la virtud de la mansedumbre, la realizo de una cierta manera a nivel individual, pero la prescripción política de la mansedumbre es la "no violencia".

- **Me interesa saber, dentro de la relación entre la ética vivida y la ética pensada, ¿cuáles son las dificultades que usted ha detectado?**

R= Yo diría para empezar que se necesita un ejercicio de honestidad respecto a la ética vivida, es decir cuestionarse ¿qué ética vivo, de verdad? Lo que nos importa a nosotros, es aquello que sentimentalmente resentimos, lo que sentimentalmente no resiento -por más que proclame que me importa muchísimo- en realidad no me importa. Si no te duele no te importa.

Hay que hacer ese cuestionamiento de cuál es la ética que vivo, explorando en emociones, sentimientos, motivaciones. Descubrir si en el fondo responden a horizontes de realización, identificar si a nivel personal es una ética secular o si es una ética secular asumida. Así entonces, podemos identificar contradicciones, lagunas, necesidades de reflexión.

Normalmente se comienza por analizar la ética vivida para después orientarse a qué ética pensada es la que necesito; pero el cuestionamiento también puede plantearse en el sentido inverso, es decir aquella ética que me agrada y con la que me siento identificado, ¿efectivamente la puedo encontrar reflejada en mi vida?

Este ejercicio puede hacerse también a nivel institucional o colectivo. Plantearnos primero análisis deontológicos; por ejemplo ¿cuál es la ética oficialmente pensada en esta universidad? Y, ¿cuál es la ética vivida de los miembros de la comunidad universitaria? ¿Qué tensiones existen entre ambas?

- **En mi práctica como psicoterapeuta, puedo observar que es necesario que la gente experimente sentimientos socialmente rechazados como la rabia, el odio, el miedo, es decir, que se permita reconocerlos y vivirlos para entonces dar paso a las virtudes.**

R= El trabajo psicoterapeuta es trabajar con los procesos y lo que aquí estamos planteando son las metas. Los procesos -de duelo, de perdón, etc.- son parte del aprendizaje para llegar a tener nuestros sentimientos cuando es debido, por lo que es debido y como es debido; es decir, es un aprendizaje a partir de lo que vivimos diariamente. Se necesita pasar por un proceso antes de llegar a ese punto, al psicoterapeuta, le toca el proceso orientado a la meta de las virtudes.

Propuesta de MacIntyre: virtudes y prácticas

MacIntyre, es un comunitarista, es marcadamente Aristotélico y altamente crítico con la Ilustración.

El considera la virtud dentro de una serie de categorías:

- **Prácticas:**
 - Es una actividad cooperativa establecida socialmente: la actividad médica por ejemplo es una actividad cooperativa donde intervienen muchas personas y está establecido socialmente quién es médico, quien es paciente, qué es un hospital, etc.
 - Está sujeta a reglas: reglas en términos médicos pero también reglas éticas.
 - Que realizan bienes inherentes en un horizonte de excelencia: el bien inherente de la medicina típico es curar una enfermedad y otro sería el prevenir la enfermedad. Estos bienes inherentes de la medicina son el horizonte de excelencia de la medicina.
 - En general, se dan en el marco de instituciones que las potencian: la medicina tiene una institucionalización clara, desde el hospital, ministerios de salud y hasta organizaciones internacionales.

Una vez que estamos dentro de una práctica aparece una distinción relevante entre:

- Bienes internos: son los bienes inherentes; la competición suma para la comunidad, es decir, los que están incluidos en la propia definición de la práctica y tienen que ver con el fin al que se orienta la práctica en un planteamiento teleológico. La competición que se da respecto a los bienes internos o inherentes a la práctica, es una competición que suma: si tenemos a un grupo de médicos concentrados en resolver un problema de salud, y todos se plantean ser excelentes en resolver el mismo problema, esto suma a la excelencia de la práctica de la medicina.
 - Bienes externos: en contraste, los bienes externos son los adheridos, es decir con la práctica yo obtengo ciertos bienes que no son inherentes a la práctica, hay muchos y diversos pero los más comunes son el dinero, la fama, el poder. La competición que se da respecto a los bienes externos o adheridos resta a la excelencia de la práctica: si a algunos les da mucho dinero a otros les tendrán que dar pocos. La fama, por definición puede ser solo para unos pocos.
- Virtud: en este marco, la virtud consiste en la cualidad adquirida cuyo ejercicio nos hace capaces de lograr los bienes internos a las prácticas. ¿Quién es el médico virtuoso? Es aquella persona que hace las cosas de tal manera que consigue que el bien interno de la medicina sea realizado lo mejor posible. ¿cómo se logra esto?:
 - Primero evitando su instrumentalización en función de los bienes externos: yo no puedo subordinar el bien interno al externo sino al revés. Es decir, que el médico por ejemplo, esté en búsqueda de dinero, fama y poder usando el ejercicio de la medicina como un medio.
 - Motivando su búsqueda no condicionada a los bienes externos. Es decir, no es que los bienes externos sean malos, lo negativo es la jerarquización inadecuada y la instrumentalización. Por ejemplo, puede tenerse una remuneración económica justa de tal manera que potencie la generación de bienes internos así, esta remuneración como bien externo no perjudica sino suma a la excelencia de la práctica.
 - La corrupción personal e institucional como carencia de virtud en las prácticas. ¿Quién es corrupto entonces? Somos corruptos cuando estamos en una práctica y subordinamos los bienes internos a los bienes externos. Esto es un argumento que sirve de base para el desarrollo de la ética profesional.

Como mencioné al inicio, puede existir dominancia de la deontología pero con apertura a la teleología, o bien, una preponderancia teleológica con apertura a la deontología. Entonces, ¿cómo la virtud puede abrirse al deontologismo?

Reasunción deontológica de la virtud

- Se puede lograr al entender las virtudes como deberes y como ayuda para cumplir los deberes. Por ejemplo, si yo tengo la virtud de la fortaleza, cuando me encuentro ante un deber que es difícil de cumplir, ésta virtud me ayudará a su cumplimiento en la práctica diaria.
- Las virtudes *públicas* como hábitos que afianzan el cumplimiento de la *ética civil*. Si cultivo una virtud que tiene una dimensión pública, estoy colaborando en construir la ética cívica que es deontológica.
- Hay entonces una necesidad de educación generalizada en las virtudes que tienen que ver con la dimensión pública, por ejemplo la justicia, solidaridad, tolerancia, diálogo, responsabilidad social, obediencia crítica a las leyes, prudencia, entre otras.

- Después de reconocer las dimensiones públicas y privadas de una virtud, hay que difuminar dicha distinción pues: 1) las virtudes “privadas” -ej. sinceridad o perseverancia- nos hacen mejores ciudadanos y; 2) las virtudes públicas también nos perfeccionan en la vida privada, por ejemplo la virtud de la justicia; 3) las virtudes históricamente llamadas privadas pueden convertirse en exigencia pública, por ejemplo la sobriedad o la moderación para limitar el impacto negativo ecológico de nuestro consumo.
- En cualquier caso, siempre advierto que el enfoque deontológico no agoste – no seque- el decisivo enfoque teleológico.

1.3 El referente de la consecuencia

Acercamiento a la felicidad a través del cálculo de las consecuencias que tienen nuestros actos.

Previamente hemos orientado la concepción de la ética y la construcción de la vida moral desde el punto de la virtud. Ahora pasaremos a hacerlo desde el punto de vista de la consecuencia.

Esto es, que se privilegia el acercamiento a la felicidad a través del cálculo de las consecuencias de felicidad que tienen nuestros actos. El epicureísmo y el utilitarismo son los representantes de este enfoque.

Epicureísmo

Viene de Epicuro, quien es inmediatamente posterior a Aristóteles pero refleja un cambio relevante en la cultura griega. Aristóteles es el último representante de la concepción griega de la *polis* y Epicuro representa la aparición del sistema político del imperio. Esto “individualiza” las ideas de Epicuro.

Para él la felicidad consiste en buscar experiencias placenteras. Buscar el máximo placer y el mínimo dolor a través de un cálculo inteligente. También sugiere evitar las fuentes de temor.

- ¿Qué placeres buscar? Epicuro propone ciertos criterios:
 - Primero, buscar los placeres que pueden colmarse, es decir no buscar placeres que no puedan colmarse y por tanto generen insatisfacción. Implica también recibir los placeres con una actitud de *ataraxia* o la imperturbabilidad.
 - Sugiere atender los placeres corporales que remiten a necesidades básicas, comer, beber.
 - Posteriormente aconseja preferir los placeres de la mente: porque comprenden el límite de los deseos, son placeres mayores cuando los gozas, y porque pueden imponerse a los dolores.
- ¿Cómo calcular el placer y el dolor? Epicuro sugiere:
 - Atender a las consecuencias globales, es decir no solo las consecuencias inmediatas o visibles.
 - Discernir los límites y controlar los deseos corporales, tomando en cuenta las circunstancias y las capacidades físicas, es lo que denomina *sophrosyne* o moderación. Las cosas con moderación no porque se tenga que reprimir sino porque quieres disfrutar más.
 - Buscar los placeres naturales y necesarios y ser cuidadoso con los no necesarios y no naturales. Un placer natural es beber, un placer necesario es beber agua. Los placeres no necesarios es por ejemplo beber tequila y no naturales es beber algo que no está hecho para beber por los humanos. Estos placeres no necesarios y no naturales pueden ser riesgosos y crear dolor. Para Epicuro el peor placer no necesario y no natural es la fama, es decir buscar placer en la fama. Si viene la fama que venga sola, no buscarla, y recibirla con disposición de *ataraxia*.



- Finalmente Epicuro agregaba que un placer decisivo que debe buscarse y que es benéfico es la amistad.

Utilitarismo

Es la versión social moderna y liberal del Epicureísmo. En los puntos básicos coincide en que la felicidad consiste en buscar experiencias placenteras y la felicidad final es el máximo placer y el mínimo dolor. Algunos de los autores representantes de esta corriente son: Bentham, Mill, Sidgwick y Singer. Para estos autores la felicidad está en:

- el placer desde el enfoque cuantitativo: Bentham propone este enfoque, dice que no hay placeres superiores a otros sino que cada quién define sus placeres más grandes. En este sentido, hay que buscar una sociedad en la que cada uno tenga el cumplimiento más alto posible de sus placeres.
- el placer desde el enfoque cualitativo: Mill por su parte (en sus obras "El Utilitarismo" y "Sobre la libertad"), empieza a desdibujar la concepción entre los animales y los humanos, porque los animales también tienen sensibilidad al placer, y da el siguiente ejemplo: imaginemos a un cerdo ibérico bien cuidado, se le da alimento, tiene vida sexual, barro, y al final lo matan con un método que reduce el dolor. Por otra parte, vemos la vida de Sócrates, que estuvo llena de placeres pero que al final fue condenado a muerte y él decidió morir por envenenamiento. Pero entonces, plantea ¿es acaso la vida de un cerdo ibérico mejor que la vida de Sócrates por haber tenido la mayor cantidad de placer y el mínimo de dolor? Mill, dice entonces que no es posible, y que por tanto tiene que haber jerarquización de placeres.

Lo que se trata es que cada quien experimente los placeres y después decida cuál es el placer superior, haciendo la precisión de que hace falta educación para experimentar placeres que de primera instancia no se pueden disfrutar (por ejemplo, la primera vez que se bebe cerveza o la primera vez que se lee poesía no siempre se disfruta).

Aun así, reconoce la complejidad de medir los placeres y por tanto dice, que aunque en el fondo el objetivo es buscar el máximo de placer y el mínimo de dolor, hay que buscar otro tipo de categorías que sean más cuantificables.

- la satisfacción de preferencias (informadas): se propone cuestionarnos ¿qué quiere la gente? Y ver si la mayor parte de las preferencias quedan cumplidas. Una preferencia informada pretende establecer "¿qué es bueno que prefieras?"
 - la satisfacción de intereses de bienestar: salud y empleo son intereses de bienestar porque son medios para tener placer. El estado que busca cumplir esto es el llamado Estado de Bienestar. Es decir, el utilitarismo social termina de alguna forma postulando el Estado de Bienestar.
- ¿Cuándo el placer es una categoría moral?, cuando toma las siguientes consideraciones:
 - aceptar sin discriminación deseos y preferencias de cada persona dejando fuera cuestiones metafísicas. Es decir, no hay que tratar de establecer placeres buenos y malos. En este sentido, un ejemplo sería acoger la homosexualidad y la heterosexualidad como formas posibles de obtener placer.
 - buscar la mayor felicidad para el mayor número de personas, es el hedonismo social vinculado al Estado de bienestar.
 - tratar de que todos cuenten como uno y nadie como más de uno, es decir, buscar la imparcialidad. Es decir, cuando se plantea un Estado de Bienestar buscar que las ventajas lleguen a la mayor cantidad de gente posible.

- teniendo presentes a los sintientes, no meramente a los racionales (antiespecieísmo). La especie animal humana no está por encima de otras especies animales que también tienen sensaciones de placer y dolor.
- Se ha debatido mucho sobre los problemas de la cuantificación del enfoque utilitarista. Se le ha cuestionado entre otras cosas:
 - la problemática comparabilidad de placeres ¿quién define qué placer es mejor que otro?
 - la problemática imparcialidad: los humanos no funcionamos imparcialmente de manera instintiva ¿cómo no va a ser más importante para una persona su propio hijo que el hijo de un extraño?
 - la problemática igualación de preferencias: una persona puede decir “yo prefiero mi barrio sin personas de tez de color porque me dan desazón, punto”. Le dan desazón por un trasfondo racista, pero el punto es que le dan displacer y desde este punto de vista tendría que buscar y luchar por su propio placer.
 - el desigual valor de las vidas humanas y el anti-especieísmo. Algunos autores llevan la lógica utilitarista a casos límites al punto de decir que la vida humana de un niño con discapacidades psíquicas importantes tiene menor valor que la vida de un niño sin discapacidades. O por ejemplo que un caballo adulto con mayores experiencias de placer y dolor tiene una jerarquía mayor conjunta de placer y dolor en comparación con un niño recién nacido.
 - el mecanismo del chivo expiatorio: cuando se hace el cálculo del mayor número de personas para recibir bienestar, el menor número – las minorías – sirven de chivo expiatorio para el bienestar de las mayorías.

Es decir, el utilitarismo en una perspectiva radical choca con los derechos humanos que tienen su base en la dignidad de la persona.

Reasunción consecuencialista del deontologismo

El consecuencialismo *per se* es teleológico pero se ha planteado modernamente que la referencia de la consecuencia no es solo respecto al placer sino también al deber.

Cabe una reasunción consecuencialista del deontologismo, en el sentido de que se aplica el consecuencialismo al ámbito de lo correcto en general y no al de la persecución de un bien (que en última instancia remitiría a la felicidad). El cuestionamiento deontológico es ¿qué es lo que debo hacer? Y la respuesta es: debo hacer aquello que traiga mejores consecuencias.

- Ante opciones remitidas a un valor o bien (por ejemplo, la vida), que tienen pronósticos de realización diferentes (opción A, se salva la vida de 100 personas; opción B se salva la vida de 80), hay que elegir en función de los mejores pronósticos, es decir la opción A.
- Ante un valor (por ejemplo distribuir los recursos alimentarios), el criterio dominante no es el del respeto (que sería todos tienen derecho al reparto equitativo) sino el de su fomento máximo posible – aunque las circunstancias exijan ciertos irrespetos-.

Ante estos dos desajustes, los anti-consecuencialistas objetan:

19

a) si decide solo por las consecuencias, se hacen aceptables actos terribles, como la tortura: si no torturo a un culpable no me dice dónde está la bomba y morirán muchas personas; si lo torturo, salvaré la vida de muchas personas. Es decir requiere disposición a la tortura;

b) desde esta perspectiva no existen actos que tengan límites *a priori*; ningún acto es por sí malo, todo acto es bueno o malo sólo a partir de las consecuencias.

c) no existen derechos que se nos impongan absolutamente, independientes de las consecuencias y el cálculo. Entonces carecen de sentido distinciones tan importantes como las opciones permisibles (por ejemplo, una persona puede tener una relación de pareja con otra persona del mismo sexo), las obligatorias (por ejemplo, puedes tener una relación de pareja con la persona que elijas, siempre y cuando cuentes con el consentimiento del otro y no le infrinja sufrimiento) y las supererogatorias (las que se impone uno mismo sin deber de hacerlas), esto para los anticonseguencialistas implica la destrucción misma de la moral.

A estas objeciones, los consecuencialistas responden: respecto a lo primero, la tortura sólo sucede en circunstancias horribles y excepcionales y reconocen que el enfoque anticonseguencialista no se muestra como una alternativa mejor en esos casos. En cuanto a lo segunda y tercera objeción, reconocen que es correcto lo que se objeta, pero no se ve como una cuestión negativa sino como algo que hay que defender. Argumentan además que el consecuencialismo tiene la ventaja de la simplicidad: único criterio para cualquier cuestión de valor o norma.

Los anticonseguencialistas insisten que exigirse una actitud de cálculo incesante que es imposible, que atenta incluso contra el objetivo de la mejor consecuencia (en determinadas cuestiones para obtener buenas consecuencias no hay que pensar en ellas). Este es un planteamiento altamente relevante hoy en día en el ámbito político: por ejemplo, ¿cómo percibo el crimen organizado y por tanto cómo combatirlo? ¿Son adecuadas las torturas infligidas en periodo de guerra? A esto, los consecuencialistas especifican que ante determinados valores y/o circunstancias, hay que saber poner el «piloto conductual automático» o incluso arrinconar la lógica del cálculo.

La problemática de fondo en este debate es, ¿qué densidad y alcance damos a la dignidad humana y, por tanto, a los deberes que emanan intrínsecamente de ella? Finalmente, cabe hacer la aclaración de que ser anticonseguencialista omnicompreensivo no significa negar todo espacio al consecuencialismo. Es decir, hay que reconocer que la consecuencia es una categoría importante en ciertas circunstancias, el problema es cuando se absolutiza la categoría consecuencia como único referente para la acción y deja de lado otras como la dignidad.

La ética de la responsabilidad frente a la ética de la convicción (Weber)

- La ética de la responsabilidad tiene que ver con el consecuencialismo pero con matices especiales. Tiene implicaciones en el debate público político pero está presente también, por ejemplo, en la práctica profesional.
- La ética de la responsabilidad es una reacción frente al enfoque kantiano en torno a las consecuencias y frente a la asunción radical de convicciones –con frecuencia de fundamentación religiosa- que radicalizarían lo que debe hacerse, y establecen que «pase lo que pase» hay que actuar según el imperativo y asumir eso por deber.
- Deontologismo estricto de tipo kantiano (se adelanta esta parte kantiana para entender la propuesta reactiva frente a él);
 - Kant plantea este deontologismo de la siguiente manera: cabe distinguir entre acciones que exige el deber –obligatorias- y acciones meritorias que se hacen «de más» respecto al deber –no obligatorias-, éticamente buenas pero no obligatorias.
 - Deben imputarse, como mérito o demérito:
 - o Las consecuencias (malas) de la acción ilegítima (son penalizables).
 - o Las consecuencias (buenas) de la acción meritoria (son premiables).

- Pero no son imputables:
 - o Las consecuencias (buenas o malas) de la omisión de una acción meritoria. Como no tengo obligación de una acción meritoria, las consecuencias no se me deben de imputar.
 - o Las consecuencias (buenas o malas) de la acción debida. Si yo hago "lo que tengo que hacer" no se me tienen que imputar las consecuencias.

Este enfoque kantiano es deontológico rigorista porque:

- a) defiende la acción debida tenga las consecuencias que tenga;
- b) no se plantea que la acción meritoria puede tener consecuencias malas (lo que a mí me parece bueno en sí en cuanto a acción a lo mejor tiene malas consecuencias);
- c) a la acción ilegítima de acuerdo a la legalidad sólo se le asignan consecuencias malas. A veces las cosas son materialmente buenas con consecuencias malas: decir la verdad puede traer consecuencias malas para alguien más.

Weber establece por otra parte que también existe la convicción de orientación religiosa, por ejemplo, en torno a la no violencia radical (como en el Sermón de la Montaña en el Evangelio). Hay que tener como contexto que Weber escribe al acabar la Primera Guerra Mundial y tras ésta aparece la primera expresión de pacifismo político relevante en respuesta a la matanza en masa de la población civil. Se fortalece entonces un sector pacifista que busca remitirse al Sermón de la Montaña que dice: "frente al ojo por ojo y diente por diente, quien te golpee una mejilla ofrécele la otra". Es una expresión retórica que propone la no violencia radical, es decir, incluso en situaciones límites.

La propuesta de Weber aplicada al campo político dice que el político no puede asumir esta postura – de convicción- sino la ética de la responsabilidad:

- el político tiene que tener un sentido de realidad: "No es cierto que lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario".
- por tanto, lo importante es que lo bueno acontezca. Para esto, hay que asumir la responsabilidad por las consecuencias pensando en la comunidad política. Esto significa:
 - o el político tiene que tener responsabilidad de la acción y de la obra mal hecha;
 - o también tienen que tomar responsabilidad de la acción bien hecha: una acción bien hecha, con buena intención, puede tener consecuencias negativas no queridas de las que hay que responsabilizarse. Se tiene que hacer el cálculo de consecuencias pero no pueden predecirse del todo.
 - o incluso el cálculo consecuencialista puede tener un límite en situaciones extremas: «¡aquí me paro!». Para esto hay que tener honestidad y precisión de cálculo en la ética de la responsabilidad.
- ¿Articular convicción por el acto y responsabilidad por las consecuencias?
 - de arranque, voluntad decidida de cumplir la norma moral correcta. No hay que adjudicarse de inmediato las consecuencias.
 - al plantearse la decisión de acción se necesita contextualización afinada y honesta de la norma: atención a las circunstancias pues tiene sus flexibilidades –lo que puede o no hacerse y cómo- y las consecuencias –derivadas del cumplimiento de la norma-. En un momento dado, puede plan-

tearse el no cumplimiento de la norma: como excepción, con pesar moral y por fidelidad a lo que alienta la normatividad general de la justicia.

- cuando el incumplimiento de la norma suceda, la acción excepcional debe estar acompañada del compromiso por cambiar en lo que se pueda la situación que ha precisado la excepción, para que ésta deje de ser necesaria.

Un ejemplo de esto sería: imaginemos que estamos en situación de absoluta necesidad económica, soy honesto, he tratado de conseguir trabajo pero no ha resultado, y resulta que me encuentro con una cartera con mucho dinero y que me doy cuenta que pertenece a una persona acaudalada. ¿Me lo quedo o no me lo quedo? Si yo hago la excepción y me quedo con algo de alguien, tendría que trabajar para no volver a necesitar robar e incluso en dado caso, devolvérselo en un futuro.

SEGUNDO ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES

- Lo expuesto en este curso sobre la búsqueda de placer me lleva a una reflexión sobre nuestros estudiantes y cómo en ocasiones están en búsqueda del placer inmediato sin considerar las consecuencias. Creo que tenemos ahí una tarea educativa y la cuestión sería ¿cómo podemos invitarlos a hacer esta reflexión en su vida diaria?

R= En contextos occidentales -aunque con sus matices- hay una tendencia al hedonismo. Sin entrar en las técnicas, sino centrándonos en el debate ético, primero la idea sería decir: quien tenga una perspectiva hedonista que la tenga bien, es decir, con un universo complejo de placeres y no un universo elemental o pobre de placeres. En segundo, que sea afinado en los cálculos y que además tenga una perspectiva social.

Insistiría en que hay que confrontar al debate al propio hedonismo, la dimensión de placer no debe ser negada pero plantearla como horizonte de realización es un horizonte pobre. Es decir, no hay que rechazar el placer por el placer, pero si es nuestra única búsqueda, es entonces una orientación pobre. El placer es siempre auto-centrado, en cambio cuando planteo el amor, la justicia, descentralizo al individuo y el placer es sólo una consecuencia: al amar, al buscar la justicia no sé cuánto tendré de placer y de dolor pero ese cálculo no es lo central sino un añadido que hay que aceptar.

- Con frecuencia se acude al argumento del “mal menor” ¿existe alguna diferencia entre esto y el “bien mayor” que plantea el utilitarismo?

R= La categoría del mal menor es propia del consecuencialismo, se ha utilizado como justificación muy frecuentemente, y plantea que entre dos males se tiene que elegir el mal menor. Sin embargo, ha habido distorsiones en su interpretación, por ejemplo: se decía que la prostitución era un mal menor pues si se prohibía esa actividad y se cerraban las casas de prostitución, esto provocaría que los hombres estuvieran buscando “desfogarse” en sitios inadecuados, y por tanto se considera que era mejor tolerar la prostitución en un sitio específico. De ahí que en Europa durante cierto tiempo se les llamaba “casas de tolerancia” a los centros de prostitución asumidos como un mal menor.

22

Hay que precisar respecto a este argumento que no puede quererse el mal menor como mal – momento deontológico – sino que busco el bien, pero como no está a mi disposición ninguna alternativa de bien sino solo distintos males, pues elijo el mal menor.

En el tema de la salud también aparece esta cuestión: por ejemplo al hacer una intervención para sanar cierta enfermedad, provoca el médico sin querer un aborto que la mujer también no desea, es decir, se produce el acto de doble efecto -por hacer algo que tendrá un efecto bueno, se genera también un acto negativo-. Los criterios que hay que plantearse en estos casos son a) que la única intención auténtica sea el efecto bueno; b) que no haya otra forma de lograr el efecto bueno, es decir, que sea inevitable el efecto malo; y c) que el efecto bueno sea notablemente superior comparado con el efecto negativo.

Para este análisis entrarán también concepciones deontológicas, como la concepción que se tienen del feto y la vida humana, y cómo se entiende al aborto.

- **¿Qué pasa cuando uno no tiene tiempo o las condiciones mínimas para realizar un juicio deliberado para elegir un comportamiento? ¿Cómo podemos entender una ética teleológica en situaciones de turbulencia de pensamiento, físicas o de contexto?**

R= De la deliberación no se libra nadie cuando quiere consultar las referencias éticas con su entorno. Las turbulencias también las concibe Séneca pero él va haciendo una construcción de tal manera que al final dice: "Seamos imperturbables, porque así acabaremos con las turbulencias". La idea es que hay que distinguir, entre el ideal de "ser imperturbable" de la necesidad de deliberación, esa la acabamos teniendo todos. Los problemas para la deliberación pueden ser problemas personales -carácter, formación, etc. - que se deben de atender a través de la educación - como acompañamientos psicopedagógicos-; pero a veces es un problema social, hay gente que no puede plantearse la deliberación de qué comer porque simplemente se dedica a sobrevivir, y se alimenta con lo que puede.

- **Sobre las virtudes de la dependencia y las virtudes de la independencia**

MacIntyre plantea que hay virtudes de la independencia y hay virtudes de la dependencia. Hay virtudes para hacer y hay virtudes para recibir y los griegos -incluido Aristóteles- que tenían una visión aristocrática, reflexionaban sobre las virtudes para hacer pero no en las virtudes para recibir porque expresan dependencia. Compasión, agradecimiento, solidaridad, si son planteadas se hace de forma que el recibir quede diluido en el hacer.

Si se plantea la justicia como el depender de otros, si la justicia te hace depender de otros en sí, y no te permite actuar tú por la justicia entonces no es buena, la primera cara de la justicia no es la dependencia sino la acción. Y para Aristóteles las virtudes decisivas son la justicia y la prudencia. La justicia puede hacer que yo reciba cosas, pero las recibo desde el derecho a recibirlas, y el contexto determinante es la acción.

En la modernidad se reforzó esta noción desde la noción de la autonomía y auto suficiencia. La modernidad dice somos autónomos, y tenemos que valerlos por nosotros mismos y lidiar -dice Kant- en generarnos una vida lo más auto suficiente posible.

Esto, no es la condición humana, todos nacemos pequeños y con una gran dependencia de otros. Durante la juventud y madurez tenemos -supuestamente- autonomía, pero esa autonomía tiene dependencias importantes y durante la vejez tendremos también dependencias muy importantes. *La condición de dependencia humana es tan relevante o más que la de independencia, por consiguiente las virtudes de la dependencia son realmente importantes.* Nuestra condición es de interdependencia que está abierta a los avatares de la vida individual y colectiva.

23

Esto personalmente lo he trabajado mucho con el colectivo de personas de discapacidad intelectual, hay una reacción llamativa a que las personas con discapacidad logren una vida independiente. La persona con discapacidad tiene que ser todo lo independiente que sea posible, y tiene derecho a los recursos y a los procesos para que eso sea. Sin embargo, después de proveer esos recursos es evidente que seguirán existiendo

ciertas dependencias. La dependencia es condición de todos nosotros y cada uno de nosotros tenemos un avatar de dependencia y a partir de éste se construye la justicia.

Sesión 2 – 15 de enero

1.4. El referente de la comunidad

Responderse ¿quién soy? implica preguntarse ¿dónde estoy? y ¿a dónde pertenezco?

¿En qué medida la referencia a la comunidad tiene que ver con la perspectiva teleológica? En la medida en que la comunidad se define por el bien común y ese bien común está implicado en el bien personal y a partir de ahí, la comunidad tiene una orientación teleológica. En cambio, en una sociedad integrada por ciudadanos, con libertades que compiten entre ellas, encontramos una perspectiva deontológica.

El individualismo posesivo es prácticamente la negación de la comunidad donde la interacción entre sus miembros es prácticamente un intercambio contractual. Este enfoque existe solo como ideal pero no puede encontrarse de manera pura en la vida real. Mientras que en el otro extremo, el comunitarismo cerrado dice que los individuos somos únicamente miembros de una comunidad y nuestros ideales vienen definidos por la comunidad. Esto es una abstracción que al final termina siendo un grupo de poder que define qué es y que no es la comunidad, por ejemplo el Afganistán de los talibanes fundamentalistas.

Entre el individualismo posesivo y el comunitarismo cerrado como extremos podemos encontrar todo un abanico de posibilidades.

Individualismo posesivo ←-----→ Comunitarismo cerrado

abanico de posibilidades



Entre los autores (internacionalmente reconocidos) que integran dicho abanico encontramos:

Nozick • Rawls • Kymlicka • Walzer • Sandel • Taylor • MacIntyre

Siendo los autores ubicados del lado izquierdo los más cercanos al individualismo y a la derecha los más cercanos a la noción de comunidad (sin que ninguno de ellos llegue a las posturas extremas)

24

Etapas

El comunitarismo surge como corriente filosófica a partir de la década de los 80. Entre las razones sociales para su surgimiento fue el descontento con las nociones liberales y la necesidad de una necesidad de cohe-

sión que el liberalismo no ofrecía. Se origina principalmente de los movimientos indígenas y su lucha por el reconocimiento para ser reconocidos como pueblo, como comunidad.

Aunque con solapamientos, puede hablarse de las siguientes etapas:

- Reactiva y fundamentadora: el comunitarismo está básicamente definido por su oposición crítica al liberalismo, progresivamente afinada. Cuando emerge el debate del comunitarismo hay dos reinados filosóficos: Rawls y Habermass. Estos dos se entienden bastante bien aunque tienen algunas diferencias dialécticas y de matices. Inicialmente los comunitaristas se enfrentan a los liberales pero un poco caricaturizando a los liberales, definiéndose desde una postura crítica.
- Propositiva: en una segunda etapa, se torna más propositiva en una perspectiva de comunitarismo aplicado a:
 - 1) los conflictos sociales identitarios en contextos de diversidad cultural (centrado predominantemente en el respeto a la coexistencia) y el multiculturalismo (que propone ir más allá del respeto, hacia el diálogo, trabajo y aprendizaje mutuo) e interculturalismo. Se aplica a temas como diversidades nacionales, étnicas, indígenas, y asuntos de inmigración.
 - 2) campos específicos como la bioética (en cuanto a la noción de medicina influenciada altamente por la cultura y no como principios uniformes universales), y la justicia penal (la aceptación de prácticas jurídico penales indígenas propias o pluralismo jurídico), etc.

Presentación del comunitarismo reactivo

- Frente a individualismo abstracto liberal, somos todos miembros de comunidades concretas.
 - Entre los planteamientos liberales encontramos a Hobbes proponía que lo que cuenta es el individuo libre y proponía: Imaginemos que los individuos son como los hongos, nacen en un prado o en una zona boscosa, cada hongo nace independiente. Esos individuos "hongos" tienen una relación mercantil – te doy y me das – siempre y cuando se mantengan sus libertades, así son un conjunto que funciona sin dejar su individualidad. Para que esto sea posible en la sociedad, habrá que tener unas leyes mínimas de convivencia para garantizar el respeto de las libertades individuales y –teóricamente- sin contar las diferencias entre cada individuo.
 - Para el comunitarista, por el contrario, nacemos en comunidades determinadas, empezando por la familia, y una cultura específica, y ese modo de nacer ahí condiciona nuestro hecho de ser humano, nos socializa a partir de esa comunidad que es una especie de gran familia.
- Frente a autonomía de los individuos, pertenencia de los miembros.
 - Para el liberal somos individuos distintos que entramos en relaciones voluntarias que no son inherentes a la constitución de nuestra subjetividad: la identidad del yo preexiste a los fines que el individuo escoge y su capacidad de elegir fines con autonomía es la esencia de su identidad y lo que merece respeto. La consecuencia es que la autonomía se constituye como valor absoluto y la noción de yo "desvinculado" (atomismo). A partir de esto, el individuo es moralmente prioritario a la comunidad y la comunidad es un instrumento al servicio del individuo.
 - En contraste, el comunitarista entiende que no existimos independientemente de los contextos comunitarios que nos constituyen. Sin los enlaces comunitarios no seríamos nosotros como humanos: nuestra identidad es inseparable de nuestras membresías, la noción del yo "situado" (holismo). Por consiguiente, lo que podemos hacer individualmente son variaciones de motivos pre-



viamente dados por la comunidad. No es que no se tenga autonomía para construir cosas, sino entender que la autonomía no funciona en el vacío, sino que funciona dentro de lo que yo recibo de la comunidad. Puedo también rechazar algún elemento de la comunidad, pero lo rechazo desde la oferta, incluso mi rechazo está condicionado a mi pertenencia.

En consecuencia, la comunidad es ontológicamente previa al individuo y merecedora de respeto. Así, la comunidad es indispensable para entender nuestras referencias normativas.

- Frente a la elección personal de fines y bienes (¿qué quiero/debo ser?), prioridad del descubrimiento de fines y bienes (¿quién soy? implica preguntarse ¿dónde estoy?).
 - Para el liberal, lo decisivo es la capacidad para establecer y perseguir las propias concepciones de bien. Es decir, los fines del sujeto son suyos porque los elige, no es que haya un fin al que tenga que someterme. Como consecuencia, concibe una autodeterminación personal que exige protección jurídica de las personas.
 - El comunitarista en cambio, resalta que nadie elige en vacío sino que nos dotamos de fines por descubrimiento enraizados en un marco comunitario. Mientras crezco me voy dando cuenta de que mi comunidad ofrece una serie de horizontes de realización, que serán más plurales mientras más compleja sea mi comunidad. Si voy a otras comunidades me doy cuenta de que se ofrecen también otra serie de horizontes de realización. Yo reacciono ante lo que se me ofrece, en un momento determinado puedo tener creatividad pero la creatividad está también enraizada. La novedad no se crea sobre el vacío sino sobre el pasado. Por lo cual, la autorrealización es siempre contextualizada: somos lo que somos en virtud de los valores que ratificamos. Exige entonces protección jurídico-política de las comunidades y no sólo de los individuos.
- Frente a la relevancia del contrato y consenso de los individuos separados (autointeresados), relevancia de la tradición histórico-cultural de las comunidades de miembros (internamente solidarios).
 - Para el liberal la sociedad (o cualquier grupo) es una asociación voluntaria de átomos morales humanos, con "derecho de ruptura", para obtener beneficios que individualmente no se pueden conseguir. La idea que plantean es de "bienes convergentes": si coincidimos en lo que individualmente me interesa, entonces llegamos a un acuerdo, si no, no hay asociación. Por eso es que por ejemplo, en las perspectivas liberales, cuesta tanto trabajo la inclusión y reconocimiento de las personas con discapacidades, porque se entiende que otro individuo no puede estar interesado en lo que estas personas pueden "ofrecerle". Si trasladamos esta noción a una relación de pareja positiva encontramos dificultades pues no nos planteamos ¿en qué intereses particulares coincidimos? para ahí asociarnos y en el resto cada uno va por su lado. Lo que se plantea es ¿qué conviene a la pareja?, no se van haciendo cálculos a cada paso sobre la conveniencia para uno u otro, sino que se busca el bien común.
 - Para el comunitarista la comunidad es una forma de vida compartida por sus miembros – "bien común" (que no es igual a la suma de bienes convergentes entendido como "a todos nos conviene"). Es una noción que evoluciona y desea perpetuarse. Como consecuencia hay una apropiación hermenéutica (a veces conflictiva) de la historia y las tradiciones en las que somos socializados. Si yo quiero el bien de la comunidad (sociedad, familia, pareja) -entendiendo que va evolucionando- entonces tengo que mirar al pasado, interpretarlo y encontrar aperturas posibles para un futuro.



Aún así, el comunitarista, puede liberarse del egoísmo individual, pero puede caer en un egoísmo comunitario que no reconoce ni acepta el bien individual.

- Frente a la tesis de que lo justo es antes que lo bueno, la tesis de lo justo como forma de lo bueno
 - Para el liberal clásico lo justo es la convivencia de las libertades y cada uno puede buscar lo bueno. Lo bueno/felicidad (que se considera privado) debe respetar lo justo (pautas públicas compartidas), esto es: 1) ningún bien puede prevalecer sobre los principios de justicia; 2) que se fundamentan independientemente de las concepciones de bien (lo justo no necesariamente es bueno, porque es una noción individual); 3) que regulan la convivencia de las libertades. Esto nos lleva a una ética procedimental y no de contenidos: universalismo de lo justo y particularismo de lo bueno.
 - Para el comunitarista lo importante es lo bueno, que pasa por la comunidad y la justicia está al servicio de lo bueno. Lo englobante es la idea compartida de bien: lo justo depende de las concepciones de bien (y de bienes) de una comunidad. Esto nos lleva al sustancialismo ético: objetivismo (contextualizado) de lo bueno y particularismo cultural. Es decir, lo bueno está definido por el contexto y yo lo ratifico, al mismo tiempo, lo bueno lo ofrece cada cultura y por tanto existen diversas formas de bien.

- Frente a política estatal de neutralidad, política estatal de bien común.
 - Para el liberal, el Estado debe ser neutral respecto a todas las cosmovisiones y concepciones de bien de los ciudadanos, siempre que no perjudiquen la autonomía de los demás: acepto todas las cosmovisiones y combato únicamente que contradicen los principios de la justicia procedimental (Rawls). Esto es, el perfeccionismo debe recluírse a la esfera privada, para no caer en la intolerancia y el totalitarismo. El Estado está al servicio de la autonomía de los individuos que es el valor supremo. Los liberales hablan de intereses generales y no de bien común.
 - El comunitarista en cambio entiende que la neutralidad estatal:
 - 1) es en realidad falsa neutralidad, pues de hecho favorece una cierta forma de vida, lo que es inevitable por un lado y conveniente por otro. Afirman que un Estado puramente instrumental no se sostendría. También puede interpretarse al liberalismo como una cultura, y el que dice que es un Estado liberal neutral, en realidad está favoreciendo el liberalismo;
 - 2) es inadecuada porque permite que formas de vida valiosas perezcan. Debe apostarse por la política del bien de la comunidad -a la que de algún modo deben acomodarse las preferencias individuales- alentando unos comportamientos y desalentando otros. Deben defenderse entonces aquellas culturas que están en fragilidad y que dejadas a la lógica liberal de los poderes – por ejemplo las lenguas, culturas indígenas – irían cayendo.

- Frente a la relevancia de la racionalidad y el subjetivismo, la relevancia de la sensibilidad moral.
 - El liberal tiene una lógica ética altamente racional. Para el liberal, los individuos autónomos orientan sus acciones: 1) a partir del egoísmo y la racionalidad estratégica, para la obtención de sus intereses particulares y; 2) a partir de la racionalidad dialógica –acuerdos racionalmente argumentados- para organizar la convivencia de las libertades.

En la elección de fines privados la supuesta elección racional es en el fondo arbitraria, se reduce a la ponderación de la intensidad de los deseos (subjetivismo emotivista).



- El comunitarista tiene una lógica ética altamente emocional. Para el comunitarista, el aprendizaje de la virtud es más relevante que la argumentación moral. La importancia del carácter, los relatos de formación y el testimonio derivan en la relevancia del elemento empático. La elección de fines personales al interior de una tradición se nos presenta por encima de valoraciones subjetivas.

La comunidad, referente decisivo para lo humano

A partir de estas diferencias centrales, podemos identificar la noción de comunidad como decisivo para lo humano basado en algunas grandes tesis:

- Somos en comunidades: no prioritariamente, y menos únicamente, pues seguimos siendo individuos libres que se asocian en lo que quieren.
- Que conviven en la pluralidad: a) las diferencias que se consideran positivas; b) por tanto, se quieren conservar; c) que, al menos en algunos casos, piden expresión y amparo público directo. Por consiguiente, prevalece el multi/interculturalismo que se traduce en políticas del reconocimiento de la diferencia y derechos colectivos.
- Que ofrecen dimensiones de identidad: a) objetiva: características culturales e históricas; b) subjetiva: conciencia de pertenencia querida y apreciada.
- Que son valiosas, más que constriñentes: a) como horizonte de elección para las personas, como marco de su libertad; b) porque las creaciones que las comunidades hacen son valiosas en sí mismas. Es decir, aunque no nos interesara ninguno de los horizontes de elección que nos ofrece la comunidad, existe un cierto valor en sí que merece respeto como creación cultural.
- ¿Cuáles son las comunidades más relevantes para el debate actualmente?
 - Las comunidades de sentido: propuestas de sentido de la realidad en todas las direcciones. En esta línea cabe cuestionarse ¿basta el pluralismo amparado por los derechos civiles individuales como propone el liberal?, ¿cabe la separación estricta privado/público como propone el liberal?
 - Las comunidades «étnicas»: gitanos, inmigrantes, comunidades de origen africano, latinos etc.) que exigen políticas de pluriétnicidad.
 - Comunidades nacionales: que exigen políticas de plurinacionalidad al interior de un país.
 - Comunidades indígenas: que exigen complejas imbricaciones de plurinacionalidad y pluriétnicidad.

Cabe hacer notar que estos debates suelen ser muy sentimentales, incluso los liberales – supuestamente racionales- implican sentimientos en sus argumentos. Como ejemplo, es muy difícil combatir el nacionalismo sin ser parte de un nacionalismo y por tanto implica ser parcial.

La regulación de la diversidad cultural

Hemos dicho que la diversidad cultural es configuradora de nuestra realidad, orientadora del bien, pero a su vez esa realidad cultural se vive en pluralidad (aunque hay culturalistas que se contradicen a sí mismos y defienden su propia cultura a la par de atacar el resto). Esto plantea varios retos:

- El problema ético fundamental es la tensión entre *particularidad* de las comunidades y derechos humanos *universales*. Las comunidades son relevantes y particulares pero, ¿si no hay un nexo ético común entre las comunidades para regular tanto la relación del individuo con su comunidad como la relación entre comunidades, no estaremos entrando en la ley de la selva?



Es decir, las comunidades son mucho para el individuo pero no pueden atosigar al individuo totalmente, el individuo entonces necesita una referencia *transcomunitaria* para protegerse de excesos (por ejemplo en el estado talibán afgano, la mujer que quiera salir de ahí necesita un amparo más allá de su comunidad); al mismo tiempo, hay comunidades opresoras de otras y por tanto necesitamos instancias *transcomunitarias* para evitarlo. Esa es la función de los derechos humanos, que se nos presentan como universales y aplicables a todos, inculturados y por encima de las culturas o por debajo pero unificados.

En este sentido existen diversas versiones o tesis:

- Los derechos humanos deben imponerse a las culturas particulares: esta es la tesis que se plantea inicialmente en la aparición de los derechos humanos en la edad moderna (en la declaración de Virginia en Estados Unidos y después en Francia). Originalmente se planteó que los derechos humanos estaban ahí desde siempre y fueron “descubiertos” tal cual como universales por tanto valen para todas las culturas. Esta es una versión amparada en el iusnaturalismo moderno (liberalismo).
- No hay derechos humanos universales, pues todo es producto cultural particular e histórico: cuestiona el “descubrimiento” de los derechos humanos, y afirma que esos derechos humanos universales en realidad provienen de una cultura específica –occidental- y que por tanto pueden ser utilizados en dicha cultura pero no pueden ser impuestos a otras. Los derechos humanos entonces son una creación meramente occidental que debieran aplicarse solo en Occidente.
- Los derechos humanos universales como transculturalidad: lo universal de los derechos humanos se va especificando en el diálogo intercultural, abierto en sus concreciones a expresiones plurales culturalmente marcadas.

Desde esta visión transcultural de los derechos humanos se puede detallar la propuesta de la universalidad inculturada de los derechos humanos.

Esto significa, reconocer que todo tiene un elemento cultural, no hay nada fuera de la cultura. Pero por otra parte, no apuesta por el argumento puramente cultural, de solo particularidad sino en lo transcultural que atraviesa las culturas. Es universal en la medida que puede impregnar las culturas pero a su vez es contagiado de cada cultura que atraviesa.

Un ejemplo para entender la importancia de la universalidad inculturada es el siguiente: en la Declaración Universal de 1948 y en los Pactos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, documentos clave para los derechos humanos, se establece un derecho “sugerente”: el derecho universal a vacaciones pagadas.

Para cualquiera de nosotros –en una cultura occidental y economía de libre mercado- suena fantástico. Sin embargo, pensemos en las comunidades indígenas de Perú, que son semi-nómadas en las que el trabajo se remunera con trueques complementarios y no con pagos en efectivo, no tienen relaciones contractuales patrón-empleado sino acuerdos de colaboración mutua y en las que cuando alguien se siente física o emocionalmente cansado de trabajar...simplemente descansa para después retomar su labor.

¿Sería posible en este contexto tratar de aplicar la noción universal del derecho a vacaciones pagadas? aparece más bien como una idea absurda, y plantea varias cuestiones: ¿las vacaciones pagadas son entonces un

puro culturalismo que no hay que defender universalmente?, o ¿qué será lo que en realidad se está buscando defender cuando se proponen las vacaciones pagadas como un derecho?, ¿no será que se está buscando el derecho a tener una participación en la creación de bienes de la comunidad, en condiciones dignas de modo tal que uno de sus modos de concretarse están las vacaciones pagadas entre muchos otros posibles?

Es decir, hay que encontrar el elemento transcultural, que no obliga a los indígenas a tener una economía capitalista de mercado para que así puedan tener vacaciones pagadas, y entender que la manera de concretar “la manera humanizada de colaborar en la creación de bienes de la comunidad” en la cultura occidental es, entre otras cosas, con vacaciones pagadas. Pero la manera de concretarlo en culturas indígenas, será otra de acuerdo con su propia lógica y contexto⁴.

TERCER ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES

- **Sobre la tensión existente entre el procedimentalismo y el sustancialismo ético, me gustaría que nos señalara algunos puntos en los que esta tensión se presenta con mayor nitidez. Además, profundizar un poco en lo que mencionó como universalismo de lo justo y particularismo de lo bueno.**

R= En el procedimentalismo se intenta que la dimensión pública de una sociedad se configure únicamente por reglas en dos dimensiones:

a) de toma de decisiones: sobre cómo integrar partidos políticos, cómo realizar votaciones, que reglas de mayoría o representatividad prevalecerán, cómo integrar el parlamento, legislación de reglas etc.) o;

b) de distribución: definir cuáles son los bienes relativamente neutros respecto a las identidades culturales que necesitamos repartir -que son fundamentalmente el trabajo, la educación y la salud- intentando que estén desconectados de ideologías particulares. Por ejemplo, que la educación sea neutra respecto a las cosmovisiones y quien quiera una educación ligada a una cosmovisión particular que lo consiga con sus propios recursos y que no entre como un bien a repartir.

En contraste, el sustancialismo ético, incorpora elementos culturales en el bien público. Por ejemplo, actualmente los comunitaristas promulgan por reconocer una tradición cultural que viene del catolicismo y que va más allá de la confesión o adhesión a esa religión.

- **Me parece que se han ido acercando las posiciones extremas del individualismo y el comunitarismo en una especie de dialogo e interacción que se refleja por ejemplo en la noción de transculturalidad de los derechos humanos ¿es eso lo que está sucediendo?**

R= Es así, o por lo menos lo que intento hacer yo, es el trasfondo. Es cierto que algunos representantes importantes del liberalismo han ido suavizando su reacción ante los comunitaristas al ir aceptando determinados argumentos aunque siguen existiendo posturas liberales duras.

En el movimiento feminista por ejemplo, existe una tensión importante en este sentido. Por una parte, un sector que no quiere abrirse al culturalismo por argumentar que las culturas hacen menos a las mujeres y por consiguiente es mejor mantenerse en una línea universal. Y otro sector que propone un feminismo culturalizado, que reconoce que efectivamente históricamente las culturas han dado preponderancia al género masculino pero que entonces la solución es que las mujeres vayan tomando protagonismo desde las culturas.

⁴ Para profundizar en este tema sugiere el expositor revisar el anexo 4 del material para participantes entregado titulado “Universalidad inculturada de los derechos humanos”

Sin embargo, solemos llamar multiculturalismo a lo que solamente toca la superficie de la cultura. Pero efectivamente hay un acercamiento que tiene dos alternativas: el diálogo sereno o la confrontación. Personalmente me he topado con enemigos académicos no buscados por defender una u otra postura, probablemente porque tiene impacto en confesiones secretas que no siempre se confiesan.

La idea es aceptar que quien se sienta más cómodo desde una perspectiva liberal, pues que desarrolle el liberalismo incorporando nociones comunitarias que maticen su liberalismo pero sin negarlo. Y el que se sienta cómodo en el comunitarismo que desarrolle el comunitarismo incorporando nociones liberales que maticen su comunitarismo pero sin negarlo. Esto en el tema de los derechos humanos es importantísimo. Si revisamos por ejemplo todas las referencias a los derechos laborales, están centrados en una noción capitalista de la economía y poco se preguntan sobre otro tipo de economías o culturas.

- Decía ayer de que tenía la impresión de que el enfoque teleológico funciona mejor para los particulares (que cada quien defina su noción de felicidad) mientras que la orientación deontológica es indispensable para la comunidad. Es decir, que tenemos que ponernos de acuerdo en procedimientos que permitan que cada quien defina la felicidad como prefiera. En este sentido, me gustaría que profundizara sobre lo que propuso de “frente a la tesis de lo justo antes que lo bueno, la tesis de lo justo como forma de lo bueno”.

R= Primero quisiera especificar que me sumo a la tesis de lo justo como forma de lo bueno con algunos matices pero no de la forma en que algunos comunitaristas lo han matizado. Además que aquí no estoy exponiendo mis propios planteamientos sino describo los planteamientos de otros.

Pero si, efectivamente existe una separación entre lo justo y lo bueno en la perspectiva liberal, mientras que desde una perspectiva más cercana al comunitarismo, efectivamente, lo bueno suele comandarnos en la justicia. Un ejemplo de esto sería: entendemos que el procedimentalismo democrático es estrictamente neutral, pero yo diría que es falso, porque el procedimentalismo que funciona en las democracias occidentales presupone una noción del individuo liberal que es culturado. Si revisamos el procedimentalismo democrático en poblaciones indígenas funciona diferente, con diferencias y dificultades pero sigue siendo procedimentalismo democrático.

Desde la visión occidental lo que estamos haciendo es fomentar la democracia agregativa – que agrega votos – incluso lo tenemos como una reacción natural: cuando estamos en un diálogo y debate que parece no llegar a consensos, se suele proponer una votación donde simplemente gana la mayoría y se asume como la mejor alternativa para salir del estancamiento. En contra parte, las comunidades indígenas conciben al individuo de una forma distinta en la que no tiene lógica “sumar” individuos o voluntades, y promulga por una democracia deliberativa, es decir tomar las decisiones en comunidad a través del consenso, dialogar todo el tiempo necesario hasta llegar al consenso. Una y otra forma de proceder tiene sus propios vicios naturalmente, pero si imaginamos una situación perfecta de ejercicio de democracia de una u otra forma encontraremos profundas diferencias.

31

Idealmente, para hacer el bien liberal se buscará no sólo la democracia agregativa sino deliberativa, y la democracia deliberativa desde una noción comunitaria, se deberá cuidar la participación de todos por igual con nociones agregativas.

- Me gustaría que nos comentara sobre la posibilidad de una ética mundial que varios autores han desarrollado, y respecto a la posibilidad de ligarlo al debate interreligioso.

R= Una ética mundial es fundamental, pero desde el punto de vista secular -que es la que estamos abordando aquí- la ética mundial hay que construirla a partir del referente de los derechos humanos. La ética mundial sería la cara del deber de los derechos humanos (distinta a la cara legal de los mismos) y hay que construirla en esta lógica de transculturalidad abierta críticamente en condiciones de igualdad al diálogo cultural.

También se ha estado proponiendo la construcción de ética mundial a partir del diálogo interreligioso y el problema es que desde las religiones ha habido propuestas de convivencia pero también impulso de destructividades. Se dice que si se mira el alma de las religiones y dialogan entre ellas, podrían plantear núcleos compartidos que quizá no se encuentran a primera vista. Las religiones no son la ética, son una experiencia espiritual que implican una ética. Ese núcleo compartido podría ofrecerse al resto de la humanidad no como una ética mundial sino como una colaboración a la construcción de la ética mundial. La ética religiosamente sustentada aplica sólo para los que creen en una religión pero hay también personas que ejercen su derecho a no creer en ninguna religión. La idea es que una ética mundial pueda sostenerse secularmente para entonces poder ser ofrecida a toda la humanidad.

1.5. Apunte sobre otros paradigmas en juego hoy relevantes

La mejor manera de responder a la pregunta ¿quién soy? es contando su historia de vida, cuando alguien cuenta su historia, ha decidido quién es.

Identidad

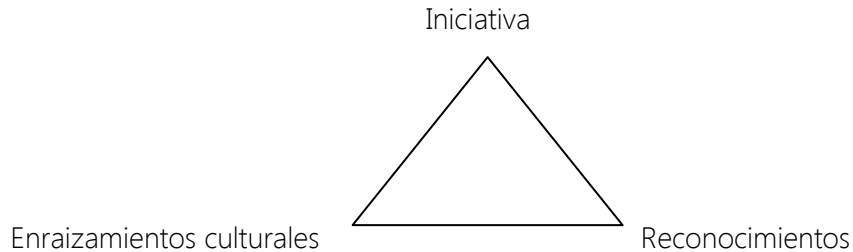
Existen diversas formas de concepción formal de la identidad: individuos separados libres e iguales – deontologismo- versus la concepción material que hace remisión a referentes culturales, reconocimientos de los otros, etc.) – teleologismo-.

La identidad puede ser individual y colectiva y por tanto, la concepción de la identidad impacta en la noción de ciudadanía. En este sentido, la identidad es una imbricación de tres ángulos:

- 1) Enraizamientos culturales: son de todo tipo que me constituyen, me desbordan como individuo.
- 2) Reconocimientos que recibo de los otros: pueden ser buenos o malos, pero cuando tengo un mal reconocimiento y sucumbo ante él, construyo mi identidad negativamente. Por ejemplo, en la medida en que el indígena tiene un reconocimiento negativo por ser indígena, y el interioriza esto, entonces lo hace parte de su parte de su identidad.
- 3) Iniciativa: la tercera característica es la iniciativa individual para la identidad personal y la iniciativa colectiva para las entidades públicas generales. La iniciativa incide sobre planteamientos culturales de reconocimiento, yo decido como manejar mis enraizamientos culturales y decido como enfrentarme a los reconocimientos que recibo.

Esas son las tres fuentes de la identidad y lo que se trata es tener una articulación entre las tres de manera positiva, de modo tal que al plantearme los enraizamientos culturales lo haga de tal manera que los abra a la iniciativa para que no me dominen y de espacio también a reconocimientos positivos. Esto significa que cuando yo tenga iniciativa –como autoconstrucción- no piense que es iniciativa en el vacío sino que reposa en los otros dos ángulos.

- Dinámica de la identidad «material»



- Identidades complejas frente a identidades simples:

Plantearnos una identidad compleja es mucho más rico que una identidad simple. Depende de la forma en que nos planteemos los enraizamientos culturales.

Una identidad simple es por ejemplo una persona se considera "vasco" y ese enraizamiento lo asume tan fuerte que todo lo demás está determinado a partir de lo vasco: es mujer, pero mujer vasca; es universitaria pero es universitaria a favor de lo vasco; o se es sacerdote, pero sacerdote vasco y la fé que promulgo está encarnada en el pueblo vasco. Al final, lo que cuenta para esta persona es una única identidad y las iniciativas y los reconocimientos los pone en función de ese enraizamiento.

El riesgo en estos casos es que se tiende a fanatizar la identidad, y la persona deja fuera de su círculo a quienes no son vascos y acepta a los vascos, pero los acepta creyendo que tienen que ser vasco a su manera, y quien se diga vasco pero que no asuma esto como su única identidad lo verá como un traidor.

En contraste, la identidad compleja funciona de otra forma. Mi identidad me hace ser vasco con los vascos pero al mismo tiempo soy otras cosas y no las reduzco a mi carácter de vasco. Por ejemplo soy mujer y reconozco que hay mujeres vascas y no vascas y yo me identifico con ambas. O soy cristiana, y sé que hay cristianas mujeres y hay cristianos vascos, pero hay otros que no lo son y aun así me identifico con ellos. Es decir, podrás tener varios caracteres identitarios, y estar situado en esa confluencia de referencias que además trabaja autónomamente sus referencias identitarias. Esto es una identidad compleja más rica, que reconoce los enraizamientos pero con versatilidad, y flexibilidad que desbloquea fronteras y antagonismos: aquí soy vasco con los vascos (hombres o mujeres), mujer con las mujeres (vascas o no vascas) etc. Esta identidad compleja no impide las diferencias de ideales en cada uno de los círculos, permanecen pero modulados con otras pertenencias.

Reconocimiento

Desagregando uno de estos elementos, tenemos la categoría del reconocimiento. El debate gira en torno a que:

- Por un lado tenemos la idea de reconocimiento como respeto (imperativo categórico) y como igualdad en la comunidad de comunicación (Kant-Habermas) –deontologismo-. Es decir, reconocer al otro como sujeto de identidad que merece respeto y reconocerle como miembro de la comunidad de comunicación en la que vamos a decidir lo correcto respecto a los reconocimientos.

Por otro lado, el reconocimiento a la materialidad de lo que se es individual y colectivamente, con significados diferentes de lo que supone –implicaciones teleológicas- (Hegel-Taylor). Reconoce el

respeto como la identidad comunitaria pero también exige el reconocimiento de cada una de los enraizamientos: reconocimiento como mujer, como católico etc.

- Otra línea de los debates actuales sobre el reconocimiento, es entender el reconocimiento enmarcado en la justicia –enfoque deontológico– que significa que la justicia es lo dominante y el reconocimiento es uno de sus aspectos. O bien, la justicia enmarcada en el reconocimiento –apertura teleológica– (Fraser versus Honneth), que dentro de los reconocimientos pueda situarse la justicia⁵.

Narratividad

La mejor manera de responder a la pregunta ¿quién soy? es contando su historia de vida, cuando alguien cuenta su historia – con honestidad aunque sabiendo que es siempre es una narración interpretada – ha decidido quién es. Esto aplica individualmente pero también a nivel colectivo aunque es más complicado. El narrarnos forma parte de definirnos, y en el narrarnos nos jugamos mucho.

En las versiones densas del reconocimiento hay una relevancia de la «lucha por el reconocimiento» (género, pueblos indígenas, naciones). Es una forma de entrada de la narratividad en la ética.

La narratividad de la ética, incluso la ética narrativa (la ética puede ser expresada a través de la narración a través de relatos), son relevantes en las versiones hermenéuticas de la ética: mi vida como relato, mi relato enmarcado en relatos de sentido. Hay aquí un horizonte teleológico arqueológicamente enraizado, hay una conexión con la identidad pues al interpretar mi vida como un relato, interpreto aspectos psicológicos, sociales, pero también éticos.

Por ejemplo la ética cristiana es altamente narrativa y su núcleo puede encontrarse todo a través de sus narraciones. O bien, la forma en que los franceses narran su Revolución representa en sí mismo un relato de ética pública⁶.

2. ORIENTACIÓN DEONTOLÓGICA DE LA ÉTICA: la norma correcta, la convivencia justa.

Frente a lo bueno que plantea la perspectiva teleológica, la orientación deontológica propone lo correcto, la convivencia justa. El horizonte de esta ética, tal como se enfoca hoy predominantemente, no es el de vida realizada (cuestión que se deja a la subjetividad) sino el de convivencia justa, el de derechos y deberes que la garantizan. Sustentada en la condición de dignidad del sujeto humano (valor-fin en sí, al margen de lo que sea o haga y que reclama respeto, en negativo y en positivo), las dos categorías clave son la autonomía y la justicia.

A lo largo de la historia se ha hablado de sujetos dignos y no dignos, considerando a algunos humanos dignos y a otros no. En algunas culturas se ha considerado a alguien como digno por nacimiento, si nacía en una u otra casta (como en la India) se era digno o indigno toda la vida. Otra posibilidad es entender la dignidad de modo inmediato en las obras y no en las personas, las obras dignas o indignas me hacen una persona digna o no, es decir es algo que se conquista.

⁵ Ver Redistribución o Reconocimiento, interrogantes. Ed. Morata 2006

⁶ Recomienda el expositor revisar el anexo 3 titulado “Ética Hermeneutica” para profundizar en el tema de la ética narrativa e identidad

Es Kant quien propone lo que se entiende modernamente por dignidad: es la condición de racionalidad del ser humano que se aplica a la moralidad y se ejerce como autonomía. Quien vive todo eso, es digno. Los humanos en cuanto a humanos somos dignos y la dignidad depende de nuestra condición – y no de nuestra pertenencia a una colectividad ni de nuestras obras-, pues se mantiene nuestra dignidad aunque se realicen malas acciones⁷.

2.1. El referente de la naturaleza (asunción deontológica del enfoque teleológico)

La acción buena de los seres humanos es la que se orienta al fin que encuentran en su naturaleza: la ley natural que la razón debe descubrir y proclamar

La llamada ley natural es una propuesta para entender lo correcto que constituye una versión clásica deontológica asentada en el teleologismo. Se remite a clásicos como Aristóteles o los estoicos y en Occidente remite a Tomás de Aquino. Aristóteles definía la dignidad en función de las capacidades de las personas: unos nacían con capacidades para ser esclavos y por tanto indignos y otros nacían para ser libres y por tanto dignos. Tomás de Aquino es quien la sistematiza en Occidente y propone, con matices, que la dignidad se encuentra en las obras.

Actualmente es defendida en especial por el Magisterio de la Iglesia Católica, aplicada sobre todo a los temas de sexualidad y respecto al comienzo y final de la vida humana (y más difusamente a la propiedad). La Iglesia Católica ha planteado posturas controversiales respecto a estos temas argumentando que dichas posturas parten del núcleo de la ética católica. En respuesta, los no católicos argumentaron que entonces sus preceptos son relevantes solo para los católicos. Entonces, el Papa y la Iglesia, precisaron que esas posturas no partían de lo escrito en el Evangelio⁸, sino que eran principios que venían de la ley natural fundamentada en la naturaleza humana y que por tanto aplicaba a todos los humanos, tanto para católicos como para no católicos. Se le cuestiona en respuesta ¿por qué cree la Iglesia que esa ley natural es verdadera? y ¿por qué se adjudica la interpretación de dicha ley y su imposición?

También hay ecos *sui generis* de ella en determinados planteamientos ecologistas. El ecologismo radical que propone que la única que tiene derechos es la naturaleza y que como individuos solo tenemos deberes respecto a la naturaleza.

Presentación de las tesis fundamentales de la ley natural

- En la sustancia de los seres se articulan esencia y principio interno del devenir (en lenguaje metafísico), lo que les dota de finalidad interna. Todo lo que es, y especialmente el reino de la vida, se halla regido por su teleología.

⁷ En este sentido, hay importantes cuestiones para reflexionar, por ejemplo sobre cómo entender la dignidad en personas con discapacidad mental que se supone que tienen deficiencias en su racionalidad.

⁸ En los textos evangélicos no aparece, pero en algún texto de las cartas Paulinas sí hay unas afirmaciones que el apóstol Pablo hace y que refiere a lo que se plantea como Ley Natural.

Por ejemplo, el humano es un ser sexuado y en el ser sexuado como esencia está la teleología y esa es la orientación del ser sexuado, ¿para qué está llamado? La respuesta es para la procreación, por consiguiente, el ser sexuado me orienta al ejercicio de la sexualidad en el horizonte de la procreación.

- La acción buena de los seres humanos es la que se orienta al fin que encuentran en su naturaleza: ley natural que la razón debe descubrir y proclamar.

Es decir, no tenemos que inventarnos, tenemos que descubrirnos, proclamar y obedecer nuestra naturaleza, entonces, si yo me encuentro sexuado, tengo que descubrir para qué estoy sexuado y obedecer ese fin. Si el ser sexuado tiene como fin la procreación, entonces tengo que ejercer la sexualidad en vistas de la procreación, y será negativo y malo ejercer la sexualidad bloqueando la posibilidad de procreación. En su medida más radical, no debiera de existir ningún tipo de control de natalidad ni siquiera por los llamados métodos naturales. Pero, desde una postura más flexible, se puede utilizar la naturaleza a favor y ejercer métodos naturales para la no procreación. Aquí es donde cobra sentido la diferencia de métodos naturales y artificiales de no procreación que en otros contextos no tienen sentido.

- Dado que la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana:
 - es universal e inmutable: sus preceptos primarios y las conclusiones próximas derivadas de ellos no pueden ser cambiados;
 - en principio es cognoscible por la razón siempre y en todas partes, aunque la pasión y los prejuicios pueden llevar a ignorarla;
 - es obligatoria para todos, por lo que debe plasmarse en la ley positiva con capacidad coactiva. La ley natural se descubre con la razón pero el Estado debe asumirla como ley positiva que se impone.
- Tomás de Aquino agrega que la ley natural se arraiga en última instancia en Dios creador – la ley eterna-. De Dios creador emana la ley eterna, y de ésta emana la ley natural y ésta debe de plasmarse en ley positiva para los humanos.

El debate en torno a la ley natural

- Dificultad interna: incluso asumiendo el modelo, aparece el problema del conflicto de interpretaciones:
 - 1) sobre lo que es la naturaleza humana ¿qué es la naturaleza humana?;
 - 2) sobre lo que se desprende teleológica y normativamente de ella –por ejemplo, el “medio ambiente”, inicialmente, ¿de todos o de nadie?- Concretamente, ¿qué dice la ley natural sobre la propiedad? Pues depende de una pregunta previa ¿la tierra de inicio es de todos los humanos o no es de nadie? Locke respondió que la tierra inicialmente no es de nadie, y como no tiene dueño, será del primero que lo consiga. Él está en la perspectiva de la ley natural que evoluciona de la ley clásica a la moderna: somos individuos libres e iguales, pero el primero que encuentra la tierra la posee. Y si yo encuentro una fuente de agua en medio del desierto, es mía y puedo cobrar a los demás por beber de ella.

Curiosamente los padres de la Iglesia y Tomás de Aquino hicieron otra respuesta: la tierra inicialmente es de todos y para todos, y eso dice la ley natural interpretada por ellos. De modo tal que si hace-

mos propiedad privada tendrá que ser supuestamente para mejor llevar a cabo el hecho de que la tierra es de todos.

- ¿Quién define entonces –en el conflicto de interpretaciones- la norma cívica universal? ¿Quién tiene la razón entonces? Caben dos respuestas:
 - que se defina a través del debate democrático, de acuerdo con las pautas de la ética dialógica, pero entonces basculamos ya hacia otro modelo en el que no existe una ley natural como tal, sino el modelo Habermasiano;
 - que sea una autoridad quien lo defina, pero ¿cuál y por qué? El tema es que el papa católico se auto nombra como autoridad para definir la ley natural universal. A mí me parece que eso está haciendo daño a lo cristiano, y que debiera presentarse como única referencia el evangelio para sustentar las posturas de la Iglesia.
- La *dignidad* a la que históricamente se ha remitido la ley natural ha sido:
 - en primer lugar la de los grupos juzgados superiores «por naturaleza» -Aristóteles-;
 - la dignidad que se conserva sólo cuando no se hace el mal que atenta contra el bien común – Tomás de Aquino-: la dignidad del inocente. Plantea que potencialmente tenemos dignidad todos pero esa dignidad se actualiza con las buenas obras, quien no tiene buenas obras no actualiza su dignidad y por tanto se puede tratar como puro medio. Ser digno significa valer por sí mismo, y no ser juzgado como puro medio, y ser no digno es poder ser tratado como puro medio. Entonces -según esta lógica- quien se empeña en la herejía (que se concibe como un atentado al bien común), puede ser condenado a la muerte porque no tiene dignidad y por tanto puede ser instrumentalizado para el bien común: para prevenir el mal de la sociedad.

Si se quiere insertar en la ley natural la dignidad en sentido moderno se pasaría a otro modelo; o se generarían tensiones conceptuales y prácticas difíciles de manejar. La dignidad en su noción actual no depende ni de las obras ni del nacimiento. Si yo mantengo un concepto moderno de la dignidad de la cual emana como decisiva la autonomía, la lógica con la que tengo que plantearme la eutanasia acaba siendo moderna, y si vuelvo a la noción antigua aludiendo a la Ley Natural, resulta que, como ejemplo, la prohibición de la eutanasia es una limitación a la autonomía moderna.

- La escolástica ha defendido la compatibilidad de la inmutabilidad de la ley natural con cierta historicidad fáctica. En parte porque se daría un progresivo descubrimiento de esa ley, desde la situación del hombre caído – el pecado original nos origina dificultades para entender la ley natural- ; y en parte porque se impondría una adaptación de los principios a las situaciones. Esto último introduce flexibilidad a un modelo que tiende a la rigidez, aunque lo contagia del relativismo del que quiere huir y corre además el riesgo de relativizar con cierta arbitrariedad unas cosas y no otras. Por ejemplo, se ha relativizado mucho lo que se supone que dice la ley natural respecto a la propiedad y se ha manejado una rigidez extrema respecto a lo se supone que dice la ley natural respecto a la sexualidad y la bioética.

- La ley natural se basa en una metafísica que choca con la (pos) metafísica de la modernidad. La modernidad distingue entre naturaleza como totalidad de los objetos de la experiencia determinados

por leyes naturales necesarias no teleológicas, y la ciencia contemporánea que introduce el azar (naturaleza es todo lo que no es racionalidad humana).

- Por último, desde la antropología cultural viene una crítica de fondo. Aunque afecta a todo modelo moral con pretensión de universalidad, se dirige frontalmente contra el iusnaturalismo estricto que dice que nuestras leyes naturales son independientes de nuestras diversidades culturales. Los humanos somos seres inevitablemente acabados por culturas particulares (Geertz). Esto es, no existe el «hombre natural» despojado de los «aderezos» culturales. O si se quiere, nuestra «tenue naturaleza» es ser seres que se constituyen por la cultura con concreciones particulares.

Todo esto es un punto polémico particularmente en el caso de las universidades de inspiración cristiana que buscan empatar por un lado, la intención secular de la ética en las universidades, y por otro, la dimensión cristiana de la ética.

2.2. Autonomía

Cada elección que hacemos se añade a nuestra historia de vida

La autonomía es un concepto clave para la ética desde el punto de vista individual en la perspectiva deontológica. Solemos tener una concepción muy elemental de la autonomía al dedicarnos solo a uno de sus aspectos: decir y hacer lo que yo quiera mientras que el otro me tiene que respetar. En realidad, el concepto es mucho más complejo y para eso revisaremos varias versiones de la autonomía:

Autonomía como autodeterminación (Mill):

- La autonomía como autodeterminación es la capacidad de construirnos a nosotros mismos, de darnos una determinación a partir de las propias elecciones y con la máxima libertad, sin someternos a la voluntad de los otros. Cada determinación se añade a nuestra historia de vida.
- Esta autodeterminación tiene como horizonte la autorrealización (la búsqueda del bien, de la felicidad) subjetivamente decidida para nuestras autodeterminaciones. El deontologista dice que el bien y la felicidad se deja a la libertad de la autonomía.
- Por tanto implica la aceptación de un pluralismo legítimo de concepciones de bien:
 - libertad total para determinar lo que es el bien para nosotros: en lo que nos afecta a nosotros mismos, somos soberanos, somos el juez supremo; el bien sólo es bien para mí si es elegido. Somos soberanos y juez supremo de nuestras decisiones (Mill). Por lo tanto, no da espacio al paternalismo del Estado o los profesionales en la configuración de nuestra realización personal pues sería un ataque a la dignidad;
 - la única limitación a la autodeterminación es no obstaculizar directamente la de los otros. Que mi autodeterminación no impida que tú te determines.
- Reivindicación del “derecho al error”.
- Condición de ejercicio: ser persona capaz o competente para la autodeterminación. Un ejemplo sencillo es por ejemplo cuando un niño pequeño quiere meter los dedos en el enchufe, los padres segu-

ramente se lo impedirán. Pero, tiempo después cuando crece y dice, “papá lo siento me voy a donde no quieres con quien no quieres”, pues a los padres no les queda más que aceptarlo.

- La persona capaz de autodeterminación es aquella que puede hacer elecciones en el marco de un esquema global de vida con sentido (intencionalidad).
- Y que además dispone de un conocimiento suficiente de lo que son la naturaleza y las consecuencias de las acciones que elige.

Si yo tengo competencia tendrá que respetarse la autonomía, los defensores de la eutanasia argumentan que quien tenga lucidez – reconociendo que nadie tiene por completo lucidez- y opta por la eutanasia se debe respetar. Se deberá proteger en todo caso de quien quiera manipular a alguien cuando no tiene lucidez.

- Los riesgos de este enfoque son: el individualismo, la arbitrariedad de la libertad (que la libertad no está para buscar el bien necesariamente sino los subjetivos deseos individuales) y la juridificación de las relaciones. La juridificación de las relaciones se puede ver por ejemplo claramente en las relaciones paciente-médico. El paciente ahora se presenta como individuo autónomo, el médico le presenta las propuestas de sanación y el paciente dirá que acepta y qué no, y si el médico comete algún error lo denunciará ante un juez. Es decir, el médico que, desde el punto de vista de las virtudes, debería ser el amigo moral que acompaña al paciente, ahora tiene que estar alerta sobre los riesgos que corre. El médico adopta entonces una perspectiva a la defensiva ante el paciente y de evitar riesgos.

La concepción de autonomía como autodeterminación, es la que está dominando en nuestras sociedades actualmente y no es intrínsecamente negativa, siempre y cuando esté abierta a elementos de la autonomía como auto legislación y como autenticidad.

Autonomía como autolegislación (Kant):

- La autonomía me la planteo sobre todo para darme una ley buena moralmente. Se me tiene que reconocer que yo establezco mi ley, pero yo tengo que establecer esa ley de acuerdo a lo que la ley moral tiene que ser y no con mi capricho.
- La no heteronomía en la determinación propia no excluye únicamente al otro impositivo, excluye también al deseo propio, porque remite a un objeto. No dejar que un objeto me determine por desearlo (una posesión, una droga). No soy autónomo cuando sigo el objeto de mi deseo, soy autónomo cuando establezco mi ley moral y la sigo.
- Esto significa que no pide sólo ejercicio del “libre arbitrio”, sino que pide racionalidad purificada del deseo: lo mejor para determinarte una ley no dominada por el deseo es dejar de lado el deseo.
- En síntesis: la autonomía como autolegislación se concreta en leyes morales que implican también al propio sujeto (no solo leyes para relacionarme con los demás sino también conmigo mismo).

Cuando se autoasigna una ley, ésta deberá responder a dos condiciones:

- a) que sea hecha por deber, diferenciando acciones hechas contra deber, según deber y por deber. Por ejemplo un comerciante que sabe que el precio justo de cierta mercancía es cinco mil y a un cliente extranjero –que no tiene una noción real de su valor y realmente aprecia la mercancía- se lo ofrece diciéndole que su valor es de nueve mil pero que le hace un descuento y se lo vende a ocho mil, éste comerciante ha actuado contra deber. Si llega un cliente nacional y le ofrece la mercancía en seis mil pesos y ante el regateo del cliente, le deja un precio de cinco mil, éste ha actuado según deber, la materialidad ha sido según el de-



ber pero porque no podía actuar contra deber a mi beneficio, sino que era la única alternativa y la intención no ha sido actuar por deber.

Volviendo al cliente extranjero, si el comerciante, aun sabiendo que el extranjero estaría dispuesto a pagar mucho más que el precio real, le ofrece su precio real de cinco mil. Éste ha actuado por deber.

- b) y la siguiente condición es que se acomode al imperativo categórico de universalidad (que la norma que te des sea racionalmente universalizable) y humanidad (no trates a ningún ser humano, ni a ti mismo, como puro medio).

Como ejemplo de lo que es universalizable, imaginemos que alguien tiene un libro que no usa mucho pero que estima pues ha sido importante en mi vida. Llega un amigo de esta persona y se lo pide prestado. La persona se lo presta y después de tenerlo un mes, el amigo sabe que su dueño probablemente no recuerde que lo tiene en préstamo, entonces se plantea ¿debo devolverle el libro? Kant no dice si o no, Kant sugiere que el individuo se auto aplique una máxima universal, por ejemplo: "los libros prestados no deben devolverse". Relegando el deseo, olvidándote del interés de tener el libro, revisa si la norma que es universalizable (¿la aplicarías a todos incluyendo a ti mismo?), y entonces probablemente llegarás a la conclusión "los libros prestados deben devolverse aunque el prestador ya no se acuerde".

Respecto a la noción de humanidad, el criterio es preguntarse ¿puedo tener este tipo de relación con esta persona sí o no? El individuo lo decide. Y después debe cuestionarse ¿hay una instrumentalización sutil o no en tu acercamiento con esta persona? Si hay instrumentalización de la persona no debe hacerse, si no hay instrumentalización entonces puede hacerse.

Kant plantea que no debe instrumentalizarse a ningún ser racional, por tanto ni a uno mismo. En este sentido, la prostitución consentida es para Kant auto-instrumentalización. En España por ejemplo, ante la crisis económica que se vive, se ha extendido por la red ofrecimientos de casa y alimentación a quien comparta vida sexual y por el contrario gente que ofrece vida sexual a quien ofrezca alimentación y vivienda. Algunos lo harán por extrema necesidad y otros por independizarse. Aquí hay un debate sobre si es auto-instrumentalización.

En la perspectiva anterior de autodeterminación solo tengo deberes para los otros y no para mí mismo. Pero en la perspectiva de Kant también tengo deberes para conmigo mismo, no puedo utilizar mi autonomía en contra de la ley moral que yo me tengo que dar de acuerdo a los supuestos racionales de la ley moral.

- Desarrollos dialógicos necesarios de este enfoque kantiano (Apel, Habermas). Kant propone el auto diálogo relegando intereses para encontrar la ley que tendrás que obedecer, y Apel y Habermas desarrollan complejamente este argumento diciendo que los interesados en una norma dialoguen entre todos para encontrar la norma correcta.
- Limitaciones de este enfoque: se arrincona desde el punto de vista ético el mundo de los sentimientos y la referencia a la felicidad.



Autonomía como autenticidad (Taylor):

Es una visión comunitarista.

- Lo valioso no es la elección por la elección (como en la primera interpretación), sino realizar a través de ella nuestra identidad de modo original: ser “yo mismo”. Tengo que tener una coherencia en mis decisiones que corresponda con lo que yo siento que estoy llamado a ser.
- La autoelección tiene sentido cuando unas cuestiones son más significativas que otras: hay un más allá del yo con el que debe contar éste para autodeterminar su identidad.
- No somos autosuficientes:
 - no tenemos plenos poderes de invención o descubrimiento, “negociamos” nuestra identidad con nuestro entorno cultural a través de dinámicas de receptividad, de crítica, de innovación. Los horizontes de elección vienen de cualquier forma dados.
 - tenemos necesidad del adecuado reconocimiento de los otros para alcanzar una identidad lograda. Se establece así una cuña del comunitarismo con un toque teleológico en el deontologismo.
- Autenticidad de la identidad autodefinida, pero en marcos intersubjetivos y culturalmente contextuales: la identidad la defino yo porque me siento llamado a eso, pero sé que dependo del contexto y de la interrelación con los otros. Este tipo de autenticidad da materialidad a la autonomía.
- La autonomía como autenticidad se dice narrativamente – porque mi autenticidad contempla la vida entera y el modo de tomar en cuenta mi vida entera es narrar mi vida entera - , se expresa como biografía moral que traba en una trama el conjunto de las elecciones, expresando una historia abierta al futuro. Por tanto tiene que ver con la temporalidad e interpretación.
- Mi autonomía se confronta con relatos de sentido recibidos en las propias tradiciones: si yo quiero ser de cierta manera como francés, deberé mirar al relato de la Revolución Francesa por ejemplo. Es decir, implica dinámicas de receptividad e innovación.
- Problemática de este enfoque: en torno a sus enraizamientos comunitarios que no necesariamente potencian la autonomía.

Espacios de la autonomía

- Espacio privado, en el que formulamos y tratamos de realizar nuestros proyectos, individual y grupalmente, en el horizonte de la vida feliz:
 - Ámbito de la intimidad
 - Ámbito de la vida civil
- Espacio público, en el que participamos persiguiendo el interés general de la convivencia en justicia:
 - Ámbito social
 - Ámbito político

Cabe hacer notar que existe porosidad entre estos espacios del ejercicio de la autonomía.



CUARTO ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES

- **La autonomía como autenticidad ¿Cómo logra objetivarse legislativamente?**

R= La idea es que la ética debe ser subsumida por la legislación solo parcialmente, no debemos aspirar a que toda la ética sea subsumida por la legislación porque será un desastre de legislación y un desastre de ética. La ley debe subsumir la ética solo aquellos aspectos de la ética que se nos imponen deontológicamente de una manera más manifiesta.

Lo que la legislación tiene que asumir fundamentalmente -respecto a la ética como autodeterminación- será una ley que prohíba radicalmente la obstaculización de la autodeterminación de los otros. Es también debatible si la ley tiene que entrar en el ámbito de la auto legislación. En esta lógica, también la ley tendría que prohibir aquello que implique la instrumentalización de uno mismo (el tratarse como puro medio) eso significaría que tendría que prohibir la prostitución consentida. Lo comúnmente aceptado es que la ley debe de proteger a aquellas víctimas de la prostitución forzada, y es una cuestión más debatible si tiene que entrar a prohibir la prostitución ejercida voluntariamente. Es complejo pues si la ley avanza poco no protege las libertades, cuando la ley avanza demasiado ella misma es la que coarta las libertades. Es un equilibrio delicado.

Para un comunitarista lo que la ley debe proteger son los marcos de sentido con los que se confronta mi autonomía: las culturas comunitarias que yo necesito para avanzar en la generación de una biografía que exprese mi autenticidad. De esta forma se protege la autonomía de la autenticidad por una vía indirecta.

- **Cuándo se habla de auto instrumentalización, como en el ejemplo la prostitución consentida, ¿esto podría aplicarse también a un intelectual que vende sus conocimientos?**

R= Por su puesto, en la noción kantiana, si aplica. Hay prostituciones más físico-sexuales y hay prostituciones intelectuales. Cuando uno pone su saber al servicio de otros contraviniendo los criterios orientativos de la moralidad, motivado por la obtención de ciertos beneficios, se hace en la práctica esclavo del otro. Cuando te auto instrumentalizas, te dejas tratar por el otro como un medio, y eres esclavo del otro en ese aspecto de la vida. Puede haber muchas variables pero un caso extremo puede decir yo investigo lo que quieras y mis resultados serán los que tú quieras.

Desde la perspectiva de autonomía como autodeterminación, el individuo podría argumentar que es su decisión vender sus capacidades intelectuales y condicionar sus resultados a los intereses de los que lo compran. En contraposición Rousseau decía "yo no puedo ejercer mi libertad para elegir dejar de ser libre".

- **En la perspectiva de Mill de autonomía como autodeterminación, se indica que existe una condición de ejercicio, es decir, que la persona sea capaz o competente para la autodeterminación. ¿Cómo se resuelve esta perspectiva en el caso de la discapacidad mental?**

42

R= Pues la tendencia es a decir que estas personas son "incapaces". Jurídicamente, al menos en España, se contempla la "incapacidad", un juez dictamina si una persona es incapaz.

Aquí merece una distinción a detalle de la incapacidad respecto a la discapacidad. Una persona con discapacidad es quien tiene fragilidades/vulnerabilidades en la capacidad pero que sigue teniendo capacidades. Esto implica que se necesita reconocer el grado de capacidad que sí tiene la persona. Por ejemplo, hubo un caso reciente en donde se impedía votar en elecciones públicas a una persona con discapacidad mental. Para esta persona el voto tenía un significado especial, y el relegarlo de esto representaba desgajarle de la colectividad. No parece lógico querer impedir el acto de votar a una persona con discapacidad, teniendo en cuenta que no se exige nada a nadie de los llamados "capaces" para votar y aún más, que hay quienes hacen estupideces [sic] con su voto y lo proclaman abiertamente. El juez que llevaba este caso, llegó incluso a cuestionar a esta persona con discapacidad sobre aspectos de contenido político y sobre el funcionamiento de partidos políticos para demostrar que era capaz de ejercer su derecho, ahondando en temas que no eran siquiera relevantes para su ejercicio.

El punto es que, cuando se está tratando de identificar las capacidades que sí tiene una persona, y existen dudas al respecto, hay que optar por el beneficio de la duda. Adicionalmente, hay que ofrecer todas las posibilidades de acompañamiento para que su capacidad potencial sea capacidad máxima pues no tenemos idea de las grandes diferencias que se pueden conseguir cuando se ofrece esa posibilidad. De cualquier forma hay que dejar de tenerle tanto miedo al permitir a estas personas ejercer sus capacidades, lo más grave que puede pasar en este caso es que la persona vote lo que su madre le diga, pero, ¿cuántas personas "capaces" no hay que votan lo que su esposo o esposa o alguien más les dice?

Esta misma lógica puede aplicarse a muchos temas controversiales como el derecho a la maternidad y paternidad de las personas con alguna discapacidad mental. Suelen exigirles a estas personas una serie de requisitos y demostrar ciertas habilidades que a nadie más se les exige, y tenemos por el mundo a personas que se convierten en padres o madres con absolutas irresponsabilidades pero nadie les cuestiona previamente su capacidad.

Aun así, hay que reconocer que para ciertas cosas no tendrán capacidad y esto habrá que entenderlo desde la noción de dependencia que abordamos previamente.

- **¿Cuál sería entonces la función del Estado en la modernidad partiendo de los enfoques que hemos abordado?**

R= El tema es muy amplio y permite diversos acercamientos, pero me enfocaré solo a algunos puntos. Primero, muchos Estados liberales -incluido Estados Unidos- caen en una contradicción pues defienden su liberalismo como despojado de referentes comunitarios, y a la vez defienden el Estado Nacional. Esto es una clara contradicción pues el Estado Nación es una comunidad. Si se afirma defender el Estado Nacional liberal entro en una tensión de términos, en todo caso, debe reconocerse que se defiende el liberalismo matizado y enmarcado en un tipo de comunitarismo que es la nación.

El Estado nacional está siendo altamente cuestionado en estos momentos indudablemente, pues las nacionalidades son identidades formadas mucho antes que los Estados y alrededor del mundo hay muchos casos que con diversos niveles de éxito y de fracaso el Estado trató de unificar o integrar las naciones: Gran Bretaña, España, etc. La cuestión ahora es plantear un Estado plurinacional – que no es lo mismo a un estado federal- o bien, que cada nación corresponda a un Estado.

En otro nivel, existen otros conflictos entorno al Estado Nación: el Estado se pretendía auto-suficiente, pero en estos momentos con las reconfiguraciones geopolíticas, en el caso de España por ejemplo parece que

depende de muchas realidades: lo que manda la situación financiera, lo que manda la Unión Europea, lo que manda el reconocimiento de las nacionalidades diversas.

No está muy claro qué sucederá con esta crisis del Estado Nación y qué nuevas reconfiguraciones puedan emerger. Hay quien plantea el Estado mundial, cuando caigan los Estados Nación –quizá en tres o cuatro siglos- pero volverán a emerger configuraciones políticas particularizantes. Personalmente aspiro a que exista una perspectiva cosmopolita compartida por todas las entidades políticas –las que sean-, aspiro a que la evolución a lo que puedan ser los Estados posnacionales sea una evolución generada democráticamente y no por la violencia como ha sucedido en el pasado. Habrá de todas formas divisiones territoriales y culturales y que tendrán que ser gestionadas de mejor forma. Aun así, ante esa crisis, seguimos observando arraigos territoriales fortísimos que hacen difícil la posibilidad del Estado mundial.

Sesión 3 – 16 de enero

Dentro de la perspectiva deontológica hemos revisado ya el concepto de dignidad ligado al concepto de autonomía y abordamos ahora el concepto de justicia y el del diálogo.

Aristóteles planteó la justicia en tres partes que han acabado siendo sintomáticas para entender la justicia en la cultura occidental: la justicia distributiva, la justicia correctiva y la justicia conmutativa.

De estas tres perspectivas, la justicia distributiva y la correctiva (que ahora se llama también justicia penal) se han convertido en las más densas en cuanto a desarrollos y planteamientos, la justicia conmutativa es una perspectiva que de manera muy general refiere a la frase de “ojo por ojo y diente por diente”.

Pero también ha aparecido otro enfoque que es la justicia restaurativa que propone tratar de restaurar en primer lugar a la víctima y pero también al victimario lo que el delito ha herido.

En este curso abordaremos centralmente la justicia distributiva que es una categoría básica para entender la relación entre ética y política.

2.3. Justicia distributiva

Lo injusto no es el monopolio del dinero sino que predomine el valor del dinero en la sociedad por sobre otro tipo de bienes como el afecto, lo cultural, la educación.

La justicia distributiva consiste en “dar a cada uno lo suyo”. Esto es una expresión muy formal pero de aquí se derivan tres cuestiones:

- ¿Qué bienes deben distribuirse?
- ¿Con qué criterios de reparto?
- ¿En qué ámbitos poblacionales de referencia?



Las dos primeras preguntas se han abordado principalmente por los filósofos. Los filósofos han asumido que el ámbito poblacional de referencia era el ámbito político existente (la polis para Aristóteles, los estados nacionales para los modernos) pero podemos preguntarnos ¿por qué tenemos que tener como criterio de distribución el Estado Nación? En España por ejemplo, a catorce kilómetros de la costa está Marruecos y la pregunta es ¿por qué tenemos que establecer los criterios de distribución entre los mismos españoles, y respecto a los marroquíes, solo tenemos que distribuirles algo si es que nos da la gana hacerlo?, ¿no habría que tener también un ámbito de distribución internacional para ciertos bienes (ámbito cosmopolita para la justicia redistributiva)?

Existe poco desarrollado por filósofos entorno a esta tercera cuestión y por tanto nos enfocaremos a responder las primeras dos cuestiones. Al responderlas, se empiezan a encontrar múltiples teorías de lo que es la justicia:

La propuesta del liberalismo igualitario (Rawls)

Los supuestos de esta propuesta son:

- Enfoque deontológico de tipo kantiano. Esto le separa claramente del utilitarismo y consiste en que:
 - Asume que las personas son fin en sí: esto significa que son “coto vedado” para el cálculo utilitario de ciertos derechos y deberes. Podemos entrar en cálculo utilitario respecto a las personas, pero no es posible un cálculo utilitario que no considere a la persona como un fin en sí misma.
 - Tenemos prioridad de lo justo (principios imparciales de convivencia) por sobre de lo bueno (proyectos de felicidad). La justicia se ocupará de lo justo y se olvida de lo bueno como tal, de tal manera que cada uno pueda buscar la felicidad como le apetezca.
 - La justicia que Rawls plantea aplica para la estructura básica de la sociedad y para las instituciones básicas (políticas, económicas, sociales).

A partir de estos supuestos, Rawls responde a las cuestiones planteadas de esta forma:

- ¿Qué bienes deben distribuirse?:
 - Los que necesitamos para autorrealizarnos, es decir sólo los bienes primarios.
 - Dentro de los bienes primarios hay que distinguir entre bienes naturales -los “talentos” que vienen con la herencia biológica- y los bienes sociales que son las libertades, la igualdad de oportunidades, bienes económicos, respeto mutuo entre otros.

En nuestra sociedad los talentos que más apreciamos son la inteligencia, la fortaleza física y la belleza, que pueden desarrollarse pero que vienen ya como herencia biológica.

Respecto a los bienes sociales, la igualdad de oportunidades se entiende como el reconocimiento de las circunstancias sociales diferentes y la necesidad de igualar esas circunstancias de forma tal que nuestras libertades tengan las mismas oportunidades de ejercerse: si uno ha nacido en un ambiente pobre económicamente y otro en un ambiente rico económicamente, buscar la igualación que permita que tengan ambas oportunidades de acceder a la educación.

- Siendo así, Rawls reconoce que los talentos no se pueden distribuir, lo más que puede hacerse respecto a los talentos, es lograr compensaciones adecuadas para las carencias insalvables de los bienes naturales. Por tanto, la redistribución debe hacerse sobre los bienes primarios sociales.



- ¿Cuáles son los criterios de distribución de los bienes primarios sociales?
 - El criterio central será la concepción general de la justicia: hay que hacer una distribución igual de los bienes sociales primarios a menos que la distribución desigual redunde en beneficio de los desaventajados. Si ciertas desigualdades en la distribución no hieren lo fundamental que todos necesitamos y además benefician a los desaventajados, se optará por esa opción.
 - Los principios de la concepción general de la justicia son:
 1. Libertades básicas iguales para todos: respecto a las libertades, todas las personas deben tener las mismas posibilidades de disfrute;
 2. Respecto a las desigualdades económicas y sociales que puedan constatarse propone:
 - a) se debe partir desde la igualdad de oportunidades, es decir, hay que afrontar las desigualdades económicas y sociales ofreciendo a todas las personas una igualdad de oportunidades para afrontar dichas desigualdades. En la práctica esto se refleja en, por ejemplo, el acceso a la educación básica o a servicios de salud garantizados y gratuitos si es preciso.
 - b) la búsqueda del máximo beneficio para los desaventajados. Al hacer la redistribución de los recursos, por ejemplo, los impuestos, en principio la lógica es que paguen más los que tienen más, que paguen menos los que tienen menos y que reciban más beneficios derivado del ejercicio de esos impuestos aquellos que están más desaventajados.

Rawls considera al principio 1 prioritario sobre el principio 2 y el 2.a sobre el 2.b. Esto quiere decir que no puede hacerse una redistribución que beneficie a los desaventajados, si esto implica el daño a las libertades básicas iguales para todos. Y tampoco se puede buscar el máximo beneficio para los desaventajados si esto daña la igualdad de oportunidades para todos.

Esta lógica nos plantea entonces un liberalismo igualitario: lo liberal es el criterio decisivo (libertades y oportunidades es lo prioritario) pero es también igualitario porque se preocupa de las desventajas para intentar subsanarlas en lo posible.

Estos criterios pueden resumirse en la siguiente frase: "libertad y responsabilidad por las elecciones que hacemos, tras igualar en circunstancias básicas". Es decir, si por ejemplo, una persona ha tenido la oportunidad de educarse y ha elegido no educarse, tiene que asumir la responsabilidad de las consecuencias de no hacerlo. Pero yo no puedo juzgar o responsabilizar a una persona por no educarse, si antes no tuvo oportunidad de acceder de modo igual a la educación.

- Fundamentación de los principios de la justicia, ¿por qué se deben elegir estos principios y no otros?
 - Fundamentación intuitiva: el saber por intuición es aquel que se nos presenta con cierta evidencia cuando contemplamos intelectivamente una proposición. Una noción intuitiva de justicia es que nuestro destino esté determinado por nuestras elecciones, no por nuestras circunstancias inmerecidas: no es justo que por haber nacido en un entorno pobre, tenga que padecer toda mi vida las consecuencias de haber nacido en un entorno de pobreza; en cambio, si vivo en un entorno de pobreza por haber decidido ser derrochador, no producir, etc. pues es una consecuencia merecida.
 - Fundamentación contractual –más ampliamente desarrollada por Rawls-: argumentar la justicia a través del modelo contractual es una noción clásica. En el contractualismo propone "imaginemos a los humanos en el origen de la sociedad, discutiendo sobre qué principios de la justicia deberán tener, y esos que se elijan en la situación original son los que tendrían que funcionar en la socie-



dad real". Locke, Rousseau, son clásicos con este tipo de noción contractual. Rawls, es neo contractualista pues si bien parte de la noción de contrato social, tiene un desarrollo más afinado. Para él, es el resultado de un contrato social hipotético: los principios de la justicia son los que elegiría un grupo de representantes racionalmente autónomos de ciudadanos: libres e iguales, racionales y razonables⁹, situados en la posición original con el *velo de ignorancia*.

La *posición original con el velo de la ignorancia* significa que estas personas que participan en el contrato social hipotético, saben todo sobre la sociedad: saben que algunos tendrán muchos talentos y otros pocos, saben que habrá inclinaciones egoístas, saben que buscaremos espontáneamente el interés mutuo, saben que estaremos dispuestos a buscar la vía general aunque sea principalmente por provecho mutuo. Sin embargo, ellos no saben el lugar que ocuparán ellos (es la parte que ignoran), saben por ejemplo, que habrá hombres y mujeres, pero no sabrán si ellos mismos serán hombre o mujer, y a partir de ahí deberán establecer como debe ser la relación entre hombres y mujeres.

Rawls propone entonces la regla del *maximin*, maximizar lo mínimo por si acaso le toca el lugar del más desaventajado. Es decir, pensar en ciertas concesiones o protecciones a las mujeres en una sociedad donde el hombre aparece como superior, por si acaso a alguno de ellos le toca ser mujer (este planteamiento ha sido criticado por las feministas y Rawls posteriormente lo matiza).

Así, este contrato social entonces podrá garantizar una justicia imparcial, pues los representantes autónomos decidirían esos principios básicos de la justicia. Todos queremos tener iguales libertades, pero por si acaso soy desaventajado primero querré tener igualdad de oportunidades y segundo querré tener compensaciones.

La regla del *maximin*, ha sido criticada por algunos –sin profundizar en esto– pues dicen se plantea como el cálculo inteligente que busca la seguridad. Pero también existe en el humano el cálculo arriesgado que busca el máximo provecho (como las apuestas) y pudiera ser que alguna persona prefiriera establecer la superioridad de los hombres esperando la suerte de no ser mujer.

- ¿Cuál sería el ámbito de distribución?

Durante bastante tiempo Rawls no se planteó esta pregunta, y presupuso que el ámbito eran todos los Estados Nación. Posteriormente se dio cuenta de que esto era una arbitrariedad: ¿Por qué habría de creerse que haber nacido de un lado u otro de una franja imaginaria territorial puede definir que una persona o una sociedad tenga más bienes y el otro esté en situación de miseria sin concebirse parte de una misma comunidad?

- Rawls entonces reconoce que su teoría de la justicia es propiamente para los Estados liberales ilustrados. Es decir, reconoce la influencia de las bases culturales e históricas de las sociedades.
- En segundo lugar reconoce la legitimidad de las "sociedades jerárquicas bien ordenadas", con sus propias concepciones. Es decir, que hay la posibilidad de que una posible sociedad musulmana o

⁹ Ser *racional* es búsqueda de medios eficaces para los fines dados, y ser *razonable* es que los medios y fines que elija sean compatibles con la ética.

de organización por castas, pueda cumplir los principios generales de la justicia sin necesariamente ser Estados liberales ilustrados.

- Contempla también una justicia internacional “tenue” (derecho de gentes) que debilita las fronteras y contemple la asistencia a Estados en situación de desastre y ciertas injerencias ante Estados despóticos o imperialistas.

Finalmente, puede afirmarse que la estructura social que expresa y ampara de mejor manera la justicia Rawlsiana en la práctica, aunque con sus limitaciones, sería el Estado socialdemócrata.

La propuesta del liberalismo libertarista (Nozick)

Nozick escribe su obra en reacción al planteamiento de Rawls, aunque desde otro punto de vista, tiene también una tradición proveniente de Locke.

Él refleja con crudeza lo que significa el liberalismo que no tiene cabida para lo igualitario. Así, plantea:

- Separabilidad de los individuos, fines en sí, sujetos de dignidad y de derechos. Estos derechos tienen estas tres características:
 - Son inviolables, intangibles y no sacrificables por el bien común (esto deja de lado el cálculo utilitario).
 - Son derechos planteados en “negativo” (derecho a que no me dañen), pero no planteados en “positivo” (no es un derecho impositivo a que me asistan o me protejan).

Sintetiza tres derechos: derecho a la vida (derecho a que no me quiten la vida pero no derecho a que se me apoye para tener la vida), a la libertad (derecho a que no me obstaculicen mi expresión de libertad) y derecho a la propiedad (como individuo separado, propiedad privada y derecho a que no se afecte mi propiedad privada pero no a que me apoyen para tenerla). En esta lógica todos los derechos sociales quedan fuera.

- Para Nozick, estos tres derechos son exhaustivos, es decir, lo exigible se agota en ellos. Ir más allá lo considera liberticida. Si por ejemplo, si me imponen un sistema distributivo en el que me piden el 40% de lo que gano para poder redistribuir eso que gano, durante el 40% del tiempo en que yo estoy trabajando estoy siendo –para Nozick- un esclavo pues no tengo la libertad de disfrutar el fruto de mi trabajo y decidir qué hacer con él. La redistribución debe hacerse como elección propia, lo que quiero, a quien quiero.
- ¿Cuál es el criterio general de justicia?
 - Es justa cualquier distribución que resulte de los intercambios libres de lo que se posee legítimamente. Lo que yo posea tiene que ser poseído legítimamente, porque si lo he robado he quebrantado el derecho a la propiedad del otro, pero si lo poseo legítimamente (por trabajo, por herencia, por lotería) entonces puedo ser libre de intercambiarlo con quien quiera y como quiera. Mi fuerza de trabajo, mi talento, mi cuerpo, mi dinero están entre las propiedades que tengo y por tanto puedo intercambiarlo a decisión propia.

Como consecuencia, este argumento lo hace más una teoría de las pertenencias que de la distribución.



- De este criterio general, se derivan los principios de propiedad legítima:
 - Principio de transferencias: las transacciones de lo que se posee son justas si cuentan con la libre aceptación. Yo no puedo forzar la libertad de nadie, pero si el intercambio no es forzado, entonces es justo.
 - Principio de adquisición inicial: ¿cómo es justo lo que poseo?, para responder esto se establece que
 - 1) somos dueños de nosotros mismos, de nuestro cuerpo, nuestros talentos y de todo lo que de ello se produce;
 - 2) también existe la apropiación legítima del mundo externo – que inicialmente no es de nadie- no empeora la situación de los demás.

La superficie terrestre y todos sus recursos no son de nadie, pero es materia de propiedad posible y esa propiedad se hace efectiva para quien primero lo encuentra o lo declara suyo. Es así como se deberían de haber formado las propiedades legítimas. Siendo así, la institución pública está para registrar y proteger la propiedad privada. Respecto a la precisión de que no debe empeorarse la situación de los demás, un ejemplo sería si alguien es el primero en encontrar una fuente natural de agua en el desierto entonces es su propiedad, si los pobladores de los alrededores ya estaban sedientos desde antes de que yo encontrara la fuente, pues entonces no estoy empeorando su situación –seguirán igual de sedientos- y la propiedad sigue siendo legítima, y aún más, si yo decido venderles el agua pues estaré haciéndoles un bien desde esta perspectiva.

- Principio de rectificación: refiere a la adecuada restitución o compensación a quien se violentó cuando no se cumplieron los anteriores principios. Por ejemplo, si mi bisabuelo se apropió de un valle que resultó tener un propietario previo, entonces, sus bisnietos tendrán que asumir la restitución o compensación. Habría que negociar con qué recursos se compensa o bien se devuelve el terreno. Pero entonces también habría que revisar si los propietarios accedieron a la propiedad de manera legítima o a través del robo o el engaño. Es decir, no es una propuesta sencilla.

Si aplicáramos esto en América del Norte y del Sur, tendríamos que reconocer que no sabemos quiénes fueron los primeros propietarios, pero lo que si sabemos que los propietarios previos no eran los europeos sino los pueblos indígenas, con lo cual habría que hacer una compensación.

La otra posibilidad que plantea, es asumir un “corte”, no revisar el pasado sino asumir que lo que tiene cada quien actualmente es legítimo y acordar que posteriores transacciones deberán cumplir la condición de transferencia, adquisición inicial o bien cumplir con el principio de rectificación.

Cabe especificar que los primeros principios funcionen en la práctica, pero el tercero no funciona en realidad y por tanto complica la adopción de esta teoría.

- ¿Cuál es la estructura social que expresa y ampara esta justicia planteada por Nozick?
 - el Estado mínimo que garantice los derechos y los principios de propiedad: una fuerza coactiva para que las libertades dispongan de esas posibilidades, y el Estado está al servicio de las libertades individuales para que funcionen adecuadamente.
 - instituciones y sistema impositivo acordes con ello: un sistema judicial básico y un sistema policial para la protección del ejercicio de las libertades individuales. Hay quien incluso cuestiona la necesidad de un sistema policial y propone que cada quien se encargue de su propia seguridad.



- se trata entonces de un Estado instrumental para la iniciativa privada y tiene que ser así porque si va más allá, entonces va en contra de la libertad.
 - ¿significa esto que *per se* el liberal es un malvado que busca todo para sí? No necesariamente, el liberal puede tener un corazón noble y puede dedicar mucho dinero a ayudar a quien está en desventaja pero tiene que surgir de su iniciativa y de las asociaciones civiles que él crea. Tendríamos entonces asociaciones civiles sostenidas por donativos privados para ofrecer educación a la niñez desaventajada y no un sistema de educación pública que garantice el derecho a la educación: esto es la dinámica supererogatoria de la sociedad civil.
- Fundamentación de la propuesta:
 - La fundamentación de esta propuesta apela a la teoría de los derechos y su fundamentación.
 - Apela también a la argumentación intuitiva principalmente desde los ejemplos. El más conocido es el ejemplo del basquetbolista Chamberlain. El exitoso deportista empieza a ser ambicionado por otros equipos, y su equipo para conservarlo le ofrece un porcentaje de los ingresos por la taquilla. El equipo da a conocer a los aficionados que una parte de su boleto será para Chamberlain y los aficionados pagan la taquilla con gusto. Hay una parte de aficionados que son tan fanáticos que gastan todos sus ingresos en ir a todos los partidos de Chamberlain hasta quedar en la ruina, ¿es entonces Chamberlain culpable de la ruina de estos fanáticos? ¿tiene la obligación de devolverles su dinero para que puedan vivir? Nozick dice que si el deportista en su generosidad da un partido gratuito para que lo recaudado se asigne a estos necesitados, será su decisión pero no está obligado.¹⁰

La propuesta comunitarista de Walzer

- Las tesis generales de esta propuesta son:
 - debemos tener presente que hay comprensiones culturales distintas de los bienes (culturalidad y comunidad que genera cultura). Por ejemplo, en nuestra sociedad el saber leer es un bien esencial y cultural, pero habrá otras sociedades en otros tiempos en las que no era indispensable.
 - en toda sociedad hay bienes sociales diversos y por tanto cada bien social tendrá que distribuirse con un criterio distinto (la salud y el dinero no pueden distribuirse bajo el mismo criterio por ejemplo)
 - hay sistemas de justicia y principios de justicia plurales dentro de estos sistemas.

Así complejiza la noción de justicia.

- La pluralidad intracultural de bienes sociales y de criterios distributivos: las "esferas de la justicia". Walzer revisa la cultura occidental particularmente en Estados Unidos ¿qué bienes tengo que distribuir y con qué criterios tengo que distribuirlos? Así aparecen las esferas de la justicia integradas por cada bien y criterio y llega a la conclusión de que lo que se repartirá son los bienes sociales considerando las siguientes precisiones:

- 1) los bienes sociales construyen nuestras identidades, cuando en una sociedad alguien no recibe los bienes que tiene que recibir está desamparado y como no formando parte de esta sociedad;

¹⁰ La versión completa de este ejemplo puede consultarse en la obra "Anarquía, Estado y Utopía" de Robert Nozick (1974) <http://es.scribd.com/doc/84812166/Robert-Nozick-Anarquia-Estado-y-Utopia> (páginas 154-155)

- 2) esos bienes sociales son múltiples, cada sociedad deberá analizar cuáles son los bienes relevantes para distribuirse. En el caso de Estados Unidos, se identifican once bienes sociales clave;
- 3) cada uno de esos bienes tiene un significado compartido, si uno de los bienes es la salud, se tiene que definir la salud, no puede asumirse una definición única sino que debe reflejar el significado para cada cultura (habrá sociedades para las que la salud será un estado psico-físico satisfactorio, pero habrá sociedades para las que la salud será un estado psico-físico-espiritual);
- 4) de este significado compartido se desprende su criterio de distribución, si entendemos que la salud es un bien básico que deben de tener todos, y lo interpretamos como un estado principalmente físico (lo psíquico ha quedado por lo general relegado), entonces el criterio de distribución será: a cada ciudadano deberá proveérsele los recursos y atenciones que precise para tener una salud adecuada y según sus necesidades de salud;
- 5) esto pide que las distribuciones sean autónomas: la distribución de la salud independiente de la distribución del dinero, o de la distribución del reconocimiento público. Por tanto, se integran las llamadas esferas distributivas.

El criterio distributivo general es "Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X". Por ejemplo: una universidad no puede nombrar a alguien doctor *honoris causa* simplemente porque es rico y puede donar recursos a la universidad, sin entender cuál es el significado de dicho reconocimiento. En este caso la esfera del dinero ha invadido a la esfera del prestigio. Lo correcto en este caso es mejor reconocer a esa persona acaudalada como benefactor de la universidad, que es algo cierto y merecido.

- Pluralidad intercultural en las propuestas de esferas de justicia
 - el sistema de bienes es culturalmente múltiple (el sistema de justicia por ejemplo tendrá que contemplar la existencia de otras culturas y tradiciones de justicia). Por consiguiente existirán propuestas múltiples y validas de justicia. Esto significa a su vez que el tratamiento sustantivo de la justicia será local (el criterio distributivo y el ámbito de aplicabilidad será local). Existirá entonces respeto a las diversas nociones de justicia.
 - presuponer una humanidad culturalmente unificada: 1) crea igualdades simples opresoras, pues el pretender que toda la humanidad tenga criterios de justicia universales se transforma en opresión; 2) niega la condición humana pues "es propio de los seres humanos ser en tribus". Tenemos que prever también la situación de tribalismo (que unas tribus quieran terminar con las otras) pero se aceptará la tribalidad (si unas tribus desaparecen por otros motivos, otras tribus aparecerán).
 - A nivel internacional sólo puede hablarse de moralidad tenue minimalista: 1) reiterativamente particularista; 2) crítico-solidaria pero limitada; 3) que diseña con justicia las fronteras.
- A partir de esto aparece una condición de la igualdad compleja como eliminación de la tiranía:
 - justicia no como eliminación de las diferencias sino de la tiranía. ¿Cuándo no hay tiranía? Cuando hay autonomía de esferas para que ningún bien sirva como vía de dominación para conseguir otro bien. Puede haber tiranía no solo política, sino tiranía económica que implica que quien posee el bien económico utiliza esa posesión para conseguir el bien del prestigio, o el bien político



o cooptar el bien cultural. También puede existir la tiranía religiosa, cuando el bien religioso consigue dominar el bien político.

- la tiranía existe en todas las sociedades pues hay tendencia social a destacar un bien (dinero, prestigio, conocimientos o religión): 1) que se muestra dominante, todos lo quieren y aspiran a él; 2) que tiende a ser monopolizado, los que más pueden tienden a acumularlo.
- ante la tiranía hay varias reacciones posibles:
 - 1) redistribuir ese bien: que se conciba el monopolio como lo injusto y por tanto se elimine a través de la redistribución (como en la perspectiva marxiana). Esto deriva en una igualdad simple, inadecuada porque localiza lo que está monopolizado y lo redistribuye pero se olvida de la complejidad de la justicia y otros bienes sociales;
 - 2) otra alternativa sería buscar una distribución autónoma de las esferas. Es decir que lo injusto no sea el monopolio sino el predominio de un bien (lo injusto no es el monopolio del dinero sino que predomine el valor del dinero en la sociedad por sobre otro tipo de bienes). Lo justo sería que exista un equilibrio entre las esferas y no intervengan una sobre otra.
- La igualdad compleja entonces:
 - 1) es el equilibrio de múltiples distribuciones autónomas potencialmente desiguales: no importa si uno tiene mucho dinero si el no tenerlo no me impide acceder a bienes como la educación, la salud o el prestigio;
 - 2) evita la tiranía que es la invasión de esferas.
- En nuestra sociedad moderna en la que el bien dominante es el dinero y después el poder político, debemos plantearnos estrategias para: 1) lograr intercambios obstruidos para el dinero (que el dinero no pueda entrar a comprar por ejemplo en la vida afectiva, o en la vida cultural); 2) y establecer usos prohibidos para el poder político.

Finalmente, Walzer estudia las esferas de la justicia en las sociedades liberales democráticas y localiza once esferas relevantes en EE.UU., algunas de ellas aplican para la cultura occidental y otras son muy específicas para este país. De entre las esferas analizadas identifica como especialmente significativas: la esfera de la pertenencia, seguridad y bienestar, dinero y mercancía, poder político.

QUINTO ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES

- Esta propuesta de obstruir intercambios que puedan hacerse con el dinero y las prohibiciones del poder político, me cuesta trabajo imaginar cómo pueden lograrse en la vida real. En una sociedad como la nuestra en la que el bien principal es el dinero y el poder político, pueden hacerse leyes para obstruir su intervención en estas esferas pero resulta que es tanta la importancia que tiene que llega a corromperse e intervenir en otras esferas como la cultura o el prestigio. Y peor aún si la misma justicia [penal] puede comprarse a través del dinero entonces esos candados no están funcionando.

R= El problema es que cuando no funciona la justicia penal, no funciona ningún modelo de justicia. Tiene que haber un sistema de vigilancia que detecte cuando por ejemplo, alguien intenta comprar un título universitario, y posterior un sistema penal que no lo reconozca y penalice ese acto.

Todo sistema de justicia distributiva necesita un componente de justicia coactiva. Se requiere entonces de leyes bien hechas, un sistema judicial que funcione bien y un sistema penal que apoye el buen funcionamiento del sistema judicial. Si aquello que está destinado a garantizar el funcionamiento de la justicia está corrompido, no hay forma de asegurar la justicia. Por esto es tan decisivo que el bien político no se corrompa, pues es el bien que de algún modo tiene que regular la relación entre las esferas –por usar los términos de Walzer–, y si la esfera política está corrompida pues el regulador del tráfico deja de funcionar y entonces nos encontramos ante el Estado dictatorial, el Estado fallido entre otros.

- Estas tres perspectivas que revisamos, parece que están presuponiendo que todos los individuos están en búsqueda de la autonomía y quizá no se contempla que hay individuos que están dispuestos a ceder su autonomía y permitir que otros los conduzcan.

R= Efectivamente la autonomía está fuertemente presupuesta en Rawls y en Nozick, y más matizadamente presupuesta en Waltzer porque depende de cómo se entiende la autonomía culturalmente. Si nos definimos como seres con libertad, tenemos que asumirnos como seres que ejercen su autonomía. Quien cede su autonomía a cambio de la seguridad (o en intercambio por otro bien), entra entonces la discusión que planteamos al revisar a Mill y la perspectiva de Rousseau y Kantiana que dice que no puedes usar tu autonomía para cederla porque es una contradicción. El enfoque que se está considerando más pertinentemente en nuestra sociedad es el primero, pero en un análisis más afinado me parece que sería la segunda perspectiva.

- En las relaciones sociales también podemos encontrar personas que se están en un estado de mayor vulnerabilidad cuando se muestran “cooperadoras” con la sociedad y están en desventaja en comparación con aquellas personas que se muestran “egoístas” respecto a su sociedad ¿esta lógica de justicia distributiva protege a estas personas?

R= Efectivamente el cooperador está en desventaja en comparación con egoísta al momento de querer conseguir ciertos bienes. Pero si el cooperador no se compara con los objetivos del egoísta, está dispuesto a ese riesgo y si no lo está entonces no es cooperador, porque entonces quiere ser a la vez cooperador y egoísta. La sociedad organizada debe proteger al cooperador para que no pague demasiado caro el ser cooperador frente al egoísta y evitar que el egoísta no pueda hacer cualquier cosa en función de su interés personal. Así se consigue un equilibrio razonable en la que el cooperador tiene motivaciones razonables, y el egoísta sea controlado en sus intereses. Aparecen de nuevo aquí las leyes y el modo en que se ejercen.

- Se mencionó la necesidad de pertenencia como un bien básico para el humano, en este contexto de migraciones masivas nacionales e internacionales que está presentando retos complejos, ¿cómo podemos interpretarlo desde las perspectivas liberal y comunitaria?

R= El liberal cae en una contradicción constantemente pues la perspectiva liberal implica la libertad de movilidad y la autoridad solo tendría que regular ese tráfico para no obstaculizar esa libertad. En este sentido las fronteras estatales no tienen sentido. Si un Estado fuera liberal coherente deberá reconocer que si pone límites al tránsito es también comunitarista en cuanto a sus exigencias respecto a otros Estados nacionales.

El comunitarista dice marcadamente que una comunidad definida por una identidad cultural necesita tener un cierto control de la migración pero sin ser injusto con los individuos. En este sentido, es más honesto. Pero la cuestión de cómo llevar a cabo esto es complejo, se tiene que plantear primero si se acepta o no la entrada del migrante, pero si entra esa persona a la comunidad tiene que considerársele uno más con todos los beneficios y responsabilidades que implica y no vérselo como ciudadano de segunda categoría.

Tendría más lógica el aceptar el control de la migración de las comunidades “fuertes” y no enfocarse sólo al control de las comunidades “débiles”: hay por ejemplo una tribu en riesgo de desaparición cultural que está siendo invadida por brasileños y peruanos. Esta tribu tiene el derecho, me parece, de reclamar el derecho de tener un control respecto a quien entra a su comunidad. Sin embargo, sucede que los “fuertes” entran sin problemas en las comunidades “débiles”, y quienes son “débiles” tienen grandes dificultades para entrar a comunidades “fuertes” y si lo logran lo hacen bajo las condiciones y control del poderoso (los latinos respecto a Estados Unidos por ejemplo).

Por otro lado, con frecuencia se exageran los riesgos que se perciben respecto a la identidad cultural, por ejemplo el riesgo que se argumenta tiene Europa con la migración musulmana. En realidad no se está dañando la identidad europea sino que se está generando un modo nuevo de ser musulmán en Europa. Es el tema de la interculturalidad que Walzer no abordó, hasta donde sé, con tanto detalle.

Un criterio adicional sería que como país tengo el derecho para tener un cierto control de la migración si he hecho todo lo posible a nivel internacional para colaborar a que la migración por obligación (pobreza, hambre, violencia) no exista. Si no he contribuido a la justicia internacional tengo poco derecho a tratar de huir de sus consecuencias.

2.4. El referente del diálogo

Lo intrínseco de que tengamos habla es que la tenemos para entendernos, no para engañarnos

Abordaremos el diálogo como una categoría que de algún modo integra las otras categorías y que proviene principalmente del ámbito europeo. Esta es una propuesta deontológica en la que la justicia se integra en el diálogo.

La ética discursiva como ética dialógica: Apel y Habermas

Estos autores tienen sus distinciones pero sobre todo coincidencias importantes. Aquí se hará referencia sobre todo a la propuesta de Habermas más que a la de Apel.

- Plantean que en la interacción lingüística caben dos mecanismos:
 - el de la acción *estratégica*, encaminada al propio éxito a través del cálculo de medios y fines, es decir, aprovechando circunstancias, estados de ánimo y otros factores. Esta implica la instrumentalización del otro para la consecución de mis fines, y que se oculta a través de la comunicación;



- el de la acción *comunicativa* que se orienta al entendimiento mutuo acuerdo olvidándose las partes de su personal interés. Se buscan los intereses generales y de ahí se logra el acuerdo;

El modelo comunicativo (dialógico) es el original, porque lo intrínseco de que tengamos habla es que la tenemos para entendernos (es su *telos*) no para engañarnos. Cuando yo respeto el valor intrínseco del habla, la uso como acción comunicativa pues somos seres de lenguaje, seres de comunicación dirigida al entendimiento. El mecanismo estratégico es una perversión de él, que funciona sólo si se presupone el comunicativo, ósea, cuando mi interlocutor piensa que la intención es el entendimiento mutuo.

- Cuando se acepta entrar en relación dialógica, se aceptan estas tres pretensiones o criterios de validez:
 - de verdad sobre el contenido proposicional;
 - de corrección sobre la interrelación pretendida;
 - de veracidad sobre la sinceridad respecto a lo dicho.

Si dialogamos asumiendo estas pretensiones, se sostendrán éticamente los acuerdos a los que se lleguen.

- Quien utiliza el lenguaje para la interacción debe poder distinguir entre:
 - elementos *fácticos* -condiciones, medios, etc.- algunas condiciones pueden impedir la participación equitativa (por ejemplo, fijar el diálogo en un idioma que no todos entienden)
 - elementos *normativos* -valores, obligaciones, etc.- son los valores que presuponen el diálogo, por ejemplo, que todas las personas tienen el mismo derecho como personas interlocutoras, que tendrán todos oportunidad de intervenir.
- La búsqueda de consenso permite distinguir dos órdenes:
 - el orden *social* o conjunto de normas existentes -leyes jurídicas, costumbres asumidas, instituciones- aceptadas como legítimas y justificadoras de las interacciones;
 - el orden *moral*, que aparece cuando el orden social pierde el reconocimiento intersubjetivo y requiere una justificación. Por ejemplo, en alguna época era "evidente" y reconocido que los hombres tenían que salir a trabajar y la mujer tenía que quedarse en casa. Pero llegó un momento en que un sector de la sociedad no reconoció más este acuerdo y por tanto fue necesario llevarlo a debate.

El discurso práctico busca la solución moral –la norma correcta- que sólo podrá comprenderse como expresión de un acuerdo argumentado y que permitirá continuar la interacción: de la asunción acrítica de los valores en los que se ha formado nuestra identidad, pasamos a una *formación discursiva de la voluntad*.

En el caso de nuestro ejemplo, implicará la re asignación de roles en la pareja, y el acuerdo del reparto equitativo de labores en el hogar para permitir que la mujer pueda salir también a trabajar.



- Es así como entramos en la *lógica de la argumentación práctica*. Como toda argumentación va a implicar:
 - defender con buenas razones una determinada pretensión;
 - exponer esas razones a la crítica (desprenderse un poco de la razón o argumento propio para exponerlo a la crítica);
 - asumir la conclusión a la que aboque la fuerza de los argumentos aún si es en contra de mis razones iniciales si es a favor del interés general.
- Una norma será correcta si responde al principio de referencia de la *universalización*: sólo pueden pretender validez aquellas normas que encuentren el acuerdo de todos los afectados en un discurso práctico en el que todos participan, a través del cual precisan los intereses comunes o generalizables (los intereses particulares no pueden plantearse como prioritarios al establecer la norma). Es decir, estos autores no fijan la norma sino que establecen un proceso racional que legitime la norma a la que se concluya.
- Una buena argumentación intersubjetiva exige unas determinadas condiciones formales del discurso. Están expresadas en la *situación ideal de habla* (o, para Apel, la comunidad ideal de comunicación), que exige una simetría (o igualdad de posibilidades de utilizar actos de habla) que se concreta en estos tres postulados (o condiciones para la situación ideal del habla):
 - de no limitación: no deben existir barreras espaciales o temporales (tiempo ilimitado) y debe haber igual acceso a la información necesaria para entablar el diálogo;
 - de no violencia: ausencia de presiones externas e internas que obstaculizarían la participación (amenazas, condicionamientos, inseguridades personales);
 - de seriedad: los argumentos deben exponerse con el único fin de la búsqueda cooperativa del acuerdo, es decir, excluir la acción estratégica del discurso.

En todo esto está implicado el principio ético fundamental de reconocimiento de la común dignidad de todos, como virtuales miembros de un diálogo en igualdad. Esto es, la dignidad, en cuanto implicada en el procedimiento (como el ser todos responsables y capaces de verdad), no es algo que se somete a debate de cara al consenso, sino algo que se presupone.

- Esta situación ideal de habla es, por un lado, *idea regulativa* –algo ideal a lo que ir acercándose–, y por otro, presupuesto de toda argumentación –algo real–. Si argumentamos con el horizonte ideal de lograr normas consensuadas hay que presuponer que todos los participantes tienen ese ideal. Ese horizonte ideal al que queremos acercarnos va a regular nuestros acuerdos de modo tal que nos acerquemos a ese horizonte.
- Como se ve, lo que ofrece la ética discursiva no son contenidos materiales normativos, es el *procedimiento* racional para encontrar una propuesta aceptable ante un conflicto normativo: lo que define la validez de la norma es la realización del procedimiento.
- De todos modos, este mismo procedimentalismo exige dividir el ámbito práctico en dos partes:



- Las cuestiones de *justicia* –“morales”-, las que son susceptibles de acuerdos que expresan intereses generalizados, a las que se aplica.
Esto es porque tenemos que aplicar el diálogo - concebido de esta forma – a unas cosas y no propiamente a otras. El diálogo implica normas universales que tienen que ver con la noción de justicia, hay que dialogar sobre lo que es la vida justa y no lo que es la vida buena.
- Las cuestiones *evaluativas* –de “eticidad”-, no son susceptibles de debate porque remiten a ideales concretos de realización o vida buena, y en las que caben sólo deliberaciones racionales en contextos particulares (no puede tratarse por ejemplo, de llegar a normas universales sobre qué religión elegir o si debe o no elegirse una religión). De los ideales de vida no puede pretenderse validez universal: dependen de tradiciones concretas y sistemas sustantivos de valoración, son “cuestiones existenciales”. Estos temas pueden dialogarse pero en una lógica de compartir, conocer, pero no con intenciones de llegar a normas aplicables para todos.

Las primeras (cuestiones de justicia o morales) se constituyen en el marco posibilitador y limitativo de la libre pluralidad axiológica y de sentido de las segundas (cuestiones evaluativas o de eticidad): esto significa que lo culturalmente marcado, relativo a la “vida feliz” tiene que articularse con lo transcultural de la comunidad justa (sociedades postradicionales con identidad postconvencional).

- Los cultivadores de esta ética han ido matizándola para hacer frente a algunas de las objeciones que se les han hecho, especialmente las que tienen que ver con la aplicabilidad a la problemática social. La ética formal al no abordar problemas concretos aparece como poco aplicable.
 - De cara a esta aplicabilidad, Habermas ha hecho esta reformulación del principio U (de universalidad): Una norma, para ser válida, “tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y repercusiones que (probablemente) resulten de su cumplimiento universal para satisfacción de los intereses de cada sujeto particular, podrían ser aceptadas por todos los afectados”. Habermas así reconoce que la aplicación de una norma también requiere tomar en cuenta contextos y circunstancias concretas de las que se derivaran diversas consecuencias y repercusiones.
 - Apel, por su parte, introduce un principio C (de complementación) que complementa el principio U habermasiano con toque teleológico-estratégico: “El contenido teleológico del principio de complementación -C- responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de U, teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes”.
Si yo defiendo una norma de acuerdo al principio de universalidad, cuando yo me planteo la aplicación de dicha norma tengo que tener presente también, qué iniciativas necesito tener en el contexto para que esa norma pueda funcionar. Esto incluye acciones estratégicas (no sólo del habla), para modificar el contexto con el fin de que la norma pueda ser aplicable.
 - Apel ha presentado esto mismo de otro modo, distinguiendo entre nivel A de fundamentación (se establecen los criterios de legitimidad) y nivel B de contextualización, o aplicación y realización de esos criterios bajo circunstancias histórico-sociales concretas, que nunca son plenamente apropiadas para esa aplicación.



Argumentalmente (a través del consenso por diálogo) el resultado puede ser una norma, pero al cotejarse con la realidad, nos podemos dar cuenta de que la norma necesita matizarse para poder ser aplicada.

- Se reconoce así una distinción entre la validez de la norma y su aplicación a un contexto. Entendiendo que, al final, la racionalidad de la misma depende tanto de su validez como de su adecuación.

El diálogo en la construcción de la democracia

Otro espacio en el que aparece el tema del diálogo es la concepción de la democracia.

Existen diversas formas de democracia, una en la que el diálogo es importante –democracia deliberativa- y otra democracia en la que el diálogo es marginal -democracia agregativa-.

La democracia deliberativa

- La cuestión de la deliberación ética tiene una larga tradición en filosofía. Por ejemplo, en Aristóteles, es especialmente relevante, ligada al momento prudencial de la realización de la ética. Aristóteles dice que al final, para realizar la ética tenemos que deliberar.

Cuando se la aplica a la regulación de la convivencia desde la sensibilidad de enfoques como el de la ética discursiva, se la liga al ejercicio democrático, hablándose de democracia deliberativa.

- La democracia deliberativa se confronta con la democracia agregativa.
 - En ésta lo que se persigue decisivamente es «agregar» el mayor número posible de votos a la propuesta que se defiende. La legitimidad de la norma está definida por el número de votos, por tanto el peso se pone: a) en la decisión y no en el acuerdo o la deliberación; b) en la victoria frente al adversario, a través de la votación –en principio, sin que medie engaño ni extorsión-. No se busca propiamente una deliberación o acuerdo, cuanto convencer al otro de lo propio.
 - En la democracia deliberativa lo que se persigue decisivamente es el acuerdo entre partes inicialmente discordantes, tras un debate pautado a la manera como propone la ética discursiva. El peso se pone: a) en la deliberación; b) en el consenso, en el que no hay ganadores y perdedores. Se está dispuesto a debatir todo el tiempo que se precise, discerniendo juntos sobre el interés general.
- El ideal de la pura democracia deliberativa es utópico. Siempre habrá disensos que hay que afrontar con la votación. Ahora bien, el horizonte de la democracia deliberativa reclama:
 - Que antes de llegar al momento agregativo de la votación hay que pasar por una honesta deliberación con tiempo y modos suficientes y honestos.
 - Que se definan cuestiones centrales para la vida democrática respecto a las que hay que dejar de lado la dinámica partidaria, a fin de proponerse llegar a acuerdos deliberados con dinámicas pre partidarias asentadas en los derechos humanos contextualizados en la realidad del país.

Es decir, incluso en democracias agregativas como las nuestras, tienen que haber momentos y temas que sean abordados a través de la democracia deliberativa.



2.5. Apuntes sobre otras propuestas desde la deontología

La ética cívica y los derechos humanos

- Esta es una propuesta predominantemente deontológica aunque se abre a cuestiones teleológicas.
- Hay que distinguir entre una ética cívica (de mínimos, normatividad universalmente obligante que busque la unidad) y las éticas de plenitud (de máximos, opciones para la libertad que expresaría la pluralidad) como realización social del enfoque deontológico con protección del enfoque teleológico libre.

Un ejemplo en el caso de la vida sexual, es que en la ética cívica o de mínimos se reduciría a normas básicas como: 1) no coartar la libertad de la pareja; 2) si se está abierto a la procreación, acoge a quien surja como merece su dignidad. En cambio en la ética de máximos está el ideal de fidelidad. La ética de máximos o de plenitud no es obligante, sino que depende de las convicciones y compromisos de las personas al interior de la propia dinámica de la pareja.

- Distinción entre lo privado (el "individuo": libertad para la autorrealización) y lo público (el "ciudadano": imperativos de justicia para la libertad)

Esta distinción entre la ética cívica y la ética de plenitud, es la realización del enfoque deontológico con la protección del enfoque teleológico: todos tenemos que cumplir la ética cívica (ej. no coartar la libertad de la pareja) pero la perspectiva teleológica en la ética de plenitud es una elección libre (ej. fidelidad).

- El contenido de la ética cívica es básicamente la vertiente ética de los derechos humanos. Pero hay en esto diversos enfoques:

- Para algunos la ética cívica son básicamente los derechos civiles y políticos, porque a los derechos culturales y sociales no les conciben como derechos. Desde el neoliberalismo se tiende a decir que los derechos civiles y políticos son lo mínimo garantizable, mientras que los derechos culturales y sociales son solo aspiraciones morales pero no obligatorias.

Por otra parte hay quien dice que los derechos son interdependientes e indivisibles, por lo tanto debe considerarse como derechos exigibles tanto civiles y políticos como culturales y sociales. Esto es así porque cada derecho se termina de definir en su interrelación con el resto de los derechos.

- Por otra parte, pueden concebirse los derechos humanos como unívocos –universales y aplicables de manera igual para todos- o bien, abiertos a encarnaciones plurales. Si se tiene una perspectiva comunitaria razonable tendrían que concebirse los derechos humanos como abiertos a la pluralidad, aún así, sigue prevaleciendo la tendencia a la concepción de universalidad unificada.

- Las funciones de la ética cívica en la sociedad son:

- Unificar colectivos plurales en la identidad de la ciudadanía.
- Ser instancia inspiradora, justificadora y crítica de las instituciones públicas, por ejemplo la educación pública, la salud pública, la televisión pública tiene que estar inspirada en la ética cívica.
- Ser instancia crítica para las éticas de máximos, es decir, se puede tener cualquier ética de máximos mientras no se quebrante la ética cívica.



- Observaciones sobre las éticas de plenitud:
 - Se tiene que huir de la tentación de imposición: sólo interpelación mutua, a través de la argumentación y el testimonio, y con disposición a aprender. Si por ejemplo, yo tengo la concepción de la vida sexual desde la lógica de la fidelidad, y otra persona la tiene desde el deseo libre, no se puede imponer uno a otro el modelo sino dialogar e interpelarse pero sin un ánimo de “vencer uno sobre el otro”.
 - Que la libertad de opción en la ética de plenitud no se entienda como equivalente a menor relevancia: son precisamente las normas de ética de plenitud las que se constituyen como las referencias de sentido y realización para las personas. El que sea opcional no significa que no sea relevante.
 - Riesgo de frivolidad y arbitrariedad: al entenderse que la ética de máximos o de plenitud es opcional puede caerse en elegir lo que prevalece en el entorno, lo que hace la mayoría. Sin embargo, debe discernirse, es decir, acudir a la sabiduría de la ética filosófica, a las sabidurías de tradiciones religiosas o agnósticas, entre otras, para entonces elegir nuestra propia ética. Existe entonces, una problemática del «mercado de propuestas de sentido»: hay muchas alternativas – cristianismo, budismo, hedonismo, nacionalismo- y si alguien elige un poco de cada una –que es una alternativa válida-, se corre el riesgo de quebrantar el sentido de cada propuesta y caer en incoherencias que la distorsionan.
 - Conexión traslapante con la ética cívica: hay elementos de la ética de máximos o de plenitud que en cierto momento pueden ser parte también de la ética de mínimos o cívica.
 Por ejemplo, en algún tiempo se concibió que la objeción a la participación en el ejército por parte de personas pacifistas era parte de su ética de máximos. Sin embargo, en circunstancias determinadas, puede argumentarse que el no querer participar en el ejército no es una decisión de conciencia sino desobediencia civil.

El renovado debate sobre la laicidad¹¹

- Según el esquema de la ética cívica, se ha defendido (en países de tradición cristiana) que el Estado es garante de los derechos humanos de todos, amparando el pluralismo, cuando, en sus plasmaciones institucionales, en sus leyes y en sus políticas, permanece neutral ante las opciones cosmovisionales (religiosas y otras) y de éticas de plenitud que puedan tener los ciudadanos → laicidad de la neutralidad, separación entre confesiones religiosas u otras y Estado remitido únicamente a los derechos humanos y la ética cívica.
- De todos modos, en esos países –simplificando mucho- ha habido dos procesos diferenciados: laicidad militante, con contradicciones, y secularidad reciente en países de tradición católica y ortodoxa; no laicidad estricta pero abierta y secularidad creciente en países de tradición protestante → lo que muestra que la (no) laicidad que se pretende compatible con los derechos humanos «se dice» de varias maneras.
- El asentamiento de colectivos de origen inmigrante en esos países, con tradiciones culturales diferenciadas (en especial, islámicas): a) ha puesto de manifiesto que la supuesta laicidad era relativa, porque la tradición religiosa impregnaba muchas realidades sociales amparadas por el Estado (calendario festivo, presencia en escuelas, hospitales, cárceles, callejero, etc.); b) al margen de las reivindicaciones

¹¹ El expositor omitió el desarrollo de este punto en específico por cuestiones de tiempo. Se presenta aquí el texto íntegro que se entregó en el material para participantes.

fundamentalistas, ha derivado en reivindicación de igual amparo de las tradiciones inmigrantes → laicidad de la imparcialidad.

- El emerger de los pueblos indígenas como agentes políticos autónomos, en los que no se conciben culturalmente las separaciones de la cultura occidental entre lo cívico y lo cosmovisional, ha planteado el reto de búsqueda de no laicidades abiertas y flexibles compatibles con unos derechos humanos abiertos con firmeza a la diversidad cultural en su dimensión colectiva.

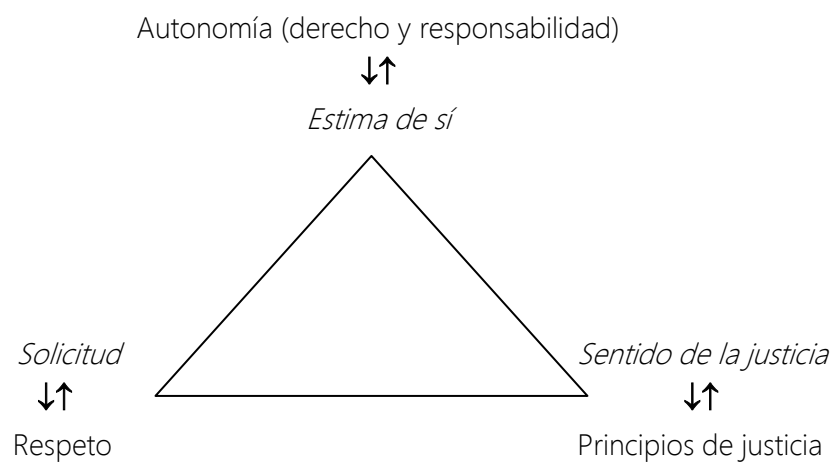
3. PROPUESTAS Y TEMÁTICAS ARTICULADORAS DE LO TELEOLÓGICO Y LO DEONTOLÓGICO

Hay un momento teleológico que no podemos dejar a la mera arbitrariedad y hay un momento deontológico que nos obliga a todos. ¿Es posible entonces encontrar propuestas que logren sintetizar ambas? Una de las propuestas que mejor logra esta combinación, a mi parecer, es la de Paul Ricoeur que se explica muy esquemáticamente a continuación:

3.1. La concepción ricoeuriana de la ética.

La definición que Ricoeur hace de la ética es el «anhelo de vida realizada, con y para los otros, en instituciones justas». Esto implica de inicio, que nadie tiene la vida realizada por sí mismo sino que es un logro intersubjetivo en relaciones de simetría (ej. amistad) y de asimetría (ej. diferencias en estilos de vida). Los otros con los que yo puedo interactuar en relaciones intersubjetivas son los cercanos y son pocos. Una auténtica ética implica hacerse cargo también de los otros "sin rostro", es decir, los individuos aparentemente lejanos de mi realidad.

En este esquema se presenta la propuesta:



Primera línea: horizonte teleológico
 Segunda línea: referente deontológico

De acuerdo con este esquema, encontramos en el horizonte teleológico:

- El anhelo de vida realizada para que sea posible presupone la estima de sí -que es diferente a la estima de mí mismo- porque la estima de sí implica también el reconocimiento del respeto a la estima de los otros.
- "Con y para los otros" refleja el tema de la solicitud, soy solícito para los otros y acepto la solicitud de otros, esa solicitud puede ser en situación simétrica (ayuda entre pares) o bien asimétrica (dar o recibir ayuda de otros que no son pares).
- Por otra parte, aparece el sentido de la justicia que es lo que intuitivamente me brota como sentido de la justicia a través del sentimiento espontáneo de indignación o vergüenza.

En una primera línea implica un sentido teleológico, pero esto también implica el control en el momento deontológico para cada uno de los componentes del triángulo:

- La estima de sí, en el momento deontológico aparece como autonomía que da derecho pero también responsabilidad.
- El momento de la solicitud, se convierte en momento deontológico a través del respeto: yo puedo hacerte el bien pero siempre respetándote y esa es la condición básica.
- El sentido de la justicia se concreta deontológicamente cuando va más allá de la reacción intuitiva -que puede ser equivocada- y que apela a los principios de la justicia reflexionados.

Las flechas indican que la estima de sí da lugar a la autonomía, pero la autonomía tiene que concebir la estima de sí. La solicitud tiene que considerar el respeto, pero el respeto tiene que abrirse a la solicitud. El sentido de la justicia tiene que dar pie a la búsqueda de la justicia y los principios de la justicia tienen que enmarcar o controlar en un buen sentido a las reacciones emotivas de justicia.

Cualquiera de estos ángulos tiene que incluir los otros dos ángulos. Por ejemplo, si yo me planteo la estima de mí mismo, esta tiene que estar abierta a la solicitud y al sentido de la justicia y solo así, la estima de mí será correcta. Un ejemplo de una deficiente inclusión de los tres ángulos es por ejemplo el caso de las mujeres que históricamente se les ha inculcado ser solícita hacia los otros, pero olvidándose en diferentes grados de la estima de sí.

3.2. Temas de ética aplicada (como los de la bioética)

- La aplicación de la ética ante fenómenos complejos muestra que hay que articular las perspectivas deontológica y teleológica. Un ejemplo es el caso de la ética aplicada.
- De los cuatro principios consagrados en ella: uno tiene enfoque teleológico (el de beneficencia); otro, deontológico (el de justicia); otro, deontológico amparando lo teleológico (el de autonomía); otro al que unos dan una versión teleológica y otros una versión deontológica (el de no maleficencia).



SEXTO ESPACIO DE DIÁLOGO CON LOS PARTICIPANTES

- Sobre la ética cívica, ¿cómo hacer para que las instituciones públicas, de educación y salud por ejemplo, partan de la ética cívica?

R= En esos casos concretos, las instituciones de educación y salud para partir de la ética cívica tendrían que contemplar una noción amplia de la ética cívica que incluye los derechos sociales y no solo los derechos civiles y políticos.

Una vez que éstos se incluyen, educación y salud se convierten en elementos clave y se tiene que plantear el criterio adecuado desde la ética cívica como orientador general para cada tema: por ejemplo, “a cada uno servicios de acuerdo a sus necesidades de salud”. Es decir, la posibilidad de acceso a servicios de salud quedará definida por las necesidades de cada individuo y no dependerá de otros factores como la capacidad económica.

En el caso de la educación es más complejo pues se puede distinguir el momento de igualación -educación primaria- que dice “a todos hay que ofrecer un servicio público de educación de calidad para que todos adquieran los conocimientos básicos para ser un ciudadano íntegro, y que adquieran la base para poder avanzar en su educación”. Y en un posterior momento de responsabilización -educación media superior y superior- en el que exista el compromiso de ofrecer un servicio público de educación superior de calidad pero sólo para aquellos que hayan demostrado capacidad e interés de continuar su formación y en el que se puede considerar una aportación económica por parte del estudiante.

Aquí hay varias posibilidades para que el Estado adopte una *obligación de conducta* en la que sea el Estado el que directamente ofrezca el servicio de educación por sí mismo, o bien que adopte una *obligación sólo de resultados* y garantice este acceso a través de otras instituciones, no necesariamente privadas sino sociales, que sean apoyadas por el Estado y que respondan a una política pública del interés público entorno a la educación. En Europa existe un debate entre estas dos posibilidades: la izquierda tradicional va por la obligación de conducta, mientras que posturas más o menos liberales impulsan la apertura a la obligación de resultados.

- Estoy haciendo un estudio para ver la relación del Sistema Universitario Jesuita con la Universidad de Loyola – que nunca ha tenido un rector jesuita, siempre han sido laicos-, en particular estoy trabajando en el desarrollo de un modelo de gestión de la comunicación. En concreto, me ha servido la explicación sobre la ética discursiva. En este sentido me quedaba la duda, si revisar cuestiones de justicia o cuestiones evaluativas. Entendiendo que cada una de las instituciones jesuitas en nuestro país tienen contextos muy distintos – la realidad de Tijuana es muy diferente a la de Acapulco por ejemplo-, ¿cómo tiene que establecerse el diálogo entre una institución centro con las instituciones filiales?

R= Es un planteamiento que tiene que abordarse más a profundidad, pero de manera general puedo compartir lo siguiente: si nosotros buscamos un objetivo universalizable para todos los afectados por él se hace en torno a cuestiones de justicia.

La universidad jesuita en estos momentos, al menos en España, se concibe en torno al modelo Ledesma-Kolvenbach que refiere a cuatro polos que son la *utilitas* – la excelencia en lo profesional-, la *justitia* – la justicia-, la *humanitas* –la plenitud de la humanidad- y la *fides* – la fe como enraizamiento de inspiración y realización.

Si el objetivo es ver en qué medida está funcionando la Universidad Loyola como universidad jesuita y se considera que la referencia es este modelo, se deberá revisar el significado del modelo y después indagar desde una perspectiva sociológica sobre lo que piensan los miembros de la universidad, y además un diálogo –siguiendo las pautas de la ética discursiva- persiguiendo encontrar en qué medida se asume ese modelo, cómo se diferencia, como se empata con dicho modelo etc. El objetivo no es la pretensión de justicia – aunque tiene algunos elementos- sino de identificar los acuerdos que tiene la comunidad educativa de la Universidad de Loyola con ese modelo y entender qué significa ser jesuita en el contexto específico de cada institución filial.

- Comentaste que lo central para Habermas es el diálogo pero que esto no es necesariamente lo central. ¿Qué sería entonces lo central? Y si la respuesta es los derechos humanos, creo que si éstos no se afirman metafísicamente, es decir, si no se apela a ellos con referencia o fundamento trans-histórico, o trans-cultural pues terminan siendo el resultado de un consenso -en el mejor de los casos- establecido ideológicamente teniendo en el diálogo su único fundamento.

R= Para mí, lo deontológico no tiene que dejar lo teleológico en la arbitrariedad, yo creo que lo mejor es una centralidad más integradora –como la propuesta de Ricouer- que sintetiza ambas.

En mi obra, “Imaginario de los derechos humanos desde Paul Ricouer” planteo primero que no hay una fundamentación apolítica de los derechos humanos sino que hay una fundamentación de razonabilidad. Es decir, estamos en los umbrales de la justificación en el sentido político y en una fundamentación consistente desde el punto de vista de la razonabilidad.

Esta fundamentación funciona a través de la articulación dialéctica compleja de los siguientes componentes:

- 1) la convicción que proviene de las intuiciones morales, 2) relatos de sentido con adecuada hermenéutica y, 3) la argumentación Habermasiana.

En el ángulo de la convicción, se da un valor epistemológico a las intuiciones morales; en el ángulo hermenéutico de relatos de sentido sobre los derechos humanos – empezando por el relato del samaritano planteado secularmente- hasta relatos históricos y de ciencia ficción, se reconoce que dichos relatos van generando nociones sobre los derechos humanos al tener una función reveladora de sentido, de realidades y no son solo emocionales (son creaciones literarias que desbordan lo descriptivo que plantean realidades transempíricas); y en tercer lugar está el ángulo de la argumentación Habermasiana. Es decir, no basta solo con el diálogo y la argumentación para sustentar los derechos humanos, ni es suficiente tampoco con los otros dos ángulos mencionados sino hasta que los tres se interrelacionan generando una fundamentación de los derechos humanos que es además culturalizada. Es culturalizada porque las intuiciones morales, los relatos de sentido y las argumentaciones variarán de cultura a cultura.

