

Aproximación a la ética filosófica

ANÍBAL D'AURIA¹

Un pensador ingenioso, ha dicho que el objeto de la educación consistía en dar al hombre el "prejuicio del bien". Esta frase pone en relieve el fundamento de la moral vulgar. Para el filósofo, al contrario, no debe haber en la conducta un solo elemento que la inteligencia no trate de comprender, una obligación que no se explique, un deber que no tenga sus razones.²

RESUMEN

Este breve artículo sólo pretende ser una introducción didáctica y general a la Ética Filosófica. Primeramente, presentaré algunas cuestiones tradicionales de la Metaética y de la Ética Normativa. Luego, a través de un recorrido panorámico por la historia de la filosofía occidental, intentaré mostrar algunos puntos de inflexión en el pensamiento moral desde la Antigüedad hasta nuestros días. Por último, ensayaré una posición personal acerca del lugar que puede ocupar dentro de la Ética Filosófica lo que se llama "ética aplicada".

PALABRAS CLAVE

Filosofía - Ética - Moral.

Approach to Philosophical Ethics

ABSTRACT

The aim of this short paper is only to be a general and didactical introduction to Philosophical Ethics. Firstly, I will introduce some tra-

¹ Abogado, Lic. en Filosofía. Dr. en Derecho Político. Profesor de Teoría del Estado (UBA).

² GUYAU, J. M., *Esbozos de una moral sin obligación ni sanción*, Buenos Aires, Americalee, 1944, p. 7.

ditional issues of Meta-Ethics and Normative Ethics. Then, through a panoramic tour of the history of Western philosophy, I will try to show some inflection points in moral thought from Antiquity to our present days. Finally, I will offer an essay on a personal position about the place of what is known as "applied ethics" within Philosophical Ethics.

KEYWORDS

Philosophy - Ethics - Moral.

I. INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene modestas pretensiones didácticas. Mi intención es simplemente exponer un cuadro general de la ética filosófica, su caracterización, sus temas y sus tendencias doctrinarias. Sin embargo, espero que mi exposición no esté del todo privada de alguna mínima originalidad en ciertos puntos que no voy a explicitar aquí, pero que el lector especializado podrá advertir sin dificultad.

En el punto II efectúo algunas consideraciones etimológicas y semánticas sobre los términos "ethos", "ética" y "moral". En el punto III hago una presentación general de la Ética filosófica como rama de la filosofía que, a su vez, se compone de tres subdisciplinas: la metaética, la ética normativa y la historia de la ética. Los puntos III.A y III.B están dedicados específicamente a los problemas y temas centrales de la metaética y de la ética normativa. En los puntos III.C, III.C.1 y III.C.2 brindo un desarrollo histórico de las ideas éticas, muy panorámico, por cierto, desde la Antigüedad griega hasta nuestros días. Por último, el punto IV pretende ofrecer una caracterización filosófica de la llamada "ética aplicada", tan de moda desde hace algo más de una década.

II. *ETHOS*, ÉTICA, MORAL

La palabra "ética" deriva de "ethos", que en su grafía griega antigua, según un simple cambio gramatical, admitía dos constelaciones de significados diferentes pero interrelacionados: por un lado, significaba "carácter", "modo de ser" o "disposición"; por otro lado, también significaba "hábito", "uso" o "costumbre". Tanto Platón como Aristóteles postulan

la relación entre ambos sentidos. Según Platón, “todo el *carácter* se desarrolla a través del *hábito*”;³ por su parte, Aristóteles, tras diferenciar las virtudes intelectuales de las *éticas*, afirma que mientras las primeras se originan en la enseñanza, las segundas “proceden de las *costumbres*”.⁴ Incluso, en un sentido más primigenio, la palabra “ethos” significaba “patria”, “morada”, “hogar”, “lugar del cual se procede” (como aún hoy podemos corroborar en la etimología de la misma palabra “etimología”).

Si tuviéramos que relevar las mutaciones semánticas que el término “ethos” fue experimentando a través del tiempo en el mundo griego clásico, podríamos extraer el siguiente orden sucesivo y acumulativo:

1. Morada, lugar habitual, residencia, patria;
2. hábito, costumbre, uso;
3. carácter, sentimiento, temperamento, manera de ser, pensar o sentir;
4. moralidad, moral.⁵

En la actualidad, en el habla corriente, “ética” y “moral” (última acepción del término griego “ethos”) suelen usarse como sinónimos; pero en el lenguaje académico especializado, la palabra “ética” designa principalmente una rama de la filosofía dedicada a la reflexión sobre el “ethos”, entendido éste como “conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, ya sea de una persona individual o de un grupo social, o étnico, etc.”⁶ Es decir, en sentido estricto “ética” es el nombre de una disciplina filosófica, y “moral” es el objeto (o parte del objeto) de estudio de esa disciplina.

III. ÉTICA FILOSÓFICA

La ética filosófica, en tanto disciplina reflexiva, se plantea preguntas como las siguientes: *¿Cómo* debo actuar o no actuar, y *por qué*? Es decir, la ética filosófica pretende ofrecer pautas normativas *fundamentadas* de conducta. Este aspecto de la ética filosófica se llama “ética normativa”.

³ PLATÓN, *Leyes*, 792e.

⁴ ARISTÓTELES, *Et. Nic.* 1103a 15-20.

⁵ Cf. *Diccionario griego clásico-español*, 21ª ed., Barcelona, Vox, 2008.

⁶ MALIANDI, R., *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 1991, p. 14.

Pero la ética filosófica no se agota en la ética normativa, sino que abarca también lo que se conoce como “metaética”, disciplina que se aboca a la reflexión sobre aspectos lingüísticos y epistémicos de la ética normativa, tales como: ¿Es posible fundamentar juicios morales? ¿Qué clase de proposiciones son los enunciados normativos? ¿Son susceptibles, los enunciados morales, de ser considerados falsos o verdaderos? Como se ve, este tipo de cuestiones no son normativas, sino epistemológicas y analítico-lingüísticas; es decir, no se refieren a conductas, sino a los enunciados que califican conductas. Toda doctrina ética normativa presupone ya-siempre ciertas posturas metaéticas, y por eso mismo, el análisis meta-ético suele ser también una herramienta útil para la crítica de las doctrinas éticas normativas.

Es decir, la ética filosófica comprende esas dos actividades reflexivas: la ética normativa y la metaética. Sin embargo, hay también un tercer aspecto que merecería incluirse dentro de la ética filosófica, al menos como complemento ineludible de los dos mencionados. Me refiero a la “historia de las ideas éticas”, disciplina que al buscar la comprensión filosófica de las doctrinas éticas en el marco de su contexto histórico específico, también aporta a la reflexión ética normativa una conciencia histórica acerca del “ethos” y una erudición muy útil sobre los diversos modos de tematizarlo y problematizarlo.

En resumen, el ámbito de la ética filosófica abarca tres subdisciplinas interrelacionadas:

1. la metaética;
2. la ética normativa y
3. la historia de las ideas éticas.⁷

En cambio, la descripción sociológica, la comprensión cultural y la explicación psicológica del *ethos* de un determinado grupo humano pueden ser tema de interés para la Sociología, la Antropología y la Psicología (u otras disciplinas científicas), pero no son asunto de la ética filosófica. Esta, por el contrario, sólo se aboca a la comprensión, análisis, funda-

⁷ La historia de la ética resulta imprescindible como auxiliar de la ética normativa y de la metaética para comprender, comparar y criticar las diferentes doctrinas éticas que se sucedieron en la historia del pensamiento. Y esto es válido para la filosofía en general, ya que quien hoy en día haga filosofía desconociendo la historia de la filosofía, difícilmente pueda hacer buena filosofía.

mentación y crítica *normativa* del *ethos*, valiéndose para ello, como auxiliares, de la metaética y de la historia de la ética.

A. METAÉTICA: USOS DEL LENGUAJE Y STATUS EPISTÉMICO DEL DISCURSO MORAL

Desde un punto de vista lógico, las cuestiones de metaética son anteriores a cualquier toma de posición ético-normativa.

En primer lugar, hay que saber diferenciar el empleo normativo del empleo descriptivo del lenguaje. Una cosa es *prescribir* una conducta o el *valor* de algo, y otra cosa es *describir* una conducta o un hecho. Por ejemplo: “*no debes matar*” es un enunciado que prescribe un determinado modo de actuar, y por lo tanto, constituye un empleo normativo del lenguaje. Pero el enunciado “uno de los diez mandamientos *dice* que *no debes matar*” ya no prescribe ninguna conducta, sino que informa sobre el contenido de uno de los preceptos del Decálogo; constituye un uso descriptivo del lenguaje, no normativo.

Sin embargo, si al enunciado descriptivo “uno de los diez mandamientos *dice* que *no debes matar*” se le adosa el enunciado normativo “*debes respetar los diez mandamientos*”, entonces, *por inferencia lógica*, el primer enunciado se transforma en quien lo emite en un enunciado normativo con pretensiones de estar fundamentado, esto es, se transforma en el enunciado: “*no debes matar*, porque así lo ordena uno de los diez mandamientos”, ya que quien afirma las dos proposiciones está aceptando como premisa mayor la autoridad moral de la Biblia. No obstante, una vez más, si en vez de afirmar o suponer la autoridad moral del Decálogo, el enunciante se limita a decir que “el Decálogo constituye una autoridad moral para judíos y cristianos”, sin comprometerse él mismo con esos preceptos, y que “uno de sus mandamientos *dice no matarás*”, simplemente está describiendo lo que creen judíos y cristianos, y por ende, no está emitiendo una proposición normativa. En este caso, está explicando el fundamento moral de ciertos preceptos judíos o cristianos, pero no está haciendo ningún uso prescriptivo del lenguaje.

Por lo tanto, no sólo hay que saber distinguir los enunciados descriptivos y los normativos, sino también las proposiciones lógico-analíticas, es decir, aquellas que se infieren de otras por hallarse contenidas

en ellas; éstas no son ni normativas ni descriptivas en sí mismas, sino que su sentido normativo o descriptivo les viene adjunto por el sentido de las premisas de las que parten. O mejor dicho: frecuentemente el sentido normativo o descriptivo de una proposición sólo surge de su relación lógica dentro de un sistema de proposiciones del cual forma parte.

Pero además, no se trata sólo de comprender un enunciado particular con relación al sistema de enunciados que integra. En última instancia, también el sentido normativo o descriptivo de un enunciado particular sólo puede determinarse con cierta claridad en el contexto pragmático en que se lo emite. Por ejemplo: "la ventana está abierta" en principio es un enunciado descriptivo, pero en el contexto específico de una clase, en que un profesor lo emite dirigiéndose a un alumno sentado junto a la ventana, puede querer decir "cierre la ventana", es decir, puede constituir un enunciado imperativo encubierto, y por lo tanto, tratarse de una proposición normativa.

En segundo lugar, en un plano más específico y ya dentro del lenguaje normativo, los filósofos de la ética suelen diferenciar los enunciados "deontológicos" (enunciados de "deber") de los enunciados "axiológicos" (enunciados de "valor"). Los primeros constituyen "normas"; los segundos se refieren a "valores". Por ejemplo: una cosa es decir "*debes* decir la verdad" y otra cosa es afirmar "la verdad es un *bien*". Algunos filósofos sostienen que los enunciados deontológicos suponen siempre un enunciado axiológico; otros, en cambio, sostienen que los enunciados axiológicos encubren retóricamente, con un lenguaje objetivo, simples enunciados deontológicos. Aunque tal vez sea correcto afirmar que los enunciados deontológicos pueden traducirse a enunciados axiológicos (y viceversa), su forma sintáctica es claramente diferente y el empleo de una forma u otra suele ser un indicio acerca de la metafísica subyacente a las diversas teorías éticas. En efecto, la *apariencia* descriptiva del enunciado axiológico remite a concepciones trascendentes y supuestamente objetivas de los fines éticos, mientras que en el caso de los enunciados deontológicos, ello no ocurre necesariamente.

Por último, una cuestión fundamental de la metaética, de cuya respuesta depende la posibilidad o no de una ética normativa, es la siguiente: ¿Es posible fundamentar racionalmente normas morales? Podemos llamar

“escepticismo moral” a toda postura que responda negativamente a esa pregunta. El escepticismo moral renuncia a la posibilidad de considerar seria, argumentativa y racionalmente los enunciados normativos morales, por lo que renuncia completamente a la ética normativa como disciplina filosófica. En cambio, la ética normativa sólo es posible, como disciplina filosófica, si se encuentra alguna razón para responder con un “sí” a este problema meta-ético fundamental.

Muy estrechamente vinculada a esa pregunta, surge esta otra, sutilmente diferente: ¿los enunciados éticos o morales expresan conocimiento? O lo que es igual: ¿son susceptibles de “verdad” o “falsedad”? Obviamente, el ético escéptico responde negativamente a esta cuestión; pero no todos los que responden de esa manera son necesariamente escépticos éticos. Hay muchos filósofos éticos que sin ser “cognitivistas morales” aceptan la posibilidad de argumentar y fundamentar racionalmente pautas morales normativas, por ejemplo, a través de una práctica discursiva orientada al acuerdo recíproco.⁸ Además, el escepticismo y el relativismo éticos, paradójicamente, muchas veces han intentado una defensa moralista de sus posiciones metaéticas.⁹

En realidad, todas estas cuestiones de metaética, así como las diferentes posiciones que se asuman frente a cada una de ellas, depende de supuestos filosóficos más profundos, o al menos, mucho más amplios de lo que puede ser considerado estrictamente “filosofía moral”. En verdad, el modo de hacer filosofía moral está ligado al modo de entender la filosofía en general. Como muy bien resume Adela Cortina: “Lo moral –más que la moral, puesto que se trata de un fenómeno y no de una doctrina– acompaña a la vida de los hombres y ha ido siendo captado por la reflexión filosófica desde distintas dimensiones. Para una filosofía del ser, que tiene en la ontología y en la antropología filosófica su mayor peso, una *dimensión del hombre* recibirá el nombre de dimensión moral; para una filosofía de la conciencia, como la iniciada en la Modernidad,

⁸ En mi opinión, tal sería el caso de las modernas éticas discursivas de Apel o de Habermas, que aunque explícitamente puedan defender posturas “cognitivistas morales”, a mi entender ese cognitivismo, explícito o implícito en sus teorías, es perfectamente prescindente para defender la tesis de una argumentación moral orientada al entendimiento.

⁹ Ver, por ejemplo, KELSEN, H., *¿Qué es la justicia?*, Buenos Aires, Leviatán, 1984.

una *forma peculiar de conciencia* será moral; para una filosofía que haya aceptado el giro lingüístico, existe un tipo de lenguaje al que llamamos *lenguaje moral*".¹⁰ Esta cita de Cortina viene muy bien para mostrar la estrecha relación entre las cuestiones éticas y las cuestiones de la filosofía en general, y de ésta con su propia historia, pues los tres modos que acá enumera como maneras diferentes de abordar la reflexión moral, coinciden con las tres etapas históricas en que se suele resumir panorámicamente la historia de la filosofía occidental: filosofía del ser, filosofía de la subjetividad (o de la conciencia) y filosofía del giro lingüístico.

B. ÉTICA NORMATIVA: TEMAS Y MODELOS

La ética normativa es el núcleo de la ética filosófica, e implica la postulación de enunciados normativos con pretensiones de estar razonablemente fundamentados. Es decir, la ética normativa pretende brindar razones, argumentos o motivos fundados para actuar o dejar de actuar de cierta manera. Maliandi agrupa muy didácticamente las diferentes escuelas éticas-normativas según las siguientes cuestiones específicas:¹¹

1. ¿Cómo se fundamentan las normas éticas? ¿A través de algún razonamiento trascendental que nos descubra algún *deber a priori* y *universal*? ¿O más bien a través de la experiencia respecto de los bienes que los hombres persiguen para alcanzar una buena vida?
2. ¿De dónde provienen los principios éticos y morales? ¿De alguna instancia o autoridad exterior a los hombres (v. gr., la revelación religiosa), o bien provienen del hombre mismo? Y en este último caso, ¿de su razón o de sus sentimientos?
3. Los principios éticos y morales, ¿deben aplicarse siempre, o bien hay casos en que deben dejarse de lado por consideraciones superiores excepcionales?¹²

¹⁰ CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 178.

¹¹ MALIANDI, *op. cit.*, pp. 84-88.

¹² En este sentido, es famosa la respuesta de Kant a Constant acerca de si el deber de decir la verdad es relativo o absoluto. Constant sostenía que hay casos donde se

4. ¿Toda conducta es moral o inmoral, o bien hay también conductas que pueden ser ambas cosas a la vez y conductas que pueden ser moralmente indiferentes?¹³
5. ¿En qué consiste específicamente la conducta moral? ¿Hay acaso un catálogo de conductas determinadas, como ser las del Decálogo bíblico? ¿O más bien la conducta moral consiste en comportarse según algún criterio formal, como ser “comportarme de manera que mi conducta pudiera ser una ley universal” o “comportarme buscando el bienestar del mayor número”, sin especificar el contenido específico de esas fórmulas?

En fin, esas son, más o menos, las cuestiones centrales de la ética normativa. Toda doctrina ética normativa toma posición por alguna de las alternativas que plantean esas preguntas.

En cuanto a la gran variedad de escuelas y doctrinas de ética normativa, podríamos intentar agruparlas en cuatro, cinco o seis grandes “modelos” o “tipos”. Esto es lo que han hecho, cada uno a su modo, diversos especialistas como Ricardo Maliandi o Adela Cortina.¹⁴

Maliandi, en realidad, ofrece varias clasificaciones de esos modelos, según diferentes criterios. Pero acá sólo quiero referir la que me parece más comprensiva y didáctica. En primer lugar, Maliandi distingue el “formalismo ético” (ejemplos: ética kantiana, ética discursiva) de las “éticas materiales”. Estas últimas, por su parte, se subdividen en “éticas materiales *a priori*” (ejemplo: la ética material de los valores de Max Scheler) y “éticas materiales empíricas”. A su vez, estas últimas vuelven a subdividirse en “éticas materiales empíricas de bienes” (ejemplos: hedonismo, eudemonismo, utilitarismo) y “éticas materiales de fines” (ejemplos: evolucionismo, perfeccionismo teleológico). De este modo, resultaría el siguiente cuadro:¹⁵

debe mentir para evitar un daño grave; por ejemplo, según Constant, un asesino que pregunta por el paradero de su futura víctima no *merece* saber la verdad. Kant sostenía que ni aun en ese caso se debe mentir. KANT, I., “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, en *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1993.

¹³ Por ejemplo, para una ética religiosa, rascarse una comezón puede ser moralmente indiferente, pero para una ética hedonista puede ser una conducta moral positiva.

¹⁴ MALIANDI, *op. cit.*, pp. 84-88; CORTINA, *op. cit.*, pp. 178-194.

¹⁵ MALIANDI, *op. cit.*, p. 87.

1. FORMALISMO ÉTICO.
2. ÉTICAS "MATERIALES":
 - 2.1. *A priori*.
 - 2.2. Empíricas:
 - 2.2.1. de "bienes".
 - 2.2.2. de "fines".

Adela Cortina, por su parte, y sin la intención de ofrecer una tipología exhaustiva, enumera los siguientes modos en que puede entenderse, en nuestro tiempo, la "realización moral de los hombres":¹⁶

1. La moral del carácter.
2. La moral como búsqueda de la felicidad.
3. La moral del deber.
4. La moral de las virtudes comunitarias.
5. La moral como cumplimiento de principios universales.

La "moral del carácter" se refiere a la moral como capacidad vital para hacer frente a la "desmoralización", es decir, se trata de éticas centradas en la formación individual de la personalidad para encarar la vida con un determinado estado de ánimo. En este sentido, se habla de un proyecto individual de "autorrealización". La "moral como búsqueda de la felicidad", en cambio, abarca a las escuelas éticas focalizadas en la obtención de la felicidad humana, haciendo de ese "bien" el nudo de su reflexión filosófica. La "moral del deber" parece incluir especialmente a la moral de corte kantiano, es decir, como conciencia del "deber categórico": un "deber" que para ser propiamente moral ha de ser "universalizable" y no admitir excepciones. La "moral de las virtudes comunitarias" incluye a todas las tendencias y escuelas que comprenden los deberes morales en función de las exigencias éticas de la comunidad específica en que se halla inserto cada individuo: los deberes del individuo (así como sus derechos) no son "universales" ni pueden ser "universalizables", sino que son propios e idiosincrásicos de cada comunidad cultural. La "moral como cumplimiento de principios universales", sin

¹⁶ CORTINA, *op. cit.*, p. 178 y ss.

desconocer la importancia de las tradiciones culturales y comunitarias en que un individuo se inserta, alcanzan un nivel de conciencia moral que va más allá de ese estadio *convencional* provincianista, o como explica Cortina: "...resulta absurdo contraponer *principios universalistas* y *tradiciones*, como si los primeros no nacieran históricamente en tradiciones, como si procedieran de una razón pura a históricamente constituida; pero igualmente absurdo resulta pedirle a un principio procedimental de justicia que no pretenda ser comprendido y aceptado por cualquier hombre, ya que todos ellos gozan de competencia comunicativa".¹⁷ Como puede verse, Cortina está pensando esta categoría ("moral como cumplimiento de principios universales") especialmente para las éticas discursivas y comunicativas contemporáneas.

Creo que esta exposición que hace Cortina de los diversos "modelos" de éticas o morales es muy didáctica y está bien orientada, pero merecería algunos retoques o correcciones y algún agregado. Por mi parte, sin alejarme demasiado del esquema de Cortina, propongo diferenciar los siguientes modelos de pensamiento ético filosófico:

1. Éticas del carácter.
2. Éticas de la felicidad.
3. Éticas de las virtudes comunitarias.
4. Éticas de los principios universales.
5. Éticas del cuidado.

En las "éticas del carácter" podemos incluir doctrinas y escuelas de inspiración filosófica muy disímiles entre sí: desde el eudemonismo helenístico antiguo (estoicismo, cinismo, epicureísmo) hasta filosofías hiperindividualistas, existencialistas o vitalistas contemporáneas.¹⁸

En las "éticas de la felicidad" incluyo, específicamente, al utilitarismo moderno en sus diversas variantes.¹⁹ Obsérvese que no incluyo aquí,

¹⁷ CORTINA, *op. cit.*, p. 194.

¹⁸ Doy ejemplos tan variados como los siguientes: MARCO, Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 2008; STIRNER, M., *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar, 2004; NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2009; SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Peña Hnos., México, 1998; INGENIEROS, J., *El hombre mediocre*, México, Porrúa, 1974.

¹⁹ Los ejemplos clásicos son: BENTHAM, J., *Los principios de la moral y la legislación*, Buenos Aires, Claridad, 2008; MILL, J. S., *Sobre la libertad. El utilitarismo*, Madrid, Orbis-Hyspa-

como sí hace Cortina, a las éticas eudemonistas helenísticas, porque las he incluido en la categoría anterior. En efecto, creo que Cortina cae en un simple error semántico al asimilar automáticamente la *eudaimonía* helenística con la "felicidad" moderna. Si bien no podemos traducirla con otra palabra mejor, la *eudaimonía* perseguida por aquellos filósofos morales de la Antigüedad no tiene nada que ver con lo que hoy entendemos por "felicidad". Aquella *eudaimonía* buscada era un estado de autocontrol y autorrealización individual, no una suma de bienestar social o colectivo (como es el caso del utilitarismo moderno). En pocas palabras: la búsqueda de la *eudaimonía* era un trabajo permanente sobre sí mismo para forjar el carácter del sabio individual.

En las "éticas de las virtudes comunitarias" incluyo tanto a la ética comunitaria de Aristóteles como a los diversos neocomunitarismos modernos y contemporáneos.²⁰ Obsérvese que la ética de Aristóteles también se centra en la búsqueda de la *eudaimonía*, pero ello no significa que se trate del mismo tipo de escuela que las del helenismo posterior, ni mucho menos que las del utilitarismo moderno. En verdad, la ética aristotélica es el modelo arquetípico de toda ética de las virtudes comunitarias, incluso de las más recientes y actuales.

Por "éticas de los principios universales" comprendo tanto a la moral kantiana en su versión original como a sus versiones discursivas y comunicativas contemporáneas (que Cortina desagregaba en categorías diferentes). En ambos casos, la idea de moralidad es equivalente a la capacidad de universalizar los principios; la única diferencia práctica radica en que la razón moral kantiana es monológica, mientras que en las versiones discursivas contemporáneas, se trata de una racionalidad moral dialógica y comunicativa.²¹ En pocas palabras: la moral kantiana

mérica, 1980. Y para una discusión de algunos temas y problemas propios de esta escuela: KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, cap. 2, 1995.

²⁰ Por ejemplo: ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 2007; HEGEL, W. F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987; MACINTYRE, A., *After virtue. A study in moral theory*, London, Duckworth, 1985; TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

²¹ Cf.: KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1990; APEL, K., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991; HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991. Para una visión

estaba presa de la metafísica de la subjetividad y la conciencia; por su parte, las éticas comunicativas contemporáneas la revitalizan desde las nuevas premisas filosóficas del “giro lingüístico”.

Por último, en “las éticas del cuidado” incluyo algunas tesis morales provenientes de ciertos sectores del feminismo reciente (tesis polémicas, aun dentro del feminismo). En efecto, algunas feministas argumentan que la asociación de la moral a principios universales constituye una visión unilateral y machista del fenómeno moral. Frente, o mejor dicho, junto a esa “ética de la justicia” habría otra voz moral que sería la de la “ética del cuidado”, más orientada a *desarrollar disposiciones morales* que a comprender principios abstractos de justicia; más orientada a la solución apropiada de problemas morales particulares que a la búsqueda de principios morales universales; en fin, más interesada en las responsabilidades y relaciones personales concretas que en los derechos generales y en la equidad imparcial.²²

En fin, creo que con este último modelo completamos un mapa general que puede brindar un panorama adecuado de las grandes vertientes de la reflexión ética normativa. No se trata de una clasificación de escuelas, sino, simplemente, de una enumeración de “modelos” de reflexión ético-normativos; enumeración que no pretende ser exhaustiva y que es consciente de que estos “modelos” pueden mostrarse borrosos cuando se trata de incluir en ellos algunas escuelas o corrientes muy específicas de pensamiento (v. gr.: marxismo, anarquismo, existencialismo cristiano).

C. HISTORIA DE LA ÉTICA: IMPORTANCIA FILOSÓFICA Y COMPLEJIDAD

La historia de la ética es, como ya dijimos, un precioso auxiliar de la ética normativa. Y lo es, al menos por dos razones: primero, porque la erudición que nos provee nos familiariza con los diversos problemas éticos y sus intentos de solución en diferentes escuelas y doctrinas filo-

panorámica de la vitalidad actual de esta corriente ética, ver APEL, K., *et al.* (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.

²² Estoy pensando específicamente en las investigaciones de GILLIGAN, C., *La moral y la teoría psicológica del desarrollo femenino*, México, FCE, 1994. Para una discusión de las cuestiones suscitadas por esta posición, puede verse KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, cap. 7, 1995, especialmente p. 287 y ss.

sóficas, y segundo, porque al presentar esas teorías en el marco de sus diferentes épocas y contextos sociales, nos agudiza la conciencia crítica normativa, pues historizar es siempre un modo de relativizar.

En efecto, como bien señala MacIntyre, constituiría un grave error estudiar las diversas doctrinas éticas como si fueran atemporales, "como si en la historia de la ética se hubiese presentado una única tarea de analizar el concepto, por ejemplo de justicia, a cuyo cumplimiento se dedicaron Platón, Hobbes y Bentham, quienes pueden recibir calificaciones más altas o más bajas según sus realizaciones. Por supuesto, no se infiere de aquí, y en realidad es incorrecto, que las afirmaciones de Platón sobre la *dikesyne* y las de Hobbes o Bentham sobre la *justicia* se encuentran totalmente desconectadas unas con respecto a otras. Hay continuidad lo mismo que discontinuidad en la historia de los conceptos morales, y aquí reside precisamente la complejidad de esta historia".²³

Es decir, la historia de la ética no es sólo importante para la ética normativa, sino que es fundamental para la metaética, pues no se trata sólo de presentar cronológicamente las diversas doctrinas morales como si fueran sucesivas teorías sobre un mismo asunto, sino que, más bien, se trata de mostrar cómo los problemas, los conceptos y toda la semántica ética en general, emergen, se transforman, mueren, o incluso, a veces, resurgen con nuevos rostros.

1. DEL PAGANISMO GRIEGO AL CRISTIANISMO MEDIEVAL

En el mundo griego de Sócrates, Platón y Aristóteles, la reflexión ética está integrada a la reflexión política. El ideal de vida más elevado, según esos filósofos, es la vida teórica o contemplativa (es decir, la vida consagrada a la filosofía). El ideal platónico es una *Polis* gobernada por hombres teóricos (filósofos), mientras que el de Aristóteles es el de una que permita y garantice a estos hombres teóricos su estilo de vida. Pero en el fondo de esa diferencia, subyace el presupuesto común a ambos de que ética y política están una en función de la otra. Es decir, la reflexión platónica y aristotélica sobre la *areté* (virtud) –tan diferente, sin embargo, en uno y en otro– es inescindible de esa forma de orden sociopolítico tan específica que fue la *Polis* griega.

²³ MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 12.

En el período helenístico inmediatamente posterior a Aristóteles, la *Polis* como forma de orden político ya está en franca decadencia. La absorción de las *Polis* dentro de los grandes Imperios (primero el Macedonio y luego el Romano), se traduce en un divorcio notable entre la ética y la política. Todas las escuelas helenísticas (cínicos, cirenaicos, estoicos, epicúreos) se caracterizan por un cierto desapego a la política: “Ya no se pregunta en qué formas de la vida social puede expresarse la justicia, o qué virtudes deben ser practicadas para crear una vida comunal en que ciertos fines puedan ser aceptados y alcanzados. Ahora se interroga sobre lo que cada uno debe hacer para ser feliz, o sobre qué bienes se pueden alcanzar como persona privada. La situación humana es tal que el individuo encuentra su medio moral en su ubicación en el universo más bien que en cualquier sistema social o político”.²⁴ Sin embargo, todas estas escuelas precristianas, tal como lo hacía Aristóteles, entienden todavía la *areté* (virtud) en función de la *eudaimonía* (felicidad, bienestar de ánimo o espíritu). La *eudaimonía* es la meta que persigue –y alcanza– el hombre virtuoso, y no se trata de ninguna felicidad en el más allá, sino de un bien humano y terreno.

El encuentro entre la cultura pagana greco-latina y el monoteísmo judío significó la superposición de dos modelos teológicos, políticos y morales muy diferentes: los dioses paganos eran dioses de la comunidad política; cuando un ateniense salía de Atenas, los dioses de Atenas no iban con él. En cambio, la idea de un Dios que marcha con *su* pueblo, como un *pastor conduciendo a su rebaño*, era ajena al mundo pagano greco-latino. El cristianismo introdujo ese modelo de poder que Foucault ha llamado “pastorado”,²⁵ modelo que al combinarse con la idea teológica de un Reino “trascendente” (la ciudad de dios, *Civitate Dei*), opuesto al mundo terrenal (la ciudad terrena), va a cambiar profundamente el rumbo de la reflexión ética. El cristianismo predicó que no había que atesorar bienes en la tierra si se quería ganar la ciudadanía en el “reino de dios”. Si bien el cristianismo enseñó el amor al prójimo como a sí mismo, también enseñó el amor a dios por sobre todas las cosas. De este modo, la ética cristiana antepuso a las

²⁴ MACINTYRE, A., 1982, *ibíd.*, p. 103.

²⁵ FOUCAULT, M., “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 98-117. También FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006.

“virtudes cardinales” paganas (sabiduría, valentía, justicia y templanza)²⁶ las “virtudes teologales” enseñadas por San Pablo (fe, esperanza y caridad), que no constituyen “deberes” del hombre para consigo mismo, sino deberes del hombre para con dios.²⁷ De este modo, también la clásica asociación entre virtud y felicidad se quiebra: la virtud cristiana ya no es un camino hacia la felicidad (al menos no hacia la felicidad en esta vida), sino todo lo contrario: el cristiano ha de renunciar a los bienes de este mundo para acceder al otro. Sobre el final de la Edad Media, los debates teo-morales del cristianismo derivan en problemas teóricos irresolubles racionalmente: ¿Los mandamientos de dios son buenos porque dios los ordena, o más bien dios los ordena porque son buenos?

2. DE LA MODERNIDAD A LA SITUACIÓN CONTEMPORÁNEA

Desde los albores de la Modernidad hasta el siglo XVIII, se desarrolla, se afirma y se profundiza una fuerte noción de “individuo”, correlato necesario de la descomposición cada vez más acelerada del viejo orden social “organicista”. El capitalismo emergente plantea nuevos tipos de relaciones de los individuos entre sí; el Estado moderno y su “razón” (la “razón de Estado”) plantea nuevos vínculos jurídicos entre los individuos y los gobiernos; el desarrollo de la perspectiva en la pintura significa ahora el protagonismo del individuo en la experiencia estética; la Reforma religiosa supone una relación privada entre el individuo y las Escrituras; en fin, una novela como la de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe* (1719), es toda una alegoría del nuevo ideal burgués del *self made*

²⁶ Las “virtudes cardinales” eran las cuatro virtudes del sabio que enseñaba el estoicismo. Cf. Los Estoicos Antiguos, *Obras*, Madrid, Gredos, 1982. La valentía consistía en ser sabio ante el peligro; la justicia consistía en ser sabio en relación con los demás; la templanza consistía en ser sabio respecto a sí mismo; y por lo tanto, la “sabiduría” era la virtud fundamental a la que quedaban reducidas las otras tres. Si bien se trata de un tema característico del estoicismo, las cuatro virtudes mencionadas aparecen enunciadas ya en PLATÓN, *Rep.* 427e.

²⁷ Fe es la virtud de “creer” en la existencia de dios; esperanza es la virtud de “creer” en que dios cumplirá las promesas de redención que ha hecho al hombre; caridad es la virtud de amar a dios. De este modo, la virtud cristiana consiste en amar a un ser que se “cree” que existe (y es el único dios) y en confiar en que ese dios, cuya existencia se “cree”, cumplirá las promesas de felicidad en otro mundo que el cristiano también “cree” que le han sido hechas. Como se ve, de las tres virtudes teologales del cristianismo, la fe es la fundamental.

man. Todos estos cambios culturales, sociales, económicos, religiosos y políticos determinan nuevos presupuestos, nuevos rumbos y nuevos problemas para la reflexión ética. En la antigua ética aristotélica, había tres elementos sólidamente fundidos: comunidad política, virtud y búsqueda de la vida feliz. En el período helenístico, ya lo vimos, la práctica de la virtud y la búsqueda de la felicidad seguían enlazadas entre sí, pero ya prescindían de su anclaje en la vida política comunitaria. Con el cristianismo medieval, la idea de virtud se subordinó a la religión de la fe, divorciándose de la meta de una vida feliz (al menos de la vida feliz en este mundo). Ahora en la Modernidad, después de todas esas desagregaciones a lo largo de los siglos, la reflexión moral adquiere un aspecto ya muy diferente al de sus orígenes griegos. Para Aristóteles, la *con-vivencia*, es decir, la sociabilidad, era un dato natural (es más: un dato esencial) en el hombre, y la reflexión ética se orientaba por la pregunta: ¿Cómo puedo realizarme individualmente dentro de la vida comunitaria para alcanzar una vida elevada? En cambio, para los pensadores modernos la sociabilidad deja de ser vista como un dato definitorio del hombre: más bien el hombre es visto esencialmente como un individuo en conflicto con los otros individuos de su especie (lo natural es el conflicto, no la convivencia) y, por lo tanto, la pregunta que parece guiar a su reflexión ética es la siguiente: ¿Cómo deberíamos comportarnos en un marco de *con-vivencia* siempre conflictivo? Como resume muy bien MacIntyre: “En general, la ética griega pregunta: ‘¿Qué debo hacer para vivir bien?’ Por su parte, la ética moderna pregunta: ‘¿Qué debo hacer para actuar correctamente?’ Y formula esta pregunta en una forma tal que actuar correctamente es algo muy distinto de vivir bien”.²⁸

Las respuestas que la reflexión ética moderna da a esa pregunta pueden ser muy variadas. Pero, aun a riesgo de simplificar demasiado, podemos señalar las tres más influyentes:

Pregunta: *¿Qué debo hacer para actuar correctamente?*

- 1) Respuesta kantiana:²⁹ *No debo seguir nunca mis inclinaciones particulares, y debo comportarme de manera tal que mi conducta pueda ser generalizada bajo la forma de una ley universal.*

²⁸ MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 89.

²⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 65-70.

- 2) Respuesta hegeliana:³⁰ *Debo comprender que la razón ya siempre se halla realizada en cierta medida en cada momento histórico positivo y, por lo tanto, debo adaptar mi conducta a la "eticidad" vigente en que me encuentro.*³¹
- 3) Respuesta utilitarista:³² *Debo comportarme en cada caso de modo tal que las consecuencias previstas de mi acción produzcan mayor felicidad-placer (o menor infelicidad-dolor) para el mayor número posible de personas.*

Estos tres tipos de respuesta se presentan aquí simplificados groseramente, pues deberían ser comprendidos como aspectos o derivaciones de los sistemas filosóficos más vastos y muy complejos en que se insertan. Una presentación más precisa requeriría entrar en detalles, matizaciones y problematizaciones específicas de cada uno de los tres sistemas teóricos, profundización que nos llevaría más allá de los objetivos panorámicos y didácticos de este artículo. No obstante, hechas estas reservas, creo que la forma simplificada en que he presentado las respuestas kantiana, hegeliana y utilitarista a la pregunta "¿Qué *debo* hacer para actuar correctamente?" nos brinda una correcta idea del curso que ha tomado la reflexión ética moderna.

Sin embargo, la crítica radical de Nietzsche a toda la tradición cultural occidental, desde Sócrates hasta sus días, no podía dejar afuera a la "moral". Es más, especialmente la "moral" era lo que no podía quedar fuera de los dardos nietzscheanos, pues según él toda esa tradición se resume en una filosofía moral del "tú debes" en contradicción vital con el "yo quiero". Nietzsche describe toda la evolución moral de Occidente como un proceso de decadencia en el cual la "moral de rebaño" (reactiva, baja, nihilista, rencorosa, negadora de la vida) se ha impuesto a la "moral noble" del hombre fuerte (activa, elevada, jovial, vital).³³ Claro que la

³⁰ HEGEL, G. W. F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987, pp. 41-57.

³¹ El concepto de "eticidad" en Hegel intenta recuperar toda la riqueza semántica que provee la etimología griega del término *ethos* (que ya vimos al comienzo de este artículo). De esta manera, Hegel puede *aggiornarlo* para contraponerlo a la "moralidad" abstracta kantiana.

³² MILL, J. S., *Sobre la libertad. El utilitarismo*, Madrid, Orbis-Hyspamérica, 1980, pp. 138-155.

³³ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 2008.

pregunta nietzscheana ya no es la de la filosofía moral moderna, sino otra bien distinta: ¿Qué clase de *voluntad de poder* hay detrás de esa moral del *deber*, es decir, de esa “moral de rebaño”? Es decir: la pregunta nietzscheana ya no es la pregunta moral moderna, sino que es un cuestionamiento de esa misma pregunta.

De manera muy general, las respuestas kantiana, hegeliana y utilitarista a la pregunta moral moderna (¿cuál es mi deber?), por un lado, y el cuestionamiento nietzscheano a ese modo de preguntar y responder, por otro, conforman las cuatro matrices teóricas más significativas de la reflexión ética actual.

En efecto, la “respuesta kantiana” tuvo un nuevo impulso a través de su reformulación en términos de teoría de la comunicación y de la pragmática del lenguaje.³⁴ La “respuesta hegeliana” también ha reaparecido de la mano del comunitarismo, especialmente en el mundo cultural norteamericano.³⁵ La “respuesta utilitarista”, por su parte, nunca dejó de estar vigente en el mundo cultural anglosajón en general.³⁶

Por último y en cuarto lugar, el “planteo nietzscheano” subyace en gran medida en las refinadas investigaciones genealógicas de Michel Foucault.³⁷ Es cierto que no hay que buscar en ese tipo de trabajos genealógicos ninguna ética normativa; pero sería una torpeza excluirlos del ámbito de la ética filosófica. Porque si bien son difíciles de clasificar dentro de categorías de manual, lo cierto es que las investigaciones de Foucault (aunque también tengan relevancia para la antropología filosófica y la teoría política) tratan aspectos propios tanto de la metaética como de la historia de la ética.³⁸

³⁴ Por ejemplo: HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991; HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.), Madrid, Taurus, 1999; APEL, K., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

³⁵ Por ejemplo: MACINTYRE, A., *After virtue. A study in moral theory*, London, Duckworth, 1985; TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994; TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

³⁶ Para tener un panorama del debate actual dentro de esta vertiente de pensamiento moral y político, ver KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 21-62.

³⁷ FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2004.

³⁸ Por ejemplo, FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, 3 vols., Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2002.

IV. ÉTICA APLICADA

Hasta aquí hemos considerado a la ética filosófica como una disciplina integrada por tres ramas: la metaética, la ética normativa y la historia de la ética. Pero en los últimos años, además, se generalizó la expresión "ética aplicada", incluso como una disciplina específica respecto de la cual se ofrecen cursos universitarios de grado y posgrado. Cabe entonces una pregunta: ¿Qué es la ética aplicada? ¿Puede ésta ser comprendida dentro de la ética filosófica? Bueno, es claro que la respuesta a la segunda pregunta depende de la respuesta a la primera.

Si se entiende por "ética aplicada" un *modo de actuar* específico, o sea, la *aplicación fáctica* de ideas, principios o escuelas éticas, no hay duda de que ya estamos fuera de la *reflexión* ética filosófica. Pero una cosa es *aplicar de hecho* una idea, un principio o una doctrina ética, y otra cosa es *reflexionar sobre la aplicación* de un principio, una idea o una doctrina ética. En este último sentido, la idea de una "ética aplicada" sí puede ser comprendida como una rama de la ética filosófica; es más, puede ser vista como un complemento o una extensión de la "ética normativa": ésta reflexiona sobre la "fundamentación" de principios o normas morales, mientras que aquélla reflexiona sobre la "aplicación" a contextos específicos de ciertos principios o normas morales cuya validez moral *ya se da por fundada o aceptada*. En otras palabras: en la "ética aplicada", la discusión *teórica* ya no se centra en *cuáles* principios normativos debo seguir y *por qué* debo hacerlo, sino en *cómo* debo seguirlos e interpretarlos dentro de una determinada situación. Creo que la cuestión es análoga a la distinción jurídica entre "creación de normas *generales*" (leyes) y "creación de normas *particulares e individuales* (reglamentos y sentencias)".³⁹ Pero esta analogía no debe hacernos perder de vista la diferencia esencial entre moral y derecho, que consiste en el carácter positivo, coactivo y centralizado de este último.⁴⁰

En general, la comprensión de la "ética aplicada" como *reflexión* sobre la *aplicación* de principios morales es característica de la escuela apeliiana

³⁹ Ver KELSEN, H., *Teoría general del derecho y del Estado*, México, UNAM, pp. 43 y 156-162, 1988.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 23. Ver también VERNENGO, R., *Curso de teoría general del derecho*, Buenos Aires, Depalma, 1985, pp. 136-147.

(que es tal vez la que más ha difundido recientemente la expresión en cuestión).⁴¹ Pero nada obliga a que esta idea de “ética aplicada” quede exclusivamente ligada a la ética comunicativa apeliana. Quiero decir: los principios o normas éticas que ya se den por asumidos, y *sobre cuya aplicación se reflexiona* en la ética aplicada, pueden ser de procedencia teórica diversa: kantianos, utilitaristas, tomistas, etc. De este modo, la ética aplicada puede ser vista como una proyección de la reflexión ética filosófica general a ámbitos específicos como el medio ambiente, la empresa, la vida cívica, la medicina, etc. Y en cada uno de esos ámbitos, nótese que no sólo cabe una reflexión ética normativa específica y según diversas visiones normativas, sino también una metaética, una historia de la ética y hasta una genealogía moral propias de cada esfera.

⁴¹ APEL, K.; A. CORTINA, J. DE ZAN y D. MICHELINI (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991; MALIANDI, R., *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 1991; CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1997.

Fecha de recepción: 16-5-2013.

Fecha de aceptación: 29-7-2013.