

Revista Confluencia, año 1, número 4, otoño 2004, Mendoza, Argentina,

ISSN 1667-6394

Adriana Arpini
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional de Cuyo

Teorías éticas contemporáneas

Cuatro respuestas ante los desafíos sociales y políticos de nuestro tiempo

Resumen

En estas páginas intentamos llevar adelante una revisión de las principales teorías éticas contemporáneas –las éticas comunicativas, las neocontractualistas, las comunitaristas y las que se originan en el utilitarismo– con el propósito de dilucidar los aportes que ellas ofrecen para orientar decisiones que comprometen a las personas en diferentes dimensiones de sus vidas: en el ámbito de lo cotidiano, en la dimensión pública dada por la condición de ciudadano y/o miembro de una comunidad, y más específicamente, en el campo de la actividad profesional.

Tras el ejercicio de la sospecha que puso en tela de juicio a la razón como fundamento último del conocer y el obrar, y tras la crisis de la normatividad que condicionó la reflexión ética durante buena parte del siglo XX, nos preguntamos ¿cuáles son las problemáticas que asumen las teorías éticas contemporáneas? ¿cuál es el sustento teórico de sus reflexiones? ¿qué respuestas ofrecen a los desafíos sociales y políticos contemporáneos? ¿pueden esas respuestas satisfacer requerimientos surgidos de nuestra propia situación socio-histórica?

Contemporary Ethic Theories

Four answers to the social and political challenges of our time

Abstract

In these pages we attempt a review of the main contemporary ethics theories –communicative, "neocontractual", community ethics, and those originated in utilitarianism. Their purpose is to identify the contributions of each theory in order to guide people's decisions in the different dimensions of their lives: in every-day situations; as citizens and members of a community; and especially in the professional field.

After exercising suspicion and questioning reason as the ultimate foundation of knowing and acting, and after the crisis of the rules that conditioned the ethics reflection during a good part of the XXth Century, we ask ourselves: What problems do contemporary ethics theories deal with? What is the theoretical basis of these reflections? What answers can they present to the social and political challenges of our time? Can these answers meet the requirements of our own social-historical situation?

Introducción

En la tradición del pensamiento occidental es posible diferenciar al menos, dos modos básicos de entender la moralidad, cada uno de los cuales ha sido modulado de acuerdo con criterios diferentes a través del tiempo, dando nacimiento a teorías y doctrinas éticas heterogéneas. Con el propósito de realizar una revisión sintética diremos que esos modos básicos son: *la moral como búsqueda de la vida buena* y *la moral como cumplimiento del deber*.

En el primer caso, el logro del objetivo, *la vida buena*, es entendido como sinónimo de “felicidad”. Un ejemplo clásico lo encontramos en los escritos éticos de Aristóteles. Ahora bien, el concepto de “felicidad” puede entenderse de muy diversas maneras, ya sea que apunte a la autorrealización o que persiga el placer. A su vez, ambos casos se prestan a una pluralidad de interpretaciones. Así, entre las orientaciones que entienden la felicidad como cumplimiento del ser o autorrealización encontramos, además de la ética aristotélica, la ética tomista, la ética hegeliana, el personalismo, ciertas líneas del existencialismo, el neoaristotelismo, entre las más importantes. Por otra parte, entre las posiciones que entienden la felicidad asociada al placer o al bienestar, pueden mencionarse la moral epicúrea, el utilitarismo, ciertas orientaciones del hedonismo posmoderno.

En el segundo caso, es decir cuando la moral es entendida como *cumplimiento del deber*, la preocupación central radica en fundamentar la “universalidad” de la ley o norma moral. Los distintos criterios a partir de los cuales se intenta garantizar dicha universalidad dan lugar a posiciones disímiles entre las que cabe mencionar el estoicismo, la ética formal de Kant, las éticas procedimentales y dialógicas, las éticas basadas en las tesis del contractualismo y neocontractualismo.

En el marco del pensamiento moderno, especialmente entre los siglos XVI a XVIII, las diferentes teorías éticas –ya tuvieran por meta la búsqueda de la felicidad o la universalidad de la ley a la que se ajusta el cumplimiento del deber–, descansaban sobre el supuesto de una razón subjetiva o conciencia capaz de captar en forma inmediata el sentido del bien y el deber. Sin embargo, el ejercicio de la sospecha llevado adelante por los pensadores posthegelianos del siglo XIX puso en crisis las construcciones del subjetivismo moderno. En efecto, sospechar consiste en cuestionar la capacidad de la conciencia para acceder en forma directa a la *verdad*, o captar sin mediaciones el sentido del *bien* y el *deber*. Para los pensadores de la sospecha –Karl Marx, Federico Nietzsche, Sigmund Freud– la realidad se nos aparece *mediada* por signos de naturaleza diversa, por construcciones racionales o ideológicas que es necesario trascender para desentrañar su sentido.

A partir de la inversión de la dialéctica hegeliana, Marx muestra que tanto “el ser” como “el deber ser” están mediados por el trabajo, es decir por la posición de los hombres en las relaciones sociales de producción. No es la moral, en cuanto contenido de conciencia, la que modifica las condiciones de desigualdad, injusticia e inhumanidad de las que son víctimas la mayoría de los hombres, sino la transformación de las circunstancias reales lo que permitiría a los hombres superar la situación de alienación. En esta perspectiva, la filosofía moral, como producto histórico, debe hacerse cargo de los conflictos y contradicciones de la realidad, desde la cual y para la cual elabora sus principios, valores y normas. En este sentido, la tarea de la ética no se agota con la mera declaración de principios; desempeña, además, una función crítica respecto de las objetivaciones históricamente producidas.

Nietzsche, por su parte, pone en tela de juicio la filosofía anterior, desenmascarando el hecho de que los valores que la sustentan constituyen una huida hacia un mundo pretendidamente verdadero, situado más allá del mundo real. Valores que, organizados en sistemas conceptuales, ahogan la vida, movidos por una secreta voluntad de poderío, transformada en voluntad de dominio.

A su vez, Freud expresa en *El malestar de la cultura* la paradoja del ser humano que se afana por crear una civilización en vistas de un mayor bienestar, cuyo resultado, sin embargo, ha sido negativo pues las instituciones destinadas a regular las relaciones humanas, la religión, el derecho y también la ética, son causa de represión y malestar, ya que por medio de ellas la razón impone deberes sin tomar en cuenta las posibilidades de los individuos y la búsqueda natural del placer.

Así, tras las críticas de los pensadores de la sospecha, el panorama que se presenta para la ética en la primera mitad del siglo XX es sumamente complejo y problemático. La crítica, que resume a las antes señaladas y que se presenta como constante del pensamiento contemporáneo, se endereza contra la conciencia como reducto racional del que brotan los valores y contra la posibilidad de elaborar y sostener un sistema ético a partir de la racionalidad subjetiva. Los acontecimientos de la primera mitad del siglo XX: la primera y la segunda Guerras Mundiales, el uso de la energía atómica con fines bélicos, los campos de concentración, las persecuciones por motivos raciales, religiosos o ideológicos, son muestras más que evidentes de las limitaciones y contradicciones de la razón. Los episodios de Auschwitz, Hiroshima, Gulag pueden ser tenidos como símbolos de la potencia destructiva desatada por los hombres contra la propia Humanidad.

Los pensadores de la sospecha anticipan en cierto modo lo que en siglo XX dio en llamarse “giro lingüístico”, esto es el desplazamiento del interés filosófico hacia el lenguaje como mediación fundamental del conocimiento y de la expresión humana en todas sus manifestaciones, emprendido por Ludwig

Wittgenstein. (Cfr. Camps, V., 1992, 17). El término “giro lingüístico” alude al hecho de considerar el *lenguaje* como objeto directo de la filosofía. Es decir, que los problemas filosóficos no se plantean como reflexiones sobre cosas o categorías de la realidad, sino sobre las expresiones que las encarnan. Así, por ejemplo, en lugar de preguntar *¿en qué consiste el bien?*, se pregunta *¿qué queremos decir cuando afirmamos que algo es bueno?*. De este modo, el lenguaje aparece como la mediación entre el hombre y el mundo y como mediación de otras mediaciones: el trabajo, los valores, las ideologías o concepciones del mundo. La filosofía se convierte en el análisis de los presupuestos lingüísticos de la razón. Esta orientación filosófica recibe el nombre de Filosofía Analítica.

Ahora bien, las posibilidades de objetivar a través del lenguaje y de modo razonable, los criterios orientadores del obrar chocan contra una distinción: la que establece una separación tajante entre *lenguaje descriptivo* y *lenguaje valorativo*. Mientras los enunciados descriptivos están referidos a cosas o situaciones del mundo objetivo y, por lo tanto, el contenido del enunciado puede ser contrastado con la realidad a fin de determinar su verdad o falsedad, o bien la eficacia en la aplicación de determinados medios para la consecución de un fin –tal como sucede en el ámbito del conocimiento científico o en él da las aplicaciones tecnológicas–, los enunciados valorativos sólo expresan estados de ánimo, emociones, intuiciones que son de naturaleza subjetiva y no pueden ser contrastadas con la realidad; de donde se sigue que no hay argumento capaz de demostrar la verdad o falsedad de los juicios éticos. Dado que éstos sólo manifiestan emociones o intuiciones de los sujetos, difícilmente pueden alcanzar el grado de objetivación necesario para convertirse en criterios reguladores del obrar. Ello dificulta los intentos de fundamentar y legitimar los valores y las normas.

Si bien las críticas procedentes del ámbito de la filosofía analítica contribuyeron, por un lado, a distender las pretensiones totalizadoras de la razón y las visiones unitarias de la historia, por otro lado se puso bajo sospecha la posibilidad misma de formar criterios (normas, valores) orientadores del obrar. En efecto, el siglo XX ha sido testigo de una aguda crisis de normatividad que cuenta entre sus principales causas el debilitamiento de la razón como fundamento único, último y normativo. En los años '60, desde la perspectiva del estructuralismo por un lado, y de la fenomenología por otro, se hicieron intentos de buscar *otra* fundamentación, ya sea recurriendo a una idea de estructura carente de centro y finalidad, o bien apelando a una subjetividad no sustancial, en continuo devenir. Sin embargo, en uno y otro caso, la búsqueda de un principio diferente de la razón subjetiva no bastó para eludir las pretensiones totalizadoras de la metafísica, al contrario se puso de manifiesto la crisis de la misma idea de *verdad*. “La pregunta –según Vattimo– es: ¿debemos renunciar a la verdad o aún resulta posible echar mano de “nuevas razones”, menos pretenciosas, pero capaces de taponar la vía de agua que acaba de

abrirse y de impedir que la teoría pierda todo su poder?". La propuesta del "pensamiento débil" consiste en tomar seriamente el nexo entre evidencia metafísica y relaciones de dominio dentro y fuera del sujeto, pero al mismo tiempo eludir las pretensiones de una filosofía de la emancipación, acercarse, en cambio, más amistosamente al mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las formas simbólicas, como ámbitos de una posible experiencia del ser. (Cfr. Vattimo, G., 1988).

Pues bien, si por un lado, como consecuencia de la reducción de todo criterio de verdad al de la objetividad y eficacia científico-tecnológica, resulta desacreditada la capacidad de los enunciados valorativos para expresar normas y valores objetivos, y si por otra parte, con la pretensión de disminuir las ambiciones totalizadoras de la metafísica se apela a una forma debilitada de la razón, que no alcanza para llevar adelante una crítica de esas mismas pretensiones y, a la vez, resignificar y/o fundamentar nuevos valores y criterios normativos, entonces cabe preguntarse ¿cuáles son las posibilidades de discernir y dar razón de las normas y valores orientadores de nuestras acciones cotidianas?, ¿cuál es la razonabilidad de ciertas decisiones que afectan las posibilidades de muchas personas para desarrollar una vida digna, cuando no la propia posibilidad de vivir?, ¿cómo ponderar y diferenciar entre planes de acción mejores, peores o mediocres?, ¿con qué criterio preferir un curso de acción a otro?, en fin ¿sobre qué principios fundar nuestras decisiones morales?

No obstante este *impasse* por el que atraviesa la Ética desde fines del siglo XIX y durante buena parte del siglo XX, a partir de los años '60 se asiste a una recuperación de la teoría ética, al punto que la filosofía práctica ha llegado a constituir el meollo de la reflexión filosófica como en otros tiempos lo fuera la metafísica o la teoría del conocimiento. La búsqueda de la felicidad y la necesidad de encontrar criterios universales del obrar son todavía hoy cuestiones que movilizan la reflexión ética. No sólo las llamadas ciencias duras, sino también la sociología, la economía, el derecho, la historia –que tras el impacto del positivismo se habían afianzado en su pretensión de "estar libres de valores"– se reconocen hoy como discursos humanos complejos que reclaman una discusión valorativa.

En este trabajo se consideran cuatro posiciones éticas contemporáneas, estimadas como las más representativas dentro del actual debate de la filosofía moral. Las mismas recuperan y actualizan tradiciones de la filosofía clásica antigua y moderna. Nos referimos, por una parte, a las éticas comunicativas y a las neocontractualistas, que retoman cada una desde una óptica diferente, la tradición moderna de inspiración kantiana. Por otra parte, las éticas neoaristotélicas o comunitaristas, que se apoyan en la tradición abierta por Aristóteles en sus escritos sobre ética y política. Finalmente, las actuales éticas utilitaristas, encuentran asidero en cierta línea de la tradición liberal moderna de J. Bentham y J. Stuart Mill.

1. La ética comunicativa.

Esta orientación dentro de las teorías éticas nace en los años `60 del siglo XX, en Frankfurt, de la mano de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Su punto de partida es el uso comunicativo del lenguaje y una ampliación de la noción de racionalidad, mediante la diferenciación entre dos formas de racionalidad, la instrumental y la comunicativa. En efecto, en la *Teoría de la acción comunicativa*, Jürgen Habermas sostiene que el predicado “racional” puede seguirse de dos sujetos gramaticales: las personas, que disponen de saber, y las manifestaciones simbólicas, lingüística o no, comunicativas o no, que encarnan un saber. Sin embargo, el término “racional” no se utiliza solamente para calificar emisiones que puedan ser verdaderas o falsas, eficaces o ineficaces. “La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa abarca un espectro más amplio” (Habermas, J., 1987, I, 26), pues la racionalidad de las personas no se agota en la posibilidad de acordar sobre hechos objetivos o actuar con eficacia.

... existen *otros* tipos de emisiones y manifestaciones que, aunque no vayan vinculadas a pretensiones de verdad o eficiencia, no por ello dejan de contar con el respaldo de buenas razones ... también llamamos racional a aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de experiencias legítimas de comportamiento. E incluso llamamos racional a aquel que expresa verazmente un deseo, un sentimiento o un estado de ánimo, que revela un secreto, que confiesa un hecho, etc. ... Al igual que los actos de habla constataivos, también las *acciones reguladas por normas* y las *autopresentaciones expresivas* tienen el carácter de manifestaciones positivas de sentido, inteligibles en su contexto, que van vinculadas a una pretensión de validez susceptible de crítica. En lugar de hacer referencia a hechos, hacen referencia a normas y vivencias. ... satisfacen el requisito esencial para toda racionalidad: son susceptibles de fundamentación y crítica. (*Ibidem*, 33 – 34).

Así pues, frente a la razón centrada en el sujeto –que reduce el lenguaje a su función representativa y el obrar a la acción con arreglo a fines–, cabe hablar de un concepto procedimental de razón, que incluye lo cognitivo-instrumental, lo práctico-moral y lo estético-expresivo. Esta racionalidad comunicativa se funda en el consenso, es decir en el acuerdo racionalmente motivado.

Desde esta concepción de racionalidad, la ética discursiva intenta a su manera llevar adelante el proyecto emancipatorio moderno, estableciendo un *marco de mínimos éticos de justicia* desde el que es posible criticar cualquier situación dada que no encarne los ideales de autonomía, igualdad y solidaridad.

El supuesto antropológico de las éticas comunicativas está dado por una noción de *persona* entendida como *interlocutor válido*, cuyos derechos a la réplica y a la argumentación tienen que ser pragmáticamente reconocidos para que la argumentación tenga sentido.

Todos los seres capaces de comunicación lingüística –dice Apel– deben ser reconocidos como personas, puesto en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. A mi juicio, no es, pues, el uso lógicamente correcto del entendimiento individual, sino esta exigencia de *reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de la argumentación lógica*, la que justifica el discurso sobre la «ética de la lógica». (Apel, K-O., 1985, vol. II, 380 – 381).

A partir de este reconocimiento recíproco básico es posible elaborar una teoría de los derechos humanos, una teoría de la democracia participativa, y perfilar una noción de *autonomía* sumamente fructífera en los campos de la ética política, médica, educativa.

En el terreno político exige el cumplimiento de la idea básica del contrato social: *en un Estado de Derecho no hay más leyes legítimas que las que todos hubieran podido querer*. La violencia sólo puede ser legitimada cuando es el único medio disponible para hacer saber que una parte de la población no está siendo considerada como interlocutor válido. Esta forma de violencia “racional” no busca exterminar al enemigo, sino que busca atraer la atención sobre el hecho moral de que no se está permitiendo la intervención de un interlocutor válido (v. gr. los casos de desobediencia civil).

Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas). ... Sólo pueden tener validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico. (Habermas, J., 1985, 86 y 116).

La norma correcta sólo podrá satisfacer aquellos intereses que resulten universalizables, porque el *universal cumplimiento* de una norma no puede exigirse moralmente si no satisface los intereses de todos y cada uno. La *situación ideal de habla* es el presupuesto contrafáctico o *idea reguladora* en sentido kantiano por la que es racional orientar la acción porque arraiga en la razón práctica; es un presupuesto pragmático. Constituye un *canon* para nuestros diálogos reales.

Las reglas del discurso práctico propuestas por Habermas son:

- Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos;
- Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación;
- Cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación;
- Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades;
- No puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos establecidos en reglas anteriores, mediante acción interna o externa al discurso. (*Ibidem*, 112).

De esta manera es posible alcanzar el consenso. *Consenso y pacto estratégico* son diferentes. El primero brota de la racionalidad comunicativa y el segundo de la estratégica o instrumental. Si bien las acciones lingüísticas pueden utilizarse estratégicamente, es inherente al lenguaje humano que su fin sea el entendimiento. Con esto queda evidenciada la primacía axiológica de la acción comunicativa sobre la estratégica.

El éxito de la ética discursiva radica principalmente en el hecho de tratarse de una ética *procedimental*, expresiva del nivel *postconvencional* en el desarrollo social de la conciencia moral que han alcanzado las instituciones de los países democráticos. Se trata del estadio sexto del que habla Kohlberg (Cfr. Kohlberg, L., 1981, vol. I)¹, según el cual la reflexión no se centra en los contenidos materiales de la moral sino en los procedimientos mediante los cuales se acuerdan normas para la convivencia cotidiana. Se trata, además, de una ética *deontológica* que enuncia los procedimientos a seguir para determinar la corrección de una norma surgida del mundo de la vida. También la ética comunicativa es *cognitivista*, pues considera que el procedimiento por el que se llega a determinar lo correcto es análogo al que se sigue para determinar lo verdadero. Por ello es posible distinguir lo correcto de lo simplemente aceptado, lo *válido* de lo *vigente*. Tales características se combinan en un marco comunicativo, dialógico, *discursivo*, en el que se trata de universalizar la materia de lo moral, que son los intereses de los afectados por las normas, es decir, los intereses de individuos concretos.

En síntesis, el retroceso de las imágenes religiosas del mundo como forma de cohesión social, que se verifica a partir de la modernidad, produjo la sensación de que no era posible una moral compartida, capaz de aglutinar a los ciudadanos. Sin embargo, en los países democráticos se logra consenso fáctico

¹ Kohlberg diferencia tres niveles y seis estadios en la evolución del juicio moral: I) Nivel preconvencional: 1) Estadio de castigo y obediencia; 2) Estadio de designio e intercambio individual instrumental. II) Nivel Convencional: 3) Estadio de expectativas, relaciones y conformidad mutua interpersonales; 4) Estadio de mantenimiento del sistema social y de conciencia. III) Nivel postconvencional y de principios: 5) Estadio de derechos prioritarios y contrato social o utilidad; 6) Estadio de principios éticos universales.

en torno a determinados valores: parece que es preferible la tolerancia a la intolerancia, la no-esclavitud a la esclavitud, el respeto de los derechos humanos a su infracción. ¿Pueden tales valores consensuados conformar una ética cívica, democrática?, ¿puede fundamentarse filosóficamente? ¿es posible cimentar en ellos ciertos hábito o “virtudes” característicos de la vida en común?

Desde una ética discursiva se apuesta fuertemente a esas posibilidades. Para ello es necesario reconocer a los demás como seres dotados de competencia comunicativa, es decir, como personas; estar dispuestos a participar en los diálogos que nos afectan y fomentar tales diálogos, así como la participación de todos los afectados; comprometerse a respetar la vida de los afectados y evitar que se les fuerce a tomar posiciones y/o decisiones bajo presiones físicas o morales, respetar los derechos de libertad de conciencia, de reunión, de expresión, buscar de entendimiento, empeñarse en conseguir la elevación material y cultural de los afectados de modo que puedan debatir en condiciones de simetría, evitar las decisiones que no defiendan intereses universalizables, esforzarse por sentar las bases de una comunidad ideal de habla, con conciencia de que la racionalidad comunicativa deba ser mediada por la estratégica cuando ella sea el único modo de preparar el camino hacia la racionalidad comunicativa, asumiendo la responsabilidad por las consecuencias. Priorizar, así, valores como la libertad, la autonomía, la solidaridad, la justicia, la defensa de los derechos, el respeto a los ideales de felicidad, que es el modo de expresar el respeto a las diferencias. Se trata, en fin, de las actitudes (el carácter) que deberían asumir los ciudadanos en un país si quieren llevar adelante un proyecto democrático participativo.

2. La ética neocontractualista.

Desde la perspectiva ética del neocontractualismo se asume la tradición moderna del contrato social, cuya formulación clásica se desarrolló en los siglos XVII y XVIII, con pensadores tales como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant. Hoy, el lenguaje de los derechos y las libertades de los individuos, la idea de un acuerdo racional basado en el interés y la reciprocidad, constituye el atractivo de esa tradición cuyo postulado básico es que las relaciones sociales libres adoptan la forma de un contrato aceptado libremente y reconocido públicamente.

El neocontractualismo, de raigambre liberal, puede ser ubicado en el ámbito de la filosofía moral y política entre las posiciones normativistas. Se enfrenta a otra tradición liberal basada en la búsqueda de la felicidad, el utilitarismo. El momento de mayor relevancia del neocontractualismo se

produce en circunstancias socio-históricas concretas: la crisis del Estado de bienestar.

Se podría hablar de un modelo hobbesiano y otro roussoniano-kantiano en cuanto a la forma de entender el contrato y las condiciones en que éste surge. Desde el punto de vista de la razón práctica se podrían distinguir entre concepciones basadas en el interés y concepciones basadas en lo justo o el derecho. En la primera versión se sitúan hoy autores como D. Gauthier, R. Nozick y James Buchanan; en la segunda encontramos a John Rawls y Th. Scanlon. En esta exposición seguiremos principalmente a la versión rawlsiana del neocontractualismo.

Lo novedoso de esta orientación ético-política es la acentuación de la noción de *justicia*, y la búsqueda de una explicación filosófica del contrato social como modelo de razonamiento sobre la justicia, que descarta los argumentos de la fuerza y la apelación a la naturaleza para dotar de un fundamento moral al orden social y político. (Cfr. Agra Romero, M. J., 1992). Tal es la propuesta de Rawls en su *Teoría de la justicia* (1971). Sostiene que la tarea principal de la ética es dar una explicación del razonamiento moral válido. Para ello es necesario elaborar un procedimiento de decisión que permita establecer si un razonamiento moral es o no es válido. No basta con apelar a las reglas de un código aceptado, como sucede en el ámbito de lo legal. Precisamente ésa es la diferencia entre lo moral y lo legal. Rawls desarrolla un procedimiento de decisión para la ética que conduce a la formulación de principios de *justicia*, no derivados a priori de la razón ni conocidos por intuición, sino a través de una explicación hipotética o construcción analítica.

Rawls critica al utilitarismo oponiéndole su concepción de *justicia como equidad*. Como se verá más adelante, para el utilitarismo la justicia es eficacia; no es prioritario tener en cuenta las relaciones morales, puesto que la satisfacción individual es independiente de la relación entre los individuos como miembros de una empresa común. Frente a ello, la teoría contractual supone una caracterización de las personas como participantes en un sistema de prácticas e instituciones cuya base para el reconocimiento de los demás es la *reciprocidad*. La persona es concebida como sujeto de derechos. Dado que cada persona es igualmente soberana, el sentido de justicia forma parte necesaria del reconocimiento de la dignidad de las mismas. Lo valioso es la dignidad de la persona, que es anterior y distinta de su capacidad de disfrute. La justicia requiere constreñimientos morales que responden al reconocimiento del otro como persona con intereses y sentimientos similares. El sentido de justicia motiva a los miembros de una sociedad a no seguir los dictados de sus propios intereses. La sociedad es una empresa cooperativa caracterizada tanto por el conflicto como por la identidad de intereses, que ha de estar regulada por una concepción común de justicia.

La ética que Rawls propone como alternativa al utilitarismo, presenta unos principios básicos de moralidad y una metodología o procedimiento para determinar estos principios así como para decidir entre principios. Suscribe también una concepción deontológica, lo correcto o justo es prioritario o anterior a lo bueno. La intuición básica de la que parte es:

“Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. ... los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales. ... Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones” (Rawls, J., 1979, 19-20).

Dos principios regulan la estructura básica de la sociedad justa:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertad para los demás. (*Ibidem*, 82)

Segundo: Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: a- deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y b- deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. (Cfr. Rawls, J., 1996).

El primer principio (*principio de iguales libertades*) ha de tener prioridad sobre el segundo; y la primera parte de éste (*principio de justa igualdad de oportunidades*) ha de tener prioridad sobre la segunda parte (*principio de diferencia*). Es decir que se admite una distribución desigual de los ingresos, las riquezas y los bienes, siempre que ello favorezca a los sectores menos aventajados de la sociedad.

En cuanto al procedimiento o metodología para decidir las pautas de una convivencia justa, Rawls propone imaginar una situación hipotética: *la posición originaria*, que permitiría superar los obstáculos que impiden el acuerdo sobre los principios normativos que deberían regir una sociedad justa (dichos obstáculos emanan del carácter de las relaciones sociales, no de la naturaleza). La *posición originaria* se define atendiendo a condiciones comúnmente aceptadas: a) las circunstancias de justicia: escasez moderada y desinterés mutuo; b) las restricciones formales del concepto de lo justo (right): generalidad, universalidad, publicidad, ordenación y definitividad; c) el *velo de la ignorancia* (o sea el desconocimiento por parte de quienes deciden de cuales son los dones naturales, sociales y culturales que posee en la vida concreta); d) la racionalidad de las partes. Los bienes primarios que todo hombre racional desea son: derechos y libertades, poderes y oportunidades, ingresos y riquezas, autorrespeto. Un supuesto complementario es que carecen de envidia. La posición original incorpora la justicia procedimental, es decir que la equidad es

el resultado no de un criterio independiente, sino de un *procedimiento*. Si éste es equitativo, la equidad se transmite al resultado. Una última exigencia es el compromiso de las partes de respetar el acuerdo logrado. En síntesis, en la *posición originaria*, los contratantes, afectados por el *velo de ignorancia*, actuarán reflexiva y ponderadamente si se aseguran que sea cual fuere su fortuna en la obtención de dones naturales, sociales y culturales, podrán disfrutar de ciertos *bienes primarios* (libertades y derechos básicos, igualdad de oportunidades y recursos económicos y culturales necesarios para conservar la propia autoestima) para poder llevar a cabo, siquiera sea mínimamente, cualquier proyecto de vida que quieran trazarse. Se consideran bienes primarios a todas aquellas cosas necesarias para que las personas se realicen como personas morales. Lo que se requiere en una sociedad es que las instituciones descansen sobre un acuerdo de lo que es justo, independientemente y con anterioridad a la definición de bondad. Es imprescindible que los fines o concepciones del bien no violen los principios de justicia que rigen las instituciones básicas. La justicia como equidad acepta el presupuesto liberal de que existen muchas concepciones del bien conflictivas entre sí, compatible con la plena autonomía y racionalidad de las personas.

En resumen, la teoría de la justicia (como equidad) es una concepción moral elaborada para aplicar a la estructura básica de una democracia constitucional, liberal, moderna. Su objetivo es práctico, no metafísico o epistemológico. La concepción de la persona es política, se mueve en el ámbito de la vida pública, de la razón pública en tanto es un ciudadano miembro cooperativo de la sociedad.

3. Las éticas neoaristotélicas o comunitaristas

La filosofía moral y política de los años `60 se caracterizó en buena medida por profundizar el proyecto normativo de la modernidad y del liberalismo por medio de estrategias racionalistas y cognitivistas que defendieran “el punto de vista moral” con impronta ilustrada: constructivismo ético, neocontractualismo, éticas dialógicas. En los `80 se acentuó la conciencia de los supuestos materiales que subyacen en todo procedimentalismo, así como algunas de sus inconsistencias internas. Se plantearon, entonces, algunas contradicciones: frente a una tradición basada en la ética formal kantiana y en la argumentación sobre valores y normas, se afirma la tradición aristotélica basada en el razonamiento y el concepto; frente a la consistencia de la argumentación y al consenso en torno a normas y valores, se privilegia la historia y la tradición como fundamento de la normatividad; frente a la afirmación de la persona/individuo como sujeto moral, se prefiere la comunidad y los lazos de socialidad.

Se produce, entonces, un cierto regreso al mundo de la vida moral –a la *Sittlichkeit* o eticidad hegeliana–, esto es al ámbito de las instituciones –la familia, la sociedad civil, el Estado– donde la libertad, como principio de la moralidad, encarna en la realidad histórica y política. Así, se encara la búsqueda de una moral sustantiva frente a la vaciedad de los procedimientos argumentativos. Esta búsqueda de una ética normativa sustantiva se opone al excesivo sesgo metaético de la filosofía analítica. Todo ello implica un peculiar retorno a Aristóteles y a Hegel.

Las críticas de los neoaristotélicos, si bien no son novedosas, poseen un rasgo peculiar: la conciencia de la fragmentariedad del presente, con ribetes románticos y cierta querencia aristotélica con acento político antimoderno. También hay versiones más suaves que no renuncian al programa moderno, aunque se apartan del proyecto ilustrado. Dentro del primer grupo se destacan pensadores alemanes conservadores como: Robert Spaemann, Eric Vogelin, Joachim Ritter; de ellos se diferencian los emigrados a EEUU, como Hannah Arendt y Leo Strauss. Los del segundo grupo, neoaristotélicos anglosajones insertos en un programa de reconducción del proyecto moderno, presentan un perfil político diverso: Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre.

La perspectiva neoaristotélica presenta las siguientes características generales:

- Debilitamiento de la universalidad de la pretensión racional de verdad que era la razón de ser de las éticas emancipatorias modernas;
- retorno a la particularidad antiuniversalista, lo que supone una recaída de la ética en el *ethos*, en las formas de moralidad concreta, y con ella se negaría cualquier noción ética más allá del horizonte de una sociedad dada en un momento histórico determinado;
- reducción de la ética política a una moralidad de las instituciones, y al mismo tiempo, reducción de la moral individual al ámbito de lo privado;
- problematización de la fundamentación última y universal para la ética y crítica de las visiones utópicas;
- rechazo de la diferenciación de un momento teórico que pudiera servir de contrapunto crítico de las morales existentes, es decir que no se considera posible llevar adelante una crítica de las motivaciones del obrar a la luz de principios universales;
- acentuación de la primacía de la tradición sobre la argumentación racional en la definición de la noción de bien.

La querencia aristotélica de la crítica a la formulación del programa racionalista puede sintetizarse en cuatro grupos de problemas (Cfr. Thiebaut, C., 1992):

- 1) La definición del *punto de vista ético*:

De acuerdo con el punto de vista neoaristotélico, ninguna teoría moral o cognitivista puede dar cuenta cabal de todas las dimensiones de la vida moral. Esto se explica por la preeminencia de las formas de sensibilidad moral frente a la perspectiva racional kantiana, por el carácter imprescindible y contextual del juicio práctico y por la condición material, histórica y cultural de los valores y de los criterios de valoración morales. Desde esta perspectiva, se señala que el racionalismo moderno pierde de vista conceptos morales sustantivos, definiciones densas que conllevan implicaciones contextuales y hermenéuticas; aspiran a reducir la pluralidad de distinciones cualitativas que de hecho empleamos en nuestro lenguaje moral. Así la cuestión se centra en la posibilidad o imposibilidad de adoptar un punto de vista "objetivo", externo, que permita hablar desde fuera, del entramado concreto de una forma de vida moral específica. Se considera que la objetividad es exclusiva del ámbito científico. Con esto se descarta la posibilidad de tener otra perspectiva que no sea la de la primera persona (yo – nosotros) es decir, la perspectiva de quien participa directamente.

2) La *separación moderna entre lo justo y lo bueno* y su relación con la distancia entre la universalidad de lo justo-ético y la particularidad de lo bueno-moral:

Según Walzer la diversidad cualitativa de la idea de bien debería implicar también diversidad en las distintas esferas en las que se aplica la noción de lo justo. (Cfr. Walzer, M., 1993). Pero entonces carecería de sentido la moderna división entre lo justo (público) y lo bueno (privado). Las formas particulares de la vida moral serían las que determinarían las concepciones de lo justo en las diversas esferas de aplicación.

Ahora bien, si no existe distancia entre lo justo y lo bueno se plantean dos cuestiones importantes: 1) ¿Cómo dar cuenta de aquellos juicios, si no universales, al menos transcontextuales, que de alguna manera debemos emplear al referir nuestra experiencia particular a otros mundos?. 2) ¿Cómo entender la capacidad que tiene la reflexión filosófica acerca de la justicia para criticar o innovar o iluminar las diversas concepciones de lo bueno en las diversas formas de moralidad?

Tanto A. MacIntyre como Ch. Taylor señalan que la forma en que podemos hacer inteligible la propia identidad moral y la de otras culturas es acudiendo al relato de la tradición. Ch. Taylor sostiene que la autenticidad de las identidades personales y culturales se genera y conquista dentro de horizontes históricos compartidos que posibilitan el *reconocimiento*, pues la propia identidad sólo se comprende en relación dialógica con los demás, a través de los intercambios con un mundo de significados y valoraciones

compartidos y, a la vez, diferentes de los de otros grupos culturales. El autor se manifiesta partidario de una política del reconocimiento igualitario subrayando por un lado, la igual dignidad de todos los ciudadanos e insistiendo, por otro lado, en que cada quien debe ser reconocido por su identidad única. Esto vale tanto para las personas como para las comunidades culturales, pues “todas las culturas que han animado sociedades enteras durante algún período considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos”. (Taylor, Ch., 1993, 98).

Una conclusión inseparable de la consideración acerca de la continuidad entre lo justo y lo bueno es la que considera que a la hora de resolver problemas morales es más importante una educación en hábitos y actitudes válidos y adecuados de ponderación moral que el ejercicio de argumentaciones racionales y públicas a favor de una determinada noción de justicia. De ahí la importancia otorgada a las virtudes y a la formación del carácter o personalidad moral. Igualmente importante resultan los relatos de los procesos teóricos e históricos del surgimiento de la moderna subjetividad. La problemática aristotélica de la formación del yo moral se convierte en una nueva fenomenología de la subjetividad moral como forma del presente y como nueva teoría ética neohegeliana de izquierda. (Cfr. Taylor, Ch., 1994 y 1996).

3) *La crítica epocal de los contenidos morales y políticos del presente:*

El tercer orden de cuestiones gira en torno al diagnóstico moral, político e histórico de nuestra época, que parte de la sensación de fracaso de la ilustración o de la razón en occidente.

El riesgo obvio –Dice Thiebaut– al que se enfrenta cualquier definición contextual de las nociones de bien y de justicia es que los límites de la comunidad que se convierte en criterio de tal definición pueden ser tan estrechos o tan cerrados que ninguna diferencia, por no decir ya ninguna disidencia, pueda ser tolerada. Los valores de la tolerancia, de respeto a la diferencia, de imparcialidad entre mundos o modos de vida distintos (una característica crucial en nuestras sociedades modernas) puede verse en peligro si una comunidad por mecanismo de defensa o por reafirmación fundamentalista, convierte sus criterios morales sustantivos en los únicos criterios de valoración de un mundo a la vez más plural y más cercano. (Thiebaut, C., 1992, 45).

La crítica comunitarista se endereza contra lo que considera una concepción desarraigada o desencarnada de los sujetos por parte del liberalismo. Tal crítica no puede comprenderse en sociedades complejas y heterogéneas en la esfera valorativa, como tampoco puede entenderse la idea de individuo desencarnada de todo tiempo y circunstancia histórica. Cabe

preguntar si el rechazo de las formas fuertes de filosofía racional moderna, ha de conducir necesariamente al rechazo en bloque del programa normativo de la modernidad que se basaba en nociones universales tales como la autonomía del individuo, la solidaridad, la justicia o la tolerancia. No tiene que ser esa necesariamente la conclusión (v.gr. Ch. Taylor, M. Walzer, V. Camps). Incluso los neoaristotélicos más cerrados, al proponer una vuelta a la tradición lo hacen sobre el supuesto de la forma de vida moderna. La noción misma de tradición es ya una noción reflexiva y se entiende a partir de la diferenciación que exige respeto a las minorías y a las diferencias, es decir requiere las nociones modernas de tolerancia y dignidad de las personas.

4) *La recuperación de la noción de felicidad* como tarea central de la ética y de la concepción moral de la persona:

Una consecuencia positiva del acercamiento a las prácticas morales de querencia aristotélica es la recuperación de la idea de virtud. (Cfr. MacIntyre, A. 1986). Tal idea está vinculada a la concepción sustantiva de bien en el marco de una comunidad moral. Pero además indica que sólo determinadas prácticas conducen a determinados bienes, es decir, que existe una forma adecuada de hacer las cosas. Con ello se da curso al intento hegeliano de sacar la ética de la esfera de la pura intención y trasladarla al mundo material de la comunidad moral, acercándola a la noción de felicidad. Pero también es cierto que la reivindicación contemporánea de la felicidad como bienestar y de la virtud de la benevolencia frente a la responsabilidad y la justicia, hacen de la virtud una reiteración de privilegios, y una injustificada proyección mundial de los criterios de bondad de las sociedades rectoras. Cabría pensar la posibilidad de una reformulación de los contenidos mínimos de la virtud y del bien que sea compatible con el diseño de la normatividad moderna que dé cabida a la complejidad y a la diversidad social. (Cfr. Heller, A., 1989).

4. Posiciones éticas del Utilitarismo

El utilitarismo constituye, en sus múltiples variantes, la mayor contribución de habla inglesa al mundo de la teoría moral y política. Se ha sostenido que la teoría utilitarista ayuda a esclarecer puntos oscuros y a poner orden en el lenguaje moral, así como a la construcción de sistemas normativos que permiten superar falacias y errores lógicos. Como doctrina ético-política, el utilitarismo tuvo extraordinario desarrollo durante los años de la puesta entre paréntesis de la ética normativa a raíz de la dificultad para determinar la verdad o falsedad de los enunciados morales por la insuficiente diferenciación entre los criterios de verdad y rectitud propios del conocimiento científico y práctico, respectivamente. Asimismo, el punto de vista del utilitarismo estuvo

muy presente en las controversias más acuciantes de la *Ética aplicada*. Desde la aparición del libro *Teoría de la Justicia* de Rawls, que propone una alternativa a esta concepción de la ética, es mucho lo que se ha escrito a favor y en contra, por unos y otros (Cfr. Guisan, E., 1992, 269 – 295).

En nuestros días, la polémica gira en torno a si el utilitarismo implica restricciones incompatibles con los derechos individuales y el principio de justicia, o si estos principios sólo pueden ser sancionados en la medida que contribuyan a la promoción de la felicidad personal y colectiva.

Los antecedentes del Utilitarismo pueden remontarse hasta la antigüedad clásica; así por ejemplo, se ha señalado que Horacio –poeta latino que vivió en el siglo I a. C.– consideraba que la utilidad no era sólo un medio, sino un fin al que deben subordinarse la equidad y la justicia. En el siglo XVIII, con Helvetius, se sientan las bases doctrinarias del Utilitarismo al establecer el principio de *felicidad*, entendido como la tendencia a promover el placer y evitar el dolor. Jeremy Bentham lo denomina principio de *interés* y lo aplica a la resolución de problemas éticos. En 1762 habría aparecido, por obra de Priestley, la consigna característica del Utilitarismo en el ámbito ético-político: “la mayor felicidad para el mayor número”.

John Stuart Mill, sucesor de Bentham, se pregunta ¿qué bienes se derivan de la doctrina benthamiana para el individuo y cuáles para la sociedad?. Para Mill, la moralidad consiste en dos partes: la auto-educación y la regulación de las acciones externas. La idea de “un conjunto de personas persiguiendo cada cual su interés o placer particular” le resulta repugnante a Mill, quien representa el utilitarismo en su forma más madura, acabada y matizada.

De acuerdo con sus actuales defensores, entre ellos el neopositivista Moritz Schilick, todas las argumentaciones éticas que se han dado a lo largo de la historia, incluso las anti-utilitaristas, se han hecho al tenor de dos grandes principios utilitaristas, que constituyen las dos caras del principio de *mayor felicidad*:

- a) la felicidad (en esta u otra vida) es el valor más importante a nivel individual;
- b) la utilidad general o bien común o bienestar colectivo es la meta deseable en el quehacer de los gobiernos y los políticos.

No obstante, existen malos entendidos o esclarecimientos insuficientes, como por ejemplo la interpretación de “útil” y “utilidad” en el sentido pragmático común de bienes groseramente materiales. Mill los refería a los bienes más preciosos y codiciados, incluida la virtud, el auto-respeto, la propia dignidad, el auto-desarrollo. Otro tanto sucede con “placer” o “felicidad”. Para Mill se trata del placer o la felicidad *humanos*, lo que involucra una referencia a todas las capacidades humanas, en especial a las del intelecto que acompañan la virtud, y el desarrollo de sentimientos armoniosos de amistad y cooperación entre los seres humanos.

Al margen de coincidencias parciales con el hedonismo y el eudemonismo clásicos, el utilitarismo presenta como novedad, a partir de Bentham, cierto componente reformista, inconformista: toda ley que limite las libertades humanas es indeseable. Pero, esto es afirmado no en virtud de supuestos derechos naturales anteriores a las decisiones humanas, sino atendiendo a que las decisiones humanas deben hacerse sin interferencia de prejuicios y mistificaciones, basándose en la defensa de la libertad y tomando en cuenta las consecuencias benéficas que de ella se derivan. Precisamente esta última característica permite ubicar al Utilitarismo entre las teorías éticas *consecuencialistas*, es decir, aquellas que miden la bondad o maldad de los actos por las consecuencias benéficas o maléficas a que dan lugar.

Cabe cierta cuota de desconfianza acerca de las consecuencias indeseables que para un individuo particular pudieran derivarse de una concepción de la moral a la que parece importarles la "suma" de felicidad conseguida más que su "justa distribución" o el *respeto* debido a la dignidad de las personas, a su seguridad e inviolabilidad como agentes morales. Es preciso que existan, por motivos de la felicidad general, ciertas normas que no puedan ser violadas y que garanticen la vida, la libertad y la dignidad. Cabe en este sentido tener en cuenta la distinción hecha por Mill entre *happiness = felicidad moral*, y *content = conformidad con lo establecido*.

En cuanto a sus premisas podría decirse que el utilitarismo parte de un *hedonismo psicológico*, que considera que el hombre obra según el principio de maximizar su placer y minimizar su dolor; pasando a un *hedonismo ético*, que admitiría dos variantes: una es el *hedonismo ético egoísta*, que considera como deber del hombre la búsqueda de la propia felicidad; la otra es el *hedonismo ético universal*, que considera que es deber de todo hombre ocuparse imparcialmente y al mismo tiempo, tanto de la promoción de su felicidad personal como del incremento del bienestar general de todos los seres (humanos y capaces de sentir), contribuyendo al logro de la mayor felicidad total.

Los pasos a seguir según el principio utilitarista serían:

- a) todo el mundo desea su felicidad (hedonismo psicológico);
- b) es deseable que todo el mundo busque su felicidad (hedonismo ético egoísta);
- c) es deseable que todo el mundo busque la felicidad de todo el mundo (hedonismo ético universal).

Esta deducción ha sido objeto de una doble crítica: parece ilegítimo pasar de lo deseado a lo deseable, el primero pertenece al mundo de los hechos, mientras que el segundo pertenece al terreno de las valoraciones (es un caso de *falacia naturalista* de la que habla Moore); por otra parte el pasaje de b) a c) constituye un caso de *falacia de composición*. También se ha señalado cierta dificultad para pasar de a) a c); efectivamente, parece que de un hedonismo psicológico puro sólo se puede pasar a un hedonismo ético egoísta; para llegar

al hedonismo ético universal es necesario un complemento tal como el principio de la distribución justa o correcta de la felicidad. En la concepción de Mill, empero, la búsqueda de la propia felicidad contempla la empatía que nos mueve a gozar con la búsqueda de la felicidad ajena. El pasaje de a) a c) se daría, por tanto, en forma natural o espontánea. Joseph Raz sostiene que una *persona moral* es aquella cuya felicidad personal está tan entrelazada con la búsqueda de valores intrínsecos y del bienestar de los demás que sería imposible separar su bienestar personal de sus preocupaciones personales (Raz, J., 1986, 320). En este sentido resulta ilustrativa la dedicatoria de Bentham a María Lewing Bowring:

Crea toda la felicidad de que seas capaz; suprime todas las desgracias que puedas. Cada día te permitirá –te invitará– a añadir algo a los placeres de los demás a aminorar parte de sus dolores. Y por cada grano de gozo que siembres en el corazón de los demás encontrarás toda una cosecha en tu propio corazón, al tiempo que cada tristeza que arranques de los pensamientos y sentimientos de tus prójimos será reemplazada por hermosas flores de paz y gozo en el santuario de tu alma. (Guisan, E., 1992, 280).

También ha sido acusado el utilitarismo de ser una ética de la responsabilidad con olvido de la ética de principios. Pero, es necesario distinguir entre el utilitarismo *del acto* y el de *la regla*. Según el primero, a la hora de determinar la bondad o maldad de una acción sólo se toman en cuenta las consecuencias derivadas directamente de esa acción con prescindencia de reglas y principios. El segundo, en cambio, toma en consideración las consecuencias que se originan de la aplicación habitual de la regla bajo la que se subsume el acto determinado. De este modo el utilitarismo de la regla concede importancia también a los principios.

Entre los reproches más recientes al Utilitarismo se cuentan los de Rawls que apuntan como consecuencia negativa la despersonalización del individuo; Dworkin se ocupa de marcar la no consideración de todos por igual; mientras Nozick sostiene que el Utilitarismo impone sacrificios a las minorías en beneficio de las mayorías.

De hecho, los problemas de la distribución equitativa de la felicidad y la preocupación por la salvaguardar los derechos de todos los individuos, principalmente de las minorías, constituyen los ejes de las críticas contemporáneas. Las distancias aparentemente insalvables entre las éticas de principios, como la kantiana, y las de consecuencias, como el utilitarismo, se podrían acortar si se toma en cuenta el utilitarismo de la regla, presente en Mill, y se lo amplía debidamente haciendo explícito el principio de la justa distribución de la felicidad, como propone Brandt. (Cfr. Brandt, R. B., 1982).

A pesar de que el utilitarismo carece de una fundamentación suficientemente adecuada, su éxito obedece a que conjuga elementos racionales –como el principio de utilidad– y elementos empíricos –como el conocimiento de los efectos sociales de una acción–, a ello que se suma el hecho de que los deberes morales coinciden sustancialmente con las convicciones morales más usuales.

A modo de conclusión

Una enumeración de los principales aportes de las teorías analizadas tiene que considerar al menos los siguientes:

- La ampliación de la noción de racionalidad por parte de las éticas discursivas y la diferenciación entre dos formas de racionalidad, la instrumental y la comunicativa. Ello permitió superar un callejón sin salida en el ámbito de la filosofía práctica proponiendo una forma de fundamentación y legitimación de los enunciados prácticos a partir de la racionalidad comunicativa. El diálogo racional hace posible consensuar mínimos éticos a partir de los cuales elaborar un saber práctico emancipatorio. La consideración de los sujetos como interlocutores válidos implica el reconocimiento recíproco, asegurado por las reglas de la interacción comunicativa, siendo la norma correcta aquella que surge de intereses universalizables en un contexto democrático participativo.

- La acentuación de la noción de justicia frente a la crisis del Estado de bienestar por parte de las éticas neocontractualistas y la consideración del contrato social como modelo de razonamiento sobre la justicia a partir de una construcción analítica, la *posición originaria*. A diferencia de los enfoques utilitaristas, la consideración de la justicia como equidad implica que las personas –sujetos de derechos y reciprocidad– dispongan de los bienes primarios necesarios para llevar adelante un proyecto de vida buena libremente elegido. La sociedad es vista entonces como una empresa cooperativa donde es posible tanto el conflicto como la identidad de intereses, de ahí la necesidad de un procedimiento para determinar lo justo en el marco de una democracia constitucional liberal moderna.

- La búsqueda de una ética sustantiva, propiciada desde la perspectiva neoaristotélica, constituye un llamado de atención ante la vaciedad de los procedimientos y el “fracaso” de la ilustración en occidente. El retorno a la particularidad del *êthos* y la acentuación de la tradición en la definición del bien y la justicia permiten recuperar el sentido de pertenencia y plantean una “política del reconocimiento”, tanto de las personas como de las comunidades. Ello pone de relieve la función de la educación en cuanto formación de hábitos y actitudes –*virtudes*–, a través de relatos acerca de los procesos históricos, teóricos y prácticos de formación de la subjetividad. Implica el ejercicio de la

tolerancia frente a diferentes concepciones de vida buena, como compensación ante el riesgo latente de caer en visiones fundamentalistas.

- El propiciar “la mayor felicidad para el mayor número”, tal como surge de las éticas utilitaristas, implica tomar como punto de partida de las decisiones éticas el interés –entendido ya como felicidad personal, ya como bienestar general–, lo cual si bien pone de manifiesto un déficit de fundamentación de las decisiones éticas, acentúa el hecho de que las mismas deben tomarse teniendo en cuenta las consecuencias benéficas o no que de ellas se derivan, tanto si se trata del utilitarismo del acto como del de la regla. A diferencia de las decisiones basadas en convicciones religiosas o metafísicas, el consecuencialismo llama la atención acerca de la necesidad de asumir la responsabilidad por los efectos negativos, previstos o imprevistos, de las acciones.

En síntesis, la revisión que hemos llevado adelante arroja como resultado la heterogeneidad existente en el panorama ético contemporáneo. Tal heterogeneidad se manifiesta tanto en el momento de definir el punto de partida de las diferentes posiciones éticas, como en los criterios de fundamentación y formulación de valores y normas. Ello ha dado lugar a un interesante y enriquecedor debate entre posturas ética diferentes. Esto puede ser ya considerado como un resultado positivo: nos referimos al hecho de que el esfuerzo por demostrar la valía del propio punto de vista no implica necesariamente la eliminación de otras alternativas posibles. Dicho en otras palabras, la generalidad de las teorías éticas contemporáneas no se construyen como sistemas cerrados, sino como respuestas a situaciones problemáticas, en cuya búsqueda se posicionan desde diferentes horizontes de comprensión. Inclusive, dentro de una misma orientación de pensamiento es posible reconocer puntos de vista diferentes entre sus representantes. El reconocimiento de esta diversidad permite, por una parte, aprovechar selectiva y críticamente los mejores resultados que cada teoría puede proporcionar y, por otra parte, evita caer en posiciones caracterizadas negativamente como eclécticas, pues no se trata de construir una teoría con retazos de otras, sino de enfrentar situaciones problemáticas echando mano de los resultados más perfilados de la filosofía práctica contemporánea. El desafío y la originalidad de nuestros propios planteos dependerá en buena medida de la lucidez con que se identifiquen y analicen los problemas a resolver.

Bibliografía

- Agra Romero, María José, “Ética neocontractualista”, en: Camps, Victoria, Guariglia, Osvaldo y Salmerón, Fernando, *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 2. Madrid, Trotta, 1992. 247 – 267.

- Apel, Karl-Otto, *Transformación de la filosofía*, Traducción de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid, Taurus, 1985.
- Brandt, R. B., *Teoría Ética*, Trad. de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1982.
- Camps, Victoria, Guariglia, Osvaldo y Salmerón, Fernando, *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 2. Madrid, Trotta, 1992.
- Guizán, Esperanza, "Utilitarismo", en: Camps, Victoria, Guariglia, Osvaldo y Salmerón, Fernando, *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Vol. 2. Madrid, Trotta, 1992. 269 – 295.
- Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987.
- Heller, Agnes, "Ética ciudadana y virtudes cívicas", en: *Políticas de la posmodernidad*. Barcelona, Península, 1989. 215 – 231.
- Kohlberg, L., *Essays on moral development*, vol. I: *The philosophy of moral development. Moral stages and the idea of justice*. Nueva York, Harper & Row, 1981.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1986.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Traducción de María Dolores González. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979. (Primera edición en inglés: 1971).
- Rawls, John, *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1996. (Primera edición en inglés: 1993).
- Raz, Joseph, *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Rubio Carracedo, José, *El hombre y la ética*. Barcelona, Anthropos, 1987.
- Taylor, Charles, "La política del reconocimiento", en: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Traducción de Mónica Utrilla de Neira. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Piados, 1994
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Piados, 1996.
- Thiebaut, Carlos, "Neoaristotelismo contemporáneo", en: Camps, V., Guariglia, O. y Salmerón, F., *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 2. Madrid, Trotta, 1992. 29 – 51.
- Vattimo, Gianni y Aldo Rovatti, *El pensamiento débil*. Traducción de Luis de Santiago, Madrid, Cátedra, 1988.
- Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. (Primera edición en inglés: 1983).