

LOS RETOS DE LA ÉTICA EN EL NUEVO MILENIO

Begoña Román

L'autora d'aquest article, coordinadora de la Càtedra d'Ètica de la URL, analitza els reptes fonamentals que té la filosofia pràctica a l'albada del segle XXI. En la primera part, clara i concisa, explora alguns conceptes fonamentals d'ètica (ètica mínima, ètica màxima, deontologia, ètica aplicada...), mentre que en la segona exposa sistemàticament alguns dels dilemes fonamentals que haurà d'afrontar l'ètica en un futur imminent.

311

PRECISIONES TERMINOLÓGICAS SOBRE ÉTICAS Y MORALES

Ética como filosofía moral. Moral como vivencia personal

En tiempos pasados, el hecho de que predominara o se hiciera predominar una única moral y sólo se legitimara la reflexión que instauraba a esta como la mejor moral de las posibles generó la opinión de que o bien la moral era asunto de la política, cual interiorización de lo que el Estado jurídico-policial aceptaba, o bien sólo había una moral, la que se tenía y se transmitía en colegios, medios de comunicación, etc. En aquellos tiempos moral y ética eran casi lo mismo; no había más que una moral y la ética pronto acababa su trabajo: una vez analizada dicha moral, legitimada, como mínimo, por ser única, poca cosa quedaba ya por hacer. Pero, con la presencia fáctica del multiculturalismo, se acentúa la pluralidad de morales¹ y se producen dos importantes reacciones.

¹ A ello coadyuvó también la consolidación de las democracias, que potenciaron políticas educativas y económicas favorecedoras de, como mínimo, una actitud crítica respecto al *Establishment*.

La primera es la defensa del relativismo, del escepticismo, del politeísmo axiológico, del indiferentismo, fenómenos todos ellos que, si bien no son iguales, sí comparten la negación de la posibilidad de la ética o la posibilidad de su fundamentación.

La segunda de las reacciones, en íntima relación con la primera, es el despliegue del integrismo, actitud esta obsoleta y anacrónica porque pretende volver a los tiempos pasados –siempre mejores según estos nostálgicos; pretende volver a la uniformidad y simplicidad de un mundo cuyos habitantes sabían claramente qué era el bien y donde no había lugar a dudas. Y si las había, las sufrían doblemente aquellos a cuya libertad de pensamiento no correspondía una libertad de ejercicio más que en el ostracismo, cual *outsiders*, sin posibilidad, precisamente por la soledad y marginación a la que se los condenaba, de llegar a hacer *mores*, usos y costumbres de aquella *su* perspectiva.

Con el advenimiento del multiculturalismo y la batalla contra integrismos y relativismos, la ética se ha puesto de moda. Ahora, por ejemplo, se habla de morales (en plural) y de pluralismo de forma que la ética ve multiplicado su trabajo porque ya son muchas las morales que es preciso analizar, aplicar y, si es necesario, desde la vertiente crítica que es inherente a la ética, crear.

312

Mas, como no queremos caer en la desorientación del indiferentismo o del relativismo, ni tampoco en nostalgias patológicas, y como la filosofía ha de ser reflexión sobre el presente, es necesario volver una vez más adonde Sócrates, o sea, volver a la pregunta sobre las definiciones. Decía Wittgenstein que la mayoría de los problemas filosóficos son pseudoproblemas lingüísticos,² pero no menos cierto es también que, a menudo, las cuestiones de nombres son importantes cuestiones de cosas. Por eso, creemos necesario y conveniente detenernos a precisar una serie de matices sobre los conceptos de ética y moral que ayuden a hacer más asequible y fecundo –¡qué pena, si no, el esfuerzo!– el trabajo de reflexión que en la actualidad se demanda a los filósofos morales, con el fin de orientar el quehacer cotidiano en este mundo plural que nos ha tocado en suerte –¡mala suerte, buena suerte?– vivir.

Empecemos por la moral. Esta es el conjunto de criterios, códigos y juicios a los que las personas en su cotidianidad se adhieren y por los que orientan y justifican, o pretenden orientar y justificar, su actuación concreta. Cuando decimos "orientan", nos

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.003, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

referimos a que buscan razones para saber por qué creen que aquella acción es correcta o por qué no; y dar razones es justificar. Y es que el ser humano es constitutivamente moral, o sea, que no se limita a obrar, sino que quiere obrar *bien*, conforme a lo que él, libre y autónomo, cree que es lo correcto. Por ello, la pregunta específicamente moral no es qué hago, sino *qué debo* hacer; porque no es igual, ni arbitrario ni indiferente, hacer una cosa u otra, o incluso no hacer, sino que debo dar razones, responder –de ahí la responsabilidad– de mis acciones.

Nadie llega a desarrollar esta capacidad de responder y justificar más que en el seno comunitario, donde le es inculcado un criterio de orientación sin que él lo haya previamente juzgado; es en la posibilidad de llegar a efectuar ese juicio sobre la misma moral inculcada donde radica la diferencia entre educación, adoctrinamiento y apatía moral. Por eso, es sumamente importante una comunidad que potencie la evolución de la conciencia moral de las personas para que estas puedan llevar a cabo una reflexión, un distanciamiento, sobre la moral comunitaria, y esto es lo propio de la ética. Interesa a las propias comunidades potenciar tal paso crítico, porque, entre otras cosas, a juzgar por las conclusiones de los antropólogos, sólo sobreviven aquellas comunidades que saben responder eficientemente a los nuevos retos que la realidad les presenta. En el caso de la ética, ello supone la existencia de individuos capaces de crear, más allá de las convenciones y de los particularismos, valores nuevos ante realidades igualmente nuevas.

Tenemos, pues, que la ética es la reflexión *crítica* –no crítica ni destructiva; la ética tiene criterios– y *racional*,³ en un sentido amplio; o sea, crítica no pasional o arrebatada –sin dejar por ello de ser apasionante y apasionada.⁴ La ética es una reflexión *filosófica* sobre los criterios a partir de los cuales las morales justifican

³ Después de la hermenéutica y de la sociología del conocimiento, que han puesto de relieve la insuperabilidad del perspectivismo, es evidente que la crítica racional de la ética no puede ser neutra: se lleva a cabo en un contexto y para solucionar los problemas que en tal contexto se presentan; ese contexto cultural siempre es el *background* que condiciona y desde donde se lleva a cabo la reflexión racional de la ética. Mas si tal crítica debe ser racional, debe ser respetuosa con las condiciones de posibilidad de todo ejercicio racional, a saber, la inteligibilidad, la corrección, la verdad y la veracidad. Así pues, podemos asumir que toda razón es histórica y contextualizada al tiempo que, como razón, tiene una forma, una esencia, unos rasgos característicos que permiten discursos universales. Más adelante insistiremos en este tema.

⁴ En la segunda parte del presente trabajo ponemos de relieve la presencia de elementos afectivos inevitables y necesarios en el quehacer moral.

el obrar humano, con la intención de que aquellos criterios y, en consecuencia, este obrar sean correctos y estén fundamentados: la pregunta ética por antonomasia es *por qué debo* hacer lo que debo. De forma que la ética, en cuanto reflexión sobre las condiciones de posibilidad de toda moral, es una metamoral; mas, como la intención de esa labor crítica que la ética lleva a cabo sobre las morales es, a su vez, una intención moral –a saber, lograr códigos *correctos* que orienten y justifiquen el obrar humano–, *toda ética* quiere cuajar, en último término, el de la aplicación, en *moral*.⁵

La ética tiene por principal misión reflexionar sobre la moral con propósitos morales, y no meramente por afán especulativo, entretenimiento lúdico o afán museístico por recopilar los diversos criterios morales que en la historia de la humanidad han sido. La ética tiene hoy la posibilidad y la obligación de brindar una ética que oriente en un mundo de morales plurales. Por este motivo, constituye un deber y una responsabilidad:

a) Evitar el fanatismo, puesto que impone *una* moral; y un bien moral impuesto no es más que una imposición, pero ni moral ni bien, dado que da al traste con la autonomía –adhesión personal– ineludible de la moralidad.

b) Evitar el indiferentismo del "todo vale" mientras haya alguien que esté dispuesto a hacerlo valer como sea.

c) Evitar el pasotismo, el silencio, porque no todo vale.⁶

d) Explicitar, entre la multitud de criterios, un criterio común; no necesariamente otro criterio, sino lo que todos los criterios correctos comparten cual sustrato, cual mínimo común múltiplo. Ese es el propósito de la ética *civil*.

Ética civil y mínima. Ética de máximos. Morales mínimas y máximas

Siguiendo con la definición que de ética hemos dado, la ética civil o cívica⁷ es la reflexión filosófica sobre los criterios que posibilita la convivencia pacífica –más allá de la mera coexistencia

⁵ Ese es el motivo por el cual no todas las tradiciones insisten en esta distinción entre ética y moral, tomándolas como sinónimas. No obstante, y como queremos demostrar en este trabajo, dicha distinción es clarificadora y fructífera.

⁶ Recordemos la afirmación aristotélica de que injusticia es tanto la cometida como la sufrida.

⁷ Quizás el nombre no sea apropiado si se lo contraponen a la posibilidad de que haya una ética incivil o no civilizada, lo cual, evidentemente, es un absurdo; sólo se trata de un adjetivo especificativo que concreta el campo de acción sobre el que este tipo de ética reflexiona. Véase A. Galindo (coord.), *La pregunta por la ética*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993, págs. 27-28.

no explícitamente agresiva– de ciudadanos con distintas morales. Naturalmente, esta ética se limitará a poner de relieve aquello común en las distintas morales, y si hay rasgos comunes, ya que, para empezar, las diferentes morales coinciden en ser eso, *morales*, adhesiones personales desde las que se pretende orientar el *obrar humano*. Es por ello que la ética civil es una ética *mínima*; no dicta *todas* las normas que cabe seguir, sino sólo –es este un "sólo" de modestia, que no de falta de importancia– aquellas normas exigibles a todos los ciudadanos para crear una convivencia *humana*; o sea, la propia de una sociedad que respeta a los seres humanos, seres con deberes y, en consecuencia, con derechos. Dado que esta convivencia sólo es posible en un contexto de justicia –dar a cada cual lo que le corresponde por derecho–, también se denomina a la ética civil *ética de la justicia*; y como la justicia es un deber exigible a todos, resulta que la ética mínima o civil es una ética *deontológica*, aquella que, al partir de deberes, promulgará como contenido esencial los llamados derechos humanos.

En ética suele distinguirse entre *ética formal* –aquella que considera las condiciones de posibilidad y la esencia de toda actuación moral, independientemente de cuál sea esta en concreto–, y *ética material* –la que establece los contenidos y mandatos concretos, que todo hombre debe seguir, derivados de aquellas mismas condiciones de posibilidad formales. Por ejemplo, toda actuación moral, formalmente, debe ser autónoma, universalizable y necesariamente normativa. De ahí emanan los valores primeros e ineludibles de la igualdad, la libertad y la solidaridad, y la obligación de respetar a todo ser humano. Cómo se concrete ese respeto, cómo se canalice, se instaure e incentive es algo que resulta preciso acotar según los diversos contextos, consecuencias, prioridades, limitaciones y, por supuesto, decisiones de los sujetos. De la ética formal se desprenderán, cual condiciones de posibilidad, los criterios de la ética mínima, la parte más estática de la ética civil; de la ética material se desprenderán los distintos contenidos de las diversas morales civiles históricas y dinámicas.

Es conveniente aclarar otra distinción que, sobre todo a partir de la obra de Max Weber,⁸ se establece entre ética de la *responsabilidad* y ética de la *convicción*. La primera juzgaría un comportamiento como correcto o incorrecto según las consecuencias que conllevara, de modo que para este tipo de éticas el criterio de

⁸ M. Weber, "La política como vocación" en *El político y el científico*, Madrid, Alianza editorial, 1967.

moralidad es el resultado de la acción: cuánto daño evita, cuánto bien genera, cuánto mal provoca. Para este tipo de ética es la previsión de consecuencias el principal punto de la reflexión ética: no preocupan tanto las acciones como los efectos que estas puedan provocar. Para la ética de la responsabilidad no se trata de que las acciones sean buenas "en ellas mismas", o sea, bien intencionadas, autónomas, universalizables, normativamente obligatorias –conforme dictan los criterios de la ética formal–, sino, fundamentalmente, de que sus efectos sean buenos –no dañen, ni impidan la autonomía y su universalización–, pues es de ellos de lo que debemos responder. En esta línea se inscriben las éticas consecuencialistas, los utilitarismos, el hedonismo.⁹

Para los que defienden la ética de la convicción, el criterio de moralidad radica en la intención, en la buena voluntad, en el convencimiento personal de que la acción en ella misma es una obligación, un deber autónomo y universalizable; y es precisamente el convencimiento rotundo de la corrección de la acción –que es un imperativo categórico– el criterio último de moralidad.¹⁰ Kant y los estoicos militarían en las filas de este tipo de ética de la convicción, arguyendo la limitación del ser humano para prever las consecuencias de una acción, aunque no nieguen, por cierto, la responsabilidad ante las acciones.

316

El problema clave de tal distinción reside en que el principio de autonomía no puede desligarse del conocimiento, el grado de este y el coeficiente intelectual de una persona, con lo cual, si el conocimiento y predicción de las consecuencias dependen de tales factores, lo mismo acontece con la responsabilidad por las acciones respecto de factores empíricos a menudo ajenos a la voluntad del agente moral. De ello resulta que la autonomía moral absoluta no existe:¹¹ sólo puedo responder éticamente si conozco previamente las consecuencias, o sea, si estas eran previsibles, todo lo cual depende de diversos factores, con frecuencia ajenos a la voluntad personal.

⁹ Véase V. Camps, *Ética, retórica, política*, Crítica, Barcelona, 1989, págs. 17, 77 y 113.

¹⁰ Discrepamos de todos aquellos que precipitadamente aúnan las convicciones con el integrismo de tipo teológico que se desentiende de las consecuencias. Desde el momento en que se insiste en que las responsabilidades sólo lo son por consecuencias éticas –más allá de las económicas, políticas, etc.–, habrá que reconocer un criterio previo a la consecuencia, criterio ético, con cuya convicción uno actúa.

¹¹ Véase el artículo del profesor F. Torralba en este volumen.

A pesar de estas precisiones, tal tipo de distinciones son más pedagógicas que reales,¹² porque, en último término, toda acción tiene como motor valores, principios y actitudes de los que se está convencido. Ninguna ética pretende crear quijotes virtuosísimos abocados a la locura porque su "buena acción", en el esfuerzo por remodelar humanamente el mundo, conlleva un desastroso resultado:¹³ ambos elementos, convicción y responsabilidad, ética formal y ética material, son ineludibles en el comportamiento moral.

De este modo, al tratarse de una ética deontológica que habla de *deberes* exigibles a todos los ciudadanos, la ética civil es una ética de la convicción, porque los derechos humanos son valores *prima facie* cuyo respeto convencido es el principal motor de la acción.¹⁴ Pero también es una ética de la *responsabilidad* esta ética mínima, pues dado el hecho ineludible y contundente de vivir en un mundo con recursos limitados y ser el humano finito y también limitado, no quedará más remedio que priorizar unos derechos sobre otros según los contextos.

Así pues, desde la toma de decisiones que el *marco referencial* y *procedimental* de la ética civil debe generar, podemos encontrar distintas morales civiles; o sea, diversos criterios, códigos y juicios por los que las personas orientan o pretenden orientar su actuación concreta, asegurándose la convivencia en sociedades moralmente plurales. En efecto, una vez se respetan los mínimos, las decisiones concretas que un grupo nacional, por ejemplo, tome frente a un problema con el que se enfrenta cual conjunto de ciudadanos pueden variar de las decisiones que tomaría otro grupo siguiendo las mismas pautas de la ética civil mínima; sería, pues, una moral civil *diferente* pero, no obstante, moral civil: moral por ser ética, y civil por facilitar la convivencia de los ciudadanos. La diferencia entre las decisiones dependerá no sólo de los contextos económicos, sociales, políticos e históricos, sino también de las

¹² Muy clarificador resulta en este sentido el artículo de J. L. Villacañas, "¿Dos éticas? La relación entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción", *Claves de razón práctica*, 41, 1994, págs. 22-34. Véase asimismo A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Madrid, Tecnos, 1985, págs. 187-199.

¹³ Véase G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1985, págs. 224-230.

¹⁴ Como veremos más detenidamente en la segunda parte del presente trabajo, cuando tratemos de la cuestión del fundamento, el ser humano es la fuente ineludible e irrebasable de todo valor, hecho que lo convierte, a él mismo, en el valor absoluto por excelencia.

morales de máximos que tengan los ciudadanos y por las que se diferencian de otros.¹⁵

Si la ética civil es una ética mínima formal con una dimensión estática, la moral civil es una moral que sólo pretende hablar de lo correcto y justo pero sin agotar el tema de lo bueno, de lo que coadyuva a la plenitud al ser humano, o sea, de la felicidad; esta sería la moral que descubre los contenidos que engrosarán la parte material, dinámica –según el progreso moral histórico de la humanidad–¹⁶ de la ética.

La ética de máximos es la reflexión filosófica sobre los criterios que, una vez garantizada la convivencia de los ciudadanos, propugne un determinado estilo de vida buena, de vida feliz. Aquí "bueno" significa algo más que correcto, justo o debido; es algo deseado como fuente de satisfacción personal. Lo debido es aquello que por pura coherencia con las condiciones de posibilidad de todo querer no podemos dejar de desear –deseo necesario pero no suficiente; pero el deseo de felicidad no se vive como *satisfactorio*, o sea, y siguiendo la etimología, no hace lo suficiente.

Como vemos, toda ética de máximos lo es, al mismo tiempo y en tanto que ética, de mínimos, pues una felicidad injusta es un absurdo moral –una contradicción– dado que la felicidad, por definición, es vida buena. Pero más allá de los mínimos de justicia, más allá de la convivencia, se incluye una apuesta por una concepción determinada de la felicidad, se promulgan opciones concretas por una vida *plena*. Por este motivo también se denomina a las éticas de máximos *éticas eudemonistas* o, al ser la felicidad el fin que todo ser humano desea, éticas de fines. La diferencia entre las diversas éticas de máximos radicará en el contenido de la felicidad –autoperfección, salvación, placer, utilidad social, etc.

Más allá de la *fundamentación* estrictamente racional propia de la ética civil mínima, en la ética de máximos se encuentra una *justificación* laica o religiosa –justificación que va más allá de la razón pero nunca contra ella, a no ser que reniegue de su carácter ético– claramente dependiente de la narración biográfica de personas y culturas. Tal justificación religiosa o laica de la ética de máximos asume, como su parte racional, la fundamentación de la ética

¹⁵ Esta falta de referencia a la distinción entre éticas y morales de máximos es seguramente la causa de las confusiones en las que incurre L. Rodríguez Duplá en su artículo "Crítica de la ética civil" en *Diálogo filosófico*, 1996, págs. 217-228.

¹⁶ Que aumente el grado de conciencia no significa, desgraciadamente, que aumente también el obrar en coherencia con ella: ser más conscientes moralmente no significa ser mejores.

mínima o civil, pero va más allá de la razón hasta argumentos de otro tipo cuya fuerza de convicción estriba en motivos de tipo más personal que estrictamente racional.

Así pues, una moral de máximos será la adhesión al conjunto de criterios, códigos y juicios por los que las personas orientan o pretenden orientar su actuación concreta una vez hecha la opción por un estilo de vida buena o "felicitante". Este tipo de moral también recibe el nombre de *moral consiliatoria* dado que *invita y aconseja* –aunque no se limite a ello, puesto que una vez asumida la invitación y el consejo exige determinadas obligaciones–, desde la experiencia vivida y transmitida, a seguir sus preceptos. Así se explica que una misma ética civil –ética mínima– dé lugar, según las morales de máximos de los ciudadanos, a distintas morales cívicas.

Si relacionamos las afirmaciones hechas hasta ahora, podemos extraer las siguientes conclusiones:

a) Toda *moral* de máximos que, más allá de su justificación histórica, se legitime en una ética de máximos es, por tal motivo, correcta. No ocurre lo mismo si la única justificación que pueda ofrecerse de una moral de máximos determinada es sólo la apelación a la autoridad de un líder, de la historia o de la tradición, pues sería una moral sin ética, o sea, una moral inmoral por ilegítima, por infundada.

b) Una *ética* sin moral es un mero ejercicio especulativo, un rotundo fracaso, ya que la crítica ética obedece a motivos morales, a saber, a autenticar las morales fundamentadas. De hecho, la ética es eso, moral pensada, y lo que a todos nos interesa es la moral auténticamente vivida con autonomía, convicción y responsabilidad, manifestadas estas en usos y costumbres –*mores*–, y arraigada en el carácter –*ethos*. La ética, aunque filosofía moral, no puede renegar de la finalidad de su reflexión: forjar caracteres personales, origen y fruto de hábitos libremente escogidos.

Ética religiosa, ética laicista, ética laica: los procedimientos y la educación

La ética *religiosa* es la reflexión filosófica sobre la moral que encuentra la justificación de esta en la apelación a motivos trascendentes, más allá –pero incluyéndolo, por eso es ética– del mero respeto a lo humano. Dentro de la ética religiosa, cual subapartados suyos, encontraríamos la *moral* cristiana, la protestante, la hindú, etc. Toda ética religiosa es una ética de máximos en cuanto propugna un horizonte ideal de perfección "felicitante" al cual tender. Pero no toda ética de máximos es una ética religiosa. La

ética *laicista* es la que se opone radicalmente a esa apelación trascendente por considerarla ideológica –en el sentido despectivo, o sea, conjunto de ideas tergiversador, por motivos políticos o de poder fáctico en general, de la única realidad, la terrenal; este sería el caso de la ética marxista, por citar un ejemplo.¹⁷

La ética *laica* es la reflexión filosófica sobre la moral que encuentra la justificación de esta omitiendo referentes trascendentes y limitándose a ser ética inmanentista.¹⁸ La ética civil mínima sólo puede ser laica, por el motivo de que en lo único que pueden coincidir las diferentes creencias es en que el que cree, sea en lo que sea, es *un hombre* que habita *este* mundo. De ahí que, a menudo, lo que se llama diálogo interreligioso no pase de ser un diálogo exclusivamente ético. Así le ocurre a veces a H. Küng, quien sitúa el fundamento –relativo, según él– de la ética en un último –o absoluto– fundamento religioso pero resulta que, en caso de conflicto entre fundamentos religiosos, el árbitro decisivo será el fundamento ético. Se entra entonces en un círculo vicioso: la ética decidiría entre criterios religiosos pero son estos los que fundamentan el ético.¹⁹ Tal paradoja se rompe con la distinción de ámbitos, el de la fe y el de la ética, y su interrelación en el reconocimiento del *único* fundamento y las diversas *justificaciones* que sólo son tales al amparo de este.²⁰

Se sigue de lo dicho que la actitud, la disposición a encarar asuntos morales desde la perspectiva de la ética civil, es una actitud dialógica, o sea, dispuesta a dar y recibir razones a partir de las cuales argumentar las convicciones morales y las responsabilidades que se está dispuesto a aceptar. La actitud dialógica se pone a prueba, y con ella el verdadero valor que estamos dispuestos a dar a la tolerancia, cuando hemos de habérnoslas con sujetos que profesan *otra* moral. Como mínimo, nos une a ellos el hecho de que ambos, en tanto que ciudadanos, tenemos un problema, tenemos un problema *en común* (por ejemplo, establecer los valores que han de inculcarse en las escuelas públicas, o en la programación televisiva); y, dado que el asunto es importante, no es cuestión ni de pasar del tema –indiferentismo cómplice culpable de mala fe, al querer

¹⁷ Véase A. Galindo (coord.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, op. cit.

¹⁸ Véase A. Cortina, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.

¹⁹ Véase H. Küng, *Hacia una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1994.

²⁰ Esta diferencia entre fundamento y justificación sigue la línea kantiana de poner límites a la razón para dejar lugar a la fe, sin reducir una a la otra, sin aniquilar ninguna de las capacidades humanas, la de razonar y la de creer.

escamotear la angustia ante la responsabilidad²¹ ni de imponer una opción –la imposición no es moral–, sino que *debemos* solucionarlo: hay que ver cómo y, previamente y sobre todo, hay que querer solucionarlo (deber es querer y poder: el deber implica un deseo explícito de eficiencia).

A esta cuestión de la actitud dialógica se ha dedicado la llamada *ética del consenso*, dialógica, discursiva o comunicativa. Es este tipo de ética una reflexión filosófica sobre la moral que encuentra la fundamentación de esta en la celebración de un diálogo en condiciones de simetría, de igualdad de oportunidades –dando razones y escuchando las de los otros, única manera de saber quién tiene la razón–, a partir del cual se llega al acuerdo de las partes afectadas por las decisiones que es preciso tomar. Incluye la ética del discurso como ética mínima cívica o de la justicia, una reflexión sobre los fundamentos, los procedimientos y condiciones de posibilidad para la celebración de tal diálogo consensuado –parte A–, y una parte B que recoge las decisiones concretas contextualizadas e históricas fruto de la aplicación "prudente" de aquella ética mínima procedimental, marco de referencia.

Para el desarrollo de las actitudes son muy importantes los hábitos, los buenos hábitos, a saber, la disponibilidad a hablar, a argumentar inteligiblemente, correctamente, apostando por la verdad, a actuar en coherencia con lo que se piensa y con veracidad se dice. Hace falta, entonces, un proceso de habituación en tales prácticas, un proceso educativo. De ese asunto se ha ocupado sobre todo la llamada *ética de la virtud*. La ética de la virtud es la reflexión filosófica sobre la moral que encuentra la fundamentación de esta en la excelencia –*areté*– del carácter, considerada el rasgo fundamental del hombre bueno. Para ello estudia inculcar determinados hábitos de comportamiento en aras de actualizar ese rasgo en estado potencial.

Decía Aristóteles que el virtuoso de la flauta es el que toca excelentemente bien aquel instrumento, y hombre virtuoso lo es aquel que realiza excelentemente eso de ser humano, a saber, vivir humanamente, conforme a la razón. Toda ética, independientemente de que sea de máximos o de mínimos, requiere de la habituación en determinadas maneras de obrar para poder llevar a cabo las acciones moralmente correctas. Toda ética que pretenda devenir moral y no quedar en mero ejercicio reflexivo-crítico incluye una ética de la virtud cual subapartado suyo.

²¹ Véase J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Orbis, 1985.

Ética aplicada. Deontología profesional. Moral profesional

La ética profesional es la reflexión filosófica sobre los criterios que, una vez garantizada la convivencia de los ciudadanos por la ética civil –marco de referencia de la ética aplicada–, deben regular la plasmación de aquella ética en los contextos concretos de las áreas profesionales. La ética de las profesiones reflexiona sobre los fines que legitiman una actividad profesional, fin que es el bien o servicio que una profesión rinde a la sociedad. De ese modo, la bioética, por ejemplo, pretende orientar el buen hacer de los profesionales de la salud, aludiendo a los bienes intrínsecos que el ejercicio de su actividad –y sólo él– proporciona tanto a los usuarios de los servicios de salud –asistencia sanitaria– como a los mismos profesionales –satisfacción del ansia de saber, satisfacción por el trabajo bien hecho.²²

Dentro de este marco reflexivo sobre las finalidades –bienes–, deberes –exigencias por cubrir– y derechos –condiciones ineludibles para llevar a cabo finalidades y deberes– de un sector profesional, pueden explicitarse –según las morales de máximos, las épocas históricas, las culturas, etc.– un conjunto de normas y obligaciones más concretas que vinculen a un colectivo de profesionales. Tal código deontológico está sometido al cambio y, al no ser un código jurídico sino moral, no puede imponerse por coacción externa forzando la conciencia de los individuos que deben asumirlo. El mundo de las profesiones, a raíz del rápido cambio del desarrollo tecnológico y la ampliación del saber, requiere continuamente de la tensión dialéctica entre el marco de referencia de la ética civil, los conocimientos, los recursos económicos y el largo etcétera de factores que es preciso tener en cuenta para hacer bien el trabajo que uno *debe* hacer.

Se concluye de ahí que existe una ética profesional pero varias morales profesionales, pues una moral profesional será el conjunto de criterios, códigos deontológicos y juicios por los que las personas que ejercen un determinado oficio orientan o pretenden orientar su actuación concreta. Esta moral profesional puede cambiar según los países o las épocas, y sólo será legítima en su empeño, dentro del marco global de la ética civil ahora aplicada, si cumple bien con el trabajo, y logra las finalidades intrínsecas –el bien– de la profesión.

Veamos un ejemplo. En el juramento hipocrático que desde

²² A. Hortal y J. L. Fernández (coords.), *La ética de las profesiones*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994.

antiguo vienen asumiendo los médicos, siempre se incluía, a modo de ética profesional, la referencia a los principios de beneficencia y no maleficencia. Pero, con la explicitación del principio de la autonomía de los pacientes, muchas prácticas médicas legitimadas por el principio de beneficencia, como las mentiras piadosas, se ponen hoy en cuestión dado que se da prioridad al derecho del paciente a obtener una información siempre veraz. De esta forma, los principios del juramento hipocrático siguen vigentes, pero su jerarquización y priorización dependerán de la moral individual y de organización de los profesionales a los que incumba tomar la decisión.²³

En la ética aplicada se aprecia con claridad el ensamblaje entre ética y moral, entre mínimos y máximos, entre convicciones y responsabilidades, entre formas y materias. En efecto, en la ética profesional se alude a lo esencial de una profesión: su forma, sus condiciones de posibilidad, sus compromisos y las responsabilidades mínimas que cabe asumir. Pero si en el ejercicio concreto, en la práctica cotidiana, el profesional se limitase a eso, la eficiencia del trabajo –que es un deber– se reduciría al cumplimiento de los mínimos, siempre necesarios, mas siempre insuficientes. El trabajo excelente demanda el máximo del profesional: vocación, placer, pasión, algo aconsejable pero nunca exigible.²⁴

Lo moral, lo jurídico y lo ético

A la luz de las precisiones terminológicas que venimos realizando, cabe analizar la relación que mantienen las dos disciplinas normativas reguladoras del obrar humano como son la ética y el derecho. A menudo y sin más, se confunde lo prohibido legalmente con lo incorrecto moralmente, o viceversa. Parece que, mientras algo no esté jurídicamente prohibido, tampoco sea éticamente censurable. Ante tal tipo de confusiones, es importante matizar conceptos.

La ética es la que debe orientar la creación del derecho positivo para que este, más allá de la mera legalidad, reciba también legitimidad y sea, al velar por la instauración *de facto* de los valores morales, derecho justo. Aunque cualquier ordenamiento legal se hace valer por la imposición coactiva que en el monopolio de la violencia le es propia, la legitimidad del derecho vendrá por el

²³ Véase sobre el tema el artículo del profesor A. Nello en este mismo volumen.

²⁴ Véase L. Feyto (coord.), *Estudios de bioética*, Madrid, Dykinson y Universidad Carlos III, págs. 5-10.

cumplimiento de su finalidad, a saber, la generación de una convivencia pacífica armonizadora de las libertades personales. Sin ética el derecho queda ciego, pues es el referente ético el que le da valor. Cuando un derecho no cuenta con el consentimiento convencido de los ciudadanos, se hace obedecer por el miedo, no por el respeto; por la imposición, no por el deber ético al que debe servir y seguir; y entonces se requiere de un sistema de control y de control del control muy impositivo y, con frecuencia, muy inestable.

Pero también es verdad que la ética sin derecho es infecunda, ya que es el derecho con sus leyes y decretos el que divulga moralidad y porque, a menudo, es la vía jurídica la única manera de que se dispone para defenderse eficaz y moralmente de los inmorales. Este es uno de los motivos para obedecer el derecho o para, como mínimo, iniciar los trámites requeridos para que este sea justo.²⁵ La relación de retroalimentación, de *feed-back*, entre ética, moral y derecho consiste, precisamente, en reconocer que el derecho expande la moral divulgando determinados usos y costumbres entre los grupos sociales, pero que es desde la crítica ética de algunos ciudadanos a la moralidad imperante como se va modificando el derecho. Es por esta relación dialéctica que un Estado de derecho debe lógicamente aceptar entre sus leyes la objeción de conciencia, pues sólo desde la crítica al sistema y desde el sistema puede este ser modificado pacíficamente, conforme a ética y conforme a derecho.

LOS RETOS DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Insuficiencia de los reduccionismos: el deber de realidad

Si la ética tiene que ser fiel a su esencia, ha de ser reflexión sobre el presente con el ánimo de cambiarlo; y, para poder llevar a cabo esa reflexión, ha de constatar y estudiar la realidad, ni negarla ni enmascararla. En coherencia con este deber de realidad, citaremos algunas características de la realidad que vivimos en los albores del nuevo milenio y que presentan, cada una de ellas a su manera, retos para la ética.

La primera de estas características es el hecho del multiculturalismo, la existencia de diferentes culturas y diferentes cosmo-

²⁵ Se superan de ese modo las batallas dialécticas que en la discusión sobre las relaciones entre ética y derecho han entablado históricamente los positivismos e iusnaturalismos jurídicos. Véase G. Peces-Barba, *Ética, poder y derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Constitucionales, 1992. Véase también J. Muguerza, "El derecho al disenso" en *Debate sobre los derechos humanos*, Madrid, Debate, págs. 77-102.

visiones. La única posibilidad de afrontar éticamente el multiculturalismo consiste en instaurar el pluralismo como valor. Es importante establecer la distinción entre el hecho de la existencia de distintas culturas y el ideal ético de que existan varias alternativas de vida entre las que escoger. El pluralismo es, antes que nada, un valor que cabe instaurar y defender, y ello por motivos éticos; a saber: porque respeta la autonomía de los agentes al permitir alternativas diversas de vida entre las que optar; porque, al ofrecer tales alternativas, fomenta las actitudes éticas de la crítica y el compromiso o testimonio responsable con la opción autónomamente asumida; porque, al coadyuvar en lo anterior, propicia la evolución de la conciencia moral de los individuos y de las sociedades, se superan los estados preconventional y convencional, y se logra el nivel de postconventionalidad en el que el adoctrinamiento se distingue de la educación, la tradición del tradicionalismo, el mero desarrollo o cambio del progreso.²⁶ En definitiva, el pluralismo garantiza las moralidades auténticas y por ello es un valor ético ineludible. Multiculturalismo y pluralismo pertenecen a ámbitos distintos, el fáctico-descriptivo y el axiológico-prescriptivo, y tal distinción permite superar el relativismo absoluto del todo vale, pues el pluralismo conlleva relativismo moral pero censura el relativismo ético.²⁷

También se caracteriza la realidad de hoy por la revolución cognitiva a la que nos vemos abocados. Por un lado, vivimos en una telépolis, una gran ciudad, o una "aldea global"; tenemos información y difusión de todo en la distancia, lo que motiva cada vez más cierta homogeneización de hábitos, sobre todo los mediatizados tecnológicamente. En relación con ello, se extiende y desarrolla una conciencia mundial que, por primera vez, reconoce la necesidad de asumir convergencias prácticas para resolver problemas mundiales (ecología,²⁸ inmigración, nacionalismos bélicos, etc.) a pesar de las divergencias teóricas y culturales.

Otra característica derivada del pluralismo, de la homogeneización y del desarrollo de una conciencia mundial es la exten-

²⁶ L. Kohlberg, "Estadios morales y moralización. Enfoque cognitivo-evolutivo" en E. Turiel y otros (comps.), *El mundo social de la mente infantil*, Madrid, Alianza editorial, 1989.

²⁷ Sobre la diferencia entre el relativismo ético y el moral, véase J. Rubio Carracedo, *El hombre y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1992, especialmente los capítulos V y VI. Véase asimismo A. Valdecantos, *Contra el relativismo*, Madrid, Visor, 1999.

²⁸ En este mismo volumen, el profesor J. Giró ofrece una panorámica del problema ecológico desde el punto de vista filosófico.

sión de la democracia como sistema político indiscutible. La extensión de la democracia lleva implícita la extensión de la educación a más gente y con más profundidad, y la demanda de un derecho internacional. El reto de esta creación jurídica será inasumible sin una fundamentación ética de sus procedimientos y contenidos.

La última característica que citaremos es el cambio vertiginoso de la misma realidad que es un deber asumir. Lo único que sabemos del mundo del mañana es que será diferente: física, geográfica, económica, política, socialmente diferente. Y la afirmación heraclitiana de que lo único permanente es el cambio no está exenta de consecuencias negativas para la ética: el cambio vertiginoso genera la desorientación típica de los periodos "entre", genera un desequilibrio entre el "todavía" y el "aún no", y se establece una esquizofrenia de criterios que sólo trae escepticismos y desmoralización.

Ante tal panorámica, la ética ha de adaptarse para sobrevivir, sin caer en el extremo de quedarse en eso sólo, mediante la aceptación de un pragmatismo situacionista ajeno a la forja del carácter. Sobrevivir no es vivir bien; el "bien" que acompaña a ese vivir demanda la distancia crítico-reflexiva propia de la racionalidad ética. Desprenderse del quehacer ético y aceptar los determinismos del tipo que fueren –genético, social, psicológico, económico– tampoco es la solución: siempre dejará sin respuesta el porqué último del vivir. Pero caer en el extremo de no adaptarse a la nueva realidad, o aferrarse a una moral estática, anacrónica, utópica, es contradictorio con lo ético y su razón de ser: vivir bien aquí y ahora, y hacer lo posible para que así sea en el porvenir. Los olvidos de la realidad atentan contra la ética: o bien generan aquel quijotismo del que hablábamos en la primera parte que muere –no vive bien– por las ideas o enloquece en batallas ineficaces; o bien generan insanos ascetismos o esteticismos: se niega este mundo en la espera resignada de otro, o se lo imagina desde una torre de marfil.

Pero también puede ocurrir que la ética contemporánea se imbuya del espíritu de especialización reinante entre las ciencias y, ante la imposibilidad de abarcar la realidad, se dedique a desnudarla en parcelas. A resultas de esa actitud surgen los dualismos, y todos los dualismos nacen de aquel irresponsable rechazo de la realidad. En efecto, es usual encontrar en la ética contemporánea las pedagógicas aunque artificiosas distinciones entre hombre y ciudadano; entre razón, sentimientos y fe; justicia y felicidad; virtudes públicas y privadas; la separación entre ética teleológica y ética deontológica; entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad; ética de mínimos y ética de máximos; ética del indi-

viduo y ética de la organización. Tales dualismos complican la eficiencia de la ética en su deseo remodelador del mundo, al dificultar en sumo grado la educación moral en una sociedad en la que vivir ya no supone aprender a hacerlo moralmente.

Pongamos dos ejemplos para ilustrar que precisamente las distinciones de las que nos ocupamos en la primera parte fueron pedagógicas pero resultan artificiosas si no sirven para clarificar la toma de postura que cabe adoptar ante la realidad. El primero de los ejemplos se refiere a la distinción entre justicia y felicidad, entre hombre y ciudadano, entre ética de mínimos y de máximos. El segundo toca de lleno la viabilidad de una educación moral que parta de tales dualismos.

Es usual en la ética profesional contemporánea aludir a los cuatro principios que explicitan la ley moral que ordena hacer el bien y evitar el mal: los principios de justicia, de no maleficencia, de beneficencia y de autonomía. Se podría admitir que los dos primeros son prioritarios y constituyen el contenido clave de la ética de mínimos, civil, pública o de la justicia, mientras que los dos últimos dependen de una ética de máximos, más particular y privada, aluden a una determinada concepción de la felicidad y están jerárquicamente subordinados a los dos anteriores. Mas hay que reconocer que, al participar en cuestiones de justicia en un diálogo entre interlocutores válidos, siguiendo el paradigma de la ética comunicativa, cabe partir del propio proyecto de vida asumido autónomamente y desde una cierta noción de bien y felicidad.²⁹ Así, el nivel jerárquicamente superior –de justicia y no maleficencia– precisa del inferior pero anterior cronológicamente –de autonomía y beneficencia– de manera que, si educamos sólo para el primero, fracasamos en ambos niveles: en el público, de la justicia, por quedarse en formalismos sin contenido que defender; y en el privado, por doctrinario, por carecer de un criterio comparativo con otras formas de moralidad.

La mejor reflexión que se ha llevado a cabo sobre en qué consiste educar moralmente la realizó Aristóteles –a pesar de su fracaso con Alejandro Magno– en *Ética a Nicómaco*. En esta obra Aristóteles afirma la unidad de las virtudes y asienta la noción de virtud como hábito electivo y pieza central de todo proceso educativo. Desde la afirmación de la unidad de las virtudes, se subraya la imposibilidad de ser un buen hombre sin ser un buen ciudadano y viceversa, la imposibilidad de pensar bien sin ser bueno y actuar en

²⁹ Véase la aportación de D. Gracia en *Estudios de bioética*, op. cit., págs. 28-30.

coherencia. Desde la insistencia en la noción de virtud como habituación en busca de la excelencia, Aristóteles remarca la importancia de la disciplina, del placer en lo que se hace, y de la esperanza en la posibilidad de que, con la práctica, mejorará la actividad y, con ella, el agente. Y todo ello demanda como condición de posibilidad la existencia de una comunidad con hombres prudentes, modelos éticos, dispuestos a enseñar el amor a las tradiciones, a la comunidad y el deber para con ella.³⁰ Desde tales afirmaciones, podemos concluir que tampoco tendrá éxito un proyecto ético que comience separando dualísticamente las convicciones de las responsabilidades, el placer de la racionalidad, la justicia de la felicidad, el hombre del ciudadano.

De la aceptación global de la realidad que estamos propugnando, los principales retos de la ética contemporánea serán los siguientes: a) hacer fructífera, por orientadora, la distinción entre éticas y morales, para no desmoralizarse ante la caducidad de éstas últimas; b) constatar la necesidad de una ética civil que promulgue la convivencia pacífica entre seres de distintas morales a partir de una ética de mínimos estática concretada en morales civiles históricas y dinámicas; c) lograr una educación moral en hábitos y concepciones de felicidad que parta ineludiblemente de éticas de máximos pero sea capaz de generar aquella ética civil. Dicho brevemente, los grandes retos de la ética contemporánea se centran en la cuestión de la fundamentación que permite desterrar relativismos morales, y la cuestión de la educación moral integral que supera especializaciones –interdisciplinariedad– sin prescindir de la riqueza y profundidad que estas generan.

328

La ética contemporánea y la cuestión del fundamento

Cuando aludimos a la cuestión del fundamento de la ética, nos referimos a dos aspectos: el primero y eminentemente filosófico apunta a la pregunta sobre el porqué último de la ética misma; el segundo se refiere a que, en la relación de interdisciplinariedad, será la ética la que, desde su fundamento, se instaure como fundamento de las restantes, o sea, como árbitro último de la interrelación entre las distintas disciplinas. Fundamentar tal interrelación no implica ni reducir, ni menospreciar, ni aniquilar, ni convertir la ética y la buena voluntad en autosuficientes. La ética se autofundamenta, y fundamenta el quehacer de los restantes saberes, pero necesita de estos, no es autosuficiente.

³⁰ Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992; en especial, los libros V y VIII.

Si echamos un vistazo al panorama de la ética contemporánea en lo que a la cuestión del fundamento de la ética se refiere, podemos sucintamente establecer dos grandes vertientes: la de aquellos filósofos que no encuentran o no buscan un fundamento a la ética por considerar obsoleta o inútil tal misión fundadora; o la de aquellos otros que intentan llevar a cabo un esfuerzo fundador. En el primer grupo predominan los que desprecian la categoría ética de la universalización desde el *factum* de la democracia (positivismo jurídico de Kelsen, Camps, Rawls), o desde el *factum* del sentimiento, sentido moral o intuición (Moore, Wittgenstein, Rorty) o desde –interdiscipliniedad– el *factum* de las creencias y las tradiciones arraigadas en comunidades (MacIntyre y comunitarismos de diversa índole). Para todos ellos, el relativismo moral es insuperable porque parten del relativismo ético: no es posible una razón universal, transcultural, a lo sumo; pueden establecerse entre distintas culturas y tradiciones pactos por convención y conveniencia.

La crítica que lanzamos a estos autores radica en su abdicación del quehacer filosófico –que nunca ha querido caer en manos de la sociología, el derecho o la antropología cultural– dedicado a describir el mundo de los hechos; si se incurre en eso, la ética se convierte en mera teoría de juegos de intereses más o menos benevolentes –respetuosos con el *status quo*– o, como señalara Wittgenstein, la ética se convierte en mística y está fuera del mundo. Sin embargo, ninguno de los autores aludidos se conforma con hacer de lo ético algo descriptivo, y su prescripción, por carente de fundamento, cae en la arbitrariedad. Por eso, por una reducción al absurdo al querer fundamentar por qué no hace falta un fundamento, terminan apelando a un discurso prepolítico, presentimental, precultural, a algo universal que daría razón, fundamentaría aquello que ellos no creen fundamentable.

En nuestra opinión, el mejor intento de fundamentar la filosofía moral lo ha llevado a cabo la ética dialógica de Apel³¹ al partir de una razón comunicativa práctica que establece trascendentalmente las normas ineludibles y previas a cualquier discurso moral. Para Apel todo discurso con sentido emana de la razón, con

³¹ Para una breve pero muy clara exposición de la ética dialógica, véase K. O. Apel, *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires, Almagedo, 1992. También el artículo "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant " en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1998. Véase asimismo *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

sus señas de identidad, y estas son trascendentales y previas a los hechos. Esta razón se constituye en la comunicación, pero tiene unas condiciones de posibilidad que enmarcan cualquier comunicación fáctica.

Desde este fundamento, y en un retorno a Kant, partimos del sujeto que se constituye en un diálogo con otros en el seno de comunidades culturales. Es el sujeto el que tiene experiencias que lo constituyen como tal, pero la posibilidad de tener experiencias es la posibilidad de poderlas explicar y argumentar. Es un sujeto racional con capacidades cognitivo-prácticas, un sujeto que tiene información y la utiliza para orientar sus acciones libres. Ser un sujeto racional es, antes que nada, pensar correctamente, coherentemente, sin contradicción, inteligiblemente, con deseo de verdad, y con veracidad. Es por eso que la racionalidad estratégico-instrumental, la que relaciona medios y fines del sujeto, es parasitaria, presupone y vive de aquella racionalidad que establece las reglas del juego de cualquier juego. Una vez más, las condiciones de posibilidad de toda norma son las normas no consensuales, las condiciones de validez de cualquier discurso: corrección, inteligibilidad, veracidad y verdad.

330

Los motivos que, en nuestra opinión, hacen de la fundamentación de Apel la mejor hasta hoy son varios, a saber: a) Apel no acepta sin más un crepúsculo del deber (Lipovetsky); b) sin renunciar al deber kantiano, tampoco cae en un rigorismo ajeno al papel de la sensibilidad y de las consecuencias, sino que se abre a las contingencias del mundo humano que interfieren en la aplicación y posibilidad de discursos válidos; c) la ética de Apel permite a esta fundamentación recuperar un lenguaje moral universal más allá de los residuos lingüísticos de un pasado ya extinguido, y un lenguaje que es comunicativo y no sólo persuasivo (MacIntyre); d) desde esta fundamentación también se legitima la posibilidad de un derecho internacional que permita una cultura de la paz más allá de los pactos de no agresión fruto de intereses particularistas, y por ello se pueden criticar y combatir con fundamento y eficacia los fundamentalismos del tipo que sean, religiosos o laicos; e) la ética de Apel permite superar el democrático vacío del economicismo liberal que deja todo en manos –no se sabe si visibles o invisibles, pero en todo caso manipuladoras– de intereses, del mercado –utilitarismos o consecuencialismos de cualquier especie.

Por lo tanto, la ética dialógica apuesta por una razón fuerte capaz de fundamentarse en ella misma, de autofundamentarse estrictamente en ella, permitiendo superar el relativismo moral absoluto y la consiguiente reducción de lo ético a lo político, jurí-

dico, estético o religioso, que substituye la pregunta sobre el bien por cuestiones de preferencias, gusto o fe. Ahora bien, Apel acepta que, si en la parte A, la dedicada a la fundamentación, es Kant quien preside, en la parte B, este resulta superado; y recuerda Apel la necesidad de contextualizar, de insertar la ética ya fundamentada en la experiencia histórica, tan necesaria para saber hacer desde las comunidades culturales. En la parte B, se demuestra la necesidad que tiene la ética del contacto con las ciencias para, al tiempo que gozar de las condiciones favorables para el ejercicio racional, aplicarla responsable y eficazmente.

La parte A ya supone un sujeto constituido como tal, pero este es fruto de unas condiciones históricas, culturales, etc. Mas la pregunta por la epigénesis de la razón no constituye una cuestión menor. En esta epigénesis, resulta indispensable un clima sentimental, una educación de los sentidos y de los sentimientos, una comunidad de fe, de ligazón *-religatio*. Por esta razón, la primacía de la parte A lo es sólo en el análisis no en la génesis: es responsabilidad para con la historia que haya responsabilidad.

En conclusión, no se enseña a pensar aisladamente, ni alejados de otros seres humanos, ni de las otras dimensiones de lo humano, como la dimensión estética y religiosa. Por eso no se puede enseñar desde mínimos el respeto a los máximos, ni se puede respetar el pluralismo más que desde una determinada posición; no se es responsable más que desde determinadas convicciones, y estas lo son desde fundamentos estrictamente racionales y desde justificaciones sentimentales y actos de fe. Así pues, no puede llegarse a estar educado moralmente como agente postconvencional para una cultura universalista de la paz más que desde una, más o menos pequeña, comunidad local caracterizada por sus usos y costumbres.

La educación estética desde el punto de vista ético

La educación del sentimiento y del sentido es una parte esencial para la educación de la misma racionalidad porque, como Zubiri decía siguiendo a Aristóteles, en la defensa de la unidad de las virtudes éticas y dianoéticas, la inteligencia es sintiente y el sentimiento inteligente. Además, si la ética tiene el deber de asumir la realidad para transformarla, precisamente, la primera apertura al mundo se hace desde la sensibilidad, así como forma parte del bien hacer las cosas, hacerlas con placer: vivir a gusto es inseparable de vivir con gusto.

Hoy en día vivimos determinadas situaciones sin criterio para saber afrontarlas, bien porque antes no existían tales situa-

ciones –los padres no las habían vivido– o, sencillamente, porque no se percibe el problema moral que el habituarse a asumir acriticamente tales realidades ocasiona.

Nos referimos, por ejemplo, al impacto de las nuevas tecnologías en los hábitos de comunicación y en la convivencia de cada día.³² Vivimos con una sobrecarga de información y no damos abasto para comprobar si está deformada o no –curiosamente, las fuentes "bien informadas" suelen ser anónimas-, ni tampoco tenemos formación suficiente para digerir toda la información.³³ Todo ello repercute en la sensibilidad: saturación de imágenes, selección arbitraria de la atención con independencia de que la merezca o no, etc.; y todo ello no resulta indiferente a la cuestión de la educación moral. Saber mirar y saber tocar, saber comunicarse con el lenguaje más adecuado según las circunstancias, cambiar de registro según el interlocutor, son rasgos definitorios de la persona educada, aquella que sabe estar en el mundo y que sabe hacerlo habitable.

Muchos de los conceptos clave de la ética son incomprensibles sin la apertura de la racionalidad al sentimiento. Tener sensatez y juicio implica ser sensible. Enfadarse es una actividad moral inseparable de la indignación ante la injusticia y del coraje en la batalla por la justicia. La simpatía y la compasión son incomprensibles e "insentibles" sin la pasión. La prudencia, el obrar con tacto, es imposible sin el cuidado y la táctica, lo que implica contacto. Los sentimientos de la amistad y la autoestima son trascendentales para una vida moral. Por todo ello, el sentimiento no es una dimensión irracional ajena por completo a la vida moral y racional, el sentimiento no es tan incontrolable, ni inefable, ni privado ni intransferible. Claro que no hablamos del sentimiento de las histerias colectivas, ni de las persuasiones manipuladoras, ni de la pasión ciega que obnubila el entendimiento o lo hace precipitarse en la ineficacia. Hablamos de un sentimiento que es efecto y consecuencia de las buenas ideas, ideales morales que conviene conseguir; por eso preferimos hablar de inteligencia sintiente antes que de emocional.

Como hemos afirmado, argumentar supone hablar. Siempre se habla con otros o contra otros, pero ello implica, a su vez, querer argumentar y saber hacerlo y disfrutar haciéndolo; y sufrir por no poder, por no poder decir y argumentarlo todo. El ser humano

³² Véase sobre el tema el libro de N. Bilbeny, *La revolución cognitiva en la ética*, Barcelona, Anagrama, 1997.

³³ Sobre este tema tratará en este volumen el artículo del profesor C. Ruiz.

ha de ser una unidad armónica, y su praxis una justa medida entre la apatía y la histeria, una praxis apasionada por la vida y las razones para vivir. En el mito platónico, el auriga solo no puede mover el carruaje; necesita de los caballos, del blanco y del negro, pues estos son co-móviles, co-motores.

La guía de la sensibilidad –con el *telos* que constituye la forja del carácter– resulta indispensable para llegar a ser moral, y esto no es un círculo vicioso: uno es hijo y padre de sus propios actos. El mismo Aristóteles decía que haciendo actos justos devenimos justos, y es cuando somos justos cuando de verdad llevamos a cabo actos de justicia. El niño comienza a realizar acciones morales sin disfrutar ni saber por qué –fundamento– las hace, pero las hace; y es porque las hace que más tarde se interrogará por aquellas razones.

Contra el tópico popular, queremos sencillamente defender que ser racional no es contrario ni a ser religioso ni a ser sensible: difícilmente se puede ser sólo una de las tres cosas. El problema surge cuando por racionalidad se entiende una lógica fría, indiferente al ser racional, y se reduce el uso de la razón a cálculo estratégico de medios eficientes para conseguir fines, sean o no racionales. El problema emerge cuando no sabemos qué educación sentimental dar porque esta permanece en el ámbito del freudiano inconsciente o de lo genético ajeno a la racionalidad.

Ahora bien, qué educación religiosa y qué educación sentimental haya de darse dependerá del tipo de agente moral que queramos educar. Y, si la respuesta es que queremos un ser racional autónomo, no es buen camino –método– abandonar a la libre elección de la autonomía ya desarrollada su propia vida sentimental y religiosa. El sujeto no puede hacer *epoché* de sus dimensiones durante un tiempo para después, cuando tenga desarrollada su dimensión racional, completar libremente las otras dimensiones. Con ello estamos olvidando el axioma aristotélico de la unidad de las virtudes, al tiempo que comprobamos la proliferación de fanatismos y sectarismos, precisamente por falta de educación en el criterio estético y religioso.

Sin duda, el tema resulta complicado y no puede abordarse desde planteamientos dualistas, de mínimos y máximos, hombres y ciudadanos, religiosos y ateos. La ética mínima no es un éxito de la educación mínima, neutra en contenidos de estética y religión. Y el problema aumenta cuando hablamos de la educación pública de estados laicos que han pretendido hacer de esta neutralidad la conquista ética del siglo como si toda educación religiosa y estética fuera imposible al quedar reducida a mero adoctrinamiento. Esta es la principal objeción que cabe formular a cierto dogmatis-

mo laico que defiende que la única educación auténtica es la axiológicamente neutral en lo que a valores religiosos y estéticos se refiere, como si los valores fueran compartimentos estancos claramente separables los unos de los otros.

Ser persona y ser una buena persona es el fin de la educación, y sigue siendo el gran reto de nuestro tiempo. Ya sabemos cómo no llegaremos a educar personas buenas: en la indiferencia y en la ignorancia. Hemos de encontrar la posibilidad de averiguar el mejor sistema educativo para el desarrollo de la sensibilidad y de la religiosidad en el diálogo desde las propias convicciones, sabiendo por qué son convicciones: no desde el procedimentalismo vacío, o desde las asambleas para llegar a pactos corporativistas en los que todos los intereses son igualmente legítimos por el mero hecho de ser intereses. En todo esto habrá que pensar para poder superar solidaridades discriminadoras y arbitrarias al gusto del poseedor de los medios de persuasión.

En conclusión, es posible un discurso universal sobre qué sentimientos son buenos porque contribuyen a la manifestación y expresión de un ser humano. Que la envidia, el odio, el rencor son sentimientos malos y que, por el contrario, la solidaridad, la autoestima y la compasión son sentimientos buenos es una vía para poder abrir un diálogo, desde la ética civil,³⁴ sobre qué sentimientos hemos de hacer aflorar en las nuevas generaciones si queremos que sean seres humanos racionales y autónomos, profesionales responsables y competentes.

La educación religiosa desde el punto de vista ético

Si la religiosidad es una dimensión espiritual inseparable de la personal, si tienen sentido las propuestas de diálogo interreligioso, difícilmente podremos educar personas sin aludir a la finitud de estas y a las propuestas de fe que desde la historia de la humanidad han guiado los intentos de dar respuesta a las eternas preguntas por el sentido último.

Ahora bien, si ha de llevarse a cabo un esfuerzo por el diálogo interreligioso, también habrá de hacerse un esfuerzo por la posibilidad misma de una educación religiosa a la altura de las circunstancias, cambiantes y polivalentes. Esto también significa que se necesita un cambio en la educación del clero y del personal encargado de educar en religión. La gente reclama otros discursos; el público mismo que va a la iglesia ni es igual entre sí ni igual al

³⁴ En contra de lo que piensa L. Rodríguez Duplá, "Crítica de la ética civil", en *op. cit.*

de hace unos años. La formación del creyente ha de ser mejor y tendrán que buscarse los mecanismos e instituciones que permitan esta formación, cuando ya no puede garantizarse que lo hagan la familia o la sociedad en general. El discurso de la jerarquía eclesial ha de ser más actual y real: el equilibrio entre la tradición religiosa y el deber de estar en el mundo de hoy constituye un reto para los creyentes y para todas las instituciones religiosas. Con el discurso nostálgico o apocalíptico difícilmente se educarán creyentes comprometidos con sus iglesias y con el mundo.

Y una buena manera de educar compromisos religiosos será contar con la opinión de los afectados, como dice la ética dialógica que se han de tomar las decisiones justas: la participación democrática y formada de los creyentes y la reflexión sobre la autoridad y la obediencia debida son cuestiones que resulta necesario tratar. En la superación de los retos y en la capacidad de suscitar respuestas buenas en la remodelación de un mundo dignamente humano se demostrará, cual paradigmas científicos como los que describe Kuhn, la capacidad orientadora de las religiones. Se trata, por lo tanto, de no negar las nuevas realidades, ni de declarar insuperables los obstáculos porque precisamente en la disponibilidad para superarlos y afrontarlos consiste el primer paso para ir superándolos progresivamente.

CONCLUSIONES

La pregunta por la fundamentación de la ética es una pregunta previa e ineludible para juzgar la educación que posibilite la existencia misma de personas morales. Esta fundamentación es la única opción que tenemos para superar el relativismo moral, el raptó de la ética por parte de la sociología, la psicología o la antropología. Cuando este es el caso, el raptó de la moral, no hay posibilidad tampoco de distinguir la educación –que tiene por finalidad la forja de caracteres de personas autónomas– del adoctrinamiento –que persigue convertir en adeptos al sistema al mayor número de personas.

No existe ningún círculo vicioso: es desde una educación que incluye también las dimensiones sentimental y religiosa que se deviene racional y, cuando se es racional, se es más apto para juzgar aquella educación recibida y asumir el deber para con las generaciones futuras, mejorando, gracias a la experiencia, el sistema educativo.

Las nuevas realidades reclaman nuevos valores: la virtud de la prudencia y de la modestia serán las mejores para cumplir con

una educación de la responsabilidad a partir de distintas convicciones –justificaciones– que habrán de tener en común –fundamento– el deseo de autonomía y el progreso de la humanidad.

Y todo ello ya no puede plantearse sin el trabajo interdisciplinar de todos los agentes afectados por la tarea educativa. Vivir bien ha de ser la investigación fundamental, y esta misma investigación será el principal síntoma de que se está viviendo bien. La búsqueda de razones para vivir supone vivir razonando. La búsqueda de razones para creer supone la fe en la razón. Asumir los límites de la razón es esperar que haya una Razón de tales límites. En fin, que si no queremos sucumbir en el absurdo, habrá siempre que seguir pensando.

Abstract

The author of this article is co-ordinator of the Ethics Board at RLU. She analyses the main challenges for practical philosophy at the dawn of the 21st century. In the first part of the article, plainly and briefly, she examines some fundamental concepts of ethics (minimum ethics, maximum ethics, deontology, applied ethics...), whilst in the second part she states systematically some of the main dilemmas that ethics will face in the near future.