

2.3. Teorías éticas contemporáneas

2.3.1. Introducción

Las teorías éticas contemporáneas surgen a partir de lo que en la segunda mitad del siglo XX se conoce con el nombre de rehabilitación de la filosofía práctica. Aunque más adelante diremos algo sobre este movimiento, por ahora conviene resaltar al menos tres características generales que nos ayudan a comprender su peculiaridad.

En primer lugar, como hemos dicho antes, ninguna de las éticas contemporáneas inventa la moralidad, sino que asumen una tradición ética anterior. Así, por ejemplo, la tradición aristotélica y kantiana es asumida por Hans Jonas, la aristotélica y tomista por Alasdair MacIntyre, la tomista por Germain Grisez, la kantiana por John Rawls y Karl-Otto Apel, y la utilitarista por Peter Singer, solo por mencionar los nombres relevantes. En este sentido, las éticas contemporáneas no nacen *ex nihilo*, de la nada, sino que se incardinan dentro de una tradición moral determinada.

En segundo lugar, las teorías éticas contemporáneas se ven enfrentadas a una transformación importante respecto a la naturaleza de la acción humana. Como hemos adelantado, mientras los filósofos clásicos tenían como objeto de sus reflexiones éticas una acción de alcance limitado a las relaciones interpersonales o locales de tipo social, político o económico, todo ello cambia a mediados del siglo XX cuando se da inicio a un avance gigantesco derivado de la irrupción de la ciencia y la tecnología. Los prodigiosos avances en estos campos influyeron (y continúan influyendo hasta hoy) de manera decisiva en el poder de la acción humana para transformar las relaciones del ser humano consigo mismo y con los demás, así como también con el entorno natural y los animales no humanos.

En tercer lugar, por último, hay que señalar que las teorías éticas contemporáneas no son omniabarcantes; es decir, no pretenden ofrecer una orientación sobre todos los tipos de problemas de relevancia moral con que nos enfrentamos en nuestro mundo actual. En este sentido están acotadas a cierto ámbito específico de problemas de la actividad humana, tales como la ciencia y la tecnología, las sociedades democráticas y pluralistas, el multiculturalismo, la justicia distributiva, cuestiones sobre la vida humana, los animales no humanos y el medio ambiente.

2.3.2. Ética de la justicia

John Rawls (1921-2002) es sin duda alguna el filósofo moral y político más relevante e influyente a partir de la segunda mitad del siglo XX, una influencia que alcanza hasta lo que va de nuestro siglo. Su obra *A Theory of Justice*, de 1971, supuso una auténtica revolución no solo para la filosofía, sino también en otros ámbitos tales como la política, la economía, el derecho y la psicología. Su impacto ha sido de tal magnitud que a estas alturas los estudios sobre el pensamiento de Rawls son sencillamente inabarcables. Por lo dicho no sería posible hablar de la ética contemporánea sin hacer referencia a su conocida teoría de la justicia como equidad (*justice as fairness*).

Rawls se enmarca dentro de la tradición de pensamiento liberal y contractualista, siguiendo el surco de filósofos como Locke, Rousseau y Kant. Sin embargo, la tradición ética que más notoriamente influye en la elaboración de su teoría de la justicia es la de Kant, hasta el punto de poder afirmar que sencillamente es kantiana en su espíritu. En esta línea, por ejemplo, Rawls afirma: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar” (1993; 19-20). No es difícil descubrir en esta afirmación la idea de *dignidad* (o la persona como fin en sí misma) que fue establecida por Kant.

Respecto a su alcance, la teoría de la justicia rawlsiana no es omniabarcante; es decir, no pretende abarcar todas las concepciones sobre la justicia ni tampoco las cuestiones prácticas de justicia que se pueden encontrar en los diferentes campos de la actividad humana. A decir verdad, las pretensiones de Rawls son más limitadas, aunque no por ello menos ambiciosas. Se trata nada menos que de formular una concepción pública de la justicia que sea capaz de ordenar las principales instituciones de la estructura básica de una sociedad moderna. Dentro de este marco la idea de la justicia juega un papel crucial, ya que el objetivo de dichas instituciones (como la Constitución política y el sistema económico) consiste en distribuir derechos y deberes fundamentales, así como determinar la división de las ventajas provenientes de la cooperación social (1993: 20-23). En palabras de Rawls: “Esta teoría (...) se ofrece (...) como una explicación de ciertos principios distributivos de la estructura básica de la sociedad” (1993: 27).

Ahora bien, ¿cómo se determinan los principios públicos de la justicia? ¿Qué condiciones son las más adecuadas para elegir tales principios? Ante todo, Rawls parte diseñando una situación ideal e hipotética que llama “posición original” (*original position*) en la que todos los individuos, considerados como personas libres e iguales, se encuentran en condiciones de imparcialidad. En esta situación, las partes involucradas están sometidas a un “velo de ignorancia” (*veil of ignorance*) por el que desconocen todas sus determinaciones singulares, tales como sexo, raza, religión, clase o *status* social, inteligencia, psicología, fortaleza, talentos o capacidades naturales, etc. Desconocen, en definitiva, la distribución de ventajas y desventajas que es el resultado de la lotería natural o de las contingencias sociales, que determina el punto de partida de cualquier proyecto o plan de vida en condiciones reales. A juicio de Rawls, este modelo hipotético de toma de decisión racional sobre los principios de la justicia “asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia” (1993: 29).

La posición original y el velo de ignorancia constituyen así el diseño hipotético de la condición más apropiada (más *justa e imparcial*) para que los acuerdos asumidos en ella sean justos. Dadas estas condiciones, ¿qué principios elegirían las personas, en tanto que racionales y razonables, para distribuir derechos y deberes, así como hacer posible la cooperación social? Según Rawls, las personas en dicha situación de imparcialidad elegirían los dos principios siguientes:

- 1) Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos. 2) Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (1996: 33).

Estos dos principios podrían desdoblarse brevemente en tres: 1) el principio de la igual libertad; 2) el principio de igualdad de oportunidades; y 3) el principio de la diferencia. Estos principios están jerarquizados según un *orden léxico*; es decir, no se puede pasar al segundo principio sin antes satisfacer el primero, y así en lo que sigue. El hecho más llamativo es que Rawls, aun siendo igualitarista, no pretende eliminar de raíz todas las desigualdades sociales y económicas, sino que más bien establece un criterio de moralidad por el que “sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad” (1993: 32).

2.3.4. Ética de la virtud

Alasdair MacIntyre (1929) es uno de los filósofos morales más importantes en la línea de la revitalización contemporánea de la ética de la virtud.

Según el diagnóstico de MacIntyre (2001) en *After virtue*, el interés central de la ética sufre una profunda transformación en la primera mitad del siglo xx, cuando deja de ser lo que siempre se propuso desde sus orígenes; esto es, una reflexión racional destinada a orientar la *praxis*, pero que ahora queda situada en un estado deplorable de fragmentación e ininteligibilidad. Ante esta situación, la empresa filosófica de nuestro filósofo consiste en llevar a cabo una indagación sobre las posibilidades de reconstrucción del *ethos* moral.

Al hablar de la deplorable situación de la ética anidada en el proyecto de la modernidad, MacIntyre incluye en su crítica a la filosofía analítica, que, a su juicio, encarna y promueve una manera de entender y practicar la filosofía moral que abona, de forma irremediable, su propio fracaso. Según su argumento, las técnicas de una buena parte de la filosofía anglosajona son, esencialmente, análisis lógicos de un cierto lenguaje moral históricamente descontextualizado. Las graves consecuencias de esta comprensión de la filosofía moral —tal como las expone MacIntyre en el epílogo a la segunda edición inglesa de *After virtue*— se manifiestan en dos sentidos diferentes, aunque conectados entre sí como formas concluyentes del proceso conducido por la filosofía analítica: el primero concluye en que, a excepción de las puras investigaciones formales del lenguaje moral, “no hay *ningún* fundamento para la creencia en principios universales y necesarios” (2001, p. 326); y el segundo sostiene que, ante nuestros desacuerdos morales sobre los problemas concretos, nunca podemos establecer entre las posturas rivales “la *aceptabilidad racional* de una postura concreta” (2001, p. 327). De esta manera, los esfuerzos destinados a orientar la acción con pretensiones de validez intersubjetiva y legitimidad social quedan desechados del quehacer filosófico moral. Este proceso, a juicio de MacIntyre, culmina en la forma epistemológica y culturalmente dominante del llamado “emotivismo”.

Uno de los principales aportes realizados por MacIntyre en el ámbito de la ética de la virtud se refiere a su concepción de praxis o “práctica”, en la que recupera el doble sentido adjudicado por Aristóteles, a saber, el teleológico (fines) y el agatológico (bienes). Por “práctica”, nuestro filósofo entiende:

cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente (2001, p. 233)

...

MacIntyre define la virtud de la manera siguiente:

es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes (2001, p. 237)

...

2.3.4. Ética de la responsabilidad

Hans Jonas (1903-1993) es un filósofo judío-alemán, el cual propone una ética de la responsabilidad en el contexto de la ciencia y la tecnología. Precisamente, su obra principal se titula *Das Prinzip Verantwortung. Versuchi einer Ethic für die Tenologische Zivilisation (El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica)*, del año 1979. La tesis fundamental de Jonas en esta obra consiste en que las éticas anteriores o tradicionales (aquellas que hemos llamado como clásicas), aunque siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera próxima de los efectos humanos recíprocos (1995: 32), sin embargo, descansan en premisas que han perdido vigencia para los nuevos retos de nuestro tiempo. En palabras de nuestro filósofo: “la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional” (1995: 23). Efectivamente, en las éticas anteriores, que eran fundamentalmente *antropocéntricas*, el alcance de la acción humana estaba estrictamente delimitado y, por lo mismo, también su responsabilidad quedaba acotada. Dos rasgos al menos destacan en este ámbito: por un lado, la *proximidad*, ya que solo se refiere a la relación cercana entre los hombres, sea en el ámbito privado o público; y, por otro lado, la *inmediatez*, ya que se encuentra estrechada en el aquí y el ahora y no posee perspectivas de futuro. Lo crucial en este contexto es que la moralidad de la acción humana, lo bueno y lo malo, se decide dentro de este limitado campo de relaciones antropocéntricas.

En el siglo XX, sin embargo, esta situación ha sido modificada profundamente, ya que la acción humana ha adquirido a través de la mediación de la ciencia y la tecnología un *poder* nunca antes siquiera previsto por las éticas tradicionales. “La técnica moderna —afirma Jonas— ha introducido acciones de magnitud tan diferente, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior no puede ya abarcarlos” (1995: 32). Pero, precisamente, es esta profunda transformación de la acción humana la que exige simultáneamente un cambio en la misma ética. La proximidad adquiere una dimensión ampliada que no solo afecta al hombre mismo y sus relaciones mutuas, sino que también a su relación con la naturaleza y los demás seres vivos; y así también se amplían en el tiempo los efectos posteriores de su acción, sean directos o indirectos. En este nuevo tiempo no se trata solo del tú y yo, o del aquí y el ahora, sino también del planeta y de las generaciones futuras. La responsabilidad moral adquiere así una nueva dimensión nunca antes prevista y que nos enfrenta con una nueva relevancia ética de la acción humana a escala planetaria.

Ante el requerimiento de una nueva ética, Jonas transforma la fórmula del imperativo categórico kantiano adecuándolo a la era de la civilización tecnológica y la nueva dimensión de la responsabilidad con relevancia moral adquirida por la acción humana. Siguiendo la estela de Kant, nuestro autor plantea que el imperativo ético contemporáneo en la clave de la responsabilidad debe rezar de la manera siguiente:

“Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la tierra”. Este imperativo puede expresarse también negativamente: *“Obra de tal manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esta vida”*. O, más sencillamente todavía: *“No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra”*. El que también se puede formular positivamente como sigue: *“Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”* (1995: 40).

Este nuevo imperativo viene a decir que “no nos es *lícito* arriesgar la vida de la humanidad” (1995: 40). Los dos primeros están centrados en los efectos de la acción humana, primero para una vida humana más auténtica y segundo para la posibilidad futura de esta vida; el tercero se refiere a la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra, y el cuarto se refiere a la futura integridad del hombre. Aunque justificar teóricamente este imperativo es para Jonas imposible sin la religión, de igual manera cree que se puede asumir como un axioma, sin justificación. Por otra parte, este “nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues este no constituye la dimensión causal en la que tal imperativo es aplicable” (1995: 40). En efecto, la nueva concordancia se conecta con los “efectos últimos de la continuidad de la actividad humana en el futuro” (1995: 41). El principio de responsabilidad no se basa, sin embargo, en la esperanza que guía la acción responsable, sino en el *temor*. El temor fundado, a juicio de Jonas, es “el primer deber de la ética de la responsabilidad histórica” (1995: 356). Precisamente, es en esta heurística del temor desde donde se fundamenta una ética del medio ambiente anidada en el nuevo poder destructivo de la acción humana.

2.3.5. Ética de las capacidades

Martha Nussbaum (1947), junto con el premio Nobel de economía Amartya Sen (1933), postulan el llamado “enfoque de las capacidades” o “enfoque del desarrollo humano”. Este enfoque nació en el contexto del debate sobre el desarrollo de los pueblos y se ofrece como una alternativa al enfoque del Producto Interno Bruto (PIB) que ha dominado hasta el presente a nivel mundial. Mientras este último se basa en un criterio puramente económico, el enfoque de las capacidades procura una evaluación sobre la calidad de vida de las personas y los niveles de justicia social básica.

Un aspecto interesante consiste en que el enfoque del desarrollo humano se ha relacionado históricamente con la Oficina del Informe sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y sus informes anuales reconocidos a nivel global¹. El primero de estos informes fue publicado en 1990 afirma que el desarrollo humano:

es un proceso en el cual se amplían las oportunidades del ser humano. En principio, estas oportunidades pueden ser infinitas y cambiar con el tiempo. Sin embargo, a todos los niveles del desarrollo, las tres más esenciales son disfrutar de una vida prolongada y saludable, adquirir conocimiento y tener acceso a los recursos necesarios para lograr un nivel de vida decente. Si no se poseen estas oportunidades esenciales, muchas alternativas continuarán siendo inaccesibles (PNUD, 1990, p. 34).

En esta brevísima exposición dejaremos de lado el pensamiento de Sen y los informes del PNUD, para centrarnos en el pensamiento de la filósofa estadounidense. Aunque Nussbaum ha dado a conocer sus principales postulados en una multitud de artículos publicados en revistas especializadas, hemos de mencionar aquí tres de sus libros más importantes sobre este tema. El primero y más notable es *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (2000), al que le sigue *The Frontiers of Justice* (2006), y *Creating Capabilities. The Human Development Approach* (2011). Por supuesto que analizar cada una de estas obras es imposible en los estrechos márgenes de esta reseña, así que solo mencionaremos algunos aspectos sobresalientes.

El enfoque de Nussbaum es eminentemente filosófico. Su punto de partida concibe a cada persona como un *fin en sí misma*; es decir, se centra en la *dignidad*. En este sentido no se pregunta solo por el bienestar total o medio (en sentido utilitarista), sino también por las oportunidades disponibles para cada ser humano en términos de lo que es capaz de elegir para vivir conforme a su dignidad. A juicio de nuestra filósofa, “la pregunta clave que cabe hacerse cuando se comparan sociedades y se evalúan conforme a su dignidad o a su justicia básicas es: *¿qué es capaz de hacer y de ser cada persona?*”. En consecuencia, es importante tener en cuenta la libertad o la capacidad de elección (o elecciones) que pueden efectivamente realizar las personas en una sociedad dada. Estas libertades son importantes porque permiten que ellas mismas puedan autodefinir su propia vida de manera decididamente *pluralista* (hay diferencias cualitativas, y no solo cuantitativas, que son expresivas de una variedad de opciones de vida).

Dos breves ejemplos. Existen países en que las mujeres no pueden elegir una determinada profesión como parte de su realización personal, ya que la tradición se los prohíbe. O también, personas que viven en condiciones sumamente desfavorables por la pobreza, por lo que tampoco tienen la capacidad de elegir de acuerdo a sus posibilidades de realización personal. A la luz de estos ejemplos negativos, un país puede tener un elevado PIB, pero adolecer al mismo tiempo de las condiciones mínimas para satisfacer las exigencias de la justicia social básica. De ahí que el enfoque se ocupe de la injusticia y las desigualdades sociales que están arraigadas en muchas sociedades a nivel mundial y que suelen ser el resultado de la discriminación, la exclusión o la marginación. Asigna, por este mismo

¹ Ver <https://www1.undp.org/content/undp/es/home.html>

motivo, un papel urgente al Estado y las políticas públicas que han de estar destinadas a mejorar la calidad de vida para todas las personas.

A este tenor, el enfoque acepta la diversidad cultural como un hecho irrenunciable, pero al mismo tiempo reconoce y promueve una visión universalista de las funciones centrales del ser humano. Para descubrir estas capacidades o funciones debemos preguntarnos: *¿qué se necesita para que una vida esté a la altura de la dignidad humana?* Nuestra filósofa responde con una lista de diez capacidades centrales que son las siguientes:

1. *Vida*. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. *Salud física*. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.
3. *Integridad física*. Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «verdaderamente humano», un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya (aunque ni mucho menos esté limitada a) la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales o de índole parecida, según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.
5. *Emociones*. Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotras y nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender, a su vez, ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella.)
6. *Razón práctica*. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida. (Esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa.)
7. *Afiliación*. a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. (Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.) b) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.
8. *Otras especies*. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. *Control sobre el propio entorno*. a) *Político*. Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación, b) *Material*. Poder poseer propiedades (tanto muebles como inmuebles) y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegidos legalmente frente a registros y detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores y trabajadoras. (*Crear capacidades*, págs. 53-54)

Esta lista solo atañe a la vida humana en general, pero es lo suficientemente sustantiva como para evaluar el desarrollo de un país a la luz de las capacidades reales de sus ciudadanos. En un sentido normativo intenso cualquier gobierno está obligado a procurar un nivel umbral de satisfacción que permita a todas las personas la capacidad de conducir su vida a la altura de su propia dignidad.