

CONCEPTOS DE “ÉTICA” Y MORAL

Las palabras “ética” y “moral” tienen un significado etimológico semejante en sus raíces griega y latina. En el uso común se emplean casi siempre indistintamente y, a veces, conjuntamente, aunque quienes las usan así probablemente no serían capaces de decirnos con precisión si significan lo mismo o se refieren a algo diferente. De todos modos, quizás para dar mayor énfasis retórico al discurso, parece que suena bien reforzar a la “ética” con la “moral”, aun a riesgo de incurrir en una redundancia, como ocurre si nos atenemos al significado etimológico de los términos.

En el lenguaje filosófico contemporáneo se han estipulado, sin embargo, dos distinciones y dos clases de definiciones diferentes de estos términos. En un primer sentido se comprende a *lo moral* como una dimensión que pertenece al mundo vital, o al *Lebenswelt*, y que está compuesta de valoraciones, actitudes, normas y costumbres que orientan o regulan el obrar humano. Se entiende a la ética, en cambio, como la ciencia o disciplina filosófica que lleva a cabo el análisis del lenguaje moral y que ha elaborado diferentes teorías y maneras de justificar o de fundamentar y de revisar críticamente las pretensiones de validez de los enunciados morales. Por eso, “coincidiendo con un uso lingüístico no del todo desacostumbrado en filosofía, se puede usar el término *Ética* como sinónimo de “filosofía de lo moral” (N. Hoerster, *Texte zur Ethik*). Conforme a este uso del lenguaje, la ética puede considerarse entonces como una ciencia que pertenece al campo de la filosofía, como la metafísica o la epistemología, mientras que “lo moral” es, en general, el objeto de esta ciencia, es decir, lo que ella estudia.

1. UNA DIVISIÓN EN EL CAMPO DE LA ÉTICA

Hay otra manera de definir y diferenciar los términos “ética” y “moral”, que se ha planteado a partir de la crítica de Hegel a la ética de Kant, y de su fuerte

diferenciación entre “moralidad” y “eticidad”. Este otro uso de los términos se ha generalizado recientemente fuera del contexto sistemático de la filosofía hegeliana.¹

En los escritos de ética de los filósofos modernos y contemporáneos encontramos planteadas dos clases de cuestiones: a) la cuestión de lo que es bueno para mí como persona y para nosotros como comunidad; b) la cuestión de lo que es correcto o de lo que es justo en las relaciones con los otros (incluso especialmente con otros grupos humanos y culturas diferentes), cualesquiera sean los bienes que cada uno se proponga alcanzar como fin. Los distintos autores se han ocupado preferentemente de alguna de estas dos clases de cuestiones. Pero también puede considerarse que ambas, tanto las preguntas y las discusiones acerca del bien, como las que están centradas en el tema de la justicia, pertenecen al campo disciplinario de la ética, no obstante que se trata de cuestiones distintas, y que quizás tengan que ser tratadas con métodos diferentes. Esta diferencia, que estaba implícita en Kant, comienza a hacerse reflexiva a partir de Hegel.

En la filosofía de Hegel, esta distinción que él marca muy fuertemente no tiene, sin embargo, la intención de oponer de manera excluyente la “ética” contra la moral sino de eliminar la confusión, y de estudiar la relación dialéctica entre ambas. *Distinguir para unir*. Al comienzo de su *Filosofía del derecho* introduce Hegel esta distinción terminológica, en los siguientes términos:

Moralidad y eticidad, que corrientemente valen como sinónimos, están tomados aquí como esencialmente diferentes entre sí. Por otra parte, incluso la representación [el lenguaje no filosófico] parece distinguirlas. El lenguaje kantiano usa con preferencia la expresión moralidad y, en realidad, los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a este concepto y hacen imposible el punto de vista de la eticidad, a la que incluso expresamente aniquilan y subvierten. Aunque moralidad y eticidad sean sinónimos según su etimología, esto no impide usar estas dos palabras diferentes para conceptos diferentes.²

Mediante la introducción de esta convención terminológica quería marcar Hegel la diferencia entre la “eticidad” concreta —realizada como una forma de vida y como el *ethos* de una comunidad, que es lo que había sido tematizado en la filosofía griega antigua de Platón y de Aristóteles—, y el concepto moderno de la “moralidad” como un orden de principios universales, producto de la reflexión de la conciencia sobre la ley moral y el deber de la voluntad autónoma, que es el

¹ Retomo en este punto conceptos desarrollados en mis libros anteriores: J. De Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Akal, Madrid, 2002, cap. 2 “Moralidad y eticidad. Una disputa contemporánea entre Kant y Hegel”, pp. 17-28; cf. también, J. De Zan, *La filosofía práctica de Hegel*, ICALA, Río Cuarto, 2003.

² GWF Hegel, *Filosofía del derecho*, “Introducción”, § 33

punto de vista de la ética kantiana. Hegel comprende la eticidad concreta como esencialmente histórica y piensa que recién en el sistema de las instituciones del Estado de derecho y de la sociedad civil moderna se ha alcanzado una eticidad que respeta y realiza, en principio, las exigencias de la moralidad. Por eso para Hegel no se pueden ya contraponer moralidad y eticidad.

El uso de los términos "moralidad" y "eticidad" en el lenguaje filosófico post-hegeliano ha asociado algunas veces el punto de vista de la eticidad con el historicismo y el relativismo ético, y por otro lado, en cuanto este punto de vista se remite a las costumbres e instituciones de una tradición, presenta un sesgo que se ha considerado también como conservador. El término "moralidad" se asocia en cambio con la pretensión de fundamentación filosófica de principios morales igualmente válidos para todos los seres humanos, es decir, con una posición filosófica racionalista y universalista. El punto de vista de la moralidad se ha considerado también como una orientación más crítica y progresista. Es claro que los calificativos "conservador" o "progresista", asociados a la ética de la eticidad y de la moralidad, respectivamente, son valoraciones relativas y polémicas. Si se atiende a las orientaciones más recientes del pensamiento posmoderno puede decirse que estas valoraciones tienden a invertirse.

Los ensayos de síntesis o de unificación de estas dos instancias de la "ética" y la moral (como el que llevó a cabo Hegel en su sistema) así como el abandono de alguna de ellas, o el reduccionismo de la una a la otra, se han mostrado, sin embargo, como operaciones inconsistentes en la teoría y de alto riesgo en la praxis. Parece, por lo tanto, que en la situación posmoderna debiéramos mantener o acentuar más bien esta diferencia y contar, al mismo tiempo, con Aristóteles y con Kant como dos fuentes complementarias e irreductibles del pensamiento ético, renunciando al proyecto de una teoría unificada.

Algunos filósofos contemporáneos (como Paul Ricoeur, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Richard Rorty, B. Williams, etc.) han retomado esta diferencia independientemente de los presupuestos sistemáticos de la filosofía de Hegel, entendiendo en general a la moral como la tematización de los principios universales de la moralidad y a la "ética" como la tematización del *ethos* histórico particular de cada comunidad. "Moralidad" alude a la forma incondicionada del deber, de la obligación, de la rectitud, la justicia y la solidaridad en las relaciones con los demás; al respeto de la dignidad de la persona, de la pluralidad de las culturas, de las formas de vida y de los derechos humanos fundamentales. (Esta es la dimensión de lo moral que ha sido especialmente puesta de relieve y estudiada por Kant y por las teorías éticas de orientación kantiana).

El *ethos*, en cambio, en cuanto tema de la "ética" en el sentido al que nos estamos refiriendo, se puede describir como un conjunto de creencias, actitudes e ideales que configuran un modo de ser de la persona, o la "personalidad cultural

básica” de un grupo humano, tal como la conciben los antropólogos. Por eso la “ética” alude en este sentido a una concepción de la buena vida, a un modelo de la vida virtuosa y a los valores vividos de una persona o de una comunidad, encarnados en sus prácticas e instituciones. La “ética” así entendida se interesa ante todo por el sentido o la finalidad de la vida humana en su totalidad, se interesa por el bien o el ideal de la vida buena y de la felicidad. Estos otros son los temas en los cuales se han centrado las teorías éticas de orientación aristotélica y hermenéutica. En la “ética” se revelan o se encuentran ya dados incluso los fines más elevados que orientan la existencia del hombre o de los miembros de una comunidad en cuanto tales, y a través de los cuales ellos creen poder alcanzar la felicidad o el bien supremo. Así entendida, la “ética” se vincula íntimamente, casi siempre, con la religión.

Otros filósofos actuales han redescubierto por su propia cuenta esta diferencia entre la “ética” y la moral, independientemente de la tradición del debate de la moralidad y la eticidad en la filosofía continental. Michel Walzer alude a esta diferencia con los términos *thick* y *thin*. Toma la idea de densidad (*thickness*) como “un tipo de argumentación moral referencialmente rica, culturalmente resonante y ligada a un sistema o red simbólica de significados locamente contextualizada”: esto es la “ética” en el sentido en que se usa el término en este libro. “*Thin*, tenue, es simplemente el término de contraste” (la moral).³ John Rawls trabaja en cambio con la diferencia y el solapamiento de las “doctrinas comprensivas” de las diferentes comunidades y los principios universalizables de la justicia como equidad que conforman la estructura de una sociedad bien ordenada.⁴ Esta diferenciación, que es tan importante en Rawls, es también básicamente equivalente. El núcleo de unas “doctrinas comprensivas”, en la terminología rawlsiana, es una “ética”; y la “teoría de la justicia” de este autor es una teoría sobre la *moral* pública de una sociedad pluralista y democrática.

La ética que ha de regir las relaciones en el ámbito intercultural e internacional no puede tener un contenido mucho más rico que el de los principios de justicia y de solidaridad humana; es una ética mínima,⁵ tenue o delgada, que carece de la densidad sustantiva de las valoraciones fuertes y de los modelos de vida virtuosa propios de cada comunidad. En este contexto, *thin* no quiere decir sin embargo débil, aclara Walzer, sino que, por el contrario, es como la escueta y descarnada estructura ósea del esqueleto que sostiene desde dentro las bellas formas del cuerpo humano. La metáfora del esqueleto no es de Walzer, pero me parece útil para representar las relaciones de la “ética” y la moral. La moralidad universalista se ha

³ Michel Walzer, *Thick and Thin. Moral Arguments at home and Abroad*, New York, 1994.

⁴ John Rawls, *Political liberalism*, New York, 1993.

⁵ Cf. Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, 1986.

comprendido a veces como un corsé impuesto desde fuera a la vida "ética" por una racionalidad abstracta que niega las diferencias. Pero este sesgo de la moralidad universalista queda enteramente disuelto si se abandona el método kantiano del construccionismo racional a priori y se lo reemplaza por un procedimiento hermenéutico reconstructivo que busca explicitar y fundamentar los principios básicos de la moral a partir de las experiencias de la vida buena y del *ethos* vivido, como las condiciones normativas necesarias de su propia existencia, o como la gramática universal de la interacción humana con sentido.

Esta es la diferencia que ha dado lugar a la formación de las teorías éticas rivales que mencionábamos al comienzo: 1) ética deontológica, formal o de normas, o ética de la justicia; y 2) ética teleológica, material, de los valores y de las virtudes, o ética del bien. Sin embargo, la aparente oposición de estas teorías éticas que se presentan como alternativas, debería resolverse en alguna forma de integración o de complementariedad, por cuanto se trata en realidad de una diferencia que no es meramente teórica, sino que pertenece al campo objetivo de los fenómenos morales y, en consecuencia, tanto las teorías éticas como la educación deberían trabajar con esta diferencia. La búsqueda de la integración y de la articulación de la moralidad universalista con los valores e ideales de la vida buena de los grupos y culturas históricas particulares y con la problemática de las identidades y de las diferencias es uno de los temas más significativos de las reflexiones éticas contemporáneas. Esta distinción entre *lo "ético"* y *lo moral* se reencuentra en ambos lados: tanto en el campo objetual, de los fenómenos morales, como en el campo epistémico de la Ética como disciplina filosófica (que debería estudiar por separado estos dos temas de la "ética" y la moral), o de las teorías éticas, que se concentran muchas veces en uno solo de estos campos.

Atendiendo a la crítica que me ha hecho R. Maliandi,⁶ de que "convendría tomar recaudos aclaratorios para evitar la confusiones originadas en la ambigüedad del término", o en los dos sentidos diferentes con los cuales se usa, escribiré la palabra "ética" entre comillas siempre que se refiera a este concepto que se define como diferente de la moral. *Ética*, sin comillas (y con mayúscula cuando es usada como sustantivo) se refiere en cambio en este libro a la disciplina filosófica y a las diferentes teorías éticas que han desarrollado los filósofos. La convención terminológica enunciada, si bien es bastante corriente en el lenguaje filosófico contemporáneo, puede ofrecer otra dificultad con el uso de la palabra "moral" en el lenguaje cotidiano, porque con ella se alude por lo general a la subjetividad de la conciencia y a la responsabilidad personal. La ética de Kant parece decir, en cambio, lo contrario de este sentido usual cuando sostiene como tesis central que la ley

⁶ Ricardo Maliandi, *Ética: conceptos y problemas*, Biblos, 2004, p. 75.

moral es *objetiva y universal*, y que la moralidad implica reciprocidad en el trato con los demás. Los filósofos contemporáneos en su mayoría apoyan de diferentes maneras la idea de que la moralidad no puede entenderse como un asunto meramente privado y subjetivo. Estos conceptos filosóficos no se oponen, sin embargo, al uso común en la medida en que el sesgo intimista del sentido de la palabra “moral” se interprete con referencia a las acciones de la persona en las circunstancias concretas, y especialmente en situaciones difíciles, frente a las cuales solo el propio sujeto puede tomar la decisión, después de haber deliberado en cada caso sobre lo que debe hacer. Sobre este aspecto personal de la responsabilidad moral volveré en el último capítulo (8).

Esta distinción, que aquí he introducido, no es, por cierto, una cuestión meramente terminológica (una cuestión de palabras) sino que tiene en la actualidad una importancia sistemática fundamental. Como se podrá comprobar a lo largo de todo este libro, esta distinción juega un papel decisivo en el tratamiento de los problemas teóricos y prácticos, que difícilmente se podrán solucionar si no se trabaja reflexivamente con ella.

2. COMUNIDADES HOMOGÉNEAS Y SOCIEDADES MULTICULTURALES

Las sociedades tradicionales premodernas han funcionado la mayoría de las veces como unidades cohesionadas por un sistema monolítico de ideas, creencias y valores homogéneos, profundamente arraigado en su propia historia, el cual funda una manera unívoca de concebir “lo natural”, el bien y los ideales de vida del hombre y de la comunidad, es decir, un *ethos* cultural que configura y define una fuerte identidad colectiva.

En este contexto la educación, por ejemplo, no hace otra cosa que inculcar directamente a los jóvenes el modo de ser propio de la comunidad en la que ingresan, como la forma de vida “ética”, los valores y costumbres que caracterizan o identifican a los miembros de esa comunidad y que ellos comprenden como *naturales*, de tal manera que no permiten ninguna libertad para elegir otra forma de vida diferente. Este modelo de educación moral supone que la posible experiencia de conflictos de valores ha de tener siempre una resolución ya dada en el ordenamiento jerárquico de los valores mismos. El modelo no es cuestionado mientras la homogeneidad cultural de la comunidad y su sistema de valores se mantiene inalterado.

El comunitarismo es una posición filosófica que pretende restaurar de alguna manera aquel modelo. En su justificada crítica del individualismo y del atomismo

liberal, los comunitaristas ponen de relieve que el individuo no precede en realidad a su comunidad, sino que, por el contrario, depende profundamente de ella. Los valores y creencias, o la comprensión del mundo comunitaria, determinan su autocomprensión y con ello también su identidad. Extremando esta línea de pensamiento, algunos llegan a decir que el individuo no elige libremente (aunque crea hacerlo así) sus valores y los fines fundamentales, sino que los encuentra siempre ya ahí en la tradición histórica de su comunidad. Uno de los comunitaristas prominentes, que es Alasdair MacIntyre, expresa con el mayor vigor esta interpretación: "Soy hijo o hija de alguien... ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión... Como tal heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral".⁷ El tipo de identidad en la que piensa este autor es la identidad convencional de las sociedades premodernas en las que la dinámica del cambio y la movilidad social eran casi inexistentes, y el individuo quedaba ya identificado de manera "natural", no por sus elecciones, sino por su nacimiento en determinada familia, etnia, lugar y clase social o corporación, por los roles sociales y las funciones profesionales que heredaba de sus antepasados.

El avance del proceso de modernización, la movilidad social, territorial y profesional de amplios sectores sociales, la apertura al mundo, la globalización, etc., han erosionado y puesto en crisis los restos de aquel tipo de cultura tradicional y las identidades estáticas, ligadas a las estructuras corporativas de las sociedades premodernas que algunos comunitaristas quisieran restaurar o mantener, y han difundido otros valores que tienen que ver con la vida privada y la libertad individual para elegir diferentes planes de vida, para buscar otros horizontes fuera del lugar de origen, cambiando los roles heredados y las posiciones sociales, etc. Se habla de la transición de un modelo de identidad fuerte, estable y cerrada, a un nuevo tipo de identidades abiertas, menos duras y más dinámicas. En la terminología de Paul Ricoeur⁸ se trata del paso de la identidad "idem", que forma parte de lo involuntario de nuestro ser y denota permanencia inalterada del carácter, como herencia natural y cultural, a la identidad "ipse", entendida como fidelidad a las propias elecciones de la libertad y mantenimiento de la palabra dada, como lealtad y cumplimiento de las promesas. Esta es la identidad propiamente *moral*, que se ha desprendido ya de los presupuestos sustancialistas de un núcleo inalterable de la personalidad. Este sentido de la identidad moral tiene su anclaje más profundo, según mi manera de ver,⁹ en la *fidelidad a la verdad*, no como algo ya dado, sino como el horizonte o la meta de una búsqueda del sentido, que implica

⁷ A. MacIntyre, *Tras la Virtud*, Barcelona, 1984, pp. 271-272.

⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, 1996.

⁹ Cf. J. De Zan, "Identidad y universalidad", en *Erasmus*, n° 1, Río Cuarto, 1999.

apertura a la crítica y disponibilidad para la autocorrección y el cambio. La autonomía llega hasta la definición de la propia identidad, que no se acepta como algo que se recibe ya hecho, sino que se desea realizar como elección y libre construcción de sí mismo.

Ahora bien, en una sociedad abierta, democrática y pluralista, en la que no existe ya una única concepción del mundo y del hombre que sea reconocida por todos, y especialmente en las grandes sociedades multiculturales, se da también un pluralismo de las convicciones “éticas” acerca del bien o de los ideales y modelos de vida, y bajo este aspecto podría decirse que la “ética”, en el sentido especial que se ha definido aquí, en cuanto diferente de la moral, es vivida ahora como una tradición cultural o como una opción individual o de grupo, que reclama respeto y solidaridad de la sociedad global, pero que no puede pretender universalizarse, u “oficializarse” en la esfera pública mediante el derecho, sino que tiene que aprender a convivir con otras tradiciones y con otras formas de vida.

Hay quienes experimentan estos cambios como una suerte de privatización de la “ética”, como un empobrecimiento o una pérdida de la vida comunitaria; otros ven en ello un progreso o la liberación de un modelo de sociedad cerrada, premoderna y antiliberal. Esta es una presentación muy elemental de un debate abierto que divide las opiniones en la sociedad y en la filosofía actual, no solamente en América Latina, sino también en Europa y los EE. UU. El debate central en la filosofía norteamericana de las últimas décadas del siglo XX ha sido esta confrontación de liberalismo y comunitarismo. No podría detenerme ahora a analizar aquí los argumentos en pro y en contra de una y otra posición. Pero ya el planteamiento de esta situación trae aparejado como consecuencia una *pérdida de legitimidad* de los contenidos de los sistemas jurídicos que conservan resabios de aquellas “éticas” tradicionales, y del mencionado modelo de educación “ética” de las comunidades antiguas, el cual sería rechazado como autoritario en una sociedad moderna.

¿Esto quiere decir, entonces, que los aspectos morales de la educación quedan reservados a la familia y a las comunidades religiosas o a otros grupos privados; que la escuela pública debe abstenerse de incidir en esta dimensión porque ello sería interferir en la libre elección de valores e ideales de los alumnos? ¿Cómo establecer esta demarcación en el sistema jurídico?

Me parece que aquí, frente a estas preguntas, revela toda su significación la distinción que he venido remarcando desde el comienzo entre el tema de las normas y los principios morales con pretensiones de validez universal, y el tema de los ideales y modelos éticos de vida, que deben ser respetados en la medida en que representan opciones que definen una identidad o un *ethos* particular y valioso, pero que dependen de convicciones y de opciones de vida que no pueden argumentarse como vinculantes para todos. El que se reconozca como fenómeno

sociológico la progresiva privatización de los ideales y modelos éticos no quiere decir que pueda admitirse también la privatización y la relatividad de todos los valores y de los principios morales, porque sin una moral pública no es posible el orden político, el derecho, ni la sociedad misma.

3. "ÉTICA", MORAL Y EDUCACIÓN

Quiero proponer ahora esquemáticamente algunas aplicaciones de estos conceptos de la "ética" y de la moral en el campo de la educación. Esta consideraciones acerca de cómo se opera la diferencia que he explicado en este campo privilegiado de su aplicación permitirá terminar de aclarar los conceptos y comprender la importancia de trabajar con su diferencia.

Las dificultades e interrogantes globales que se han planteado sobre la educación "ética" y moral han sido diferentes en las distintas épocas de la historia. Podríamos rememorar esos problemas de manera elemental a través de tres preguntas.¹⁰ 1) En la filosofía griega antigua se había planteado un tipo de preguntas como éstas: ¿Puede enseñarse la ética?, ¿cómo es posible enseñar la virtud? o ¿cómo se lleva a cabo la educación del comportamiento moral? Este primer grupo de preguntas alude a la cuestión pedagógica y metodológica de la formación ética o moral de los jóvenes. 2) Aunque aquellos problemas clásicos sigan ocupando todavía hoy a la pedagogía y a la psicología, en la época moderna se han planteado otras preguntas nuevas y más álgidas: ¿Tiene derecho el maestro a inculcar a los alumnos su concepción "ética" de la vida buena o su escala de valores? ¿Es compatible con el principio liberal de la tolerancia y de la neutralidad del Estado concederle la atribución de diseñar planes de formación moral? ¿Cómo se puede legitimar la educación en determinados valores y principios morales sin violar la autonomía y la libertad de conciencia, respetando las propias creencias y el modelo de vida adoptado por el grupo social de pertenencia? ¿Quién está autorizado para establecer fines y objetivos iguales para la educación que se imparte a grupos, comunidades y culturas diferentes? Este segundo grupo de interrogantes alude al problema de la legitimidad de la educación moral en la escuela pública.

3) Por otra parte, y no obstante la relevancia que han cobrado las cuestiones de la Ética en la sociedad actual, este fenómeno no se refleja, sin embargo, en un incremento de la demanda educativa en esta línea. Se ha llegado a decir incluso que las preguntas centrales que se plantean ahora en nuestra época al respecto no son ya las clásicas preguntas antiguas y modernas, citadas más arriba, sino preguntas más pragmáticas como estas otras: ¿Vale la pena insistir hoy en la educación

¹⁰ Cf. Adela Cortina, "Moral dialógica y educación democrática", en *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 210 y ss.

moral? ¿Cómo es posible conciliar la educación en valores y principios ideales con el desarrollo de las aptitudes y competencias para el éxito en las condiciones reales de la sociedad moderna? ¿Qué resultado cabe esperar de una educación “ética” y moral en contradicción o a contrapelo de las prácticas sociales y modelos imperantes que el niño encuentra fuera de la escuela? El tercer grupo de preguntas plantea los problemas pragmáticos de la utilidad y la eficacia de la educación moral en la sociedad moderna. Ya en la época de la formación de esta sociedad advertía I. Kant¹¹ sobre el olvido (entrañado en la concepción pragmática de la educación) de la formación del juicio acerca del valor de los fines, o de la cuestión esencial del sentido, la racionalidad y la rectitud moral de las acciones humanas. Esta tendencia se ha acentuado con la importancia creciente de la formación científico-tecnológica y el predominio de una racionalidad puramente instrumental que se impone cada vez más a través de la modernización de las sociedades.

En relación con este problema, la educación tiene que cuidarse de las dos deformaciones o tendencias unilaterales opuestas que han desacreditado a veces la idea misma de la formación moral: a) la orientación pragmatista que reduce la educación a una función acrítica y meramente reproductiva de las pautas y de la moralidad social de hecho vigentes, y fomenta actitudes adaptativas o de acomodamiento oportunista; b) la orientación puramente principista, normativista, abstracta y utópica que, al no promover la reflexión sobre las condiciones históricas de aplicación de los criterios morales, trasmite una moralidad descontextualizada e imposible, que carece de toda factibilidad de inserción positiva en la dinámica de la sociedad real. Frente a estos extremos es preciso cultivar el equilibrio reflexivo de una ética de la responsabilidad que permita una inserción eficiente y a la vez crítica en la trama de la interacción social.¹²

A los mencionados problemas pedagógicos hay que agregar los cuestionamientos que provienen de las propias teorías éticas filosóficas. Algunas orientaciones del pensamiento contemporáneo, especialmente bajo la influencia del neopositivismo, y luego del contextualismo posmoderno, han sostenido un relativismo o escepticismo ético (ya sea bajo la forma del emotivismo o del neopragmatismo) que dejan sin sustento las perspectivas de la educación. “Según el individualismo-relativismo ético, que ha sido dominante en la ideología de las democracias liberales de Occidente, cada cual es enteramente libre de elegir, conforme a sus propias convicciones, el sistema de valores y el código moral que mejor le parezca, sin que estas decisiones íntimas de la conciencia de cada uno deban dar cuenta o puedan ser confrontadas, discutidas, criticadas o

¹¹ I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, (Ak. Ausg., IV, 415), edición española bilingüe, Ariel, Barcelona, 1996, p. 161.

¹² Cf. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Fráncfort, 1988.

justificadas conforme a algún criterio intersubjetivamente válido, más allá de la propia conciencia individual o de grupo. Ahora bien, claro está que las decisiones de la conciencia privada del individuo (o de los grupos sociales), así establecidas y fundadas solamente en sus preferencias subjetivas o en las convenciones particulares ligadas al contexto social y cultural, no pueden tener pretensiones de validez ni exigir reconocimiento más allá de la propia esfera privada de la vida individual o del grupo social de pertenencia. Pero si se acepta esta reducción de la moralidad a la esfera de la vida meramente privada, ¿cómo habrá de ser posible fundamentar entonces las condiciones para que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos los otros, en el marco de una ley general?".¹³ La privatización de la moralidad le quita el piso al propio Estado de derecho de las democracias liberales.

Se ha creído a veces que el rechazo del modelo autoritario de la educación ética de las sociedades tradicionales premodernas, como "inculcación" de determinados valores o como "indoctrinación" (que es el que practican todavía las sociedades cerradas y las ideologías fundamentalistas) y que las condiciones deseables de una sociedad abierta, pluralista y democrática tienen que llevar a prescindir de la fundamentación de principios o de normas morales universales y a practicar una educación moralmente neutra o aséptica. ¿Pero cómo se podrían fundar entonces las exigencias de moralidad de la vida pública y de justicia y solidaridad social? Para responder hoy adecuadamente a estos problemas es preciso trabajar con la diferencia conceptual enunciada al comienzo.

1) Retornando en primer lugar las preguntas antiguas clásicas sobre cómo es posible la educación "ética" y moral, podría decirse ahora que la dificultad mayor del problema ha estado precisamente en la no diferenciación de los campos que la filosofía contemporánea distingue con estos dos términos, porque la respuesta es muy diferente para cada caso. El procedimiento pedagógico de la "ética" es narrativo y hermenéutico. Como lo ha mostrado particularmente A. MacIntyre, el método tradicional de la educación en la "ética" del bien y de la virtud ha sido el de "contar historias" que presentan los modelos de vida y de identificación.¹⁴ Como arquetipos del método narrativo de la "ética" pueden citarse la "paideia" griega antigua, a partir de la historia de los héroes homéricos, y la "paideia" cristiana primitiva centrada en el relato evangélico de la vida de Cristo. La liturgia de la narración evoca y actualiza la memoria colectiva de la comunidad y reproduce la identificación de sus miembros con el *ethos* transmitido en el relato.¹⁵ También para

¹³ J. De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 200.

¹⁴ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, (1984), Crítica, Barcelona, 1987, p. 155.

¹⁵ En este mismo sentido interpretamos la sentencia de L. Wittgenstein en las Conversaciones con F. Weismann, según la cual lo ético (*das ethische*, o el *ethos*) no se puede enseñar sino que se muestra (*es zeigt sich*) como se muestra la belleza de una obra de arte. Y lo que se aprende mediante el relato de vidas que han sabido encontrar su sentido y realizarlo, o de una vida buena y feliz, es lo más significativo, no solamente para el

R. Rorty la ética “toma la forma de una narración [...] antes que la de una búsqueda de principios generales”. Semejante búsqueda sería por lo demás inútil para este autor.¹⁶ Algunos autores contemporáneos como los citados han reivindicado la “ética”, pero contraponiéndola a la moral. Hay que decir, sin embargo, remedando una fórmula de Kant, que *una moral sin “ética” es una abstracción vacía, pero una “ética” sin moral es ciega* y puede ser peligrosa.

El desarrollo de la conciencia moral, en cambio, y la formación del concepto de justicia, según lo ha mostrado J. Piaget, se realizan como un aprendizaje que los niños tienen que hacer por sí mismos en la interacción comunicativa con los otros, entre pares. La educación moral desarrolla la aptitud para asumir los roles y puntos de vista de los otros como sujetos morales. En sus investigaciones de psicología moral ha estudiado Piaget los procesos de aprendizaje del respeto mutuo y de la idea de justicia a partir de los juegos de interacción y de la cooperación entre los niños.¹⁷ En esta relación y en los conflictos de sus egocentrismos naturales se produce el descentramiento de la conciencia de sí, el aprendizaje del reconocimiento recíproco, la toma de conciencia de los límites propios y la aceptación de los otros, así como el aprendizaje en cierto modo forzoso del respeto de sus derechos.¹⁸ Se trata de un aprendizaje práctico, de un proceso de socialización que no puede ser sustituido por la enseñanza de ningún catálogo de normas o valores. Este proceso de la educación, o autoeducación moral, conlleva el aprendizaje de los presupuestos actitudinales del comportamiento moral, como la actitud de diálogo, la disponibilidad para escuchar a los otros, y no solamente para tolerar, sino para apreciar positivamente las diferencias, porque lo que está en primer plano aquí no es ya la propia *identidad* (como en la “ética”), sino el reconocimiento y el respeto moral de la *alteridad*. Estos aprendizajes prácticos de las relaciones morales de alteridad necesitan ser complementados y orientados, sin embargo, por el educador (pese a Piaget) mediante el ejercicio del discurso moral y la reflexión sobre sus condiciones normativas, para que la formación de la conciencia moral pueda alcanzar el nivel de un saber crítico y bien fundado. Porque el reconocimiento intersubjetivo de los criterios morales de justicia y del juicio crítico solamente puede estar fundamentado mediante buenos argumentos, cuyas pretensiones de

conocimiento de la “ética”, sino también, y sobre todo, en orden a la eficacia de la motivación “ética” para vivir bien (cf. J. De Zan, “Wittgenstein y la ética”, en *Tópicos*, nº 7, Santa Fe, 1999, p. 79-96).

¹⁶ Cf. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

¹⁷ Cf. J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Martínez Roca, Barcelona, 1984; también los trabajos de Lawrence Kohlberg. Cf. Kohlberg y otros, *La educación moral*, Barcelona, 1997.

¹⁸ Para Hegel los individuos naturales llegan a ser personas morales por mediación del reconocimiento recíproco, pero esta transformación solamente se logra a través de la experiencia dolorosa de la lucha por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*), que es el primer paso del proceso de la *Bildung*. Esta experiencia ya ganada para el género en la prehistoria de la humanidad tiene que reproducirse en forma abreviada e incruenta, pero no exenta de negatividad y padecimiento, en la *Bildung* de cada uno de los individuos, cf. J. De Zan, *La filosofía práctica...*, o.cit., pp. 271-292.

validez pueda sostenerse en la confrontación con las diferentes situaciones y los puntos de vista de los demás.

2) Con respecto a las "preguntas de los modernos" sobre la legitimidad de la educación "ética" y moral, y en particular sobre el derecho de la escuela como institución estatal a intervenir en este campo, la distinción entre "ética" y moral permite delimitar las competencias: mientras la educación en el sentido de la rectitud y de la honestidad, en los principios morales universales de justicia y solidaridad, y en el respeto de los derechos humanos, es función irrenunciable (y deber moral) de la sociedad global y de la escuela pública, la trasmisión de un *ethos* o la formación "ética" en un determinado sistema de valores y forma de vida; en cambio, es deber y derecho reservado en principio a la familia, a los grupos o comunidades de pertenencia, o libremente elegidos y a las escuelas confesionales que estos grupos puedan fundar para sí mismos y para sus propios hijos. Las opciones "éticas" sobre valores, planes de vida, modelos de identificación, etc., son elecciones profundamente personales o de grupos libremente adheridos a una tradición y, en este terreno, la libertad de conciencia y las diferencias de las identidades deben ser respetadas como algo sagrado. Los diferentes grupos étnicos, culturales, religiosos, etc., tienen derecho a vivir conforme a sus propias concepciones del bien, siempre que éstas sean *razonables*, es decir: respetuosas de este mismo derecho frente a todos los demás. Pero sin una moral pública, igualmente vinculante para todos los miembros de la sociedad, sin el respeto universal de los principios de justicia y solidaridad, toda convivencia humana civilizada se pone en peligro. De ahí que la educación moral, que incluye los temas de la dignidad de la persona, de los derechos humanos y del valor moral de la democracia como método para legitimar las decisiones colectivas, es el fundamento y el núcleo esencial de la educación moral y cívica.

La educación pública no debería adoptar, sin embargo, una orientación racionalista y agnóstica, que desconoce o disuelve las valoraciones y creencias constitutivas de la identidad de los grupos humanos de pertenencia de los alumnos, sino que tiene que ayudarlos a crecer desde ellos mismos en su propia identidad; pero tampoco puede adoptar e imponer las concepciones "éticas" de alguno de esos grupos, aunque sea el grupo mayoritario.¹⁹ Esta *neutralidad* del sector público-estatal no puede significar, sin embargo, dejar libradas las cuestiones axiológicas a la mera subjetividad, sin la

¹⁹ Al exponer estos criterios en un seminario para maestros de enseñanza primaria, algunos de ellos me señalaron que veían cierta dificultad en este punto porque ellos se encuentran muchas veces (y no sólo en los barrios marginales) con chicos que no traen modelos valiosos de identificación, ni de la familia ni de los lugares sociales de donde provienen. Ante esta dificultad cabe decir dos cosas: 1) que el docente tiene que revisar su primera impresión e intentar un acercamiento más profundo al alumno que le permitirá quizás descubrir esos valores; 2) que si bien la escuela difícilmente podrá remediar las carencias de la formación "ética" de la familia y de la sociedad civil, el docente debe asumir una función supletoria con su propio testimonio de vida.

confrontación y la orientación racional de los principios de la moralidad pública y no significa reducir la “ética” a un asunto puramente privado, separado de la vida social y del ejercicio de la ciudadanía política. La escuela tiene que promover la conexión y la transferencia de los “valores fuertes” de la familia y de las comunidades de pertenencia de los alumnos (culturales, religiosas, etc.), al orden de los principios universales de la moralidad, los derechos humanos y las normas de la convivencia democrática, trabajando en la articulación o el posible “solapamiento” (para emplear la terminología de Rawls) de estas dos instancias diferentes, pero complementarias, de la formación “ética” y moral.

3) El problema de la “ética” y la moral en la sociedad moderna y en la educación no se resuelve, sin embargo, con la separación de la formación “ética” y de la educación moral a través de la demarcación de sus competencias en lo privado y en lo público, respectivamente, como si se tratara de dos esferas autosuficientes que pueden estar incomunicadas. El problema es bastante más complejo por cuanto, en primer lugar, la “ética” no es asunto meramente privado, como se verá enseguida, en el apartado siguiente de este mismo capítulo; y en segundo lugar, una educación eficaz en los principios morales presupone siempre alguna formación “ética”, que ordene el sentido de la propia existencia personal y le permita al individuo responderse a la cuestión existencial última de “porqué ser en definitiva moral”. Sin valores fuertes (en el sentido de Charles Taylor), ideales y modelos éticos de identificación, es difícil y poco realista esperar que el sujeto asuma en su conducta principios morales y mantenga unas actitudes y unas prácticas consecuentes. En este sentido habría que recordar las expresiones de Hegel cuando decía que la moralidad abstracta de los principios universales es impotente (*Ohnmacht des Sollens*) si no está injertada en un *ethos* vivido, que le transmita la fuerza de sus motivaciones histórico-culturales, y si no cuenta con el respaldo institucional de una comunidad “ética” (un *System der Sittlichkeit*).

Pero por otro lado la “ética”, la idea del bien y los planes de vida de los individuos y los grupos, así como las estructuras institucionales, deben estar abiertas y expuestas siempre, a su vez, a la confrontación racional crítica del discurso moral. En los casos de conflicto o de cuestionamiento, la “ética” debe reconocer la validez universal y la preeminencia de los principios morales, porque también hay formas de eticidad que no son moralmente aceptables, o que no son aptas para la convivencia plural en una sociedad moderna y democrática.²⁰ Bajo este aspecto debe hablarse de una jerarquización de la moral sobre la “ética”, o de “la prioridad de la justicia sobre el bien”, según la conocida fórmula sustentada por J. Rawls.²¹

²⁰ El punto de vista moral y de los derechos humanos permite discutir y reprobar por ejemplo el *ethos* del nazismo, de la lucha marxista de clases, o de ciertas concepciones religiosas fundamentalistas actuales.

²¹ Cf. John Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, esp. 2ª parte: IV. “La idea de un consenso entrecruzado” (o por solapamiento); V. “La primacía de lo justo y las ideas sobre el bien”; VI. “La idea de una razón pública”.

4. "ÉTICA" Y SOCIEDAD CIVIL

Para una comprensión más adecuada del juego de los conceptos que estoy explicando en el contexto de las sociedades multiculturales del mundo contemporáneo, me parece necesario introducir todavía algunas precisiones de la teoría política más reciente, que permitan evitar malentendidos. Ronald Dworkin ha reconocido que la concepción liberal de la separación o de la "discontinuidad" de la "ética" y la moral es insostenible. Si bien su pretensión de universalizar una "ética" liberal para la sociedad moderna es discutible, y no será aceptada por quienes prefieren otra forma de vida y otros valores diferentes a los del liberalismo, tiene razón este autor, sin embargo, al cuestionar la asimilación de esta distinción con la diferencia de las esferas de lo público y lo privado, porque no se podría prescindir de las normas universales de la moralidad en la vida privada, y tampoco podría hacerse abstracción del *ethos* de las personas y de las comunidades, en el espacio público de la sociedad. La concepción que reduce los valores fuertes y los contenidos sustantivos de la "ética" a la esfera privada tiende a generar individualidades esquizofrénicas, con una doble personalidad, las cuales vivirían en las pequeñas comunidades privadas de la familia, de los amigos "éticos", de las diferentes identidades culturales, de las congregaciones religiosas, etc., como personas motivadas por las convicciones y valores del propio *ethos*, pero al mismo tiempo deberían actuar en el espacio público poniendo entre paréntesis aquellas vidas, como ciudadanos sin identidad, miembros de un Estado neutral.

Aparentemente el liberalismo nos pide que ignoremos los instintos y los afectos en ocasiones políticas que son centrales para el resto de nuestras vidas. Insiste en que distribuyamos nuestra solicitud con exquisita igualdad, que no nos ocupemos más de un hermano que de un extraño, que desterramos las fidelidades especiales que todos sentimos respecto de la familia o de nuestras particulares comunidades, vecindario e instituciones. Nos pide que anestesiemos nuestras convicciones más profundas y potentes acerca de la fe religiosa, de la virtud "ética" y de cómo vivir. El liberalismo parece en este sentido una política de la esquizofrenia "ética" y moral; parece pedirnos que nos convirtamos, en y para la política [o en y para la vida pública], en personas incapaces de reconocernos como propias, en criaturas políticas especiales enteramente diferentes de las personas ordinarias que deciden por sí mismas, en sus vidas cotidianas, qué quieren ser, qué hay que alabar y a quién hay que querer.²²

Para resolver este problema que los propios filósofos liberales como Rawls y Dworkin se han planteado es preciso revisar y corregir el modelo dicotómico de lo público y lo privado, tal como había sido concebido por el liberalismo. Hemos

²² Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, 1993, pp. 56-57.

dicho que la moral pertenece al espacio público; podría mostrarse incluso que el reconocimiento recíproco, el respeto de la persona del otro, de los principios de la moralidad y de los derechos humanos son presupuestos necesarios y constitutivos de la intersubjetividad humana y de lo público. Pero esto no quiere significar, sin embargo, que la “ética”, en cuanto diferente de la moral, deba quedar recluida entonces en la esfera de lo privado. Así como ha mostrado L. Wittgenstein la imposibilidad de un lenguaje privado, de la misma manera se podría mostrar también la imposibilidad de una “ética” privada. La “ética” y la religión son experiencias y formas de vida comunitarias, articuladas en un lenguaje y, por lo tanto, públicas. El problema de las teorías liberales, y también de muchos comunitaristas, es que presuponen la identificación de lo público con el orden jurídico-político del Estado. En la filosofía política más reciente se ha revisado, sin embargo, este presupuesto que empobrece el concepto de lo público y que no se corresponde ya con el descentramiento de la posición del Estado en la sociedad actual, mostrando en cambio que la condición posmoderna de la cultura se caracteriza por la pluralidad y la autonomía de los espacios públicos de la sociedad civil.²³ No se puede hablar ya de un espacio público unificado y centrado en el Estado. Lo público se expande y se diversifica de manera autónoma en los espacios de la sociedad civil, y es allí donde cobra su mayor vitalidad y libertad de expresión. El orden jurídico-político constituye solamente un sector particular de lo público.

La separación entre la “ética” y la moral ha llevado también en las sociedades modernas a una aproximación cada vez mayor del concepto de la moral pública y el orden normativo del Estado de derecho democrático. Diferentes autores contemporáneos²⁴ hablan de entrelazamiento (*Verschränkung*), complementariedad y “solapamiento” de ambos campos; sostienen, por ejemplo, que el principio de la democracia tiene una relevancia moral y que el derecho penal estatal debe coincidir en sus contenidos normativos fundamentales con los principios universales de la moral, y que por eso es posible un derecho penal intercultural o internacional.²⁵ Bajo este punto de vista, la diferencia entre el derecho y la moral no radica tanto en los contenidos sino en los procedimientos y en el tipo de sanción, porque la moral

²³ La ruptura de la antigua dicotomía de lo público y lo privado presupone también una redefinición del concepto de sociedad civil que la tradición del pensamiento liberal (y en parte también el marxismo) había identificado con la esfera de lo privado y consideraba centrada en las relaciones económicas del mercado (*Bürgerliche Gesellschaft*). Cf. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, o. cit., 1992, cap. VIII, “Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit”.

²⁴ Cf. J. Habermas, *Escritos de moralidad y eticidad*, Barcelona, 1991, esp. pp. 159-172; E. Tugendhat, *Leciones de ética*, Barcelona, 1997; O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, 1999.

²⁵ Cf. O. Höffe, “¿Hay un derecho penal intercultural? Ensayo filosófico”, en *Erasmus*, n° 1, Río Cuarto, 1999, p. 65. Las violaciones de los principios morales básicos de la convivencia, o de los derechos humanos, son delitos contra la humanidad y deben ser condenados de manera igual en todos los lugares, como sometidos a una única jurisdicción global. Sobre esto volveré en el capítulo 4.

es una institución social que conlleva un tipo de sanción interna, a diferencia de la sanción o penalidad externa del derecho, que impone coactivamente la reparación de la injusticia o del daño cometido.

Por ahora me limito solamente a mencionar esa aproximación entre la moral y el derecho como punto de contraste con la "ética". Porque en las democracias liberales y pluralistas contemporáneas la "ética" no está provista en cambio de ninguna forma de sanción o de censura pública ni de penalidad jurídica. Si uno no vive ya conforme al *ethos* y a las pautas de vida de su comunidad, eso significa simplemente que uno no se identifica más con esa comunidad, o que se ha ido de ella. Una comunidad "ética" se caracteriza, entre otras cosas, por la libertad de adhesión, o la libertad de entrar y salir de ella, sin sufrir por eso ninguna clase de sanción moral o penal, como ocurriría en las comunidades premodernas. Estas libertades son las que caracterizan precisamente a todas las comunidades o espacios de la *sociedad civil* moderna.

Como ha escrito Benjamin Barber recientemente: "La sociedad civil, por su propia naturaleza, es un espacio abierto y público (como el sector público del Estado) pero no obstante, al mismo tiempo, está constituida por asociaciones voluntarias y no coercitivas (como el ámbito de la vida privada) [...] En la sociedad civil deberían existir *lugares para todos*. El pluralismo es la condición básica de la sociedad civil moderna".²⁶ En esta perspectiva se mantiene la distinción, tan cara al liberalismo, entre los ámbitos de lo público y lo privado (distinción caracterizada por la existencia, por un lado, de un sector público estatal que engloba a los órganos de gobierno y a las instituciones jurídico-políticas del Estado y, por otro lado, el sector privado autónomo de la vida económica, laboral y profesional, constituido por relaciones y asociaciones contractuales entre los individuos, las cuales se insertan en la lógica sistémica del mercado). Pero la teoría política hace cobrar relieve ahora a la existencia de un tercer dominio que, en cierto modo, actúa como mediador entre aquellos dos y que reúne algunas de las características de ambos. Este tercer dominio intermedio o central es el de la sociedad civil, constituida por el entramado de los espacios de la vida privada de los individuos, de las familias, y otros agrupamientos, con los espacios públicos de las diversas comunidades culturales, ético-religiosas, etc. Estas dimensiones de la vida social no están separadas del espacio público (como la vida monacal y de las corporaciones medievales), pero constituyen espacios de la sociedad civil que se caracterizan por su libertad interna, tanto frente a las regulaciones coactivas del ordenamiento jurídico estatal, como frente a las coacciones sistémicas del mercado, puesto que la interacción entre sus miembros no está orientada por intereses económicos (no voy allí para vender algo, ni estoy expuesto a que me vendan nada). Estos son los

²⁶ Benjamin Barber, *Un lugar para todos*, Barcelona, 2000, p. 44.

espacios de la interacción conforme a las tradiciones, regida por valores y animada por el *ethos* propio de cada comunidad. En las sociedades premodernas estos espacios de la “ética”, de la moral y el derecho, de la sociedad civil y del Estado se encontraban fundidos de manera todavía no diferenciada. Pero la complejidad de las sociedades modernas y posmodernas, multiculturales, pluralistas y democráticas, nos exige trabajar cuidadosamente con estas diferencias, delimitar sus autonomías y desplegar la riqueza de sus relaciones.

5. TIPOS DE REFLEXIÓN ÉTICA Y DISCIPLINAS DEL CAMPO

Una de las tareas de la ética como disciplina filosófica es la de delimitar su propio campo y diferenciar los espacios dentro del mismo. Como este campo es dinámico, está en movimiento y se ha reconfigurado de manera bastante significativa en las últimas décadas, debido a la incidencia de los importantes replanteos de la teoría ética realizados por los filósofos contemporáneos, reina todavía una cierta anarquía en la abundante literatura existente sobre el tema. La sistematización de los manuales no da cuenta la mayoría de las veces del estado de avance de la disciplina.

En la vida social nos encontramos permanentemente con un nivel prerreflexivo de valoraciones “éticas” y de normatividad moral, no diferenciadas ni cuestionadas, sino incorporadas en las costumbres y en las formas de la acción social conforme a valores y normas, que son analizadas por los sociólogos; pero también en la manera de reaccionar frente las acciones que se apartan de esta normalidad de la acción tradicional, conforme a la costumbre, en la manera de enjuiciarlas, etc. En las transgresiones y el enjuiciamiento de las mismas la moralidad social espontánea comienza a hacerse reflexiva. Quiero citar la descripción que realiza R. Maliandi de los diferentes niveles de la reflexión y el discurso explícito sobre lo moral:

Casi insensiblemente se pasa del nivel prerreflexivo a un nivel de reflexión. Se trata [en primera instancia] de una reflexión elemental, espontánea, que surge a consecuencia de discrepancias morales. Es el tipo de reflexión que va adosado a la toma de conciencia de que el otro no juzga exactamente como yo [...] La actitud de pedir consejos, por ejemplo, porque, aunque se conocen las normas, no se sabe cómo aplicarlas a tal situación concreta —o porque no se sabe cuál norma habría que aplicar ahí— y, sobre todo, la actitud de brindar ese consejo solicitado, son actitudes que van acompañadas necesariamente de un tipo de reflexión que podemos llamar “reflexión moral”. Un segundo nivel está constituido por las reflexiones que es necesario desarrollar cuando no nos conformamos con saber, o con decir qué es lo que se debe hacer, sino que nos planteamos la pregunta “por qué” y tratamos de responderla. Ahí se toma conciencia

de que la reflexión no sólo es ineludible, sino también de que hay que desarrollarla racional y sistemáticamente. Ese desarrollo equivale ya a una "tematización". O sea, entramos ya en la ética. La búsqueda de fundamentos de las normas, y la crítica de aquellas normas que no nos parecen suficientemente fundamentadas, son las tareas características de este segundo nivel que constituye la ética normativa.

La reflexión moral es practicada especialmente por el predicador moral, "el moralista". Aunque la prédica, como tal, no sea esencialmente reflexiva, el moralista necesita de la reflexión para reforzar su poder persuasivo. No tenemos que pensar necesariamente al moralista como un predicador profesional, o como alguien dedicado permanentemente a "moralizar". Todo ser humano puede ser moralista, al menos por momentos, cada vez que dice a los otros lo que se debe, o no debe hacer. En nuestro tiempo, la imagen del moralista está desacreditada, pues suele vinculársela a la ingenuidad, o bien a la hipocresía. El "moralismo", la "moralina", etc., son efectivamente deformaciones que evocan cierto rigor moral artificial propio, por ejemplo, de la época victoriana y referido particularmente a la regulación de las relaciones sexuales. [...]

La ética normativa [como disciplina filosófica] es la búsqueda de los fundamentos de las normas y de las valoraciones, y va indisolublemente asociada a la crítica, es decir, al cuestionamiento de cada fundamentación. Tanto la fundamentación como la crítica son tareas filosóficas [...] El pensamiento positivista, en sus diversas variantes, ha cuestionado siempre el derecho de la ética normativa a constituirse en saber riguroso. El gran prejuicio positivista consiste en suponer que sólo las ciencias "positivas" revisten ese carácter, y que todo lo normativo, es una cuestión subjetiva, algo así como una cuestión de gustos (y de *gustibus non est disputandum*). En este prejuicio reside la razón de por qué la filosofía analítica —que mantiene siempre algún lastre de positivismo— suele ignorar la diferencia entre la mera reflexión moral y la ética normativa".²⁷

Para una determinación más completa del campo disciplinario de las investigaciones éticas habría que distinguir y separar a la *ética filosófica*, especialmente en cuanto ética normativa, de la *ética descriptiva*, que tiene por objeto las valoraciones y reglas sociales de la *moral positiva*, de hecho vigente en una sociedad, a la cual se suele contraponer la *moral crítica*, o racional, que sería la ética filosófica.²⁸ La ética descriptiva enuncia, analiza y explica los fenómenos y conflictos morales, e incluso puede llegar a predecir las conductas posibles de los individuos y los grupos en situaciones típicas, conformes a sus creencias y hábitos morales. En este plano descriptivo-explicativo se pueden ubicar también, tanto los estudios

²⁷ Ricardo Maliandi, o. cit., 2ª ed., 1994, pp. 43-44 y 49-51.

²⁸ Sobre esta distinción cf. C. Nino, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984, "Moral social y moral crítica" y "Las funciones sociales de la mora", pp. 79-87.

de *psicología* como de *sociología moral*, o de *antropología social* y cultural y de *historia* de la moralidad social. Estos últimos tipos de estudios se refieren a fenómenos morales como las conductas sociales y los valores culturales, para describir y analizar su característica, su evolución y su incidencia en los otros aspectos de la dinámica de la sociedad y de la cultura. También puede hacerse un tratamiento descriptivo de la ética de las profesiones, como la ética judicial. El artículo de M. D. Farrell sobre “Ética de la función judicial”, por ejemplo, se mantiene en este nivel descriptivo de cuáles son las exigencias que el sistema jurídico, tal como está diseñado y como funciona de hecho en un determinado país, le plantea a la función de los jueces.²⁹ La ética descriptiva debería hacerse cargo del cuestionamiento epistemológico de la pretensión de neutralidad de las ciencias sociales. El mencionado artículo puede leerse como expresión de cierta cultura jurídica tradicional. Este tipo de análisis puede limitarse en este campo al punto de vista jurídico formal, y recomendar incluso cuáles son las conductas más funcionales desde este punto de vista internalista del sistema, o puede avanzar hasta una teoría empírica explicativa, como las que han desarrollado las diferentes orientaciones de la sociología del derecho, en las que puede encontrarse también la descripción de los códigos sobreentendidos a los que se atienen de hecho los jueces en su función, los cuales conforman una cierta ética positiva de la conducta judicial. En el capítulo 3 me voy a referir todavía brevemente al tipo de análisis de una sociología crítica del campo jurídico, como la que ha planteado P. Bourdieu.

La ética como ciencia del campo de la filosofía comprende a su vez: 1) una *ética ontológica*, que trata el punto de vista de la “ética” en cuanto diferente a la moral, y es desarrollada generalmente en la actualidad con un método fenomenológico o hermenéutico. Esta es la parte sustantiva de la teoría ética, la cual se orienta a explicitar el sentido de la vida buena, ya sea fundada en una determinada concepción antropológica y metafísica o, de una manera contextualista e historicista, en relación con los valores e ideales constitutivos de la identidad de una cultura. Esta parte o este enfoque de la ética es el que se ha desarrollado sobre todo en la tradición de la ética filosófica de la antigüedad griega y del medioevo, pero no es extraña tampoco a la tradición moderna del empirismo. La filosofía contemporánea más reciente ha recuperado esta dimensión de la reflexión sobre la identidad del sujeto moral. Si bien la denominación “ética ontológica” que aquí propongo no es usual, este tipo de teoría ética es el que disputa la primacía en la filosofía más reciente con la que se enuncia a continuación.

2) La *ética normativa*, o ética del deber (deontológica) y de la justicia, para la cual reservamos el nombre de *moral*, siguiendo una convención que se está

²⁹ M. D. Farrell, “La ética de la función judicial”, en: J. Malem y otros, *La función judicial. Ética y democracia*, Gedisa, Barcelona, 2003, cf. esp. pp. 161-162.

imponiendo en los últimos años, ha sido la parte o el enfoque de la ética filosófica predominante en la modernidad, que se refiere a la fundamentación (y a la crítica) racional de las normas y principios morales mediante diferentes vías independientes de presupuestos ontológicos y metafísicos, como lo proponen de manera especialmente explícita las *éticas procedimentales*. La distinción corriente en la filosofía analítica entre *éticas deontológicas* en sentido restringido y *éticas consecuencialistas*, como el *utilitarismo*, representa dos orientaciones diferentes (rivalas o complementarias, según los autores), las cuales se ubican ambas dentro de la ética normativa. En cuanto a la posible relación entre 1) y 2), se plantean en diferentes autores, ya sea como dos partes sistemáticamente conectadas, como dos enfoques independientes, pero complementarios (este es el punto de vista que yo he sostenido en otro lugar),³⁰ o como dos concepciones rivalas y excluyentes.

3) En las últimas décadas se han desarrollado en el campo de la ética algunas nuevas especialidades con el nombre *éticas aplicadas*, como la bioética y, en especial, la ética de las decisiones clínicas en medicina, la ética de la economía y de la empresa, la ética de la investigación científica, etc. La denominación "ética aplicada" no es muy feliz por cuanto reproduce la diferencia corriente entre ciencia teórica, o ciencia básica, y ciencia aplicada, o tecnología. Aunque es corriente hablar hoy de "teorías éticas", la ética no es en ninguna de sus partes una ciencia teórica sino que, como ya lo había determinado claramente Aristóteles, y lo reiteran los grandes filósofos modernos como Kant y Hegel, es parte de la *filosofía práctica*. En tal sentido, toda ética es ya siempre "aplicada" y tiene como fin la realización o la *praxis* de lo que ella estudia. La terminología se halla de todos modos impuesta. "La ética aplicada debe ser vista como una actividad *interdisciplinaria* en la que se procura resolver racionalmente problemas profesionales" que se plantean en situaciones complejas, en las que intervienen diferentes ciencias.³¹ Esta modalidad del trabajo interdisciplinario entre filósofos eticistas y científicos es el que ha dado lugar a desarrollos interesantes en los campos especiales mencionados y en algunos otros. En la llamada ética judicial, hasta donde llega mi conocimiento, esta apertura a la cooperación interdisciplinaria entre las ciencias jurídicas y la filosofía es menos frecuente. Cabe mencionar el Simposio sobre Ética de las Profesiones Jurídicas de la Universidad de Comillas, del año 2001. A. Hortal Alonso, editor de las ponencias, remarca en su conferencia inaugural el carácter interdisciplinario del evento: "La justicia puede ser precisamente el punto de encuentro tanto de nuestros quehaceres profesionales como de nuestras pesquisas intelectuales entre juristas y filósofos. Será bueno que intentemos encontrar un lenguaje común capaz de hacer

³⁰ Cf. J. De Zan, "Moralidad y eticidad, o Kant y Hegel", en *Cuadernos de Ética*, n° 7, Buenos Aires, 1989; "Ética y moral en J. Habermas", en P. Britos, J. De Zan y otros, *Éticas del siglo*, Rosario, 1994, pp. 23-72, y J. De Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Akal, Madrid, 2003.

³¹ R. Maliandi, *Ética, conceptos y problemas*, 3ª ed. Biblos, Buenos Aires, 2004, p. 73.

entender las diferencias y, al mismo tiempo, las estrechas relaciones entre la ética y el derecho, entre la justicia [como idea] y la Justicia [como institución], entre lo que la ética filosófica tiene que decir sobre la justicia, y su relación con el conjunto de las instituciones y las prácticas jurídicas”.³²

4) La *metaética* analiza el significado de los términos morales y el uso del lenguaje que se hace en los enunciados valorativos y normativos, ya sea en el lenguaje moral de la vida cotidiana, como en la propia filosofía moral, o ética filosófica. En los clásicos de la filosofía moral encontramos siempre un nivel de reflexión metaética, pero este se ha constituido recién en el siglo XX como una disciplina diferente de la ética normativa. teoría de la *argumentación moral*. Como los procedimientos de la argumentación moral, desde el punto de vista formal, se identifican básicamente con los discursos que hacen en general un uso prescriptivo o apelativo del lenguaje, también llamado discurso práctico, la teoría de la argumentación moral está emparentada con la teoría de la argumentación jurídica.³³

6. CARACTERÍSTICAS DEFINITORIAS DE LA RACIONALIDAD MORAL

El terreno en el que se ubica fundamentalmente este libro no es el de la ética descriptiva o el de la metaética, ni el de la ética ontológica del bien o de la vida buena, sino el de los principios morales de la ética normativa del deber, y de la ética aplicada a la función judicial. A fin de precisar las determinaciones expuestas en los puntos anteriores voy a enunciar algunas características definitorias del discurso moral entendido en este preciso sentido.³⁴

1) Lo moral tiene que ver, en primer lugar, con las elecciones libres entre alternativas posibles y con la deliberación racional para la decisión. En tal sentido, la racionalidad y la libertad son presupuestos de la moralidad. (Kant decía que nos damos cuenta de que somos libres porque tenemos conciencia moral). “Moral” e

³² J. L. Fernández Fernández y A. Hortal Alonso (comp.), *Ética de las profesiones jurídicas*, Comillas, 2001. El trabajo interdisciplinario entre juristas y filósofos es más frecuente en cambio en la filosofía del derecho. Para mencionar dos ejemplos europeos puede recordarse el equipo interdisciplinario dirigido por Habermas y financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft, integrado por un importante grupo de juristas, que trabajó durante cinco años en la Universidad de Fráncfort en un programa de investigación de Filosofía y Teoría del derecho, y ha producido, además de muchas otras publicaciones, una serie de libros como: K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Fráncfort, 1988; B. Peters, *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, Fráncfort, 1991; I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Fráncfort, 1992; B. Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, por aparecer; L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, 1993; R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 1994 y el libro del propio Habermas, *Faktizität und Geltung*, Fráncfort, 1992; el otro ejemplo es el seminario realizado en Trento, que dio lugar al volumen editado por G. Vattimo y J. Derrida, *Diritto, giustizia e interpretazione. Anuario filosofico europeo*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

³³ Cf. Robert Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

³⁴ Cf. J. Hierro Pescador, “Ética”, en *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca, 1979.

"inmoral" son calificaciones que solamente pueden merecer los actos humanos (y sus producciones) en cuanto voluntarios o decidibles y, por lo tanto, imputables a la responsabilidad del sujeto. Lo moral no es por lo tanto un ámbito de propiedades naturales, ni de entidades metafísicas (como los valores en sí). Y el discurso moral no es un discurso teórico a acerca de lo que es, o no es, sino un discurso práctico acerca de lo que se debe hacer.

2) Si se admite que la *racionalidad* de las expresiones y de las acciones humanas está conectadas con (o dependen de) la existencia de buenas razones que puedan justificarlas, y de la disponibilidad de los sujetos para *exponerlas* (en el doble sentido de expresarlas y de arriesgarlas a la luz pública) y confrontar estas razones mediante un diálogo argumentativo, o *discurso*, se puede decir que lo moral constituye entonces la modalidad especial de la racionalidad que corresponde al campo de las acciones y de las máximas que las orientan, o de las normas que las rigen, y que esta racionalidad moral se actualiza y se justifica mediante el discurso práctico acerca de lo correcto y de la justicia. El discurso moral, que tematiza lo que se debe o no se debe hacer, es *constitutivo* de la moralidad. Los conceptos de justicia y de deber son centrales en el campo de lo moral, pero decir que algo *es justo*, o *se debe...* equivale a decir que hay *buenas razones* que se pueden sostener mediante argumentos en favor de una determinada conducta como *obligatoria*. Uno puede tener buenos argumentos en contra de la justicia de una norma jurídica y, sin embargo, la norma sigue vigente mientras no haya sido derogada. En el campo moral en cambio no se concibe una situación semejante; si existen argumentos válidos que fundamentan el juicio negativo sobre la razonabilidad o moralidad de una conducta, de una costumbre o de una norma, éstas quedan, *eo ipso*, determinadas como no morales o inmorales (y a la inversa). Esto es lo que se significa al decir que el discurso es constitutivo de lo moral.

3) En conexión con la característica anterior de lo moral hay que decir entonces que el deber implica la conciencia de una *autoobligación*, que el sujeto tiene que aceptar por sí mismo, porque se lo impone su propia razón y conciencia moral, y cuya validez es independiente del hecho de que, además, esté respaldada o no en una autoridad, o en alguna sanción externa, ya sea de carácter social o metasocial. Esta propiedad es la que Kant definió con el concepto de *autonomía* de la voluntad moral. No tendría sentido por lo tanto decir que algo es un deber moral, pero yo no estoy de acuerdo. Sí es posible en cambio que, de hecho, a pesar de todo, uno obre mal, contra las propias convicciones de su conciencia moral. La diferencia y la tensión entre lo moral y la facticidad de las prácticas (o entre el deber y los hechos) no es ningún argumento contra la validez de los principios o de las normas. Esta diferencia, que es característica y constitutiva de la moral, es lo que hace necesario explicitar las normas para poder juzgar y corregir las prácticas.

4) El acuerdo y el desacuerdo en el campo de lo moral *no es una cuestión de preferencias subjetivas*, sino que tiene que ver con el *juicio reflexivo* acerca de la razonabilidad de una conducta o de una norma, y solamente puede fundamentarse mediante argumentos racionales cuya pretensión de validez haya sido expuesta a la crítica y pueda ser públicamente reconocida. Por lo tanto, la moralidad implica *apertura para escuchar* a los otros y considerar los argumentos de todos los demás. La moral no es un asunto privado sino *esencialmente comunicable*. La distinción entre una moral pública y una moral privada es incorrecta porque, como ha explicado L. Wittgenstein, “uno solo no puede seguir una regla”. Tampoco puedo justificar algo como moralmente correcto sólo para mí.³⁵ La moral implica el trato igual y el reconocimiento recíproco de las personas: es esencialmente intersubjetiva. A la gramática de lo moral, como a la gramática de lo verdadero, pertenece una necesaria *pretensión de validez universal*. Más aún, desde Kant se considera que la *universalizabilidad* de una máxima de acción (o la posibilidad de aceptar que sea adoptada por todos los demás) es el criterio para juzgar su moralidad. Mientras las normas jurídicas se aplican solamente dentro de los límites de una determinada jurisdicción territorial, las normas morales no admiten semejantes recortes de su validez.

5) Con respecto a lo que ordena una norma jurídica, o cualquier otra clase de normas, aún puede preguntarse siempre si, además, es correcto, o si es justo hacer eso. Esta pregunta, o esta duda ulterior, no cabe ya en cambio con respecto a una norma moral o a una forma de obrar que se considera la moralmente correcta. La moral aparece por lo tanto como una instancia última o final para la justificación de las conductas humanas, que no se subordina a ninguna otra instancia superior. Tampoco la religión puede justificar una acción moral diciendo que Dios la ha ordenado. Esta situación es inaceptable, no sólo para la ética, sino también para la teología. Pueden plantearse, sin embargo, todavía dos tipos de preguntas especialmente difíciles, que la filosofía moral tratará de dilucidar, una de carácter general y absolutamente radical, y la otra de carácter puntual o excepcional: a) ¿por qué ser en definitiva moral? b) ¿no es posible que nos enfrentemos con situaciones límite en las que nos vemos forzados a obrar contra nuestras propias convicciones y sentimientos morales?

No obstante que ya ha sido dicho en los apartados anteriores de este mismo capítulo, y a modo de insistencia, quiero reiterar que la caracterización que acabo de explicitar se refiere a la ética normativa, o moral, pero no es aplicable en cambio directamente a la ética ontológica del bien, la cual, en las expresiones P. Ricoeur,

³⁵ Sobre los niveles del razonamiento moral y el principio de universalización como principio de la ética, véase O. Guariglia, *Moralidad, Ética universal y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultural Económica, 1996, caps. 2 y 3, pp. 21-61.

explica "la intencionalidad de una vida realizada" y no comienza con la obligación y la norma, sino con el deseo y la búsqueda de la felicidad. A la "ética" pertenecen los valores propios de una comunidad en particular, o de una profesión; por ejemplo, las concretas formas de vida y los modos de obrar que se conectan con la identidad de las personas, de las culturas y de los diferentes grupos humanos. La ética normativa, o la moral, pone el acento en la búsqueda de "la articulación de aquella intencionalidad 'ética' dentro de normas caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción" que tiene que ver con el respeto y la solidaridad con los proyectos de los otros.³⁶ En tal sentido, esta última, la moral, se sitúa en la proximidad del derecho y se solapa con él, mientras que la primera, la "ética", se puede conectar en cambio con la estética, como lo había mostrado el romanticismo y lo han vuelto a tematizar diversos autores contemporáneos, desde Kierkegaard y Wittgenstein, hasta Foucault y Rorty. Esta aproximación tiene por otro lado antecedentes mucho más remotos en la tradición del pensamiento filosófico sobre lo bueno y lo bello.

³⁶ P. Ricoeur, o. cit., 1996, p. 175.