

ÉTICA Y RAZONAMIENTO MORAL

JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ¹

Fecha de recepción: febrero de 2010

Fecha de aceptación y versión definitiva: marzo de 2010

RESUMEN: El artículo quiere contribuir a clarificar el modo adecuado para tomar buenas decisiones desde el punto de vista ético. Su autor propone una síntesis de aspectos clave en Ética General desde una lectura personal de los paradigmas más relevantes en Filosofía Moral. Tras delinear un proceso algorítmico para llevar a efecto el razonamiento moral, concluye señalando la conveniencia de articular un planteamiento ecléctico, a la vez que advierte sobre la conveniencia de no caer en racionalizaciones que puedan oscurecer el proceso deliberativo y de discernimiento de cara a una acción moralmente correcta.

PALABRAS CLAVE: Ética, Razonamiento moral, Sabiduría práctica, Prudencia, Discernimiento, Toma de decisiones ética

Ethics and Moral Reasoning

ABSTRACT: The article aims at clarifying how to make good ethical decisions. Its author proposes a synthesis of key aspects in General Ethics, from a personal reading of some of the most prominent paradigms in Moral Philosophy. After proposing a kind of algorithm for a moral reasoning, he concludes pointing at the convenience of articulating an eclectic approach. At the same time, he underlines the danger of falling into rationalizations that would lead to misunderstandings and distortions in the discernment, in the deliberative process and, above all, in the implementation of an wrong action from an ethical point of view.

KEY WORDS: Ethics, Moral reasoning, Practical wisdom, Prudence, Discernment, Making ethical decisions.

1. TEMA, OBJETIVO Y TONO DEL ARTÍCULO

El objetivo de este trabajo es el de reflexionar de forma sistemática sobre uno de los problemas más complejos y difciltosos en el ámbito de la Filoso-

¹ Cátedra Javier Benjumea (Focus-Abengoa) de Ética Económica y Empresarial Universidad Pontificia Comillas (Comillas-ICADE). E-mail: jlfernandez@cee.upcomillas.es

fía Moral; a saber: el problema de la fundamentación de las normas éticas y, en derivada inmediata del mismo, el del razonamiento moral, esto es, el de la justificación filosófica de las normas y propuestas morales vigentes en un tiempo o espacio dados.

Así pues, lo que se busca es aportar alguna luz a aquellos que, a menudo desde la perplejidad, se las tienen que ver en su ejercicio profesional, o en su inmediata condición de simples ciudadanos con la eterna cuestión de las cuestiones morales, que, casi como enmienda a la totalidad plantea preguntas del siguiente tenor: *¿Por qué tengo que hacer eso?, ¿por qué debo comportarme así?, ¿con qué derecho, con qué autoridad, se me pide o se me prescribe?...*

Éstas o cualesquiera otras de las posibles variaciones sobre el tema de la fundamentación de la moralidad objetiva —normas, leyes, reglas, principios, consignas, imperativos, propuestas de actuación....— no hacen sino poner el dedo en la llaga de las razones que procede aducir para, de alguna manera, convencer al que reta y dar plausibilidad a lo que se propone. Y, como cabe suponer, el reto no es sencillo. Al parecer, mucho —mejor diríamos, todo lo que— hasta el momento se ha venido diciendo al respecto es susceptible de crítica, ofrece flancos débiles a la argumentación.

Pienso, honradamente, que no puede ser de otra manera; porque en los dominios de la acción humana, donde la elección libre y voluntaria se mezcla con aspiraciones racionales y sentimentales, en un marco siempre abierto, impredecible y complejo, no cabe exactitud y apodicticidad, al modo como procedería demandarla si nos las hubiéramos con ciencias exactas donde sí resulta posible el camino *more geometrico*.

Aquí, no. Aquí, en los dominios de la *praxis*, de la acción humana libre y consciente, bien que constreñida por múltiples circunstancias y condicionantes, la exactitud debe buscarse más *grossso modo*.

Ya nos dejó dicho Aristóteles —de manera impecable, que conviene recordar— que no calculan el centro de la circunferencia, ni tienen por qué hacerlo, de igual manera, el geómetra que el artesano...; que la precisión en los razonamientos no debe buscarse en todas las ramas del saber por igual; que tan fuera de sentido está pedirle a un retórico que demuestre, como a un matemático que exhorte... Es más, que incluso el saber cambiar de registro y no sentirse incómodo con aquella polifonía de la razón teórico-práctica que busca comprender el mundo, es indicio de sensatez y prueba de ser persona realista y avezada a las posibilidades de la naturaleza humana.

Pues bien, las páginas que siguen quieren llevar a efecto una presentación expresamente desprovista del tono al uso en un artículo de investigación. No procedía tal, toda vez que nacen de una pretensión mucho más modesta y aspiran a ser, sin más, una suerte de síntesis personal que el autor realiza y

quiere compartir con quien amablemente leyere. Se escribe, conviene precisar, desde el bagaje que suponen los cientos —si no miles— de horas de lectura paciente y reflexiva en autores diversos, representantes de las más variadas tendencias filosóficas actuales y pretéritas.

Hay detrás de todo ello, mucho pensado, múltiples ocasiones de contraste y debate intelectual con colegas y estudiantes; muchísimas clases universitarias en distintas facultades, escuelas, institutos y programas a lo largo de los últimos veinticinco años de profesión docente. Cinco de los primeros —los que fueron de 1984 a 1999— tuvieron lugar en la entonces, así llamada: *Escuela Universitaria de Trabajo Social San Vicente de Paúl* de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Me daría por cumplidamente satisfecho, si este trabajo, desprovisto, como digo, de aquel aparato crítico propio de los de investigación, contuviere algo de valor o resultare ser de utilidad para alguien que alcancare a leerlo.

En todo caso, quisiera con él contribuir modestamente a honrar la memoria del que fuera primer Director de la Escuela tras su incorporación a nuestra Universidad, el P. Adolfo Fernández Diaz-Nava, S.J., a quien mucho respeté, admiré y quise en vida y del que guardo un entrañable y agradecido recuerdo, tras su muerte.

La estructura del artículo es sencillísima. En un primer apartado, se sintetiza en diez tesis las ideas principales que suelen asumirse como elementos recurrentes de la *Ética General* en lo relativo a tres aspectos básicos. Primero, el propio concepto de lo que se haya de entender por Ética —que aquí será *Filosofía Moral*; segundo, lo referente al polo subjetivo de la vida moral —es decir, a aquellas cuestiones relacionadas con asuntos del tenor de lo implícito en las preguntas siguientes: *¿quién actúa moralmente?*, *¿cómo es el sujeto ético?*—, y en tercer lugar, se entra en el ámbito del elemento objetivo de la moralidad; o dicho de otra forma: *¿qué se dice que se debe hacer y cómo se justifican las propuestas?*

Se da por entendido, de forma casi axiomática, por no querer entrar en debates y precisiones terminológicas y semánticas que pudieran distraer del hilo argumental que se quiere seguir, que la Ética es la reflexión sistemática acerca del modo más adecuado de actuar y convivir.

La meta última no es sino que la persona pueda llegar a desarrollarse plenamente y a ser lo mejor y más humana posible, contando con que el proceso se haya de llevar a cabo en un marco social estable, estimulante y justo. Sin esas notas, condiciones objetivas de posibilidad y elementos constitutivos del bien común, difícil iba a ser conseguir aquel despliegue de potencias y capacidades personales y comunitarias que, por lo demás, parecen implícitas en el ser humano y las sociedades.

Desde estos prenotandos se ponen sobre el tapete algunos elementos referenciales de la dimensión sociológica y psicológica de la vida moral; así como se alude también de pasada, a los presupuestos filosóficos del fenómeno: el hecho de la conciencia y la existencia de la libertad.

Se cierra el epígrafe llamando la atención del lector sobre el hecho cierto de la crisis de las normas objetivas de la moralidad y la necesidad de proceder a fundamentarlas desde argumentos lo más sólidos y plausibles que sea posible.

El apartado siguiente pone el foco en la existencia de distintos paradigmas filosóficos, sugiriendo de manera muy elemental algunas de las características diferenciales de algunos de entre los más señeros e influyentes. Aquí será más obvio que en ningún otro sitio el hecho más arriba mencionado en lo que hace al registro tonal del escrito y a la clave de lectura e interpretación del mismo.

No se busque, pues, erudición ni novedad interpretativa alguna, sino más bien la tipificación estipulativa de planteamientos paradigmáticos en Filosofía Moral. Ello nos va a permitir comprender varias cosas que simplemente dejó apuntadas en este momento para que el lector las piense:

- a) el calado epistemológico de la crisis de las normas objetivas de moralidad;
- b) el riesgo que su pondría la aceptación inevitable del relativismo moral y del solipsismo emotivista para la construcción de un futuro, si no, justo y pacífico, cuando menos, sostenible;
- c) la necesidad de articular criterios, planteamientos y propuestas morales que puedan ser asumidas mayoritariamente, en un mundo globalizado, cada vez más interconexo, con problemas crecientemente complejos y amenazas cada día más serias; y
- d) la titánica y siempre abierta necesidad de re-construir los hilos argumentales, en aras a hacer plausibles propuestas de buena *praxis* en los más variados ámbitos.

Se entrará luego a proponer algunas maneras de articular el razonamiento moral que, en una especie de *algoritmo muy laxo y ecléctico* –como no podía ser de otra forma, habida cuenta de lo más arriba dicho sobre la exactitud de los razonamientos en este tipo de saberes–, pueda servir de pista para abordar con rigor y lucidez problemas complejos de ética aplicada. Las tomas de decisiones son inevitables y cotidianas en contextos sociales, profesionales y organizativos tan diversos como quepa suponer. La garantía plena de acierto no existe. La ciencia, el saber, la práctica y el *know-how* ayudan, al menos, en lo ateniente al momento técnico. Pero, ¿qué hay de la dimensión ética de los problemas? ¿Cómo abordarla?

La lectura de las páginas que siguen, cree quien suscribe, pueden dar luz al respecto.

2. DIEZ TESIS DESDE LA ÉTICA GENERAL

1.^a La programación natural de la conducta humana parece ser cualitativamente distinta a la del resto de los seres vivos. Así, mientras que los animales tienen bastante férreamente prefijado por la naturaleza cómo deben actuar y comportarse en la mayoría de las situaciones, los hombres están insertos en otra condición, en una estructura vital más abierta, más libre e indefinida. Pensemos, al objeto de aclarar lo que se quiere decir, en aspectos tales como, por ejemplo, en el modo de comer o en la manera de mantener relaciones sexuales. El componente genético-natural y el instinto responden de una manera mucho más inmediata en el caso de un animal —por ejemplo, un perro: Comerá siempre que tenga hambre y comida a su alcance; se apareará cuando entre en celo. No hay peligro de que coma más o menos de lo conveniente... Tampoco de que no se conducta en lo tocante a la reproducción de manera inadecuada.

Cosa distinta vemos que ocurre en el caso de los humanos. El fenómeno de la bulimia y el de la anorexia, entre otros, nos hablan de que no está claro ni resulta seguro acertar en el cómo, el cuándo, el cuánto, ni de qué manera... se debe comer para hacerlo de forma adecuada. Lo mismo sea dicho, cambiando lo que haya de ser cambiado, en lo tocante al modo correcto de mantener relaciones sexuales.

Tenemos, pues, mayor indefinición, más campo para la creatividad, sí; pero corremos también mayores riesgos; pues, lo mismo que podemos acertar en propuestas innovadoras, podemos fracasar, hacer las cosas mal y ponernos en camino de vivir una existencia menos plena o incluso deshumanizada.

2.^a La Antropología Filosófica y la reflexión en torno al hombre ponen de manifiesto el hecho de que todos detectamos unas instancias naturales, entre las que destacan las tendencias egoístas —que nos empujan y animan a preocuparnos por nosotros mismos y nuestros particulares intereses— y, paralelamente, otro vector, altruista, volcado hacia consideraciones de tipo solidario y de preocupación por la suerte de los demás, a los que nunca procedió ver como absolutamente extraños. Habida cuenta de que ambas instancias son reales y, en sí mismas, neutras, las normas y los ideales morales han tratado de aportar orden y coherencia en las relaciones interpersonales y societarias.

Por consiguiente y según se desprende de lo dicho, la Ética, en cuanto Filosofía Moral, no inventa la vida, ni tampoco los cánones morales. Se limita a reflexionar sobre éstos y sobre aquélla, es decir, sobre el *hecho moral*. Porque el fenómeno humano, el dato antropológico, siempre ha implicado y ofrecido entre sus notas más evidentes la existencia del *hecho moral*. La razón, ya lo decíamos en el parágrafo anterior, es sencilla: al carecer del equipo instintivo cerrado que se observa en el resto de los animales, los hombres se han tenido que plantear constante y conscientemente cómo deberían vivir su vida, cómo tendrían que orientar sus deseos. Los ideales de realización, los valores, las más variadas propuestas para institucionalizar la convivencia de manera estable y armónica han visto emerger las normas que buscan encauzar el comportamiento y —si no clausurar, cuando menos— limitar un tanto las opciones posibles y las indefiniciones instintuales.

- 3.^a Así pues, aquella apertura vital a que aludíamos más arriba, tuvo y tiene que ser clausurada; y la indefinición, llenada de contenido. Dado que la naturaleza no se encarga de ello, ha sido y es la sociedad, la cultura, la que tiene que llenar ese vacío, mediante propuestas concretas de actuación, institucionalizadas a lo largo del tiempo y lingüísticamente disponibles para ser transmitidas en el proceso de socialización. Como se ve, en la tarea de encontrar respuesta a los objetivos de la adecuada realización y convivencia, el hombre no ha respondido desde su individualidad aislada, sino que lo ha hecho organizado en comunidades, en las que se iban generando colectivamente y articulando con mayor o menor fortuna modos de respuesta y propuestas de actuación. Los cánones morales, y los modelos de hombre encuentran su explicación en esta circunstancia.
- 4.^a A lo largo del tiempo y del espacio ha habido distintos cánones morales y diferentes maneras de entender qué sería lo deseable hacer para vivir con plenitud la vida humana. La historia de la Ética es fiel reflejo de lo que se afirma en referencia a esta especie de *ethos* colectivo: el héroe homérico; el ciudadano libre aristotélico; el sabio estoico; el santo cristiano; el gentleman..., serían botones de muestra de aquellos ideales de realización, bien que histórica y culturalmente determinados y tan plurales como la diversidad de las culturas. Por lo demás, aquellos referentes e ideales socialmente construidos, servían y sirven de modelo al individuo en la inesquitable tarea de auto-hacerse. Y servían también de piedra de toque valorativo para enjuiciar en qué grado uno acertaba o erraba el camino de vivir la vida buena. El hombre bueno era el que expresaba en su carácter, en su modo de ser adquirido a base de actuar y habitualizar conductas, un estilo concordante con lo que su grupo de referencia entendía como deseable.

- 5.^a El *ethos* colectivo, el ideal a alcanzar en cada grupo humano estable, ha sido tradicionalmente inscrito en un universo simbólico aún mayor, en un horizonte global y trascendente, que diera sentido al conjunto de la vida física y social.

Por ello, en muchos casos fue imposible distinguir y diferenciar aquellos ideales éticos, aislando los de la esfera de lo que las religiones representaban, toda vez que formaban un todo unitario en el que encontraban también acomodo y viabilidad las instituciones jurídicas y políticas correspondientes.

- 6.^a La entrada en escena de la Ética, esto es, de la Filosofía Moral, ha sido la resultante del proceso diferenciador de las distintas áreas normativas —fenómeno bien conocido en Occidente desde la época clásica de la Filosofía Griega y especialmente agudizado a partir de los siglos XVI, XVII y culminado en Kant, que consagra la autonomía de la Ética frente a la religión—; y del consiguiente énfasis en el momento crítico respecto a la calidad y deseabilidad de los ideales éticos propuestos desde el *ethos* colectivo y socialmente construido.

Dicho de otra manera: Tal vez por un conjunto diverso de causas y circunstancias, en un determinado momento de la historia, *aquel ethos* compartido y asumido de manera prerreflexiva e ingenua por los individuos de un determinado grupo humano, empieza a ser sometido a revisión y análisis; empieza a ser estructurado, repensado, cuestionado. Se le trata de buscar fundamentos sólidos anclados en la racionalidad, capaces de iluminar respuestas al potente interrogante del «¿por qué debo hacer esto de esta manera?». En esa tesisura, lo que se estaba produciendo no era otra cosa sino el paso desde la *moral vivida* a la *ética pensada*. Se había tomado conciencia de que los sistemas morales pueden y deben ser enjuiciados desde la reflexión teórica. La conocida distinción hegeliana entre la *Sittlichkeit* —eticidad— y *Moralität* —moralidad—, en el fondo, no es sino una versión sistematizada de lo que el proceso histórico había ido dejando asentado.

Por un lado tenemos el dato de la moral vivida, de las costumbres y normas vigentes —la eticidad, en palabras de Hegel—; por otro, tenemos el polo de la relación crítica del sujeto con respecto a aquellas normas e ideales —la moralidad—. Habrá pensadores más proclives a valorar la eticidad —con todas sus lagunas e imperfecciones, pero también con todas sus fortalezas y potencialidades integradoras—; y quienes carguen más la suerte en la moralidad, en la conciencia subjetiva capaz de proponer ideales éticos, aunque sea a contrapelo de la moral vivida como eticidad dominante en una sociedad o contexto determinado.

Por otra parte, la aspiración hacia la deseable universalidad de la moralidad ha estado siempre presente en el ánimo de muchos, por más

que se asuma la dificultad que ello conlleva, máxime en un contexto fragmentado y plural como el que nos toca vivir, donde el relativismo parece querer zanjar la cuestión, apresurada e inconsistentemente, por la vía de los hechos consumados.

- 7.^a Abundando en el aspecto socioinstitucional de la vida moral, cabría dejar sentada la siguiente afirmación: El sujeto humano llega a ser plenamente tal —o al menos, hasta el grado en que su capacidad psicofísica y anímica es desarrollable— siempre en un contexto social determinado. Cuando un nuevo individuo nace, el grupo social en el que empieza a inscribirse lleva ya, por lo general, mucho tiempo de rodaje e historia bastante como para haber generado y articulado una muy variada panoplia de instituciones —más o menos complejas—, de usos —*mores*— de patrones. Tiene a disposición fáctica y lingüísticamente disponible, buen número de propuestas de comportamiento, de esquematismos susceptibles de ser transmitidos y aprendidos; de ser asimilados mediante los correspondientes procesos de socialización a que el sujeto se ve expuesto: La primaria, en el marco familiar; la secundaria, que amplía el círculo de referentes y pertenencias y que nunca acaba de cerrarse del todo.

Llegar a ser miembro canónico de un grupo social estable, ser típico, implica internalizar por parte del sujeto los supuestos básicos del mundo social compartido por el grupo de pertenencia, empezando por el sistema primario. Ahora bien, esto que se afirma, no anula completamente la espontaneidad creativa del propio sujeto. La innovación, el experimentalismo, la crítica, las contrapropuestas, las nuevas alternativas y posibilidades, son opciones siempre presentes, cristalizaciones de nuevos procesos de externalización por parte del sujeto.

Las inercias que hayan de ser manejadas, variarán de coyuntura a coyuntura. Así como lo harán las dificultades para modificar en tanto o en cuanto el *statu quo* pero, al menos, la posibilidad es real y patente, condición de posibilidad de la transformación y mejora de las estructuras y los cauces institucionales por los que discurre en un momento determinado el *con-vivir* y los mecanismos legitimadores del mismo, propuestas morales y cánones éticos prácticos, incluidos.

La *Sociología del Conocimiento* aporta muy sugerentes intuiciones al respecto, que cabría sintetizar en las tres siguientes afirmaciones complementarias:

- a)* La sociedad es un producto humano;
- b)* la sociedad es una realidad objetiva, y
- c)* el hombre es un producto social.

- 8.^a Ahora bien, si de lo que se trata es de captar de forma holística el problema filosófico de lo que el *hecho moral* representa, es preciso atender

también a otro aspecto antropológico complementario. Pues, en paralelo a aquel momento social de la vida ética, se despliega la dimensión subjetiva del fenómeno moral; es decir, el proceso genético en virtud del cual va naciendo y desarrollándose el sujeto ético.

¿Qué mecanismos y secuencias se disparan en el proceso de llegar a ser un sujeto moral maduro? ¿Qué etapas podrían objetivarse en la dinámica psicológica de llegar a ser adulto en el sentido ético?

Se trata de cuestiones que han recibido abundante tratamiento en la literatura especializada en los últimos decenios. Como aspectos que parecen ser comúnmente asumido por quienes se ocuparon del tema, cabría decir, a modo de síntesis, lo siguiente:

- a) La vida moral supone una cierta carga apriorística, pues, efectivamente, sólo el hombre, a través de un proceso, puede llegar a ser un sujeto moral pleno. Nace siendo potencialmente moral y va haciéndose a lo largo de su vida, a medida que va cincelando su carácter. Esta afirmación encaja perfectamente con lo que desde la Ética General se ha venido manteniendo tradicionalmente respecto a la *tarea ética personal*, entendiendo por tal el proceso inacabado, en el que cada uno resulta absolutamente insustituible: el ser humano, productor de sí mismo.
 - b) La primera forma de moralidad, superado los motivos *pre-convencionales* y puramente pragmáticos, no puede ser otra que la consistente en internalizar normas objetivas, convenciones, que otros dictan (*heteronomía*) y a las que el sujeto presta su aquiescencia, normalmente, sin mayor cuestión, al menos en un primer momento.
 - c) En un momento posterior de madurez estará el sujeto capacitado y listo para dar el salto a la vida moral autónoma, activa, compleja, flexible; en una palabra: adulta.
- 9.^a Desde un punto de vista estrictamente filosófico, en línea con lo ya apuntado más arriba, al comienzo de este apartado, cabe dejar dicho que la Ética General ha identificado siempre la *libertad* de la voluntad y la *conciencia* de la propia actividad como los verdaderos átomos y presupuestos de la vida moral. En principio, allí donde haya un sujeto, de alguna manera, libre —al menos hasta cierto punto— y, al propio tiempo, consciente de poder ejercitar su voluntad y de entenderse agente de los resultados y consecuencias de su acción, existe un *sujeto ético* y, por ello, un *individuo moralmente responsable*. Aunque la libertad es un fenómeno complejo y difícil de comprender desde el punto de vista filosófico, lo cierto es que, tanto en la dinámica personal, cuanto en la social y organizativa, hay siempre dosis relevantes de acción libre. La *libertad* es siempre precaria y está desigualmen-

te repartida entre los distintos agentes del cuerpo socio-institucional. Por ello, además de presupuesto de la vida moral, es en sí misma una tarea ética.

Por su parte, la *conciencia* nos emplaza en la dimensión cognoscitiva de la vida moral. Por un lado, va conformándose al hilo de las distintas circunstancias y de las experiencias vitales del individuo; por otro, resulta ser la condición de posibilidad de la propia experiencia subjetiva. Por eso, cabe decir de ella que es a la vez una estructura que permite vivenciar las circunstancias, al paso que se desarrolla mediante las mismas. La reelaboración, la precariedad, la falta de seguridad absoluta en el acierto, forman parte de la esencia de la conciencia.

Por ello, para hacer aún más complejas las cosas, hemos de considerar cómo es siempre posible tanto el *relativismo* y el *emotivismo*, por un lado, como —en el otro extremo— la presencia de un *dogmatismo*, más o menos férreo, más o menos tolerante de la disidencia. Con frecuencia, nos las habemos con un pluralismo superficial que no trata tan siquiera de dar cuenta seria de sí y que, por lo mismo raya, a las veces, más que en tolerancia, en indiferencia respecto a quienes mantienen propuestas distintas a las propias. Con todo, somos también plenamente conscientes —así la historia nos lo ha hecho saber con fiereza— de que en cuestiones de moralidad normativa caben los errores; y que la conciencia como norma de actuación es siempre necesaria y, con certeza, también respetable; pero nunca es ella en sí misma totalmente suficiente. Formarla y contrastarla críticamente con la norma objetiva de la moralidad es parte de la tarea ética, tanto desde el punto de vista práctico, cuanto desde el punto de vista teórico.

- 10.^a Ahora bien, es un dato obvio, por lo demás, que las normas objetivas de moralidad están en crisis. ¿Qué objetividad tienen esas normas, si es que les queda alguna, una vez se hubo levantado acta de defunción del paradigma de la ley natural? ¿Es la Ética algo más que pura retórica al servicio de determinados intereses más o menos confesables? ¿No es la Ética una cuestión meramente subjetiva, que depende de cada uno y de como uno se sienta?

Desde estos planteamientos, las propuestas morales concretas resultan ser con frecuencia puestas en tela de juicio, cuestionadas, reelaboradas, redefinidas, ya sea que hablemos de normas, ya de principios, de valores o de cánones; ya lo hagamos respecto de cualquier otra referencia que pretenda servir de guía a la acción práctica. Esto es lo que, a modo de bajo continuo, venimos oyendo a lo largo de este trabajo, pues, evidentemente, *no compartimos todos el mismo sistema moral ni es pensable que lo vayamos a compartir en un futuro*. ¿Qué cabe decir al respecto?

La autoridad de que estaba investida la *Palabra de Dios* y la apelación a la *Ley Natural*, como apuntábamos en el párrafo anterior ha desaparecido en nuestro mundo secularizado; el recurso al autoritarismo no goza de buena prensa; la apelación a la propia conciencia o a motivos similares está completamente vacía de contenido o al menos es intransferible directamente; quedarse en lo jurídico-legal como único marco de referencia, es improcedente y resulta claramente insatisfactorio.

La tarea moral actual más bien debiera consistir en la búsqueda de una ética cívica; una ética de mínimos, innegociables y transversales, en los que pudiéramos reconocernos todos. *Una ética básica,* cuyos contenidos pudieran ser ampliamente compartidos y servir de plataforma para la ética de máximos que cada quien eligiera asumir como propia. Obviamente, esta *ética cívica* y de mínimos que se sugiere es *algo muy serio* y así debiera ser entendida. Esta ética de mínimos llamados a servir de marco al discurso práctico-moral y a los proyectos compartidos de humanización de la vida en sociedad, exige alta dosis de coraje ético; que, entre otras cosas, se traduciría en una actitud de búsqueda en común, partiendo de propuestas concretas, firmemente mantenidas (sin caer en el dogmatismo o la fácil indoctrinación); una constante apertura de miras y la decidida disponibilidad para aceptar y discutir puntos de vista que incluso pudieran parecer difícilmente asumibles en un primer momento.

3. SISTEMA ÉTICOS Y PARADIGMAS EN FILOSOFÍA MORAL

Las grandes coordenadas que la Filosofía Moral ha ido delineando a lo largo de la historia del pensamiento se fueron articulando, como ya hemos dicho, a medida que fue necesario fundamentar, justificar, convertir en rationalmente plausibles las morales vividas, las normas, los usos tradicionales, el *ethos* colectivo. Naturalmente, ha habido distintos paradigmas filosóficos, tratando de habérselas con los correspondientes sistemas morales.

Aún a riesgo de simplificar en exceso el asunto, cabría indicar los hitos siguientes: La Filosofía clásica griega desde su *naturalismo metafísico* pretendía justificar los juicios morales apelando al *orden de la naturaleza*, como ocurre de manera especialmente clara entre los Estoicos. Dicho patrón continuó vigente hasta bien entrada la Modernidad, momento en el que, a tono con el nacimiento de la *Ciencia* y el cambio de giro en Filosofía —*Racionalismo, Empirismo, Ilustración*—, también la Ética buscó fundamentarse por otros caminos. Es el momento en el que se aviva la polémica respecto al problema *ser-deber ser* y en el que D. Hume desenmascara lo que hoy co-

nocemos como *Falacia Naturalista*. Así las cosas, sólo cabían dos salidas: la kantiana, prolongada en Fichte y el *Idealismo alemán* y la científica.

La primera de las direcciones tiene un peligro evidente de caer en otra suerte de falacia al pretender fundar el ser, partiendo del deber ser. La segunda, en la que cabe aglutinar a filósofos tan diversos como Comte, los utilitaristas y algunos representantes del neopositivismo, parecen asumir la *racionalidad económica* como modelo de apelación científica para desde ahí hacer Filosofía Moral. Sin embargo tampoco se logra consumar la tarea de una efectiva *fundamentación* de la moralidad.

Desde otro punto de vista, la *Axiología* de corte fenomenológico (Scheler, Hartmann) intentó con su *Ética material de los valores* dar respuesta al problema, logrando abrir importantes vías de reflexión, que podrían ser aprovechadas en cierta medida. Incluso merece la pena señalar que hay entre nosotros un sugerente planteamiento, por parte de Diego Gracia, que intenta solventar esta cuestión acerca del fundamento, partiendo de la Filosofía de X. Zubiri proponiendo una *Ética formal de los bienes*.

En definitiva, todos los intentos de fundamentar las normas morales pueden clasificarse por referencia a dos grandes vertientes. Una, que respondería más bien a una *concepción teleológica* y otra que se orienta más bien hacia *posturas de tipo deontológico*. Las *Éticas teleológicas* —*telos*: fin— identifican como *bien* la aspiración a la felicidad o a una categoría equivalente; y desde este supuesto tratan de orientar la conducta humanamente correcta.

Los partidarios del *deontologismo* —*deon*: deber—, arrancando de Kant, advierten que lo genuinamente humano no es esa apetencia de felicidad —compartida, por lo demás, con el resto de los animales—, sino más bien la *autonomía*, el hecho de ser capaz de auto-imponerse *deberes*. Desde esta perspectiva se insiste antes que nada en la obligación de respetar y promover a la persona humana autónoma, como fin en sí. Lo bueno, aquí, equivale —en la versión novísima del *deontologismo*— a ser capaz de llegar al *consenso mediante el diálogo*, en situaciones de conflicto.

A efectos de perfilar más cumplidamente los rasgos de estos paradigmas filosóficos, detengámonos un tanto para decir unas palabras respecto a las propuestas que derivan, respectivamente, de la *teoría deontológica* —que enfatizando los deberes— subrayará *eo ipso* la importancia de respetar unos mínimos éticos innegociables, vistos entonces como derechos correlativos a los que obligaría la atención a la dignidad intrínseca de la persona humana. Y desde el enfoque *teleológico*, donde procedería considerar las *teorías utilitaristas*, las teorías de la *justicia social*, las que apuestan por la búsqueda del *bien común* como fuente de los principios morales, o incluso el planteamiento que emana desde la clásica *teoría de la virtud*.

EL PUNTO DE VISTA DEONTOLÓGICO

La teoría deontológica afirma que la corrección ética de las acciones viene determinada por el hecho de que éstas sean llevadas a efecto en cumplimiento del deber —*deon*. Moralidad significa para esta concepción filosófica la conformidad de la acción con determinados principios que en sí mismos son dignos de respeto.

El más cumplido soporte teórico de esta teoría deontológica se debe a los análisis llevados a cabo por Immanuel Kant en sus obras de Filosofía Moral; básicamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la famosa *Crítica de la razón práctica*.

Es conocido cómo Kant parte de una constatación antropológica según la cual la persona humana se le revela como una criatura bifronte que, si bien por un lado —la animalidad— es un ser de escaso valor —un mero punto en el universo, en el «cielo estrellado sobre mí»— que deberá devolver, muy pronto, al planeta el polvo del que fue hecho y a partir del cual fue dotado de vida, no se sabe cómo ni por qué, por un corto período de tiempo; por otra parte, sin embargo, cuando Kant mira hacia adentro, y aplica la reflexión, encuentra «la ley moral en mí». Con ello, le sale al paso la evidencia de una vida espiritual que eleva al infinito el valor del ser humano como criatura animal.

Esta dualidad de la naturaleza humana —no es para menos— llenaba el ánimo de Kant de admiración y respeto siempre nuevo y creciente. A partir de la constatación de la posibilidad que el hombre tiene de auto imponerse obligaciones éticas se infiere casi como axioma la *dignidad* de la persona humana, que es *fin en sí y no sólo medio* y que constituye en cuanto humanidad el reino de los fines.

Kant, tratando de encontrar un fundamento absoluto, formalista y *aprioríco* para la moralidad objetiva, enuncia la *fórmula clave* con la que se debería contrastar cualquier acción para valorar la coherencia del acto y los quilates éticos de la misma: el *Imperativo Categórico*, que, a su vez, conlleva en su formulación dos diferentes momentos: el de la *universalizabilidad* de la conducta, por un lado; y el del *respeto a la humanidad*, por otro.

Según el planteamiento kantiano, una acción que no pueda ser *universalizable* no sería, propiamente hablando, una acción moralmente buena. Por ello, una de las formulaciones del *Imperativo Categórico*, dice así: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». Por consiguiente, un acto concreto será inaceptable éticamente si, al convertirse en práctica universal, destruyera o atentara contra el propio funcionamiento de la vida social, tornándola insostenible.

Otra de las formulaciones del *Imperativo Categórico*, subraya el aspecto del respeto debido a la dignidad de todo hombre, por el mero hecho de serlo,

en los siguientes términos: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio». Como es razonable pensar, la Declaración Universal de los Derechos Humanos podría encontrar fundamento en este enfoque *deontologista*.

LAS TEORÍAS UTILITARIAS

En términos generales, no exentos de simplificación un tanto injusta, podríamos afirmar que el utilitarismo, como teoría moral, afirma que una acción, en sí misma, es neutra y que lo que la convierte en buena o mala, desde el punto de vista ético, son sus consecuencias, los fines que con ella se consiguen. Es, por tanto, *consecuencialista*.

Suele considerarse a J. Bentham, un reformador británico del siglo XVIII y principios del XIX, como el padre del *Utilitarismo*, al haber sido el primero en formular de manera precisa la que pasa por ser la divisa de esta filosofía: «El mayor bien, para el mayor número». En consecuencia, un acto bueno o moral sería aquel que creara mayor felicidad a un mayor número de personas -utilidad social. Y, *a sensu contrario*, un acto inmoral sería aquel cuyas consecuencias limitaren dicha felicidad.

Existen dos principales tendencias dentro del utilitarismo: el *utilitarismo del acto* y el *utilitarismo de la regla*. Los *utilitaristas del acto* piensan que un individuo debería evaluar y tomar en consideración el impacto de bienestar o de sufrimiento que se derivaría de cada uno de los actos, caso por caso, para así elegir en cada momento la alternativa de acción que proporcionara más elevado grado de bienestar al conjunto de la sociedad. Los *utilitaristas de la regla*, por su parte, no piden que se analice cada situación de manera aislada, sino que proponen reglas de general aplicación para todos los contextos. Tales reglas, supuestamente tendrían la virtud de maximizar la felicidad del conjunto de la sociedad con un grado de probabilidad suficientemente elevado.

Como se puede suponer, los *utilitaristas de la regla* presentan cierto aire de familia con los partidarios del *deontologismo*, desde el momento en que ambos apelan a reglas o códigos que deberían ser atendidos en general, más bien que al análisis concreto de los casos particulares. Sin embargo, hay una sutil e importante diferencia entre ambos puntos de vista. Las reglas de los utilitaristas serían flexibles y podrían ser sustituidas por otras, con tal que éstas últimas tuvieran un grado de probabilidad mayor a la hora de incrementar el bienestar del conjunto de la sociedad. Las reglas *deontologistas* se fundamentan en los deberes, que en modo alguno son susceptibles de someter a la prueba del bienestar social. Se trata de deberes que hay que

acatar, independientemente de los resultados —*de las consecuencias*— que de ellos puedan derivarse.

Ahora bien, uno de los puntos más débiles del *utilitarismo*, en cualquiera de sus versiones, es el de la insuperable dificultad que ofrece el hecho de tener que definir y precisar qué se deba entender por conceptos tales como los de utilidad social o felicidad. Ya el propio Bentham tuvo que salir al paso de esta objeción, arguyendo, desde el sentido común, que felicidad podría asimilarse a placer y desdicha a sufrimiento. Las dificultades, sin embargo, no se disipan con aquella respuesta y, a la hora de poner manos a la acción, el agente se ve en la tesitura poco cómoda de tener que evaluar y medir realidades tan etéreas e intangibles como felicidad, placer, dolor o sufrimiento.

Bentham propuso una metodología, un tanto ingenua, conocida con el nombre de cálculo hedonístico, según la cual, se podría calcular, medir la bondad o maldad de una acción mediante un sofisticado análisis de «intensidad, duración, certeza o incertidumbre, proximidad o lejanía, fecundidad y la pureza del valor en cuestión».

Otros conocidos seguidores del *utilitarismo*, como es el caso de John Stuart Mill (1806-1873), tuvieron que habérselas de nuevo con parecidas objeciones, que apuntaban al corazón de la teoría. Todos parecían dar por supuesto que algo tan «metafísico» como la felicidad podía ser sometido a cálculo y medición. Hoy en día ningún utilitarista serio se aventuraría a afirmar que exista la posibilidad de matematizar con objetividad tales entidades. Porque en definitiva el problema no sólo era el de la cuantificación del placer o del dolor en cuestión, sino también el de comparar entre sí sumas que en modo alguno pueden ser consideradas como homogéneas.

Otros muchos reparos se han señalado en referencia al *utilitarismo*: la parcialidad del evaluador; su dificultad para promover la justicia y su nulo respeto por el derecho de las minorías, a las que, apurando la lógica hasta el extremo, no se dudaría en sacrificar en aras de un supuesto bien común, paradójicamente, definido de antemano por otros —evaluadores competentes— y, hemos de suponer, en posesión de la verdad.

A pesar de todo lo dicho, el *utilitarismo* cuenta con buen número de seguidores y en bastantes ocasiones puede servir de pista adecuada para enfocar, si no la solución, al menos el planteamiento de los problemas éticos. Lo que habría que dejar claro, con todo, es que el *utilitarismo* tiene serias deficiencias y que nunca puede ser invocado como razón absoluta para la acción, siempre que con ello queden en entredicho aquellas exigencias que antes veíamos aflorar desde el *deontologismo* y que nos pedían tratar a los demás con arreglo a su dignidad de personas humanas.

LAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA SOCIAL

Bajo la rúbrica de *teorías de la justicia social* cabe englobar planteamientos bien dispares y, si no contradictorios entre sí, ciertamente, no homogéneos. Tales podrían ser, por ejemplo, la tradición cristiana y todo aquel pensamiento que, de alguna manera, se fundamente y busque en la *ley natural* el hontanar y los principios de donde extraer las pautas de comportamiento ético. Al fondo late el convencimiento de que el logro de la justicia no se conseguirá de manera automática y espontánea, sino que requerirá de los hombres la capacidad y la voluntad para ordenar la convivencia hacia el bien común, entendido como el conjunto de condiciones materiales y culturales que favorecen el pleno desarrollo de las personas y las instituciones.

Especial importancia reviste en este contexto el concepto de *justicia distributiva* y la aspiración a la igualdad. Sin embargo, como resulta difícil precisar qué significa exactamente y en cada caso concreto tratar a las personas de igual forma, las diferentes maneras de entender qué sea la justicia y la igualdad han dado lugar a distintas teorías, aunque todas ellas se autoproclamen animadas por la búsqueda de la justicia distributiva. Entre ellas estarían, por ejemplo, la *teoría igualitarista*, la *teoría libertaria* y la *teoría marxista*.

Las *teorías igualitaristas* ponen el acento en el acceso a la igualdad en el disfrute de los bienes, las oportunidades y los derechos por parte de todos los individuos, así como a una idéntica parte de las cargas sociales que cada uno deba soportar. La postura más extrema al respecto llega a afirmar que cualquier ser humano tiene derecho a idéntica parte de bienes y beneficios sociales que cualquier otro, independientemente de sus capacidades o destrezas individuales, que, por lo demás, no son significativas en conjunto, ni pueden servir de coartada para legitimar desigualdad alguna en el trato.

Otros planteamientos resultan más matizados a la hora de apostar por la igualdad. En su conocido estudio *Teoría de la Justicia* y en otros ensayos posteriores, John Rawls nos ofrece una versión del igualitarismo más compleja. Propone tres conocidos principios: El *principio de igual libertad*, el *principio de diferencia* y el *principio de la igualdad de oportunidades*. Según él, la distribución de beneficios y cargas en una sociedad es justa, si y sólo si se atiene a los siguientes requerimientos:

1. Toda persona tiene igual derecho a las más amplias libertades básicas, compatibles con similares libertades para todos, y
2. las desigualdades económicas y sociales se organizan de tal manera que sean, al mismo tiempo:
 - 2.1. para el beneficio de los más pobres de la sociedad, y
 - 2.2. vinculadas a ocupaciones y puestos abiertos a todos bajo condiciones de una leal igualdad de oportunidades.

A pesar de su apuesta por el bienestar de los más desfavorecidos, el planteamiento de Rawls no deja, sin embargo, asentada la exigencia de que todos los bienes deban ser repartidos a partes iguales entre todos. Con todo, la teoría rawlsiana ofrece sugerentes puntos de vista, al tratar de superar el utilitarismo como teoría ético-social —que, dicho sea de pasada, considera injusto— y a que pretende armonizar tendencias dispares y siempre presentes en nuestra cultura, como serían la libertad, la igualdad y la apuesta por los menos favorecidos. Este sesgo último es el que hace que muchos lleguen a ver en la propuesta ético-social de Rawls la más brillante y atractiva de entre las que proceden del campo liberal.

Un planteamiento bien distinto es el que ofrece R. A. Nozick y que se suele calificar como «libertario». Frente a la anarquía generalizada, en un extremo, y al Estado hiper-providente, en el otro, podríamos decir, Nozick apuesta por el *Estado mínimo*, o sea: un Estado que sirva de marco para garantizar el ejercicio de las libertades y los intereses individuales, asegurando el derecho a la libertad de los sujetos y refrenando cualquier matiz totalitario que pretenda imponer cualquier tipo de utopía ajena al conjunto de la sociedad, por buena que aquélla resulte ser a los ojos de los que la definen. Es el eterno problema de la sociedad abierta y sus detractores, de tan venerable tradición a lo largo de la historia del pensamiento occidental y tan magistralmente historiada y sistematizada por Karl Popper.

Nozick, alineándose en la estela de las más puras esencias liberales, incide en el gran valor de la libertad, a la que *no procede poner cota o restricción alguna*, salvo que tales restricciones, si hubieren de producirse, sirvan para prevenir la imposición de mayores cortapisas al propio ejercicio de la libertad. No estar sometido a coacción es el único derecho básico que Nozick y su escuela reconocen al ser humano. Sobre este presupuesto, y sólo aceptándolo como algo necesario, es posible tratar a los hombres con el respeto que su individualidad reclama y su dignidad moral exige.

Como bien se puede suponer, una propuesta como la de Nozick, de tan irrestricto libertarismo, no deja de poner sobre el tapete serios problemas teóricos y prácticos. Entre los primeros está el hecho de que no logra fundamentar la existencia de derechos *positivos*; es decir, definido como derecho básico el derecho negativo a no verse sometido a coacción alguna por parte de otros, aún nos queda dar cuenta de forma precisa del subsiguiente catálogo de derechos atribuibles a la persona en sociedad.

En un plano bien distinto, aunque, como dijimos, hermanados con las anteriores teorías por su apuesta en favor de la justicia social, los planteamientos de orientación comunista hacen hincapié en que el criterio de distribución de cargas y beneficios en el seno social debería atenerse al principio *de a cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus capacidades*.

Más allá de lo deseable que tal lema pudiere parecer, la fuerza de los hechos hace que se revele en exceso angelical y bien alejado de la realidad humana tal como la encontramos desde que tenemos noticia hasta la actualidad. Pues, en efecto, el ser humano real, del que parece querer partir toda la construcción teórica del nuevo sistema, dista mucho de motivarse por tan puros y elevados ideales como el que representa la sociedad sin clases de un futuro aún lejano. Por otra parte, hay un elemento muy preocupante en la base de esta teoría; a saber: el sujeto, al menos en hipótesis, puede verse sometido a los dictados de otros, que definen cuáles son las *capacidades* de cada quien y, sin reparos ni escrúpulo alguno, pueden sentirse en el deber de ordenar la vida de los semejantes, a mayor gloria de objetivos de justicia social, tornada, en virtud del método por el que se aspira a hacerla avanzar, en claro ejemplo de atropello injusto de la dignidad de las personas.

Como se ve, esta falta de libertad nos sitúa en los antípodas del *libertarianismo* de Nozick. Si entonces decíamos que un planteamiento que apostara tan unilateralmente por la libertad podía caer en excesos e injusticias inaceptables desde la teoría ética, debemos ahora afirmar que la libertad es pieza clave en la dimensión moral de la vida del hombre y de los pueblos y que atentar sistemáticamente en su contra —como puede ser el caso desde postulados de tipo comunista— no sólo resulta injusto, sino profundamente antihumano. Todo ello, independientemente de la dosis de buena voluntad —o de iluminación— que se quiera suponer en los proponentes de tales tesis y políticas.

EL PUNTO DE VISTA DEL BIEN COMÚN

Alineado con el punto de vista de las doctrinas orientadas hacia la justicia social, está la representada por la *doctrina social de la Iglesia*, como un capítulo particular de aquéllas. Comparte objetivos, pero hace gala también de marcadas diferencias. Tal vez la mayor de todas, la que se refiere a la concepción de la persona humana y la visión de la sociedad.

El *liberalismo económico* en sus múltiples versiones, arranca de una suerte de *individualismo posesivo* y aspira a construir una sociedad justa, apalancándose en la libertad, el mercado, el interés individual y la justicia en los intercambios como condiciones de posibilidad —necesarias y suficientes— para el funcionamiento corrector de la mano invisible. El *igualitarismo*, por su parte, enfatiza el aspecto social y subraya el acento estatista, asumiéndolo como elemento nuclear de su filosofía sociopolítica.

Por el contrario, el punto de vista mantenido por el *pensamiento social cristiano* con su aspiración al *bien común*, lo enmarca en un planteamiento holístico donde, junto a la aspiración a ese bien común como meta y guía de

la acción social, política y económica, han de situarse otros tres principios de igual rango, animados por un criterio de calado teológico innegable. Los principios son éstos:

1. *dignidad de la persona* humana, creada como hijo de Dios e *imago Dei*;
2. *subsidiariedad*, según el cual, no se puede quitar a los individuos la tarea de lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo para dársela a la comunidad; o quitar a las instituciones inferiores lo que ellas pueden hacer, para encargárselo a una sociedad mayor, pues la acción social tiene que prestar ayuda a los sujetos particulares pero no destruirlos ni absorberlos; y
3. *solidaridad*, entendida como aquella determinación firme y perseverante de empeñarse por el *bien común*.

En este contexto, el *bien común* no es sino el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones intermedias y a cada uno de sus miembros individuales el logro más pleno y más fácil de su propia perfección. Por consiguiente, en el *bien común* encuentra la vida social su plenitud de sentido —el bien de todo el hombre y de todos los hombres— dado que la persona, que aspira a desplegar sus potencias y capacidades en el grado más alto posible, no puede encontrar realización sólo en sí misma.

El criterio teológico que sustenta el entramado de todo el edificio teórico al que estamos apuntando en este subepígrafe, acaba de ser planteado por el Papa Benedicto XVI en la última carta encíclica de contenido social —*Caritas in Veritate*— de una manera sorprendente y revolucionaria, al afirmar que la caridad, el amor, da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con los demás; constituyendo tanto el principio de las relaciones sociales del plano micro —familia, amistad, grupos de pertenencia voluntaria—, cuanto también a la relaciones sociales amplias del radio propio de los intercambios económicos y las relaciones políticas.

Esta tesis, ciertamente, va más allá de lo exigido como condiciones necesarias y suficientes por los planteamientos morales que hemos venido analizando hasta ahora para articular un entorno estable. Supone, ciertamente, no un *mínimo ético*, exigible como aspecto indiscutido de una sociedad y un mundo sostenible; sino que nos emplaza más allá: Con él y desde él, nos movemos en un verdadero *máximo moral* de hondísimo calado ético y que, al menos como propuesta, no debería ser echado en saco roto en estos momentos de globalización, de crisis y de desconcierto donde nos enfrentamos a retos tan serios como, por ejemplo, las migraciones, la pobreza y el hambre, el choque de civilizaciones, el deterioro medioambiental... y, por encima de todo, el planteamiento de la cuestión social a escala planetaria.

Las exigencias del *bien común* están en relación con las condiciones sociales de cada momento y se vinculan al respeto y la promoción integral de la persona, exigiendo, como mínimo: paz, seguridad, respeto a los derechos humanos, abundancia de bienes espirituales y temporales... para todos los seres humanos.

LA TEORÍA DE LA VIRTUD

Una vigorosa tradición en Filosofía Moral viene representada por aquellos que se inclinan por la *teoría de la virtud*, de una manera más o menos cercana al planteamiento clásico del *eudaimonismo aristotélico*.

Este modelo propone como ideal a conseguir, como hombre perfecto, al hombre virtuoso, asumiendo que *el fin del hombre*, su verdadero bien, *es la felicidad*, adecuadamente entendida; esto es, como dice Aristóteles: *una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta; y además, a lo largo de toda una vida*.

Por consiguiente, según se viene a decir, lo que nos hace felices no es, como pudiera parecer en un primer acercamiento a la cuestión, ni el placer, ni las riquezas —aunque tampoco deben ser éstas y aquél despreciados—, sino que más bien lo que nos pone en condiciones de alcanzar la meta a que parecemos tender en el dinamismo de nuestra vida, es una actividad del alma. Dicho de otra manera: *no somos lo que tenemos, sino lo que hacemos*. Por ello, entre otras cosas, resulta ser cada uno insustituible en la tarea de hacerse persona plena y en su propia responsabilidad moral.

Ahora bien, acabamos de afirmar, con Aristóteles, que la actividad del hombre, para ser buena, debe conformarse con la virtud perfecta. *¿Qué es la virtud, entonces?* La *virtud* es, ante todo, *una disposición*, una actitud. En segundo término, se trata de *una perfección*, en el sentido de que dispone al alma a actuar de un modo perfecto. Finalmente, consiste en el famoso *término medio* entre dos extremos viciosos: uno por defecto y otro, por exceso.

Decir que la virtud apunta al medio debe ser interpretado bajo concepto alguno como una suerte de glorificación de la mediocridad. Nada más lejos del planteamiento aristotélico, para quien la virtud es un hábito selectivo que consiste en un término medio —entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto—, dice, relativo a nosotros, y determinado por la razón según la cual decidiría un hombre prudente. Se trata, como decimos, de un término medio *para nosotros* —por ello, difícil de alcanzar—; pero que, *desde el punto de vista de la perfección*, se halla situado en el extremo; es una cumbre. Por eso, la virtud es la máxima expresión del hombre pleno y la única garantía de autodesarrollo y perfección permanente; es decir, de una vida lograda.

Aristóteles lleva a efecto un análisis detallado de distintas virtudes: generosidad, magnificencia, magnanimitad, mansedumbre, amistad, verdad, continencia, benevolencia, concordia, etc.

En la tradición occidental se ha solidado señalar como elementos clave de este enfoque, la prudencia —como virtud de virtudes—, la justicia —a la que aludíamos más arriba—, la fortaleza, la templanza... En suma, la ética de la virtud pregunta siempre, de manera más o menos implícita ante cada decisión de trascendencia moral: ¿Qué tipo de persona estoy contribuyendo a hacer de mí, mediante la práctica de acciones del tipo de la que ésta representa? ¿Es consistente esta acción con mis capacidades y las metas últimas a las que aspira mi *telos* humano y social?

4. RAZÓN PRÁCTICA, SABIDURÍA MORAL Y RAZONAMIENTO ÉTICO

Tomar decisiones éticamente correctas es difícil, mas no imposible. Se requiere ante todo, una clara sensibilidad, no sólo hacia los problemas éticos, sino también —y sobre todo— hacia la *dimensión ética de los problemas* ordinarios —técnicos, personales, económicos, políticos, profesionales, familiares— y ante las tomas de decisiones de cada día. Ahora bien, más allá de esta sensibilidad despierta hacia el ámbito de la moralidad, es preciso contar también con algún método que nos permita explorar los aspectos éticos implícitos en la deliberación, discerniendo entre aquéllos y optando finalmente por la acción más adecuada. Resulta, pues, absolutamente necesario este ejercicio de elección informada, madura y ajustada a criterios morales. Sólo a base de esfuerzo y atención es pensable ir desarrollando la capacidad de acertar en las decisiones morales e ir generando una especie de *hábito* para elegir bien —la verdadera prudencia, cabría decir.

Cada uno de los enfoques filosófico-morales aludidos en el epígrafe anterior ayuda a determinar qué modos de comportamiento pueden ser tenidos por éticos en términos generales. Sin embargo, como no podría ser de otra manera, ciertas dificultades siguen sin encontrar fácil solución. Sobre todo, porque no todos compartimos la totalidad de las implicaciones y alcances de cada uno de los enfoques en concreto. Por ejemplo: los contenidos particulares de los derechos humanos; las exigencias prácticas que la aplicación del bien común requieren en un contexto determinado; la consideración de lo que haya de ser visto en un determinado momento como bien del mayor número o como daño que evitar a la mayoría; y así, otras muchas cosas similares.

Naturalmente, esto que se dice es obvio y resulta innegable. Sin embargo, hay que añadir algunas otras consideraciones que maticen lo anterior y nos den una más completa descripción del panorama en su conjunto.

Por un lado, es verdad que, más allá de la variabilidad de los énfasis y detalles, también, con gran frecuencia, se produce una especie de convergencia discursiva respecto a la moralidad de los actos humanos a la luz de la reflexión ética que las distintas aproximaciones filosóficas aportan.

Además, cuanto más compleja e intrincada una situación sea, cuanto más grave se revele un dilema, en mayor medida habría el sujeto decisor de ponderar con sosiego, diálogo interno e incluso exterior, el asunto mediante el contraste con los criterios, principios y perspectivas que los diversos paradigmas filosóficos suministran.

Por eso, en definitiva, es importante pararse a considerar someramente cómo es que utilizamos el razonamiento ético a la hora de tomar nuestras decisiones morales. Lo haremos con ánimo de proponer un sistema algorítmico simple y ecléctico que pueda ayudar en la difícil tarea de acertar en la actuación.

Siguiendo la distinción entre teoría y praxis, distinguía Aristóteles entre *razón teórica* y *razón práctica*. La razón teórica sería aquella que pasa habitualmente de lo particular, mutable y empírico, que se da en la experiencia, a lo general, alcanzando así la universalidad de la teoría científica. Su objetivo, pues, no es otro que la indagación de la verdad, buscada por sí misma; esto es: la comprensión exacta de la realidad.

La razón práctica, por su lado, es aquella que arranca en su dinámica de lo general, del bien en general como fin de la acción humana, y busca referir esa realidad general a lo particular de la situación en que ha de realizarse la acción. La pregunta fundamental, en este caso, ya no va tanto a averiguar la verdad, cuanto a acertar en la toma de decisiones, convirtiéndose, en este caso, en la siguiente: *¿Qué debo hacer aquí y ahora?*

Pues bien, en Ética la razón práctica queda asimilada a la conciencia moral como norma subjetiva de moralidad a que más arriba hicimos referencia. La conciencia ético-práctica busca captar las metas posibles -y en sí valiosas- de la actuación del sujeto. La forma fundamental es la conciencia que prohíbe, ordena e invita a actuar en una determinada línea. Se trata, como digo, de una *norma subjetiva de moralidad*, al margen de la cual la Ética pierde todo su fundamento y razón de ser. *Es norma necesaria, pero no suficiente, de moralidad*. O dicho de otra forma: nadie podría actuar moralmente, si no fuera consciente de lo que hace y decide —en libertad— hacer. En tal sentido, la conciencia es *el escenario en el que aparecen las normas morales objetivas*, que concretarían en la circunstancia real aquella vaga aspiración de la *sindéresis a hacer el bien y evitar el mal* a la que parecemos aspirar en nuestro querer.

Siendo esto así, no es extraño que tradicionalmente se haya tendido a considerar que la conciencia *aplica*, relaciona aquella especie de *a priori* ético —el sentimiento del deber, el deseo de hacer el bien— a las circunstancias concretas, dando lugar a lo que se conoce con el nombre de *juicio práctico*.

A menudo se ha entendido que la conciencia *aplica de manera silogística la legalidad moral*. Según este planteamiento, la premisa mayor estaría formada por el imperativo del *a priori* ético «haz el bien». La premisa menor, juzgaría en forma indicativa una determinada actuación en una situación concreta desde el punto de vista de aquel imperativo. La conclusión sería el juicio práctico sobre el deber concreto, enunciado en forma imperativa. El esquema argumentativo podría parecerse a lo siguiente:

No debes mentir.

Falsear la realidad de un producto que comercializas en una campaña publicitaria engañosa equivale a mentir.

Luego debes abstenerete de llevar a la práctica dicha campaña publicitaria.

Las cosas, sin embargo, no son tan simples, ni tan automáticas. El problema fundamental, aunque no único, radica, sobre todo, en la premisa menor. Con ello, el impecable silogismo pierde toda su fuerza argumentativa.

Ya Aristóteles se había dado cuenta de que la complejidad de las situaciones empíricas requería una penetrante fuerza de juicio —algo no exactamente asimilable ni al saber teórico, ni a la capacidad técnica. Para juzgar rectamente la situación, además de la competencia técnica —el *know how*, diríamos hoy—, requiere el sujeto de una especie de sentido u olfato especial. Esa especial capacidad de juicio, recibe en Aristóteles el nombre de *prudencia*, es decir: una virtud que se adquiere con el tiempo y por la repetición de actos de ejercicio de la propia *prudencia* que van adiestrando al sujeto en la tarea de evaluar situaciones complejas, con hechos ambiguos o incompletos; y que van creando la auténtica destreza en el ejercicio de la sabiduría práctica. Junto a ello, naturalmente, se requiere —o, cuando menos, nunca estaría de más— también la existencia de un marco teórico-conceptual que pudiera servir de metodología y guía práctica, capaz de favorecer el proceso de una toma de decisiones de calidad moral, así como el adiestramiento del sujeto en este completo registro del razonamiento práctico.

UN MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL PARA UNA TOMA DE DECISIONES ÉTICA

Partiendo de lo dicho y tomando en cuenta múltiples variaciones sobre el tema que la literatura filosófico-moral suministra, creo que se podría proponer, a modo de síntesis, algo parecido a lo siguiente.

1. *¿Cuáles son los hechos?*

La buena Ética empieza por la lucidez que aporta la objetividad de los hechos en cuestión. Es imposible tomar buenas decisiones si uno desconoce los datos del problema.

En tal sentido, es conveniente pararse a pensar y preguntarse cosas como las siguientes: ¿qué sabemos del problema? ¿Qué datos ciertos tenemos?, ¿qué cosas son meras creencias o suposiciones? ¿Qué más necesitamos saber y cómo vamos a conseguirlo? ¿Qué calidad y fiabilidad tienen las fuentes que nos los van a suministrar? ¿Estamos seguros de no haber dejado aspectos relevantes sin considerar? ¿Están representadas todas las perspectivas relevantes al caso?

2. *Identificación y reconocimiento del problema ético*

¿Hay en todo el caso algo que aparezca como malo o indeseable desde el punto de vista ético en alguno de cualquiera de los niveles de análisis posible: personal, organizativo, institucional, social, sistémico?

¿Puede esta situación concreta ser perjudicial o atentar de alguna manera contra las personas y su dignidad, contra la viabilidad de la organización o sus metas, contra la sociedad o el sistema en su conjunto? ¿Se trata de algo que está previsto en los ordenamientos jurídicos y en las leyes o, por contra, se trata de algo que va más allá de los requerimientos legales?

3. *Identificación de los afectados*

¿Quiénes —personas y colectivos— se ven o pudieren ver afectados concretamente en esta situación? ¿Hay entre ellos algunos que sean acreedores a mayor atención de nuestra parte, en razón a la urgencia, la necesidad, nuestra responsabilidad para con ellos o simplemente debido a la gravedad de lo que está en juego; o a la legitimidad con que pudieren hacer valer su causa —al menos en hipótesis— ante un observador justo e imparcial?

4. *¿Qué opciones tenemos?*

Se trata de poner en marcha la *imaginación ética* para intentar salir, de manera creativa, del dilema en cuestión. En este punto es muy necesario asegurarse de que se han tenido en cuenta los puntos de vista de los afectados, que se les ha dado opción a hacer valer su visión del problema y que, en suma, se ha entrado en diálogo con ellos para consultarles.

5. Evaluación ética de las alternativas

¿Qué acción produce el mayor bien o daña menos?

¿Se respetan los derechos humanos y los derechos básicos de todos, incluso de aquellos que no consiguen sus objetivos en grado máximo?

¿Qué acción parece más adecuada desde el punto de vista de la justicia y el bien común?

¿Querría un sujeto prudente actuar de esa manera, considerando que la acción tiene un impacto reflexivo también sobre el actuante?

6. Deliberación y toma de decisiones

Si la decisión no es obvia ni tampoco está clara, es conveniente pedir consejo a personas que el que va a tomar la decisión considere objetivas, serias, bondadosas y prudentes. O, en todo caso, tratar de imaginar qué haría en este supuesto alguien de personalidad extraordinariamente relevante para el sujeto que está procediendo a discernir.

Otras cuestiones previas se suelen proponer para que, en caso de duda o indecisión, no se actúe con precipitación. Algunas son éstas: ¿Qué haría en mi caso Jesucristo —para un cristiano—, Buda —para un budista—, etc...? ¿Qué sentiría yo si se supiera que he actuado de esta manera determinada en este caso concreto? ¿Estaría a gusto dando explicaciones a las personas más cercanas a mí respecto al modo como me propongo actuar? ¿Qué pensaría si fuera yo el sujeto que iba a sufrir las consecuencias de la acción? ¿Me gustaría que se hiciera conmigo lo que se plantea hacer con respecto a otros en este caso?

El análisis de las consecuencias requiere también pararse a considerar la bondad subjetiva del acto —y si se trata de algo de carácter habitual o más bien de algo extraordinario—, así como de la bondad objetiva del mismo —carácter proporcionado o excesivo— y discernir acerca del posible conflicto de consecuencias. ¿En qué relación se sitúan las consecuencias con respecto a los principios? ¿Hay conflicto de principios? ¿Politeísmo de valores?...

7. Actuación, evaluación y seguimiento de los resultados

Todo el anterior proceso se lleva a efecto no por simple ejercicio intelectual o goce teórico, sino como proceso deliberativo con vista a la decisión práctica. En este punto conviene insistir en el sesgo *práctico* de la reflexión filosófico-moral, pues, como sabemos ya desde los tiempos de Aristóteles, *no estudiamos Ética para saber más cosas, sino para ser mejores*. Y esto, no lo olvidemos, sólo se empieza a conseguir por el poco a poco de las buenas actuaciones morales.

Ahora bien, dado que hay múltiples imponderables y circunstancias que pueden hacer variar el valor —si no intrínseco, cuando menos, el de las consecuencias— de una decisión determinada, conviene hacer un seguimiento y evaluar con ecuanimidad los efectos para ajustar, en la medida de lo conveniente, las cosas cuando se considere necesario.

Por otra parte, una vez sentada la propuesta de esta especie de algoritmo metodológico capaz de ayudar a tomar decisiones razonables, desde el punto de vista moral, con calidad ética, no quisiera dejar de llamar la atención del lector sobre una serie de prevenciones que debieran también ser tenidas en cuenta.

Es frecuente y a veces peligroso, caer en procesos de auto justificación —más o menos inconscientes— que, si no se aplica a tiempo como antídoto un desapasionado análisis crítico, pueden distorsionar gravemente la deliberación, el discernimiento y, en definitiva, conducir al sujeto a una acción inadecuada desde el punto de vista moral. Quiero referirme, para poner en guardia al lector frente a ellas, a racionalizaciones tales como las que se articulan a partir, entre otras, de las siguientes frases:

- El fin justifica los medios.
- No hay nada malo en ello.
- Me pagan por tomar este tipo de decisiones.
- Es por una buena causa.
- No tengo más remedio.
- Esto es la guerra.
- Yo creía que era bueno para la causa.
- Todo el mundo lo hace.
- Yo no gano nada personalmente con ello....

Éstas y otras afirmaciones suelen encubrir intentos de justificar lo que, desde otro punto de vista, el propio sujeto considera, en conciencia, injustificable.

Debería, en todo caso, tenerse siempre presente que es muy fácil perder la objetividad cuando uno es, a la vez, juez y parte. Por ello, el recurso al consejo supervisor de una persona experimentada y prudente nunca será suficientemente encarecido, a efectos de no caer en las propias trampas que nuestro yo —en el trágico del proceloso mundo práctico— nos pueda tender.

5. CONCLUSIONES

Se ve cómo hemos tratado de articular y atender a distintos enfoques y momentos, porque la diversidad de abordajes teóricos en materia de mo-

ralidad objetiva no significa necesariamente que se trate de modelos excluyentes, como tampoco es exclusivo de la Filosofía Moral el abordaje de una realidad, compleja por su propia esencia, desde ópticas y perspectivas complementarias. Pues, en efecto, la reflexión, que trata de abordar cualquier realidad compleja, es siempre lábil, fragmentaria, insuficiente.

Tal vez por eso, incluso en las ciencias exactas hay paradigmas distintos y contradictorios entre sí —geometría euclíadiana frente a geometrías no-euclidianas; escuelas psicológicas radicalmente distintas en su epistemología -conductismo, psicoanálisis, cognitivismo, etc.—; fundamentación de la matemática intuicionista frente a otros abordajes de tipo formalista; economía keynesiana frente a los monetaristas y otras escuelas...

Las filosofías morales pretender iluminar la praxis, diciéndonos qué es lo que deberíamos hacer y por qué en las situaciones concretas, más o menos dilemáticas. Para ello proponen unos principios que, sólo en una primera mirada superficial pueden ser entendidos como incompatibles entre sí. Es cierto que desde unos modelos se enfatizan unos aspectos y desde otros, se insiste en puntos de vista distintos. *Lo difícil —y sin embargo deseable— sería el esfuerzo integrador, el proceso dialéctico que nos permitiera encajar el mayor número posible de ellos en nuestra toma de decisiones razonada y éticamente comprometida.*

Hemos visto que las cuestiones prácticas que afloran en la Ética aplicada no admiten soluciones simples, automáticas, de las que echar mano a partir de las teorías y paradigmas éticos abstractos.

Asumido lo anterior, deberíamos, sin embargo, esforzarnos en llegar a la toma de decisiones que conjugara aspectos de principios morales tales como los siguientes:

- Beneficencia —y, en todo caso— no maleficencia.
- Universalizabilidad, coherencia de la acción.
- En caso de duda, opción por los más desfavorecidos.
- Maximización del auto despliegue personal.

De lo dicho más arriba, por lo demás, se desprende el convencimiento cada vez más firme que de la necesidad y conveniencia de *un sano eclecticismo*, porque entiendo que *los distintos paradigmas filosófico-morales se complementan y potencian entre sí, al paso que se corrigen unos a otros las evidentes lagunas y miopías de que ninguno de ellos se libra*. Por eso, una mezcla y atención a los diversos modelos, puede suavizar desacuerdos, iluminar la toma de decisiones y hacer que la organización aprenda a elegir lo que debería elegir o sería bueno que eligiera.

A modo de corolario de estas consideraciones podríamos enunciar las siguientes tres tesis complementarias:

- *Debemos perseguir el propósito —el fin—; esto es, no sólo deben ser relevantes de cara a la toma de decisiones nuestros motivos exclusivamente personales, sino también la misión de la organización, el desarrollo del potencial, del auto despliegue personal e institucional, siempre y cuando ello no signifique atentar contra la ética deontológica, la preocupación por los principios —dignidad de la persona, como fin en sí; y coherencia de la decisión por mor de la universalizabilidad—, ni contra la ética consecuencialista —si, como dice el refrán, resulta ser peor, no sólo a corto, sino a largo plazo, el remedio que la enfermedad.*
- *Debemos actuar sobre la base de la moral deontologista, a menos que ello implique un choque frontal con respecto a nuestros propósitos —eudaimónicos—, o que de una actuación tal se sigan mayores males que bienes —habrá que tratar de medirlos y cuantificarlos, evidentemente.*
- *Deberemos llevar a efecto acciones y políticas que redunden en el mayor bien del mayor número —sobre todo, de los peor situados en la sociedad—, a menos que para ello tengamos que instrumentalizar a las personas, realizar actos no universalizables, o que se destruya nuestro potencial para convertirnos en seres humanos plenos de humanidad.*

Como trasfondo teórico de todo lo que va dicho, debemos dejar sentadas para cerrar este trabajo otras afirmaciones de no menor rango que las anteriores:

1. En la mayoría de los problemas éticos donde se pone en marcha el razonamiento moral, no se trata tanto de elegir entre el bien y el mal, sino más bien de hacer el ejercicio de *averiguar cuál es el bien posible aquí y ahora. ¿Qué es lo mejor de entre lo posible?*
2. Que hay que *embutir la ética en el proceso de la toma de decisiones*. Hay que institucionalizarla, porque acertar en este aspecto exige algo más que el simple recurso a las buenas voluntades o a la improvisación.
3. La reflexión ética ilumina la toma de decisiones y puede llevar a consensos muy operativos y aprovechables en el día a día. Para que ello sea posible es preciso entrenarse en *detectar la dimensión ética de los problemas* y tratar de poner en práctica lo que desde la reflexión moral se considera adecuado.

6. REFERENCIAS

- ARISTÓTELES (2005), *Ética a Nicómaco*, Madrid: Alianza Editorial.
- BENEDICTO XVI (2009), *Caritas in Veritate*, Madrid: San Pablo.
- BERGER, P. y LUCKMAN, T. (1979), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- CORTINA, A. (1995), *Ética civil y religión*, Madrid: Popular.
- ETXEBERRÍA, X. (2002), *Temas básicos de Ética*, Bilbao: Desclée de Brower.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. L. (1996), *Ética para empresarios y directivos*, Madrid: Esic.
- GRACIA, D. (2008), *Fundamentos de bioética*, Madrid: Triacastella.
- HABERMAS, J. (1991), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.
- HUME, D. (1992), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos.
- JOSEPHSON, M. (2002), *Making Ethical Decisions*, Los Angeles: Wes Hanson, editor.
- KANT, I. (2005), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial.
- MAC INTYRE, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.
- MACPHERSON, C. D. (1970), *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona: Fontanella.
- MILL, J. S. (1984), *El Utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- NOZICK, R. (1998), *Anarquía, Estado y Utopía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J. (1979), *Teoría de la justicia*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.