

2. PANORAMA ÉTICO CONTEMPORÁNEO: ¿TIEMPOS DE ÉTICA DOMESTICADA?*

Contemplar el panorama ético de nuestros días produce en principio, a mi juicio, una cierta sensación de alivio. La ética analítica del lenguaje ha dejado de hacer furor. Los éticos —también llamados «filósofos morales»— ya no se empeñan tenazmente en reducir su tarea a descubrir lo que hace la gente cuando utiliza ese lenguaje al que denominamos moral: si con él intentamos aconsejar, prescribir la conducta, expresar sentimientos o persuadir. Pocos éticos se adherirían hoy incondicionalmente a la ya célebre afirmación de Hare: «La ética, tal como yo la concibo, es el estudio lógico del lenguaje de la moral»¹. Y esto, a mi juicio, produce una sensación de alivio tras la obsesión «metaética» de los tiempos inmediatamente anteriores a los nuestros. Ciertamente, la ética analítica del lenguaje no carece de ventajas. Por una parte, intenta esclarecer el significado de los términos morales «bueno», «recto», «justo», etc.— disolviendo los pseudoproblemas que se plantean simplemen-

* Versión corregida de «Tendencias dominantes de la ética en el mundo de hoy», *Laicado*, n.º 63 (1983), 9-21.

Para una visión más amplia y detallada de las éticas contemporáneas creo útil recurrir a A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, 1990, caps. 1, 2, 3, y 4; *La moral del camaleón*, Madrid, 1991, cap. 13; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, 1998, caps. IV y V.

¹ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1964, p. III (hay trad. cast. en México, 1975).

te por falta de precisión en su empleo. Por otra parte, impide que los filósofos morales confundan su tarea con la de los moralistas y se dediquen a prescribir al total de los mortales lo que deben hacer. La filosofía, incluso en su vertiente ética, no tiene como misión dirigir directamente la conducta, porque esta tarea compete a la moral y a la religión.

Con todo, y aceptando plenamente estas dos aportaciones del análisis lingüístico, la realidad de lo moral en el mundo humano no deja de representar para la filosofía una provocación que no se satisface investigando el significado del término «bueno» o desentrañando las peculiaridades de la argumentación moral. Por ello un gran número de filósofos morales ha renunciado a considerar el análisis del lenguaje como el objeto de la ética y lo utiliza como un instrumento, como elemento indispensable para saber de qué vamos a hablar, pero a continuación se introduce en el terreno de la *ética normativa* que, aunque no prescribe *directamente* lo que debemos hacer, lo hace *indirectamente*. Desde el momento en que la ética pretenda justificar el hecho de que hablemos de bien y mal moral e intente determinar quiénes se encuentran legitimados para decidir qué es lo moralmente bueno o malo, está sentando las bases para indicar lo que se debe hacer. Nos hallamos, pues, en una época de *éticas normativas* frente a la «ética descriptiva» del momento anterior.

Sin embargo, una mirada a la actual panorámica ética puede suscitar la impresión de que nos encontramos en una época de ética normativa, pero *poco* normativa; que los filósofos morales de los distintos países se limitan a levantar acta de la moral existente en ellos, a justificarla teóricamente, y a devolverla a la sociedad casi con la misma carga crítica con que

de ella la recibieron; que la ética se resigna a ser búho de Minerva y simplemente conceptualiza lo que ya hay, lo que el público ya está preparado para oír.

Esta impresión podría suscitarla, a mi juicio, el hecho de que el «mapa ético» de nuestros días coincida «felizmente» con el trazado de los mapas geográficos socio-políticos. La ética marxista-leninista se ha impuesto hasta hace bien poco en los que se llamaban «países del Este»; en los anglosajones, el utilitarismo y el pragmatismo «arrasan»; en la América Latina sigue planteando sus exigencias la ética de la liberación, mientras que en el oeste del continente europeo continúa ocupando los primeros puestos la ética del diálogo, que pretende recoger en su seno los logros de la hermenéutica y del marxismo humanista.

Excepción hecha de la ética de la liberación, que exige para los países latinoamericanos en los que surge y para toda situación de opresión un cambio personal y sociopolítico radical, las restantes tendencias no parecen decir en sus respectivos países más de lo que el público, sin traumas, puede escuchar. No resulta precisamente extraño que el utilitarismo perdure como conciencia ética en los países de democracia liberal y en los «welfaristas», mientras que la ética dialógica triunfa en países que se dicen tendentes a la socialdemocracia e incluso a la democracia radical. Que el marxismo-leninismo se constituyera como ética del oriente europeo creo que no precisa comentario.

Ciertamente, esta coincidencia ética-geográfica-social-económica y política puede producir la impresión de que nuestra ética es, en buena medida, ética domesticada; más búho de Minerva que anuncio de una nueva mañana. Sin embargo, también resulta ex-

M
A
R
X
I
S
T
I
C
O

presiva de un hecho que quisiera subrayar con fuerza: el hecho de la unidad de la vida humana, en virtud de la cual resulta irracional despreciar cualquier factor como irrelevante; las distintas vertientes van configurándose recíprocamente a lo largo de la historia, hasta el punto de que hoy ya resulta imposible —por ejemplo— determinar si el mundo anglosajón es demócrata-liberal por utilitarista y pragmatista o si su moral utilitarista y pragmatista es la justificación de su democracia liberal. Quien desee verdaderamente hacerse cargo del mundo humano no puede descuidar los factores «materiales» ni los «ideales». Creo que ésta es una de las lecciones que han aprendido las éticas de nuestro tiempo y que, en mayor o menor medida, disfrutan como patrimonio común.

Y digo que se trata únicamente de una de las lecciones, porque resulta asombroso hasta qué punto las tendencias éticas que hoy dominan nuestro mundo han ido adquiriendo un «cierto aire de familia», una cierta semejanza en la diferencia. Si a lo largo de la historia fueron naciendo como intentos diversos de explicar por qué hay moral y por qué debe haberla; si es posible delinear los rasgos que caracterizan a cada una de ellas frente a las restantes, no es menos cierto que han ido aproximándose unas a otras en el intento de dar cuenta de la realidad moral.

Creo que lo verdaderamente característico del mundo de hoy, en lo que a la ética concierne, no es el surgimiento de nuevas corrientes; por el contrario, me parece que nos hallamos en una época de «neos» explícitos o implícitos. La novedad radica más bien, a mi juicio, en el hecho de que las distintas tendencias hayan ido adoptando actitudes similares en puntos cruciales. Por ello, en este breve capítulo, en vez de intentar exponer exhaustivamente los aspectos cons-

titutivos de cada una de las principales tendencias éticas actuales —cosa que es física y metafísicamente imposible— esbozaré un sucinto esquema de cada una de ellas, destacando aquellas características de las que gozan en común y que, por tanto, configuran algo así como la atmósfera ética de nuestro momento. Empezaremos por aquellas concepciones que tienen una más larga historia.

El *Utilitarismo* es la más antigua de las doctrinas citadas, puesto que tiene su nacimiento en la Grecia de Epicuro². En una época de crisis sociopolítica como lo fue el final del siglo IV a. J. C. no es extraño que la pregunta moral se identificara con la pregunta por la *felicidad individual*: ¿qué ha de hacer un hombre para ser feliz? Esta pregunta no es evidentemente exclusiva del epicureísmo, pero la respuesta sí que es característica de esta escuela: puesto que lo que de hecho mueve a cualquier hombre a actuar es el deseo de placer y la huida del dolor, la *felicidad* se identifica con el *placer*; la bondad de una acción se mide por la cantidad de placer que puede proporcionar. De este modo, el utilitarismo epicúreo se configura como un hedonismo individualista, cuya fundamentación descansa en una constatación psicológica: que el móvil de la conducta de los seres vivos es el placer, de lo que se infiere que la felicidad consiste en el máximo placer posible.

Esta constatación psicológica, este hecho empírico sobre el que el epicureísmo construye su teoría moral,

² La bibliografía existente sobre el utilitarismo es abrumadora, pero resulta muy adecuado para conocer esta corriente el libro de J. J. Smart y B. Williams, *Utilitarismo: pro y contra*, Madrid, 1981; así como la defensa que del utilitarismo hace E. Guisán en «De la justicia a la felicidad», *Anthropos*, n.º 96 (1989), 27-36.

es uno de los pilares fundamentales del utilitarismo inglés que, reelaborado por ingente multitud de autores desde el siglo XVIII, permanece vigente en nuestros días.

Ya el hecho mismo de no considerar que lo moral consiste en la realización de la cualidad más excelente del hombre, al estilo de Aristóteles o de Nietzsche; el hecho de no identificar el ámbito moral con el de la realización del «ideal de hombre», constituye —a mi entender— una característica del utilitarismo de todos los tiempos, y, además, una peculiaridad de las éticas dominantes en nuestro tiempo. A la hora de justificar lo moral ninguna de ellas pretende recurrir a una especial concepción del hombre que deba ser llevada a plenitud: la antropología metafísica no es la clave de la ética. Mucho más modestas, las éticas de hoy, de igual modo que el utilitarismo de todos los tiempos, se limitan a constatar en principio un hecho irrefutable en el que fundamentar el mundo moral: el hecho de que los hombres —e incluso todos los seres vivos— nazcan con deseos o aspiraciones, preferencias, intereses (marxismo y éticas del diálogo) o necesidades (joven Marx, Agnes Heller). La tarea moral no consiste en nuestro tiempo en «la tarea del héroe» que lleva al máximo su humanidad. Nuestra ética no es «ética de la perfección»³ sino «de la satisfacción»,

³ Suele entenderse por «éticas de la perfección» —como expone J. Rawls— aquellas teorías éticas que destacan una cualidad del hombre como humana por excelencia y consideran que la tarea moral consiste en llevarla al máximo (*Teoría de la Justicia*, Madrid, 1978, p. 44). Entre las éticas de la perfección elige Rawls como paradigmáticas las de Aristóteles y Nietzsche. Para una novedosa y sugerente visión de la propuesta de Nietzsche ver, entre nosotros, J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la trasvaloración*, Madrid, 1997; para la versión orteguiana ver J. L.

del máximo de satisfacción posible con respecto a deseos, necesidades, intereses y preferencias que son un hecho insobornable.

Este afán generalizado por fundamentar la moral en hechos, huyendo de antropologías que destaquen las excelencias humanas y reinvidiquen para el hombre el valor único dentro del contexto cósmico, surge de diferentes causas, de entre las que destacaremos dos por el momento: la conciencia de «naturalización» y de «finitación», y el deseo de encontrar para la moral un fundamento objetivo, que no sea cuestión de gustos, sino sobre el que se pueda argumentar.

La conciencia de «naturalización» surge al comprobar que el hombre no es un ser dotado de características casi sobrenaturales frente al resto de los vivientes, sino que es un ser natural entre otros, limitado como ellos, procedente, al igual que los demás, del mecanismo de la evolución. Si, en definitiva, cada hombre surge contingentemente por evolución, no puede aducir razones absolutas para legitimar sus peticiones: su derecho descansa en el hecho de tener aspiraciones e intereses. Maximizar la satisfacción de los mismos constituye la tarea moral. Por qué debemos maximizar los deseos de cuantos los tengan y quiénes tienen que decidir cómo se maximizan son dos puntos que distinguen entre sí a las distintas respuestas éticas de nuestro tiempo, como veremos. En lo que concuerdan todas ellas es en afirmar que la moral se ocupa de maximizar, no la satisfacción individual, sino la social.

Este segundo rasgo —el carácter social del bien moral— es un ingrediente añadido por el utilitarismo

Aranguren, *La ética de Ortega*, en *Obras completas*, 2, Madrid, 1994, pp. 503-540.

inglés al epicúreo y, a su vez, una de las características comunes a las éticas de nuestro momento. Para cualquiera de las mencionadas (marxismo-leninismo, éticas del diálogo, marxismo humanista y ética de la liberación) resulta inconcebible una meta moral que no incluya al resto de los hombres e, incluso en algunos casos, de los seres vivos.

Precisamente este rasgo hace del utilitarismo anglosajón un hedonismo social, no individual, que se construye sobre dos hechos psicológicos: la constatación de que lo que los seres vivientes desean es el placer (hedonismo) y la constatación de que en los hombres no sólo existen sentimientos egoístas, sino también altruistas; sentimientos sociales de los que, una vez cultivados, un hombre no querría prescindir, y que le muestran que el fin último no es el placer individual sino social. La satisfacción de los sentimientos altruistas constituye uno de los mayores placeres para quien los cultiva debidamente. De ahí que el Principio de Utilidad rece del siguiente modo: «Lograr la mayor felicidad del mayor número». A la pregunta «¿Por qué hay moral?» respondería un utilitarista: porque los seres vivos nacen con deseos y aspiraciones y porque un hombre no enfermo goza de sentimientos altruistas que han ido reforzándose al hilo de la evolución social. Es fácilmente comprensible que la aplicación del criterio de utilidad a la organización sociopolítica tenga como resultado el Estado benefactor de las democracias liberales.

Naturalmente, un utilitarista se encuentra hoy en día con más de una piedra en el zapato. Dejando a un lado las disputas más técnicas, podríamos señalar dos piedrecitas molestas. La primera de ellas consistiría en el intento de organizar los deseos y aspiraciones de todos los hombres, e incluso de todos los seres

vivos, buscando el mayor bien posible y teniendo en cuenta que los deseos de unos y otros están de hecho en conflicto. A juicio del utilitarismo, el «punto de vista moral», la perspectiva desde la que se realizaría satisfactoriamente esta tarea, debería ser asumido por un observador dotado de características «sobrenaturales»: la simpatía, que le permite ponerse en el lugar de cualquier hombre y saber lo que le produce placer; la imparcialidad, que posibilita una distribución justa de utilidades; la información, en virtud de la cual puede saber lo que es realmente posible para cada uno, y la libertad de actuar.

Sin embargo, el defecto de este espectador estriba en su carácter ideal; en la realidad es el Estado benefactor quien efectúa esta tarea y hay que reconocer que dista mucho de *gozar* de los caracteres citados. De ahí que el utilitarismo se encuentre en grandes dificultades con uno de los conceptos que la ética de nuestro tiempo no puede relegar: el concepto de justicia. A pesar de los intentos denodados del utilitarismo por conciliar sus principios con la justicia, resulta una conciliación bastante complicada. Como indica en su libro *Teoría de la Justicia* John Rawls, la aplicación del utilitarismo a la organización sociopolítica supone la ampliación de la prudencia individual a la sociedad, pero esta virtud, perfectamente adecuada para dirigir la vida de los individuos, aplicada a la sociedad, produce injusticias⁴.

Efectivamente, un individuo puede utilizar la prudencia para distribuir como desee a lo largo de su

⁴ Cr. J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, pp. 40-46. Este proceso «socializador» a que la ética parece someterse en nuestro tiempo olvida dimensiones antropológicas como las que recuerda S. Álvarez Turienzo en *El hombre y su Soledad*, Salamanca, 1983.

vida las posibilidades de placer y dolor, de modo que resulte una existencia lo más placentera posible. Sin embargo, a la hora de aplicar este principio a la sociedad es menester percatarse de que el placer y el dolor se reparten entre distintos individuos, no entre distintos momentos de la vida de un solo individuo. De ahí que pueda lograrse una distribución óptima, una distribución de utilidades que proporcione globalmente la mayor felicidad posible, pero que, sin embargo, reparta los placeres y los dolores entre los individuos de un modo desigual. La solución benthamiana de que cada individuo «vale por uno y nada más que por uno» no se desprende realmente del principio de utilidad⁵, sino que es más bien un añadido para poder incorporar el concepto de justicia.

En lo que a este concepto concierne, las restantes concepciones éticas citadas parecen situarse en las antípodas del utilitarismo, porque consideran la justicia como uno de los elementos angulares de la construcción moral. Para permanecer fieles al hilo conductor adoptado en la exposición, continuaremos con aquella filosofía moral que parece preceder a las demás temporalmente: el marxismo-leninismo. Digo; que «parece preceder» porque, si bien los fundamentos de la ética marxista ven la luz en el siglo XIX con la aparición del materialismo histórico y, particularmente, del socialismo científico, como tal concepción ética no se configura hasta mediados del siglo XX.

⁵ Vid. los meritorios esfuerzos realizados por J. S. Mill para incluir la justicia en el principio de utilidad en *El Utilitarismo*, cap. V, y los de E. Guisán en «Justicia como felicidad», *Sistema*, n.º 64 (1985), pp. 63-82, «El Utilitarismo», *Iglesia viva*, n.º 102 (1982), pp. 553-558; *Razón y pasión en ética*, Barcelona, 1986, especialmente pp. 283 ss.

A pesar de que el marxismo cobra sentido por su referencia a la libertad futura y a pesar de que, posiblemente, su mejor legado consista precisamente en constituir una provocación moral en pro de la justicia y de la construcción de la utopía, Marx y Engels no pretendieron en modo alguno elaborar una ética comunista, ni mucho menos situarla en los cimientos del materialismo histórico. El saber marxista no es sabiduría moral, sino ciencia de la historia que excluye toda suerte de juicios de valor. No hay, pues, separación entre lo que es (objeto de la ciencia) y lo que debe ser (objeto de la moral): las leyes o tendencias de la historia, descubiertas por la ciencia marxista, muestran que la utopía se va a realizar gracias al desarrollo de las fuerzas productivas y a las contradicciones internas del sistema capitalista. ¿Por qué hablamos, pues, de una ética marxista-leninista?

Tras los intentos neokantianos de conjugar la ciencia marxista con la ética kantiana⁶, intentos que siempre fueron repudiados por los marxistas clásicos, a mediados del siglo XX se forjan los fundamentos escolásticos de una ética, que trata de dar cuenta de la realidad moral, confiriéndole un status que no es el de la mera ideología⁷.

⁶ Vid. las recopilaciones del socialismo neokantiano de V. Zapatero, *Socialismo y ética: textos para un debate*, Madrid, 1980. Para la presencia del socialismo neokantiano en el pensamiento de Ortega, vid. F. Salmerón, «El socialismo del joven Ortega»; en Varios, *José Ortega y Gasset*. México 1984, pp. 111-193.

⁷ Una interesante exposición de la historia de la ética marxista-leninista, fundamentalmente en la Unión Soviética, así como colaboraciones de sus principales representantes (Schwarzman, Titarenko, Schischkin, Archangelski) puede encontrarse en A.G. Chartschew y B.D. Jakowlew, *Ethik*, Berlín, 1976. Para este tema siempre resulta revitalizadora la lectura de J. L. Aranguren, *El marxismo como moral*, Madrid, 1968, y de R. Alberdi/R. Belda, *Intro-*

Aun cuando no existe acuerdo entre los marxistas-leninistas en relación con el problema del *origen de la moral*, la versión más aceptada lo sitúa en un cambio histórico objetivo y subjetivo a la vez. Los primeros estadios de la sociedad viven una moral gregaria, a la que corresponde totalmente un punto ínfimo de libertad, porque el hombre, obligado a depender casi totalmente de la naturaleza, se encuentra casi totalmente determinado por ella. Un cambio objetivo —el desarrollo de las fuerzas productivas y el nacimiento de la división del trabajo— abre el valor y significado del hombre como individuo: el hombre ya no necesita del grupo para sobrevivir físicamente y, por tanto, aparece la división del trabajo. Este cambio en el lugar objetivo del individuo produce, a la vez, un cambio subjetivo, un cambio en su conciencia. Aparece el sentimiento de individualidad, la capacidad de aproximarse a la realidad analítico-críticamente y de valorar. Esta nueva situación comporta una nueva necesidad social: conciliar la conducta del individuo con los intereses del todo social, como necesidad de superar la contradicción entre los intereses del individuo y del todo. Una respuesta a esta necesidad social es la moral que, nacida en una época determinada, sólo puede desaparecer cuando también desaparezcan las contradicciones entre personalidad y sociedad. ¿Significa esto que la moral es pura ideología, llamada a desaparecer en la sociedad comunista, en el reino de la libertad, cuando los intereses del individuo se identifiquen con los del género?

La respuesta que a esta pregunta darían los teóricos del marxismo-leninismo en la actualidad no sería, a

ducción crítica al estudio del marxismo, Bilbao, 1986, 2.^a ed. corregida.

mi juicio, mayoritariamente positiva. Por el contrario, según la respuesta mayoritaria, junto a la moral de las clases dominantes, que definen los intereses de clase, es posible rastrear una «moral humana común», una moral que defiende los intereses de la especie humana y que está representada por la moral de los trabajadores a lo largo de la historia: la moral comunista. Para conocer su contenido no es primariamente necesaria la especulación teórica, porque la verdad se busca y realiza en la praxis, la revela aquella clase que lucha por el socialismo. Ella defiende los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, pero despojándoles de deformaciones, porque los intereses de esta clase coinciden con los de la humanidad.

La ética del marxismo-leninismo coincide, pues, con las restantes éticas dominantes en nuestro momento, en ser normativa, en buscar la satisfacción de los intereses sociales, en identificar los intereses morales con los intereses objetivos y éstos, a su vez, con los intersubjetivos. Pero también esta concepción ética se encuentra con dificultades. Por una parte, con todas las dificultades que acosan al materialismo histórico (de qué ciencia se trata, si el factor económico explica suficientemente como determinante la estática y la dinámica social; si es posible hoy en día analizar la realidad social en virtud de dos clases, cómo discernir cuál es el sujeto de la revolución, hasta qué punto son teorías económicas aceptables las del valor-trabajo y la plusvalía, etc.) y, por otra, con las específicas del punto de vista moral. De entre los problemas podemos entresacar dos que tal vez han ocasionado a los éticos del marxismo-leninismo más quebraderos de cabeza que ningún otro: el problema de la libertad y el del acceso a la verdad moral.

Estas dos cuestiones, estrechamente unidas entre sí, no reciben el mismo tratamiento por parte de todos los éticos marxistas-leninistas. Una interpretación mecanicista del materialismo histórico conduciría a afirmar que la conciencia (factor subjetivo) se encuentra determinada por el lugar ocupado involuntariamente en el proceso productivo (factor objetivo), en cuyo caso la verdad moral —cuáles son los intereses del género humano y no de una clase— tiene que venir determinada por la clase trabajadora a cuantos descubran que el proceso histórico sigue los pasos descubiertos por la ciencia marxista. Para una concepción no mecanicista del marxismo, la conciencia no sería sólo reflejo de la realidad material, pero son los expertos de la ciencia marxista quienes deberían desvelar cuáles son los intereses objetivos, en tanto no hayamos llegado a la fase en que decidirán los productores libremente asociados.

Atendiendo a la primera interpretación, la clase trabajadora decide cuáles son los intereses objetivos, pero queda anulada la libertad como posibilidad de optar; en el segundo caso, es posible optar a favor de la necesidad histórica, pero son los expertos quienes determinan los intereses intersubjetivos. El hecho de que un grupo determine lo que desea la especie, suele suponer un riesgo de dogmatismo, en el que los países del Este parecen haber caído. Si dijimos que el Estado benefactor del utilitarismo, a falta de espectador ideal, evita difícilmente la injusticia, el grupo de expertos, a falta de productores libremente asociados, no parece librarse del dogmatismo.

Esta es una de las múltiples razones por las que dentro del mismo marxismo surgieron reacciones diversas frente a la ética marxista-leninista, procedentes del «marxismo humanista», de un buen número

de «revisionistas» y de grupos como la Escuela de Francfort, que tan profunda huella ha dejado en la ética del occidente europeo. Sin embargo, dada la brevedad del espacio no podremos ocuparnos de estas corrientes, como tampoco de los últimos representantes de la tradición personalista francesa, sino que nos limitaremos a considerar, muy esquemáticamente, la concepción que se va imponiendo en la zona geográfica y sociopolítica de la Europa occidental, concepción que pretende fundamentar la democracia integral desde un punto de vista ético: la ética dialógica.

La ética dialógica, que dice hundir sus raíces en la tradición del diálogo socrático, coincidirá con las ya citadas en ser una ética normativa, que no tiene empacho alguno en intentar hallar un fundamento para el hecho de que haya moral y de que debe haberla. Tal fundamento, de igual modo que en las éticas aludidas, no consistiría en una antropología metafísica; por tanto, desde su perspectiva el deber moral no vendría impelido por el afán de realizar un ideal de hombre, ni siquiera por la necesidad racional de respetar lo que es absolutamente valioso. Términos como «valor absoluto» tal vez parezcan a nuestros civilizados países, conscientes de la finitud y contingencia humanas, excesivamente metafísicos y ambiciosos; de ahí que las éticas de diálogo hablen también de necesidades e intereses a satisfacer, recuperando el valor del sujeto por otro camino: como interlocutor competente en una argumentación.

Efectivamente, las necesidades e intereses de los hombres constituyen el *contenido* de la moral; sin embargo, con esto no queda claro cuál es la *forma* de la moral, cómo decidir moralmente qué intereses deben ser prioritariamente satisfechos, cuál es el criterio

que determina si una decisión al respecto es moralmente correcta.

En caso de que tuvieran que decidir los distintos grupos humanos según sus particulares intereses y según su poder fáctico en la sociedad, la ética dialógica sería subjetiva, admitiría que sobre las cuestiones morales no cabe argumentar, sino que depende de la arbitraria decisión individual. Pero el subjetivismo —al contrario de lo que pudiera parecer— no es una característica en las éticas de nuestro tiempo. Por el contrario, las más extendidas consideran que los problemas morales son *objetivos*: sobre ellos se puede discutir y encontrar argumentos superiores a otros.

Ahora bien, tampoco las éticas del diálogo concuerdan con el *objetivismo*, según el cual la verdad de los juicios morales puede comprobarse confrontando con la *realidad humana*, y es un grupo de entendidos quien tiene que determinar si se le adecuan o no. El inconveniente del objetivismo estriba en que puede existir un gran desfase entre lo que los expertos revelan como propio de la realidad humana y lo que los no-expertos experimentan en sí mismos acerca de su propia realidad. Por ello, las éticas dialógicas, asumiendo las aportaciones de la hermenéutica, consideran que son los sujetos humanos quienes tienen que configurar la objetividad moral. La objetividad de una decisión moral no consiste en la decisión objetivista por parte de un grupo de expertos (espectador imparcial, vanguardia de la clase obrera, intérpretes privilegiados del derecho natural), sino en la *decisión intersubjetiva* de cuantos se encuentran afectados por ella. Precisamente por ser sujetos de la decisión puede exigírseles posteriormente que se responsabilicen de ella.

Son, pues, los afectados quienes tienen que decidir qué intereses deben ser primariamente satisfechos, pero para que tal decisión pueda ser racional, argumentable, no dogmática, el único procedimiento moralmente correcto para alcanzarla será el *diálogo* que culmine en un *consenso entre los afectados*. Ahora bien, un diálogo puede estar manipulado, o bien los participantes encontrarse alienados; en ese caso resultarían consensuados intereses particulares como si fueran universales. De ahí que las éticas dialógicas tengan que suponer como criterio de la verdad moral una situación ideal de diálogo, expresiva de una forma ideal de vida, en la que se excluya la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyan simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantice que los roles de diálogo sean intercambiables. Esta situación serviría como garantía de que es posible un consenso en que se reconozcan los intereses universales y como criterio para comprobar la corrección de los consensos fácticos.

Que tal meta se alcance o no es incierto. La exigen la posible racionalidad de nuestros consensos y la esperanza humana, pero sólo el crecimiento técnico y, sobre todo, el progreso moral harán efectiva su realización. Frente a quienes entienden la emancipación humana como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas, como consecuencia de los avances técnicos, las éticas del diálogo mantienen que la liberación humana tendrá lugar si, además de la técnica, crece la disponibilidad de los hombres a tomar decisiones mediante consensos en los que estén atendidos los intereses universales.

La necesidad de utopía, de objetividad, la exigencia de normatividad y fundamentación son también

caracteres de la última de las éticas que consideramos muy brevemente: *la ética de la liberación*. No es tampoco una ética de la perfección individual ni entrega las decisiones morales en manos de presuntos expertos: son los mismos sujetos afectados quienes tienen que asumir la dirección del proyecto moral. Sin embargo, la ética de la liberación se caracteriza, entre otros, por un rasgo muy peculiar: en los países latinoamericanos, en los que surge, aparece precisamente como una propuesta de subvertir totalmente el orden sociopolítico establecido por razones morales. Si las anteriores éticas se encuentran muy bien vistas sociopolíticamente en sus respectivas zonas, lo que intenta la ética de la liberación es justificar, apoyar moralmente a quienes, al luchar por los oprimidos, son acusados de inmorales por la moral vigente en su país⁸. Ante un orden moral establecido injusto el revolucionario se encuentra moralmente desasistido; no es sólo un «fuera de la ley», sino también un «fuera de la moral». Por eso es urgente la tarea de confirmarle que su actitud está legitimada, no desde el orden presente, sino desde un orden futuro utópico, que él mismo está construyendo con su revolución.

La ética de la liberación no se presenta, pues, como una alternativa insólita a las éticas de occidente. Si no aceptamos la razón última kantiana para que haya moral y deba haberla, que «el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo»; si rechazamos el imperativo categórico del joven Marx

⁸ Vid. E. Dussel, *Para una ética de la liberación*, Buenos Aires, 1973. Tomos I y II, México, 1977; tomos IV y V, Bogotá, 1979-1980; *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, 1998; L. J. González, *Ética latinoamericana*, Bogotá, 1983; I. Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Bogotá, 1994.

de «derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado»⁹; si no admitimos que deben ser los afectados por una situación quienes están legitimados moralmente para decidir, entonces mal podremos aceptar que constituyan una exigencia moral los imperativos «liberémonos nosotros los oprimidos» y «¡el otro es lo digno por excelencia!».

Sin embargo, la ética de la liberación, recogiendo los logros de los anteriores, los transfigura en nuestro momento histórico con dos elementos clave: la experiencia y la concreción. Es la experiencia insobornable de los oprimidos en la concreta situación de América Latina la que exige que los imperativos y las virtudes morales se pongan al servicio de los pobres; es la realidad de la explotación sufrida en carne propia la que ilumina el proyecto hacia la utopía. La vivencia de lo antimoral, de lo antihumano repele la frivolidad y el escepticismo de algunos planteamientos éticos de nuestra cultura, pero, por otra parte, obliga a los más valiosos de ella a comprometerse concretamente. Cualquier diálogo grupal o nacional que no tenga en cuenta los intereses de los mundialmente afectados, que no acepte en su seno como interlocutores igualmente facultados a cuantos van a sufrir las consecuencias de la decisión, es inmoral, inhumano por naturaleza y expresa una forma de vida inmoral e inhumana por naturaleza.

⁹ K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1971, p. 216.