

Escuelas Superiores de Formación de Maestras y Maestros



Unidad de Formación

“FORMACIÓN EN VALORES SOCIOCOMUNITARIOS”

VERSIÓN PRELIMINAR



Índice General

Presentación	5
Datos generales de los temas	7
Objetivo holístico de la unidad de formación.....	7
Orientaciones para el uso del texto	7
Criterios para la contextualización de las temáticas abordadas.....	9
Tema 1. Nociones generales de ética.....	11
Objetivo del tema	11
1.1. Las palabras “ética” y “moral”	11
1.2. El ethos y la moral	13
1.3. El ethos y la ética.....	15
1.4. La complejidad dicotómica del ethos	16
Resumen del tema.....	22
Tema 2. Respuestas a problemas éticos principales y su crítica	25
Objetivo del tema	25
2.1. Clasificación de la ética y las corrientes éticas	26
2.2. Cinco corrientes en la meta-ética.....	28
2.3. Ética normativa.....	50
Resumen del tema.....	92
Tema 3. Valores sociocomunitarios indígenas originarios.....	97
Objetivo del tema	97
Introducción	97
3.1. Comunidad.....	98
3.2. Interculturalidad	100
3.3. El principio ético de la crianza.....	101
3.4. Respeto	103
3.5. La reciprocidad.....	110
Resumen del tema.....	116
Tema 4. Ética aplicada: Eco-ética, eco-justicia y bio-ética.....	119
Objetivo del tema	119
Introducción.....	119
4.1. Eco-ética	120
4.2. Eco-justicia.....	147
4.3. Bio-ética.....	154





Presentación

Bolivia está construyendo un nuevo Estado y una sociedad nueva. Este proceso implica que la educación no sólo deba “acomodarse” a los cambios sino también orientarlos. Para ello, junto con planificar de manera integral todos los componentes que hacen al sector educativo se deben identificar tareas esenciales y prioritarias. Una de ellas es la formación de maestras y maestros.

Para que la educación pueda cumplir con los desafíos emergentes de la transformación del país, es necesario que ésta sea descolonizadora, comunitaria, productiva, intracultural, intercultural y plurilingüe, de calidad (no sólo eficiente y eficaz sino también relevante, pertinente y equitativa), logrando llegar a todas y todos los bolivianos sin exclusiones. Estos principios básicos deben impregnar la transformación de las condiciones en las cuales se desarrollan los procesos educativos y formativos: currículo, organización, administración, infraestructura, equipamiento, personal educativo.

Si bien estos componentes son partes de un todo, es innegable que sin la participación comprometida de las maestras y los maestros no será posible avanzar en la dirección de estos principios: Excluyendo las variables extraescolares de los estudiantes (aspectos socioeconómicos, culturales y el contexto en el que habitan), es indudable que la calidad que los docentes imprimen a sus tareas y el ambiente que logran generar en el aula son los factores más importantes que explican los resultados de la educación (Cfr. OREALC, 2007).

Por ello, sin descuidar los otros factores, trabajándolos articuladamente, es necesario priorizar estratégicamente la atención a la profesión docente en los procesos de transformación de la educación boliviana, recuperando las lecciones aprendidas de su historia y proyectando un nuevo papel de los educadores bolivianos, no sólo como implementadores del cambio sino como sujetos activos y comprometidos del mismo.

Asumiendo esta visión estratégica, la Ley de la Educación N° 070 “Avelino Siñani - Elizardo Pérez” definió como Objetivos de la Formación Superior de Maestras y Maestros (Art. 33):

“1. Formar profesionales críticos, reflexivos, autocríticos, propositivos, innovadores, investigadores; comprometidos con la democracias, las transformaciones sociales, la inclusión plena de todas las bolivianas y los bolivianos.



“2. Desarrollar la formación integral de la maestra y el maestro con alto nivel académico, en el ámbito de la especialidad y el ámbito pedagógico, sobre la base del conocimiento de la realidad, la identidad cultural y el proceso socio-histórico del país”.

Esta es la tarea fundamental que tenemos, en lo que a formación docente se refiere, en el Sistema Educativo Plurinacional. Como parte de esta tarea y como reconocimiento de la importancia de los docentes, las actuales Escuelas Superiores de Formación de Maestras y Maestros han ingresado en un proceso de transformación institucional en la perspectiva de convertirse en centros de excelencia académica. Para ello, el Ministerio de Educación viene apoyando con procesos de institucionalización, dotación de infraestructura, equipamiento y materiales de apoyo, procesos formativos y un nuevo Currículo de Formación de Maestras y Maestros del Sistema Educativo Plurinacional.

La Colección de Textos para la Formación Inicial de Maestras y Maestros, que ahora presentamos en versión preliminar, es parte de estas acciones. Así como otros materiales que el Ministerio de Educación está poniendo a disposición, se espera que estos textos puedan ser textos de apoyo en los que, tanto docentes como estudiantes de las ESFM, puedan encontrar:

- ❖ los objetivos orientadores del desarrollo y la evaluación de cada Unidad de Formación;
- ❖ los contenidos curriculares mínimos;
- ❖ sugerencias de actividades y orientaciones para la transferencia a la realidad en la que se ubica cada ESFM.

Si bien los textos serán referencia básica para el desarrollo de las Unidades de Formación, cada equipo docente debe enriquecer, regionalizar y contextualizar los contenidos y las actividades propuestas de acuerdo a su experiencia y a las necesidades específicas del área de influencia de la ESFM. Con la riqueza de la experiencia cotidiana y diversa, estos textos podrán ser mejorados sistemáticamente, en el marco del proceso de transformación de las ESFM en centros de excelencia académica.

El principal objetivo de estos textos es el de mejorar la labor docente y la formación integral de los futuros maestros y maestras.

**“Compromiso social y vocación de servicio:
Maestras y Maestros, forjadores de la Revolución Educativa”**

Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACIÓN

una altura superior a la de los que están sentados; por ejemplo: el/la docente que se para detrás del escritorio o cuando se ubica en el centro del aula, y con los estudiantes a una distancia de más de dos metros, por lo general le conduce elevar la voz. Esta acción establece una posición de dominio en la relación entre docente y estudiante. Para evitar esta situación es aconsejable que el/la docente de este módulo se sienta junto o muy cerca de los demás, sobre todo cuando se requiere la participación de los estudiantes en una discusión. Esto estimula a que la ecología del aula se convierta en un espacio generador de diálogo. El hecho de que todos estén sentados al mismo nivel promueve la conversación. Para ello el aula debe estar configurada en círculo, a fin de que todos se hallen sentados cara a cara. La ubicación social de los estudiantes en el aula es muy importante para su grado de participación en el proceso educativo.

Tercera sugerencia: es aconsejable que el/la docente en un ambiente de aprendizaje evite anunciar a los estudiantes lo siguiente: "Muy bien, voy a pedirles que hoy trabajen por su cuenta, lean o estudien, pero, por favor, háganlo en silencio". Mientras esto ocurre, el/la docente se ocupa de leer o conversar con algunos estudiantes.

Cuarta sugerencia: no fomentar el individualismo y la competitividad. Cuando un estudiante desea compartir información con toda la clase, el/la docente no debe pedirle que se coloque al frente del aula, sino que la comparta desde donde se encuentre; siguiendo la ecología del aula de clases, los estudiantes no tendrán problema en verlo y escucharlo desde donde están situados.

Quinta sugerencia: intentar usar estructuras participativas que fomenten la realización de proyectos grupales y permitir a los estudiantes moverse dentro del aula para que puedan acercarse a otros con preguntas y entablar conversaciones entre ellos. El trabajo en grupos, a diferencia del trabajo individual, permitirá altas tasas de interacción que permiten el ofrecimiento y solicitud de ayuda. Los estudiantes que trabajan en grupos responden mejor a las preguntas de el/la docente, cuando éstas se formulan directamente al grupo y no a estudiantes de manera individual. En estas formas de trabajos grupales en aula, se debe evitar hacer generalizaciones de un grupo cultural a otro, porque esto puede crear problemas relacionados con la rivalidad y la competencia.

Sexta sugerencia: para dar un trato equitativo en el proceso de aprendizaje en el aula, se debe evitar juzgar, desde el punto de vista académico, a aquellos estudiantes que hablan suavemente y emplean pausas más largas entre las oraciones, caracterizándolos como personas menos hábiles académicamente, como lentos, poco cooperativos y pobremente motivados (Bowers 2002:410). Y, sobre todo, se debe evitar compararlos con aquellos estudiantes que tienen un ritmo más rápido, a los cuales se los estereotipa desde la cultura colonial como estudiantes más hábiles y mejor motivados (Bowers 2002: 412).

Séptima sugerencia: intentar explicar los contenidos curriculares en el aula de clases respondiendo al nivel cultural de entendimiento de los estudiantes. Esto resulta fundamental si se quiere lograr una buena comprensión del contenido y garantizar la participación de

todos. Es decir, el contenido debe ser discernido claramente por todos los estudiantes para facilitar su participación en aula.

Octava sugerencia: el lenguaje corporal, de el/la docente facilita el módulo, debe comunicar paciencia, cuidado y respeto entre todos y por todos los que participan en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Mediante el asentir con la cabeza, el contacto visual y la sonrisa. Todos debemos hacer que los que expresan sus ideas, sabidurías, opiniones etc. sepan que les estamos escuchando (Bowers 2002: 409).

En cuanto a los criterios para la contextualización de las temáticas, se debe considerar las siguientes sugerencias:

- ❖ Reconocer que la organización y uso del espacio en el aula de clase deben reflejar los patrones culturales de comunicación experimentados por los estudiantes en su comunidad de origen.
- ❖ Las tareas que el/la docente encarga a los estudiantes deben responder a las características locales de cada territorio, respetando la cultura, la cosmovisión y la lengua locales.
- ❖ Enseñar de una manera que resulte sensible a los patrones culturales que los estudiantes han adquirido en su contexto familiar y comunitario como parte de su socialización primaria (Bowers 2002: 410).
- ❖ Evitar violar con las normas de el/la docente las normas propias de los estudiantes. Es decir, los estudiantes a veces a fin de cumplir con las normas establecidas por el/la docente violan, al mismo tiempo, las normas de su propia comunidad de origen (Bowers 2002:411).

Criterios para la contextualización de las temáticas abordadas

Los docentes del módulo tienen como material fundamental el texto sin embargo pueden realizar adecuaciones y adaptaciones que consideren necesarias, en función de las necesidades y expectativas que se generen con la Unidad del Formación, tanto en contenidos como en actividades de inicio desarrollo y cierre, dinamizando permanentemente el proceso educativo, orientando hacia el logro de los objetivos del módulo





Tema 1

Nociones generales de ética



Objetivo del tema

Contrastamos las disciplinas teóricas de la ética y la moral con los principios éticos y morales practicados en nuestras comunidades locales por medio del análisis y la reflexión, para contribuir a la revalorización de los valores que se practican al interior de las comunidades originarias.

Actividades iniciales

- Iniciamos la clase haciendo un diagnóstico que explore las formas en que estudiantes y docentes comprendemos los conceptos de ética y moral. Esto lo realizaremos por medio de lluvia de ideas participativas, para lo cual nos apoyaremos con la pregunta: de acuerdo a nuestras experiencias personales y escolares, ¿qué entendemos por “ética” y “moral”?
- En una tabla “T” se anotan semejanzas y diferencias entre respuestas, se establecerán conclusiones.
- Para introducir la unidad, el docente del módulo presenta el propósito de la unidad y la metodología a emplearse en el desarrollo de la unidad.

1.1. Las palabras “ética” y “moral”

“Ética” proviene de la palabra griega “ $\eta\theta\iota\kappa\omicron\varsigma$ ”, la cual significa aquello relativo a la moral (Liddell & Scott 1996: 766). Esta palabra griega es una derivación de otra más básica, “ethos”, que se escribe de dos maneras muy parecidas; apenas las distingue una letra. Una de ellas es escrita con la “eta” (η): “ $\eta\theta\omicron\varsigma$ ”. La otra con la épsilon (ϵ): “ $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ”. Las dos letras se traducen al español con la “e”. Algunos filósofos y lingüistas han establecido precisiones en sus significados.

“Ethos” ($\eta\theta\omicron\varsigma$) alude a la residencia, morada, el territorio donde habitan no sólo los hombres sino también los animales; en cuanto tal, alude al país, a la realidad histórico-geográfica donde se vive. Con este significado aparece “ $\eta\theta\omicron\varsigma$ ” en los



poemas épicos de Homero. El otro significado principal es el de carácter o modo de ser (Liddell & Scott 1996: 766), lo contrario al sentido biológico de temperamento. El carácter es aquello que se adquiere paulatinamente a través de la educación y la convivencia; el temperamento es dado por la naturaleza. Como dice Aristóteles, la piedra por naturaleza cae hacia abajo y no puede ser educada a moverse hacia arriba, ni siquiera si se lo intenta tirándola diez mil veces hacia arriba (Aristóteles 1941: 952 [1103a20-25]). El carácter de un ser humano sí puede ser educado; se le puede enseñar a conducirse de una manera diferente. “Ethos” (ἔθος), por su parte, tiene el significado de hábito o costumbre (Liddell & Scott 1996: 480). Entonces, se puede advertir tres distinciones: (1) al interior de “ἦθος”, entre morada y carácter; (2) exteriormente, entre carácter y hábito; y (3) entre morada y hábito.

Sin embargo, no hay una exclusión entre estas distinciones. En los léxicos de la lengua griega se da a “costumbre” como acepción segunda de “ἦθος” (carácter). La costumbre puede ser hábito o el modo habitual de obrar o proceder, establecido por la repetición de los mismos actos, por lo cual llega a adquirir la fuerza de un precepto. Esta repetición permite precisamente lograr el carácter. De esta manera, la costumbre enlaza a “ἦθος” (carácter) con “ἔθος” (hábito). Y la repetición de los actos iguales que constituyen al hábito supone el lugar geográfico donde ocurren. El territorio donde se habita es la fuente de los actos propios.

La disputa respecto a si uno de los significados es anterior y principal, y el otro posterior y secundario, acontece principalmente por un interés filosófico particular que intenta situar a la ética en relación a las demás disciplinas filosóficas. Por ejemplo, “ἦθος” (morada) es más básico para el filósofo alemán Heidegger, ya que defiende una postura en la que la verdadera ética —la ética original— es una manera de pensar el modo en que el ser humano está en el mundo. Esta ética original poco tendría que ver con los actos que crean el hábito y los hábitos que crean el carácter. Pensaría principalmente el modo de morar, el cual está determinado finalmente por la relación con el acto de ser. De esta manera, el “ἔθος” (el hábito) resultaría secundario, una derivación de “ἦθος” o morada (Heidegger 1959: 57-58). En Aristóteles se diluye más bien el significado de morada, porque el filósofo griego presenta una ética en la que el ser humano se esfuerza por ser virtuoso llevando a cabo actos regulares que crean hábitos. En este caso, la virtud moral involucra el control racional de los deseos, lo cual es posible cuando se sigue un término medio y se evita los extremos, así como la valentía es el término medio entre la impetuosidad (lo totalmente espontáneo) y la cobardía (Aristóteles 1941: 959-60 [1107b1-5]). ÉTICA A NICOMANHO Siendo el “ἔθος” o hábito esencial para la adquisición del carácter virtuoso, Aristóteles considera a la palabra “ἦθος” o carácter moral como derivada de la primera (Aristóteles 1941: 952 [1103a14-18]).

De cualquier modo, resulta imperioso mantener los tres significados de “ethos”. Desde una perspectiva contemporánea, eliminar la significación de morada geográfica impediría tratar al carácter, los hábitos y los actos con relación al territorio donde

se los realiza, lo cual haría olvidar la relación que tiene el ser humano con su entorno natural o medioambiental. Dada la crisis ecológica que afecta al planeta, nadie puede ahora darse ese lujo.

Este olvido parece ya hallarse en la traducción latina. “Moral” proviene de “moralis”, palabra que aparentemente fue acuñada por Cicerón para traducir el vocablo griego “*ἠθικός*”, lo ético o moral [AA. VV. 1968: 1133; Liddell & Scott 1996: 766]. “Moralis” deriva de “mos” y cuenta con varios significados: una práctica, una costumbre o un uso establecidos; los hábitos de una comunidad; la conducta habitual de un individuo o un grupo, pero también la de los animales y las cosas; el carácter y la manera de hacer algo, especialmente si se halla de acuerdo con las costumbres de una determinada comunidad [AA. VV. 1968: 1136-37]. Como se puede advertir, entre estos significados apenas hay una referencia velada al lugar físico donde se consolidan los hábitos y el carácter. Actualmente, en el uso cotidiano y en los diccionarios, la referencia geográfica ha desaparecido de “ética” y “moral”.

Actividad de desarrollo

- ⚙ *Iniciamos la clase haciendo un diagnóstico que explore las formas en que estudiantes y docentes comprendemos los conceptos de ética y moral. Esto lo realizaremos por medio de lluvia de ideas participativas, para lo cual nos apoyaremos con la pregunta: de acuerdo a nuestras experiencias personales y escolares, ¿qué entendemos por “ética” y “moral”?*
- ⚙ *En una tabla “T” se anotan semejanzas y diferencias entre respuestas, se establecerán conclusiones.*
- ⚙ *Para introducir la unidad, el docente del módulo presenta el propósito de la unidad y la metodología a emplearse en el desarrollo de la unidad.*

1.2. El ethos y la moral

En el lenguaje filosófico, “ethos” se ha convertido en un término técnico que se refiere a las conductas de un individuo o de un grupo social. Se trata de la moral en cuanto actos que crean hábitos, los cuales, a su vez, constituyen el carácter de los seres humanos. La moral incluye un conjunto de normas que regulan esos actos. Por esto mismo, incluye también valores sobre lo que es moral y lo que es inmoral. Por ejemplo, un acto es el decir la verdad y no mentir. Cuando se lo repite a lo largo de la vida, se crea en un individuo o en una comunidad el hábito de decir siempre la verdad. El acto fue realizado para cumplir con una norma.

Las normas sociales declaran qué se debe hacer y qué no se debe hacer, es decir, dan permisos o licencias y, a la vez, emiten restricciones o prohibiciones. Se



expresan por lo general en oraciones imperativas: “siempre di la verdad” o “nunca mientas”. El hábito de decir siempre la verdad crea un carácter que supone unos valores, con los que se considera a algo valioso y a su opuesto despreciable. El carácter formado se basa en un conjunto de valores que estimaría positivamente a la verdad y negativamente la mentira. Estos valores a su vez suponen otros. El valor de la verdad puede basarse en el valor de la justicia y este valor, a su vez, en el valor del bien... Cuando estos valores se hallan jerárquicamente ordenados, es decir, cuando unos son considerados más fundamentales o básicos que otros, se tiene un sistema de valores. El ethos contiene siempre tal tipo de sistema que permite evaluar las acciones, juzgar si son valiosas o no, si están o no en conformidad con una norma.

De esta manera, el “ethos” es el fenómeno de la moralidad, la manifestación de la moralidad o el modo cómo ésta se presenta. Su modo de presentarse es muy complejo, ya que lo hace con aspectos muy diversos. Lo que resulta indiscutible es que no está ausente de ninguna cultura ni grupo social. Se habla de naciones o culturas sin moralidad solamente para mostrarlas como inferiores y con el fin de justificar el dominio y la imposición, lo que ha sido común en la colonización de culturas originarias. No hay cultura que no tenga un sistema de educación mediante el cual se crea el modo de ser o el carácter de sus integrantes a través de la regulación de las conductas con normas.

El hecho de que toda cultura manifieste una determinada moralidad ha conducido a caracterizar al ethos con la frase “facticidad normativa”. Esto quiere decir que la moral es algo concreto y no simplemente ideas o imágenes en la mente, mera teoría. La moral tiene una característica fáctica: hay hechos morales, se llevan a cabo actos morales. Éste es su lado fáctico. Pero los actos se los realiza en conformidad con normas. Éste es su lado normativo, el estar sujetos a normas, reglas o leyes morales. Si se comprende al ser humano como un ser que constantemente realiza actos a fin de existir, surge un sentido más del ethos: la necesidad. La facticidad normativa acompaña necesariamente a la vida humana. Desde su primera infancia el ser humano es educado e instruido para efectuar o promover ciertos hechos y evitar o frenar otros. En la frase “facticidad normativa” se encuentra el significado de necesidad en el sentido de inevitabilidad.

Dada la facticidad normativa por la que toda cultura cuenta con un ethos, no debe extrañar que haya una multiplicidad de normas y actos morales que varían de cultura a cultura. Esto se puede comprobar sin necesidad de observaciones metódicas o científicas. Basta la experiencia de los conflictos cuando las opiniones respecto a lo que se debe hacer no concuerdan en una sociedad compuesta por diferentes culturas o naciones. Entonces, a las características del ethos se agrega la pluralidad (Maliandi 1991: 14, 17), lo cual permite las expresiones como “ethos cristiano” o “ethos musulmán”; “ethos comunitario” o “ethos individualista”; “ethos socialista” o “ethos neo-liberal”...

En breve, el ethos en cuanto fenómeno moral es una facticidad normativa que remite a normas y valores —múltiples y, la mayor de las veces, opuestos de cultura a cultura—, que regulan los actos humanos que constituyen el carácter [modo de ser o comportarse regularmente] de los seres humanos. Así, el ethos o moralidad puede ser identificado con el acto de vivir humano. La “moralidad no es un extraño artefacto, venido de un desconocido lugar, sino simplemente el reto de vivir como hombre —mujer, varón— en el más pleno sentido de la palabra; cosa imposible si no es a través de todas nuestras actividades y dedicaciones” (Cortina 1994: 9).

1.3. El ethos y la ética

Pese a que en el habla cotidiana se utiliza como sinónimos a las palabras “ética” y “moral”, en filosofía se tiende a utilizar “ética” con el significado de disciplina filosófica (la reflexión o estudio filosóficos) y “moral” con el de objeto de esa disciplina (sobre lo que se reflexiona o estudia filosóficamente). Pero esta distinción no es fácil conservar precisamente por el significado y lo que comporta el “ethos”. La distinción tendería a afirmar que en la moralidad no hay reflexión o que el ethos sería totalmente prerreflexivo. En este nivel el ser humano se comportaría de una manera totalmente autómatas, actuaría sin pensar ni cuestionar. Pero no es el caso. Cuando ocurren los conflictos —y los hay constantemente— respecto a lo que se debe hacer sobre un problema urgente en una determinada sociedad, se cuestiona las normas que guían la acción y los valores que promueven esas normas. El cuestionamiento intenta establecer que ciertas acciones, normas y valores son mejores que otros, con lo cual se espera solucionar el conflicto. Esto implica ya una reflexión y un estudio que justifique no sólo las acciones, sino también las normas y los valores. Al significado de “ethos” se integra la reflexión y el estudio de la acción normada, sea individual o comunitaria. El ethos o fenómeno de la moralidad abarca también todo esfuerzo por aclararlo a través de la reflexión (Maliandi 1991: 11).

Es fácil advertir que no se debe esperar al filósofo para reflexionar sobre el fenómeno de la moralidad. Al cuestionar una norma ya se está haciendo ética, es decir, ya se está reflexionando. De esta manera, la ética, en un sentido amplio, pertenece al ethos. Pero la reflexión alcanza otros niveles cuando se la realiza de manera sistemática, atendiendo a las reglas, o principios enlazados entre sí, que provienen de estudios anteriores. Esto es lo que ha sucedido y sucede en instancias académicas, en las carreras de filosofía, en la disciplina llamada “ética”.

De cualquier manera, lo que esto muestra es que hay niveles diferentes de reflexión en la ética. Por cierto, los que se desarrollan en las universidades no son exclusivos de estas instituciones académicas. La historia del pensamiento enseña sobre muchos pensadores que han desarrollado sistemas éticos al margen de las universidades. Kierkegaard es un buen ejemplo. La crítica de un determinado ethos tampoco se circunscribe a la academia. Nietzsche ha podido efectuar una de las críticas más



certeras del ethos cristiano quizá precisamente por no haber estado controlado por el sistema universitario.

Una manera de clasificar a la reflexión ética es la que sigue a continuación:

- ◆ La reflexión que surge a partir de las discrepancias morales o del reconocimiento de que no se sabe cómo actuar o cómo aplicar una norma a una situación concreta. En este nivel se hace principalmente las preguntas: ¿qué debemos hacer?, ¿lo que hacemos es moralmente correcto, se adecua a las normas morales?
- ◆ Cuando ya no es suficiente reflexionar para saber qué se debe hacer, sino que se busca un fundamento o una justificación para la acción, la reflexión ha transitado a otro nivel. En éste la pregunta principal es: ¿por qué debemos hacer lo que hacemos? El hacerla descubre ya cierto descontento con la norma que guiaba la acción. En última instancia aquí se busca y se critica el fundamento de la norma, aquello donde ésta se apoya. Por lo general, la crítica intenta remplazar una norma por otra considerada mejor.
- ◆ Se advierte otro nivel cuando la tarea consiste en analizar el significado y el uso de los términos morales. Las preguntas características son: ¿qué significa “bueno”, “malo”?, ¿cuándo y en qué circunstancias se usa la palabra “bueno”? Como se puede notar, la reflexión no consiste simplemente en realizar descripciones etimológicas.
- ◆ Un último nivel ocurre no solamente en la filosofía, sino también en la antropología o la sociología. La intención es observar el fenómeno moral de manera totalmente objetiva. La objetividad significa aquí el afán de neutralidad, desde la cual se intentaría simplemente describir la facticidad normativa de una determinada sociedad o grupo social.

Se debe subrayar que estas divisiones en la reflexión ética no son compartimientos aislados (espacios cerrados), desconectados entre sí. Los niveles se entremezclan y sus bordes se hallan abiertos. Por ejemplo: la búsqueda del fundamento de una norma puede ayudarse con el análisis del significado que “norma” se tiene en una determinada sociedad [basado ligeramente en Maliandi 1991: 43-44].

1.4. La complejidad dicotómica del ethos

Como visto anteriormente, el ethos abarca las acciones que realizan los seres humanos de una sociedad, cultura o comunidad. Incluye las normas que guían a esas acciones y los valores a los cuales se relacionan. Valorar, justificar y fundamentar las normas son maneras de actuar comprendidas en el ethos, como también los niveles de reflexión y crítica necesarios para la justificación y fundamentación. La crítica y reflexión conducen la mayor de las veces a la anulación paulatina de ciertos hábitos y a la creación o aceptación de nuevos. Es más, debido a la interacción constante entre comunidades o culturas diferentes, los límites del ethos se hallan siempre abiertos, por lo que un ethos puede integrar nuevas formas de hábitos o modificar los suyos.

El dinamismo de las comunidades en constante interacción revela el dinamismo del ethos. Cada cultura, comunidad o etnia cuenta con un propio ethos que “no es algo ‘fijado’ de una vez para siempre, sino que está sometido a cambios más o menos profundos a través del tiempo y la historia” (Maliandi 1991: 28). Por este motivo se puede observar que un determinado ethos puede incluir hábitos o costumbres de otros, así como, por ejemplo, el ethos cristiano incluye partes del ethos neoliberal. Esto pide una persistente reflexión ética sobre la compatibilidad o incompatibilidad entre hábitos aceptados y sobre la relación que éstos tienen con los valores.

Con todo esto, el ethos llega a ser un conglomerado amplio, en constante movimiento de apropiación o desapropiación de acciones, hábitos o costumbres y modos de reflexión. Esto lo hace un fenómeno muy complejo cuando se quiere reflexionar sobre él con la finalidad de definirlo [trazar sus límites esenciales] o caracterizarlo [identificar su tabla de valores y normas de acción]. Sin embargo, en una primera reflexión la complejidad se ordena de maneras dicotómicas, es decir, se divide por dos partes opuestas en distintas categorías. Tres de estas divisiones son importantes. La dicotomía óntico-ética, con la cual se pretende definir al fenómeno de la moralidad en contraposición a lo no-moral. Las otras dos son dicotomías internas al ethos y se esfuerzan por caracterizarlo: la deonto-axiológica, que presenta la contraposición entre lo normativo (deóntico) y lo valorativo (axiológico); y la axiológica, que presenta la polaridad entre los valores.

1.4.a. La dicotomía entre lo óntico y lo ético

En esta dicotomía lo estrictamente ético-moral —lo que conforma el ethos— se opone a lo fáctico, a los hechos que no entran directamente en la reflexión moral. Se puede conformar la siguiente lista de oposiciones, la cual no está clausurada, sino que se puede ir extendiendo de acuerdo a la escuela ética o a un ethos determinado:

Lo ético	Lo óntico
Deber ser	Ser
Normatividad	Facticidad
Valor/Norma	Hecho
Valorativo	
Normativo	Descriptivo
Prescriptivo	
Bueno - Malo	Verdadero - Falso



La primera oposición da la pauta para comprender las siguientes. El “ser” está ahí comprendido como el conjunto de hechos en los que la intervención humana, a través de actos o normas morales, parece no contar. Son hechos que no pudieron ser de otra manera, como el ejemplo aristotélico de la piedra que siempre cae hacia abajo y no se le puede enseñar a “caer” hacia arriba. Por el contrario, su opuesto, el “deber ser”, alude a los hechos que sí podrían ser modificados, como cuando a un ser humano que siempre miente se lo habitúa a decir la verdad. En consecuencia, la columna izquierda esclarece los conceptos del fenómeno de la moralidad y la derecha los que pertenecen a lo óntico, a los hechos que simplemente son.

La “normatividad” es la cualidad de lo normativo, es decir, lo perteneciente al estudio y el establecimiento de normas para vivir en comunidad; la “facticidad” es la cualidad de lo fáctico, de los hechos o limitado a los hechos. La oposición trata de que la norma dicta lo que se debe hacer, mientras que lo fáctico simplemente es, ocurre sin más. Ahora bien, una norma siempre valora, es decir, es valorativa porque se relaciona inevitablemente con un conjunto de valores que considera dignos de realizarse y con los cuales juzga. La norma prescribe: ordena o manda a llevar a cabo un curso de acción a fin de realizar lo bueno y evitar lo malo. En el lado izquierdo, que es el de la disciplina ética, se emiten enunciados imperativos (órdenes o mandatos) de modo explícito o implícito. En el lado del ser y de la facticidad, se da lo descriptivo: los enunciados que se emiten ahí conforman descripciones aparentemente neutras, sin cargas valorativas o juicios de valor que digan que lo ocurrido es bueno o malo. No se podría decir del hecho de que la piedra siempre cae hacia abajo que sea malo o bueno; solamente se establece si la descripción de este hecho es verdadera o falsa.

Las oposiciones establecidas en esta dicotomía son relativas. Dependiendo del ethos donde se la establezca y el nivel de reflexión, estas oposiciones pueden admitir serios cuestionamientos. Para advertirlo, basta tomar en cuenta que no hay cultura o comunidad que no cuente con el fenómeno de la moralidad, por lo cual se caracterizó al ethos como una facticidad normativa. Que ninguna comunidad carezca de ethos es un hecho tan seguro como la piedra que cae siempre hacia abajo. Es más, si afirmar una facticidad normativa no conlleva contradicción por mezclar lo que pertenece al “ser” y al “deber ser”, ¿no se podría pensar que un acto moral no sólo es bueno o malo, sino verdadero o falso? Hay algunos filósofos que afirman que la moralidad se basa en verdades auto-evidentes. Por otra parte, se puede argumentar que la descripción de los enunciados fácticos no es meramente descriptiva. La objetividad de los enunciados científicos referidos a los hechos naturales son criticados desde ethos feministas, en los que se muestra que tales enunciados llevan siempre una carga valorativa de género, y desde los ethos de naciones en vías de descolonización, en los que se muestra que tales enunciados no están privados de poder de opresión. Respecto a esta última crítica, habría que recordar lo que Foucault señalaba hasta el cansancio: el saber involucra



poder y el poder sólo puede ser efectivo a través de enunciados de conocimiento. El sometimiento de un pueblo o cultura no sólo tiene como requisito la fuerza y el terror, sino también los enunciados de verdades que integran una ciencia. Los enunciados científicos no son puramente descriptivos sino que conllevan cargas o intenciones valorativas [valores éticos y políticos].

La dicotomía entre el ser y el deber ser ha originado discusiones serias sobre si algo es ya bueno por el hecho de que es. Esto ha repercutido en el estudio de la posibilidad de derivar de una descripción (lo que es) una prescripción (lo que debería ser). Muchas veces se quiere justificar una acción mala aduciendo que la vida es injusta. Es muy probable que la vida sea así, pero eso no significa que deba seguir siendo así.

1.4.b. La dicotomía entre lo deóntico y lo axiológico

Al interior del ethos y su reflexión ética se manifiesta una dicotomía que permite aclarar la complejidad:

Lo deóntico	Lo axiológico
Norma	Valor
Deber	Bien
Imperativo	Juicio de valor
Correcto	Bueno

Se trata de dos aspectos principales del ethos que se hallan siempre presentes, aunque contrapuestos. La columna izquierda presenta lo deóntico en el sentido de lo normativo; la derecha se refiere a lo axiológico en el sentido de lo valorativo. La oposición concierne, entonces, a las normas frente a los valores. Lo normativo alude a cómo se debe actuar en una determinada situación; aquí la pregunta principal es: ¿qué debemos hacer? Lo valorativo da pautas para juzgar o evaluar no sólo a una acción sino también al ser humano que la lleva a cabo. También da pautas para juzgar la norma a la cual se adecua la acción, si el caso amerita. En lo valorativo la pregunta principal es: ¿qué es valioso en la vida? Una vez identificado lo valioso, éste se convierte el ingrediente básico para pasar los juicios de valor sobre las acciones y normas. Sólo con lo considerado valioso se valora o se hace un juicio de valor a algo.

La norma es una regla o exigencia que debe ser cumplida al actuar; es una obligación que se la cumple actuando. En la reflexión ética se trata de establecer de dónde extrae la norma su validez, es decir, su obligatoriedad moral. Cuando se logra establecer esta validez se dice que la norma ha sido fundamentada. Esto



se lo puede comprender al reparar que la norma dice qué se debe hacer; por ejemplo: “¡no mientas!”. La reflexión ética sobre la norma se pregunta por qué se lo debe hacer; por qué no se debe mentir, cuál es el fundamento de esa norma que exige que no se mienta. Al buscar el fundamento se tiene consciencia de que hay normas básicas y otras derivadas. La norma “¡no mientas!” puede ser derivada de otra más básica: “¡no trates a tus semejantes como objetos!”, ya que el mentir implicaría hacer del semejante un medio u objeto para los fines y beneficio de quien miente. El problema de la fundamentación de las normas con que se enfrenta la ética es la de hallar un fundamento final, aquél que ya no requiera fundamentación alguna.

El deber es aquello a lo que el ser humano está obligado por las normas morales. Refiere inmediatamente al imperativo, es decir, al mandato y a su expresión en un determinado lenguaje. Lo correcto sucede cuando una acción, siguiendo el mandato, se adecua a la norma.

Por la columna derecha, en la ética axiológica todavía sigue pendiente el problema de la esencia de los valores, lo que facilitaría decir qué son y cómo se los conoce. Como se tratará el valor en la siguiente sección, sea suficiente la definición de valor como una cualidad que poseen algunas realidades, consideradas bienes y dignos de ser adquiridas o realizadas (estimables) en un ethos. Con estos bienes se pasa juicios de valor sobre los actos, si son buenos o malos. Existe una distinción radical en afirmar que una acción es buena y en asegurar que es correcta. Cuando la acción es correcta significa que se ha adecuado a la norma, es decir, que ha hecho caso al imperativo y no se ha desviado de él. Pero esto no implica necesariamente que el acto y su norma sean buenos. Por ejemplo: una sociedad puede tener leyes racistas que derivan en normas discriminatorias contra algún sector de la población, como ocurrió con las leyes de Núremberg, en la Alemania Nazi, las cuales privaban a los judíos de la ciudadanía alemana y de todo derecho. Cumplir esas leyes resultaba correcto, pero, desde la perspectiva axiológica, en ningún momento bueno. El juicio de valor que se pasaría sobre estas leyes y normas sería negativo, pese a que el imperativo había sido cumplido.

Las cuestiones normativas y valorativas se hallan estrechamente relacionadas. Una reflexión ética determinada, en un ethos particular, establecerá las características de esta relación, si es necesario primero saber qué es lo bueno para saber qué se debe hacer o si hay que aclarar inicialmente el deber y la norma para extraer de esa aclaración un concepto de lo bueno. Los problemas básicos de la ética provienen de esta inseparable conexión.

1.4.c. La dicotomía axiológica

La discusión filosófica respecto a qué son los valores y cómo se los puede conocer no ha llegado a resultados convincentes y, en algunas ocasiones (el neopositivi-

vismo y las filosofías de la existencia basadas en Nietzsche), se ha negado importancia a la axiología, el estudio del valor. Sin embargo, la “referencia a ‘valores’, ‘valores comunes’, se produce cada vez más, pero evitando entrar en la propia definición de ‘valor’”. Se podría afirmar que “un término como ‘valor’ está siendo usado y soslayado [evitado] a la vez”. De todas maneras, no se puede dudar de la existencia de los valores, si bien se cuestionaría ese tipo de existencia, si es ideal o material. Esa es todavía la tarea de la reflexión ética. Por ahora, quizá convenga afirmar que “valores” es un término que se refiere a entidades abstractas, cuyos ejemplos son: bien, paz, justicia, belleza, felicidad, libertad, igualdad... (Valcárcel 1994: 420, 421, 411).

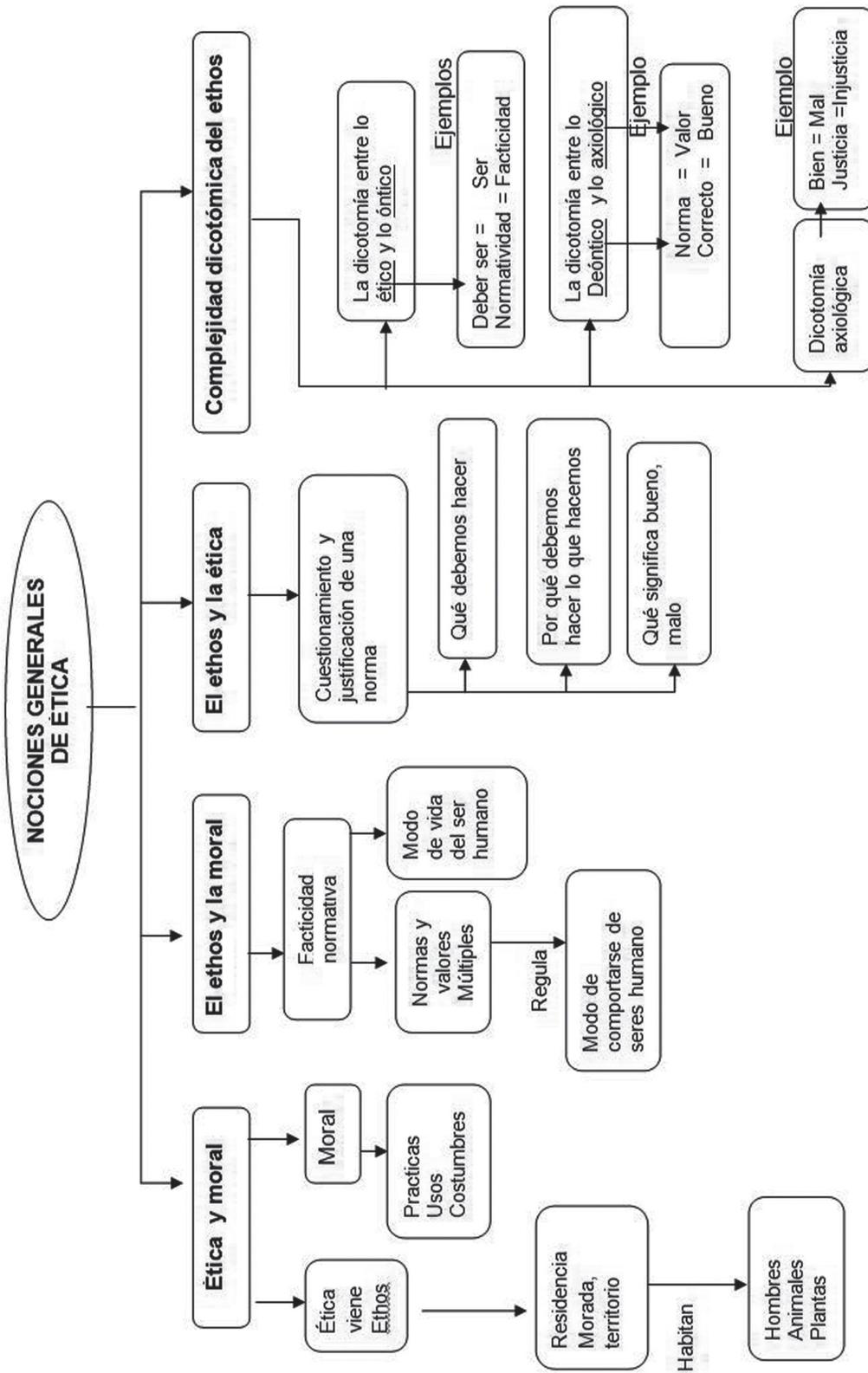
Una de las características de los valores es la polaridad axiológica jerárquica. Es decir, los valores no sólo se muestran en oposición a contravalores sino también en una jerarquía clara. A los valores siempre se les oponen contravalores negativos. Una lista de estas oposiciones jerárquicas no puede ser definitiva, sino más bien extendible indefinidamente:

Valor	Contravalor
Bien	Mal
Deber	No deber
Honor	Deshonor
Justicia	Injusticia
Paz	Guerra
Belleza	Fealdad

La columna de la izquierda presenta lo positivo y la derecha lo negativo. Lo positivo es superior y lo negativo inferior. La axiología intenta resolver primeramente la relación entre lo positivo y lo negativo, lo cual significa aclarar cómo una dicotomía axiológica se hace necesariamente jerárquica y si el lado positivo puede existir sin el negativo. Por otra parte, el reconocimiento de algo como valioso en una comunidad implica la afirmación de que ese algo debe ser o debe ser realizado, mientras que su opuesto debe ser eliminado o reducido. En la columna positiva se dividen los valores entre los que deben ser realizados porque no existen y los que existen pero que deben ser conservados. Una conciencia ecológica comunitaria es un valor que en algunas sociedades debe ser realizada, mientras que en otras debe ser conservada. Su contrario negativo inferior, una conciencia no-ecológica egoísta, debe ser eliminado o reducido a lo máximo (en base a Maliandi 1991:27-40; Sher 1987: 129-32, 231-33, 351-54, 483-85).



Resumen del tema



Actividades de evaluación

Conformamos pequeños grupos tomando en cuenta la afinidad cultural y lingüística y realizamos una investigación con base a la siguiente consigna:

Consigna: Investigar sobre las normas éticas y morales de nuestra comunidad, el grado de cumplimiento de sus miembros y las acciones correctivas que se toman cuando se infringen.





Tema 2

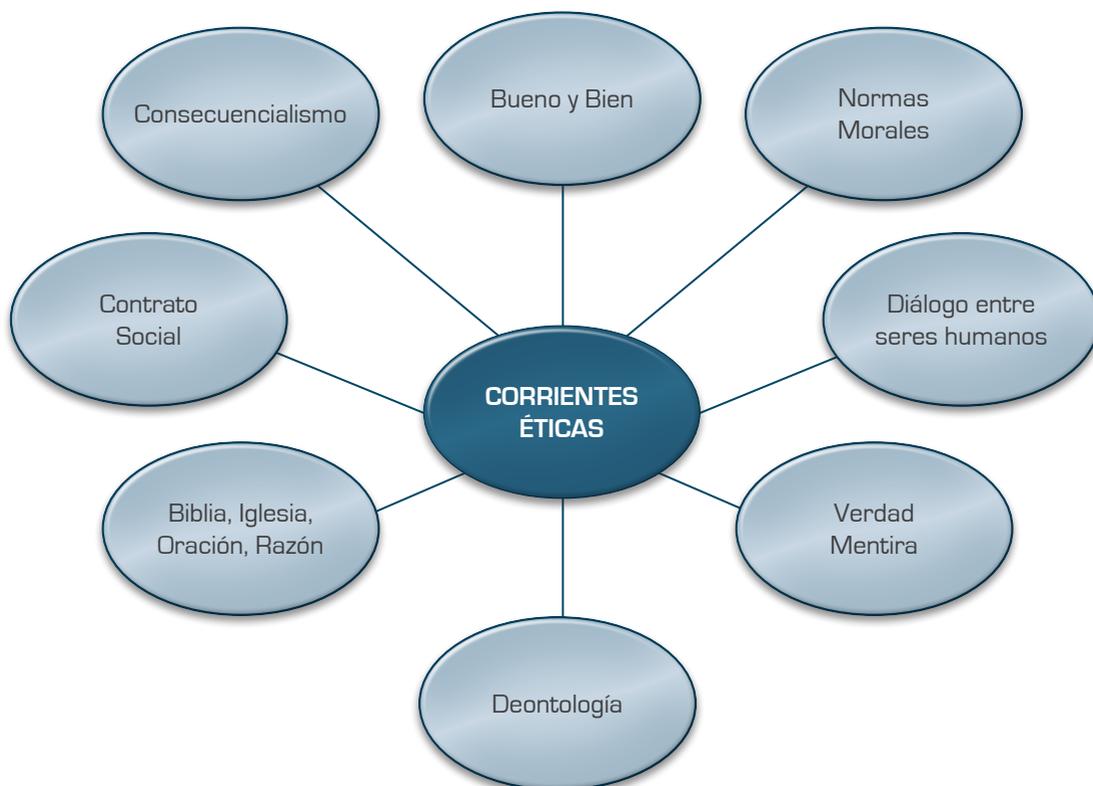
Respuestas a problemas éticos principales y su crítica

Objetivo del tema

Conocemos las características de las corrientes de la Metaética y la ética Normativa mediante lecturas, el análisis crítico y la contrastación con la vivencia práctica de nuestras culturas, para examinar su pertinencia y congruencia con la diversidad de contextos del país.

Actividad de inicio

Conformamos dos grupos de trabajo: El primero elabora conceptos cortos sobre cada idea escrita en el gráfico y el segundo interpreta los conceptos y define a que corrientes éticas corresponden. La actividad se realizará en 10 minutos.



2.1. Clasificación de la ética y las corrientes éticas

En la reflexión ética sobre el ethos (los hábitos y las normas morales que se llevan a cabo en un territorio determinado) se hacen varias preguntas. La importancia de éstas radica en el modo cómo las respuestas dadas y la crítica posterior han podido constituir las diferentes ramas de la disciplina filosófica llamada “ética”. Algunas de estas preguntas —con el ejemplo de la norma o principio “Se debe siempre decir la verdad”— son las siguientes:

1. ¿Por qué se debe decir siempre la verdad? ¿En qué se fundamenta o se justifica este principio o esta norma moral? La fundamentación de la norma “Siempre se debe decir la verdad” se hace urgente, ya que puede haber en un mismo ethos otra norma que mande lo siguiente: “A veces se debe mentir para evitar un mal mayor”.
2. ¿Qué principios son los correctos para vivir? ¿Entre estos principios se halla el decir siempre la verdad?
3. ¿Qué es lo más valioso en la vida? ¿Es lo más valioso decir la verdad?
4. ¿Qué criterio se debe utilizar para fundamentar un principio moral? El principio moral “di siempre la verdad” puede ser fundamentado así: “Si mientes nadie querrá ser amigo tuyo”. Pero también así: “A la larga toda mentira trae infelicidad”. ¿Qué criterio se debe utilizar para elegir entre estos dos tipos de fundamentación?
5. Cuando se elige un principio moral, ¿es válido sólo para mí o para un grupo social o para todos, sin excepciones? Esta pregunta conduce a otras: ¿los principios morales son objetivos, son verdades éticas universales, son válidos para todos? Si son objetivos, ¿cómo se los puede conocer?
6. Cuando se afirma: “Decir siempre la verdad es bien”, ¿qué significa “bien”? ¿El significado de esta palabra tiene un referente?
7. Cuando se afirma: “Deberías siempre decir la verdad”, ¿qué significa “deberías”? ¿El significado de esta palabra tiene un referente?

Estas preguntas no pertenecen a un mismo nivel, aunque se hallan relacionadas. La 1ra., por ejemplo, parece depender de que ya se haya respondido a la pregunta por el significado de “deber” (la 7ma.). Cuando surge el cuestionamiento de por qué no se debe mentir, el término “deber” debería estar esclarecido, como quizá también la pregunta por el criterio de la fundamentación, ya que este cuestionamiento surge en contextos determinados, cuando alguien ha mentido para evitar la muerte de alguien. Y también será necesario que la cuestión de la universalidad de la norma o principio haya sido solucionada; si el contexto es la aceptación de la mentira como medio para evitar un mal mayor, la norma o principio “Nunca se debe mentir” no será universal, ya que habría casos en que no sería aplicada... En las posibles respuestas se observa que unas preguntas suponen un nivel previo.

Los diferentes niveles que implican estas preguntas han dividido a la ética, en cuanto disciplina filosófica, en dos ramas: (a) la ética normativa y (b) la metaética. La delimitación exacta entre ambas sigue siendo una cuestión discutida entre los filósofos; también sigue en discusión cuál es anterior y cuál es posterior, cuál depende de

cuál. Lo recién establecido, que primero se debe responder a la 7ma. pregunta para poder tener una respuesta a la 1ra. es debatible. Se puede argumentar que si no hay la norma “Se debe siempre decir la verdad”, entonces no se podría esclarecer el significado de “debe”. Así, primero tendría que identificarse la norma, con los recursos de la ética normativa, para luego recién poder reflexionar sobre el significado de “debe”. En tal caso la metaética sería posterior.

- a) La ética normativa o deóntica reflexiona sobre cuáles son los principios o las normas correctos que permiten vivir en comunidad. Luego de identificarlas, intenta su fundamentación o justificación, es decir, intenta dar razones por las cuales se debería acatar esa norma o principio. Reflexiona también sobre lo que puede ser considerado lo más valioso en la vida, de modo que esto pueda servir para llevar una vida moral. Cuenta entonces con dos niveles: el estrictamente normativo, que indaga y fundamenta los principios morales generales y los valores; y el aplicado —llamado también “ética aplicada”—, que reflexiona sobre los principios morales y su fundamentación en áreas específicas, tales como el medio ambiente, la medicina... o en problemas concretos como el aborto, el racismo... Las preguntas 1-3 pertenecen a la ética normativa.
- b) La metaética cuenta también con dos niveles; uno amplio y otro restringido o estricto. En el sentido amplio, reflexiona sobre el criterio que se utiliza para fundamentar los principios o las normas morales. En el estricto, reflexiona sobre la naturaleza —las propiedades y características esenciales— de los juicios morales, lo cual conduce, por lo general, a alcanzar la definición de “bien” y de “deber”. Trata de establecer si el bien y el deber son universales y objetivos o sólo una cuestión de sentimientos subjetivos. Con ello intenta determinar finalmente si los juicios [afirmaciones o negaciones] morales son objetivos o subjetivos, universales o particulares. Las preguntas 4-7 pertenecen a la metaética (Gensler 1998: 4-5).

Ambas maneras de reflexión se hallan vinculadas, como se puede advertir por la estrecha interdependencia de los dos tipos de preguntas. Sin embargo, hay distinciones que las mantiene separadas. Como su nombre lo indica, la ética normativa intenta normar, es decir, dar normas morales como “Lo prometido se cumple” o “Se debe vivir sin causar catástrofes en el medio ambiente”. Con este tipo de normas o principios se establece el criterio para juzgar moralmente los actos. Al juzgar si un acto es correcto o incorrecto, bueno o malo, la ética normativa trata también de fundamentar la norma que da. La fundamentación comprende dar la razón o fundamento sobre la que se basa la norma. Por lo general, el fundamento es una norma o principio más básico. Por el contrario, la metaética reflexiona sobre los criterios o métodos que la ética normativa ha utilizado para fundamentar las normas o principios. Una afirmación de la metaética podría ser: “Las normas morales se basan en los sentimientos”. Esta afirmación surgiría luego de la reflexión sobre diferentes modos rivales de fundamentación que una determinada norma podría tener. En el ejemplo anterior, la norma: “Siempre se debe decir la verdad”, puede ser fundamentada con dos o más normas básicas: [a] “Trata a los otros como tú quisieras ser tratado”, y uno nunca quisiera ser mentido; [b] “Todo ser humano se esfuerza por evitar el



dolor”, y la mentira tiene las consecuencias dolorosas del castigo. La afirmación de la metaética provendrá luego de haber reflexionado sobre ambas normas básicas y, para seguir con el ejemplo, de haber descartado la (a). Como se puede advertir fácilmente, la metaética es una reflexión sobre lo que la ética normativa reflexiona; reflexiona sobre el criterio que ha utilizado la reflexión sobre la fundamentación de la normas. Esto explica el nombre “meta-ética”: el prefijo “meta-” proviene del griego “μετα”, el cual es un adverbio que principalmente significa “después de”, “en seguida”, “a continuación”.

Lo que asemeja a la metaética y a la ética normativa, es la fundamentación. En ambos casos se reflexiona sobre ella, aunque a distintos niveles. Esta coincidencia permite realizar dos actividades concretas: (1) definir con más precisión a la ética frente a las otras disciplinas que también estudian los actos morales; y (2) realizar una presentación clasificada de las respuestas que se han dado a las principales preguntas de ambos tipos de ética.

1. La sociología, la etnología, la historia y la psicología social estudian cómo actúan o se conducen los seres humanos de diferentes ethos y cómo hacen juicios concretos sobre esos actos determinados. Estas ciencias del saber investigan qué tipo de hábitos y qué tipo de carácter social tienen los seres humanos que habitan en un territorio determinado. La pregunta clave o subyacente en estas ciencias es: ¿cómo se conducen estos seres humanos, pertenecientes a esta sociedad, grupo social, cultura o etnia? La ética, sea normativa o metaética, hace esta misma pregunta pero con otra finalidad, ya que el interés principal es responder a la siguiente: ¿cómo los seres humanos en distintos ethos deberían conducirse? El estudio de la fundamentación de las normas y el establecimiento del criterio para ello implican aclarar primariamente no sólo cómo son las conductas y los hábitos, sino cómo deberían ser de acuerdo a normas ya fundamentadas.
2. El predominio de unas preguntas éticas sobre otras en diferentes ethos, permite una clasificación. En algunos ethos ha prevalecido la reflexión como sucede en la metaética; en otros, como en la ética normativa. Se trata de predominios y no de la exclusión de un tipo de reflexión a favor del otro. La implicación mutua de todas las preguntas no permite sentar límites exclusivos. Por esto, no se tratan en realidad de escuelas definidas, con un método, doctrina, principios y sistema propios, pertenecientes a determinados autores o ethos. Más bien muestran el predominio de ciertas preguntas y respuestas y su habilidad argumentativa para resistir las críticas. Con este criterio se presentan 5 reflexiones diferentes en la metaética y 7 en la ética normativa. En el último tema de este módulo se presentará la ética aplicada en relación a la eco-ética, la eco-justicia y la bio-ética.

2.2. Cinco corrientes en la meta-ética

Las preguntas que se hacen en la metaética apuntan finalmente a determinar tres aspectos: (1) el significado de “bueno” o “bien” y el significado de “debes” o “deberías” (2) la objetividad o relatividad de las normas o los principios morales y de los valores

que implican, y (3) el criterio para la fundamentación de las normas o principios. En las siguientes corrientes éticas se indagará cómo cada una precisa estos tres aspectos. A continuación se elaborarán pautas para la crítica a cada una. Como sea que se mantengan estas corrientes luego de las críticas, habrá que subrayar que éstas no quieren ni pueden ser definitivas. Las corrientes éticas están aún vigentes y quienes las sustentan se hallan justamente en el proceso de argumentar contra las críticas. Es la labor de cada ser humano que se sitúe en una de estas corrientes el tener que pensar refutaciones a las observaciones críticas.

Actividad de desarrollo

Conformemos cinco grupos, luego distribuyamos por sorteo las corrientes éticas (Metaética). Se analizará la postura de cada corriente ética considerando tres aspectos: (1) el significado de “bueno” o “bien”, (2) la objetividad de las normas (principios morales) y (3) el criterio para la fundamentación de las normas o principios.

En plenaria estableceremos conclusiones.

2.2.1. El relativismo cultural

El Relativismo Cultural se llama también relativismo ético. Ahora tiene cierta vigencia gracias al influjo de la noción política del “multiculturalismo”, la doctrina que afirma que varias culturas diferentes pueden coexistir pacífica y equitativamente en un solo país, sin necesidad de formar una cultura nacional única. Parece que los multiculturalistas, al dejar de lado la posibilidad de crear una cultura nacional, no podrían sino tener que aceptar el relativismo en ética. La vigencia del Relativismo Cultural se sustenta también en el rechazo al etnocentrismo, el punto de vista prejuicioso que interpreta y critica desde sus propios valores morales a los hábitos de diferentes culturas. Este relativismo ha tenido y tiene partidarios entre los antropólogos y los etnólogos. Quizá el más famoso relativista cultural del siglo pasado fue el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

Para los relativistas culturales, la moralidad es una construcción social. Así como en determinadas culturas se elaboran distintos tipos de herramientas, vestidos y alimentos, que no se asemejan a los de otra, cada cultura construye también un código moral diferente, un conjunto de normas o principios morales organizados jerárquicamente y propio de una cultura o sociedad. Este código no se asemeja necesariamente al de otra cultura. La evidencia de los estudios etnológicos parece corroborar la postura del Relativismo Cultural. En algunas culturas es un deber que los niños maten a sus padres avejentados (Benedict 2005: 45, Pojman & Fieser 2009: 15); en otras esto sería considerado un crimen de homicidio. En la mayoría de las culturas originarias de Bolivia es un deber realizar rituales mediante los cuales se pide permiso a la Madre Tierra antes de hacer las labores



agrícolas; para culturas modernas, principalmente occidentales, estos rituales son considerados meras supersticiones.

Los relativistas culturales no buscan ni intentan establecer normas comunes entre sociedades o culturas. Muchos han abandonado el etnocentrismo que las nociones de progreso y evolución conllevan y que impulsan a considerar a ciertas culturas como superiores y a otras como inferiores. Lévi-Strauss afirma que "... el progreso nunca es más que el máximo de progreso en un sentido predeterminado por el gusto de cada uno". De esta manera, cada cultura tiene su propia noción de progreso, dependiendo del criterio que utilice para medirla. Si el criterio sería el grado de aptitud para triunfar en los medios geográficos más inhospitables y hostiles, los esquimales y los beduinos serían los más evolucionados; si sería la elaboración de un sistema religioso-filosófico, la India se hallaría entre la más evolucionadas; si sería el desarrollo de una manera de vivir que minimice las consecuencias psicológicas de la sobrepoblación, la China no tendría rival; si sería la conexión entre el cuerpo físico y lo moral, el Lejano Oriente se hallaría miles de años adelante con las prácticas yogas (en la India), las técnicas de respiración (en la China) o la gimnasia visceral de los antiguos maoríes; si sería la agricultura sin tierra, el pueblo polinesio se hallaría en primer lugar (Lévi-Strauss 1987: 36, 46-47). Y si el criterio sería la biodiversidad, la cultura quechua-aymara debería ser considerada la más evolucionada entre todas las del mundo, ya que en la región andina existe 6000 ecotipos de papas nativas cultivadas, como resultado del "esfuerzo de miles de criadores campesinos" y no precisamente gracias a la ciencia occidental moderna, sino a pesar de ella (Rengifo Vásquez 2003: 30).

Por ello, los relativistas afirman el valor de la tolerancia en la interacción social. No consideran a las acciones morales de otras culturas ni malas ni buenas, sino diferentes. Esto les conduce a negar la supuesta objetividad de las normas morales y a considerarla como imposición. Denuncian al que afirma que existe normas morales objetivas y universales, es decir, absolutas, válidas para todas las culturas en todos los tiempos. Desenmascaran la pretensión de objetividad mostrándola como la excusa para imponer las normas morales de una cultura a otras. La objetividad es un mito (Gensler 2006: 12), que tiene la mayor de las veces la meta velada de la dominación. Aquellos que se expresan y conducen como si el bien y el mal, lo moralmente correcto e incorrecto, fueran absolutos, lo que hacen es dar prioridad a los hábitos y las normas propios, desestimando o menospreciando a los de las culturas vecinas.

En contra de esto, los relativistas culturales alegan que no se puede determinar si una acción es buena o mala absolutamente, porque para presentar argumentos a favor de esta postura universalista se tiene que usar los parámetros de una determinada cultura. Es decir: la fundamentación de una norma que quiere ser universalizada tiene que utilizar criterios (normas o pautas) que sólo son válidos en una cultura y no en las demás. Por ejemplo, para universalizar la norma "Los niños deben matar a sus padres avejentados" se tiene que fundamentarla con

una norma más básica y aparentemente absoluta. Ésta podría ser: “No hay que causar sufrimiento a ningún ser viviente” [y matar a los ancianos tiene la secuela de ahorrarles el sufrimiento de las enfermedades comunes de la edad avanzada]. Pero esta norma básica, que se convierte en criterio fundante, sólo es válida en la cultura A y no en la cultura B, donde la norma fundamental puede ser otra muy diferente: “Se debe tener respeto total por la vida humana” [y matar a un anciano es lo contrario al respeto a la vida humana]. Ocurre, entonces, que la norma básica con que se fundamenta la universalización no se encuentra en otras culturas.

En esta corriente los significados de “bien” y “mal” y de lo moralmente correcto e incorrecto son siempre relativos a una cultura determinada. Por supuesto que una sociedad está conformada por varias culturas y una cultura puede contener varios ethos. En este caso, las normas morales y los valores considerados válidos son aquellos que son aceptados por la mayoría. La norma: “Los niños deben matar a sus padres envejecidos” sería buena porque es aprobada como tal por la mayoría de los integrantes de una cultura o sociedad. La norma contraria: “Los niños no deben matar a sus padres envejecidos” resultaría mala porque no está aprobada por la mayoría.

En breve, para el Relativismo Cultural:

- ◆ “Bien” o “bueno” significa lo socialmente aprobado por la mayoría de una cultura.
- ◆ La verdad de una norma o principio moral es relativa.
- ◆ El criterio para fundamentar una norma moral es seguir lo que manda la mayoría de una cultura.

Observaciones críticas

1. Si una norma moral es válida por estar socialmente aprobada por la mayoría, entonces no se podría criticarla. Supóngase que el cumplimiento de una norma en una determinada sociedad deriva en malas consecuencias. Quien acepte el Relativismo Cultural tendrá que conformarse, porque la mayoría aprueba esa norma y tal aprobación es suficiente para fundamentarla y validar los actos que manda a hacer o no hacer. Si en una cultura el matar a los que tienen el cabello de color negro está aprobado por la mayoría, entonces este acto es válido por estar de acuerdo a una norma que se halla socialmente fundamentada y, entonces, el acto es bueno. Como se puede advertir, el Relativismo Cultural o ético formaría seres humanos acrílicos respecto a las normas de su sociedad o cultura. Tendería a negar la libertad moral de reaccionar contra la mayoría.
2. La fundamentación de las normas no parece una cuestión de estadística (determinar si la mayoría las aprueba) al momento de actuar. En un país compuesto de varias naciones o culturas, un ser humano acaba realizando actividades en distintos grupos sociales con ethos o moralidad diferentes, y no siempre actúa siguiendo a la mayoría. Por sus creencias políticas aceptaría ciertas normas que en sus actividades laborales o familiares tendría que negarlas o



ignorarlas, convirtiéndose en hipócrita o cínico. El Relativismo Cultural no sería de ayuda en tal caso.

3. Por otra parte, de la afirmación de que las normas morales son creaciones de culturas determinadas no se deriva necesariamente su relatividad. Esto se lo puede apreciar con una analogía con la matemática: la verdad " $1 + 3 = 4$ " ha sido descubierta en una cultura y en un tiempo, determinados. Pero tal descubrimiento matemático no supone en ningún momento que sólo sea válido para esa cultura. De igual manera se puede argumentar a favor de la objetividad de ciertas normas morales. ¿No sería el racismo malo en todos los ethos del mundo? ¿Acaso no existe en todas las culturas mandamientos morales contra la mentira, el robo y el homicidio?
4. El relativista cultural afirma que no juzga ni positiva ni negativamente a los hábitos de otras culturas que no coinciden con los suyos. Practicando la tolerancia, los considera diferentes. Sin embargo, dada la dicotomía axiológica, se hace inevitable que cuando un hábito es valorado como bueno por la mayoría de una cultura, su contrario negativo inferior, que puede ser sustentado por un grupo minoritario o una subcultura, será valorado inmediatamente como malo. La práctica de la tolerancia no parece factible por la dicotomía axiológica o, por lo menos, llegaría a tener una connotación negativa: la capacidad de soportar aquello que se considera inferior.
5. La anterior cuestión, que desemboca en una definición negativa de la tolerancia, enseñaría la tendencia en el relativismo cultural a considerar a la cultura propia como pura o auténtica, lo cual podría llevar a la noción de la inconmensurabilidad entre las culturas. En esa noción se halla el peligro de la violencia de los fundamentalismos. Afortunadamente la realidad es diferente en la cultura andina donde, pese al contexto etnocida y ecocida con que se manifestó la invasión europea, esta cultura se mantiene abierta a la diversidad (Rengifo Vásquez 2008: 14-15).

2.2.2. El subjetivismo ético

El Subjetivismo Ético no cuenta hoy con muchos defensores en la filosofía; cuando se lo estudia, el filósofo escocés David Hume (1711-1776) es el más citado. La importancia de esta corriente radica en la frecuencia con que se hace uso de sus argumentos cuando se discute problemas morales fuera de los recintos académicos. En relación al Relativismo Cultural, el justificativo principal del Subjetivismo Ético parece ser la tendencia del relativista a negar la libertad moral y a imponer un conformismo para con las normas morales aceptadas por la mayoría. Un derecho que debería tener todo individuo adulto es cuestionar los valores y las normas de su sociedad o cultura cuando los considera sospechosos de promover actos que inculcan hábitos malos.

Es importante estudiar la postura ética del subjetivista porque parte de una intuición y constatación muy comunes. La constatación: que muy pocas veces se llega a un acuerdo sobre los valores y las normas morales que cambian de cultura a

cultura y de grupo social a grupo social. La intuición: que los seres humanos se inclinan a juzgar los asuntos morales sobre la base de sus sentimientos y no sobre la de argumentos y razones. La constatación parece corroborar la intuición.

Por otra parte, cuando en una discusión sobre lo que es bien o mal no se llega a un acuerdo, la discordancia no parece ser el resultado de la falta de argumentos, sino del rechazo de los mismos por ser considerados irrelevantes.

En la constatación y la intuición se muestra una separación entre la reflexión racional y crítica sobre el ethos y el sentimiento. La razón reflexiva y los sentimientos parecen tener propiedades diferentes:

- ◆ La razón es universal (descubre propiedades válidas para todos en las cosas y los actos), mientras que el sentimiento es individual (pertenece a un determinado ser humano que lo vive por sí mismo).
- ◆ La razón elabora argumentos o juicios (de premisas ordenadas saca conclusiones necesarias), mientras que el sentimiento es una vivencia emotiva individual (la alegría que Esteban siente, por ejemplo, nunca es igual a la de Marcela).
- ◆ La razón es mediata (es un proceso que toma tiempo y, entonces, se halla entre la mente y las ideas del ser humano y la acción que luego realizará), mientras que el sentimiento es una vivencia inmediata (se la vive sin mediación alguna).

Hume establece la diferencia entre la razón y el sentimiento a partir de un análisis de la percepción. Cuando el ser humano percibe una cosa (un objeto físico, una acción ajena...), ésta le causa placer o dolor. Siente consecuentemente una emoción de atracción —si fue placer— o de repulsión —si fue dolor— y, así, se halla impulsado a aceptar o rechazar a la cosa. Esta emoción le impulsa luego a razonar sobre los medios para conseguir nuevamente esa cosa o para evitarla y a identificar a otras cosas que se hallarían en relación causal con la cosa inicial. Como se puede advertir, el impulso que origina la acción de aceptar o rechazar no se debe a la razón; ésta hace su aparición después, señalando los medios para conseguir o evitar la cosa y para relacionarla con otras. Hume llama al sentimiento pasión (*passion*) y asegura que la “razón es y solamente debe ser la esclava de las pasiones, y jamás puede pretender a ninguna otra posición oficial [*office*] que a la de servir las y obedecerlas” (Hume 1981: 413-15).

Una vez establecida la diferencia entre la razón y el sentimiento, el subjetivista hace depender a las decisiones morales del sentimiento. Un ser humano utiliza la razón para establecer la relación de un acto con otros actos, sus posibles consecuencias y los conflictos que tendría con las metas de ese mismo ser humano... La razón, sin embargo, no determina si un acto es bueno o malo, correcto o incorrecto; sólo recoge esos datos sobre los cuales opera el sentimiento. La razón está relegada a ese papel secundario porque carece de la capacidad de impulsar a la acción; es mediata: no influye directamente sobre las acciones. Su influencia



se limita al cálculo para obtener o evitar ciertas acciones. Sólo los sentimientos tienen esa capacidad inmediata de impulsar a la acción. Ahora bien, se puede constatar que los juicios éticos, y las normas y valores que implican, impulsan al ser humano a actuar. Cuando alguien afirma: “esto es bueno”, ese juicio le conduce a actuar para obtener aquello que ha juzgado como bueno. La conclusión final es que los juicios morales deben basarse en los sentimientos y no en la razón porque sólo los sentimientos impulsan a la acción y no a la razón.

De esta manera, la moralidad se basa en los sentimientos de los seres humanos. Pero los sentimientos son diferentes de un individuo a otro, por lo cual las normas y valores morales son relativos a un individuo y no son objetivos. Cuando Marcela hace el siguiente juicio moral: “El sacrificio de la llama en el ritual del Año Nuevo andino es bueno”, lo que en realidad quiere decir es: “Me gusta el sacrificio de la llama en el ritual del Año Nuevo andino”. “Esto es bueno” significa exactamente lo mismo que “Esto me gusta”. Desde luego, los seres humanos a veces gustan de cosas aparentemente malas, lo cual enseñaría que “lo bueno” no es igual a “me gusta”. Esteban podría expresarse de la siguiente manera: “Me gusta tomar 6 botellas de cerveza cada día, pero no es bueno”. En este caso concreto, el subjetivista haría notar que Esteban cambia lo que evalúa: de evaluar la satisfacción o placer inmediato a evaluar las consecuencias posteriores. Lo que en verdad Esteban quiere decir es: “Me gusta la satisfacción que obtengo de tomar 6 botellas de cerveza [esta satisfacción inmediata es buena], pero no me gusta las consecuencias posteriores [estas consecuencias son malas]”

Si un individuo afirma: “me gusta mentir”, pero a otro individuo no le gusta mentir, entonces mentir es bueno para el primer individuo y malo para el segundo. La palabra “bueno” es utilizada por alguien para expresar sus sentimientos positivos (placer, satisfacción, aprobación...); la palabra “malo”, para expresar los sentimientos negativos (dolor, insatisfacción, desaprobación...). Las cosas o las acciones humanas no son buenas o malas en sí mismas, separadas de los sentimientos. Son éstos los que las determinan moralmente. Las normas y los valores morales existen solamente en las elecciones que realizan de los individuos, las cuales están totalmente dirigidas por los sentimientos. Se prefiere o se rechaza algo por el modo como se lo siente. Los actos de preferir o rechazar no son objetivamente correctos o incorrectos, respecto a una norma más allá de los sentimientos, ni malos ni buenos, respecto a un valor más allá de los sentimientos. Tanto normas como valores son determinados moralmente por los sentimientos.

Para el Subjetivismo Ético la objetividad de las normas y valores morales es una ilusión que tiene lugar por una confusión gramatical. Cuando un individuo siente placer al percibir un objeto, luego se expresa como si entre las propiedades del objeto se hallaría lo bueno: en vez de decir “este objeto me hace sentir placer y por eso lo valoro como bien”, dice: “esta cosa es buena”, con lo cual crea la ilusión de que entre las propiedades del objeto está lo bueno, el cual sería objetivo, perteneciente al objeto. Pero el sentimiento de placer y la consiguiente valoración

se hallan sólo en el sujeto, no en el objeto. En la vida cotidiana todos siguen a sus sentimientos en los asuntos morales, aunque sólo los subjetivistas son los únicos lo suficientemente honestos para reconocerlo (Gensler 2006: 24).

En breve, para el subjetivismo ético:

- ◆ “Bien” o “bueno” significa lo que a un individuo le gusta.
- ◆ La verdad de una norma o principio moral es relativa.
- ◆ El criterio para fundamentar una norma es estrictamente individual: seguir el sentimiento propio de uno.

Observaciones críticas

1. Cuando a un ser humano le gusta algo y lo valora como bueno y a otro no le gusta lo mismo y lo valora como malo, ambos no podrían estar en desacuerdo desde el punto de vista del Subjetivismo Ético. Por ejemplo, Ramiro afirma: “Es moralmente correcto maltratar físicamente a los niños a fin de educarlos mejor”. Por su parte, Victoria afirma: “No es moralmente correcto maltratar físicamente a los niños a fin de educarlos mejor”. En el Subjetivismo Ético no se hace caso a los argumentos o razones que se puedan aducir a favor de lo que Ramiro o Victoria afirman. Las razones argumentadas no servirían porque en el Subjetivismo Ético ambos juicios no son cuestiones de la razón. Lo que el juicio de Ramiro realmente dice es: “Siento que es moralmente correcto maltratar físicamente a los niños a fin de educarlos mejor”. El de Victoria dice realmente así: “No siento que es moralmente correcto maltratar físicamente a los niños a fin de educarlos mejor”. Ahora bien, Ramiro no puede negar lo que siente Victoria ni Victoria lo que siente Ramiro. Es decir, Ramiro no puede acusar a Victoria de no sentir lo que Victoria siente; y Victoria no puede acusar a Ramiro de no sentir lo que Ramiro siente. Ambos sólo expresan sus sentimientos. Pero si sólo eso hacen, ambos no tienen un desacuerdo. Ramiro expresa sus sentimientos y no dice que Victoria debería sentir igual. Victoria expresa sus sentimientos y no dice que Ramiro debería sentir igual. Si la postura del Subjetivismo Ético es verdadera, no debería haber nunca desacuerdos morales. Pero éstos sí existen, lo cual muestra que el Subjetivismo Ético está equivocado. El mundo está repleto de desacuerdos éticos.
2. Cualquier sentimiento es verdadero. Basta que uno lo sienta. [La falsedad puede aparecer luego, cuando el que siente de una manera informa a otro que no ha sentido de esa manera.] El sentimiento vivido es siempre sincero y si un ser humano hace un juicio verdadero sobre su sentimiento, el juicio sobre el sentimiento será verdadero. Para el Subjetivismo Ético los juicios morales son sólo un informe de los sentimientos, por lo que los juicios morales serán siempre verdaderos al simplemente expresar los sentimientos. La consecuencia de esto es que un ser humano nunca podrá estar errado en sus juicios morales. Por ejemplo: A Ricardo un acto de discriminación racista le hace sentir bien. Pone este sentimiento en un juicio: “Me gusta ese acto de discriminación



racista”, lo cual para Ricardo significa: “Ese acto de discriminación racista es bueno”. Este juicio no miente lo que ha sentido Ricardo y, entonces, es siempre verdadero. Sin embargo, es un hecho que uno puede estar equivocado en sus juicios morales y, luego de revisarlos, puede cambiarlos. En esto el Subjetivismo Ético parece no estar en lo correcto. Nadie estaría equivocado en sus juicios morales, lo cual es inaceptable. Dicho de otro modo: si la postura del Subjetivismo Ético es verdadera, entonces no hay forma de que alguien cometa un error moral y revise sus opiniones morales (porque cualquier sentimiento sincero es verdadero). Empero, los seres humanos cometen errores morales. Por lo tanto, el Subjetivismo Ético es incorrecto respecto a cómo son los juicios, las normas y los valores morales.

2.2.3. La ética religiosa

Dos motivos muestran la importancia de la relación entre la ética y la religión. El primero se refiere a la cantidad de seres humanos que afirman practicar un tipo de religión; resultan ser la mayoría en el mundo. El otro motivo —el más importante desde el punto de vista de la metaética— alude a una creencia muy común entre la gente religiosa, principalmente entre los cristianos, ya sean católicos o protestantes:

- ◆ Un ser humano sin religión no puede ser una persona moral, lo que equivale a afirmar que la religión es el único fundamento posible de la moralidad.

El origen de esta creencia se basa en varias otras creencias: (1) el mundo fue creado por Dios, quien tiene un plan; (2) los seres humanos son parte de ese plan; (3) la existencia humana sólo tiene sentido si es considerada parte de ese plan y si puede participar de él; (4) la participación involucra llevar a cabo unas acciones decretadas por Dios; (5) por esas acciones los seres humanos serán recompensados o castigados.

Las creencias 1-5 dan lugar a una teoría del mandamiento divino respecto a la moralidad. Esta teoría afirma lo siguiente:

- ◆ Lo que es bueno o correcto es lo que Dios manda a hacer.

El plan que Dios tiene para el mundo y los seres humanos, en cuanto creaciones de Dios, es decir, en cuanto creaturas, se realiza cuando las creaturas obedecen lo que Dios les manda a hacer. De esta manera, las acciones de los seres humanos tienen como criterio o guía los mandamientos o la voluntad de Dios. Cabe notar que esta teoría sobre la moralidad proviene principalmente de las tres religiones monoteístas del mundo: judaísmo, cristianismo e islamismo. En esta tradición Dios significa el Creador del mundo, el cual es todo bondadoso (no hay en Él algo malo y siempre quiere el bien de las creaturas), todopoderoso (puede hacer todo, no tiene restricciones ni físicas ni mentales), omnisciente (conoce absolutamente todo).

Un punto importante que surge en este contexto es establecer cómo el ser humano conoce la voluntad de Dios para guiar sus acciones. La cuestión es difícil si se toma en cuenta que las mentes de las criaturas son inferiores o imperfectas, en comparación con la mente divina. ¿Cómo puede una mente finita e imperfecta tener acceso a la mente infinita y perfecta de Dios? Por lo general, en la tradición monoteísta, este problema apunta a una solución que contiene cuatro partes: (1) la Biblia; (2) la Iglesia; (3) la oración; y (4) la razón. Desde luego, la brecha entre la infinitud divina y la finitud humana no puede cerrarse totalmente.

1. El creyente cree en la Biblia. En el Antiguo Testamento se hallan escritos los Diez Mandamientos, lo que el ser humano debe y no debe hacer: no adorarás a dioses falsos; no tomarás el nombre de Dios en vano; guardarás reposo el 7mo. día; honra a tu padre y tu madre; no matarás; no cometerás adulterio; no hurtarás; no dirás falso testimonio contra tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo; no codiciarás los bienes de tu prójimo (Éxodo 20, 1-17; Deuteronomio 5, 1-21). Estos mandamientos expresan la voluntad de Dios y los creyentes los convierten en las reglas prácticas con las que guían sus acciones. Jesucristo agregó, en el Nuevo Testamento, dos nuevos mandamientos, que parecen ser la idea básica detrás de los diez anteriores: amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente; y amarás a tu prójimo como a ti mismo (Mateo 22, 37-40). El creyente reconoce que en la práctica no es fácil seguir estos mandamientos. Por ejemplo: si un cristiano sigue fielmente el mandamiento “no matarás”, entonces no podría matar en defensa propia, mucho menos cuando ha sido reclutado en un ejército para combatir contra ateos que quieren hacer desaparecer la religión cristiana (los antiguos comunistas). Sin embargo, en la Biblia hay también pasajes donde Dios dice ser un “hombre de guerra” (Éxodo 15, 3) y, a veces, manda a conquistar por la guerra a los enemigos (Deuteronomio 20, 1-20). Incluso Jesucristo, que ordena el amor al prójimo, a no responder con violencia al agresor, sino a darle la otra mejilla, y a amar al enemigo (Mateo 5, 39; 5, 44), enseña también a matarlo y, entonces, que no todo acto de este tipo es intrínsecamente malo: “Y en cuanto a aquellos enemigos míos que no quisieron que yo reinase sobre ellos, traédmelos acá y degolladlos [κατασφαξατε] en mi presencia” (Lucas 19, 27). La Biblia no es suficiente para guiar las acciones, porque no considera los problemas contemporáneos y su interpretación deja muchas dudas.
2. La Iglesia es vista por el creyente como una fuente de autoridad moral que enseña un sistema moral verdadero, incambiable e infalible, con el cual se podría aclarar las dudas que surgen de la lectura de los pasajes de la Biblia seleccionados para guiar la acción. En la tradición católica esto es más estricto, ya que se cree que la Biblia requiere siempre del Magisterio de la Iglesia para que los católicos sepan el significado de los pasajes bíblicos principales a fin de poder adecuar su vida a ellos (Concilio Vaticano II, Dei Verbum). Pero la historia muestra que las enseñanzas de la Iglesia cambian de acuerdo a los tiempos. Por ejemplo, la esclavitud fue aceptada por la Iglesia en sus comienzos. En Efesios (6, 5), San Pablo establece la correcta relación entre amos y esclavos;



San Agustín se refiere a la esclavitud como inevitable, ya que es una condición que ha sido causada por el pecado (Augustine: 1962: 149). Sólo después del Concilio Vaticano II se declaró a la esclavitud como una infamia.

3. Muchos de los creyentes rezan pidiendo guía y luego interpretan sus sentimientos como un signo de la voluntad de Dios. Sin embargo, existe el peligro de confundir los deseos humanos con la voluntad divina. Hay muchos casos reales de fanáticos religiosos que piensan que Dios les manda a cometer hechos insensatos. Por otra parte, algunos creyentes siguen una intuición moral supuestamente implantada por Dios en ellos. El resultado corre el mismo peligro que la interpretación de la respuesta divina a la oración.
4. Los creyentes hacen uso de su razón para calcular las ventajas y desventajas que una acción podría tener. Intentan aproximarse lo más que pueden a la posición de Dios e imitar dos de sus características: el conocimiento y el amor. Pero el ser humano es finito y la imitación nunca es suficiente (basado en Gensler 2006: 37-38).

Como se puede advertir, ningún modo de aproximación a la voluntad divina es suficiente por sí solo; cada uno tiene sus desventajas. Los creyentes confían en que la combinación de estos cuatro modos remedia los límites de cada uno. Tendrían cierto acceso a la voluntad divina, de donde se extraerían las normas y los valores para llevar una existencia que adelante el plan divino.

Este acceso parcial a la voluntad divina no impide afirmar la objetividad de los valores y las normas morales. Éstos son independientes de los sentimientos de los seres humanos o de las convenciones de las culturas o sociedades, como se lo puede atestiguar por la obligatoriedad o la incondicionalidad que suponen. Las normas morales exigen cumplimiento incondicional, absoluto, sin restricciones o requisitos. Si la obligatoriedad dependiera de los sentimientos, una norma perdería su fuerza, ya que un individuo puede siempre librarse de un sentimiento mediante alguna excusa razonada o por la fuerza de otro sentimiento. Si dependiera de una cultura, ésta puede mandar a seguir normas equivocadas o a afirmar a desvalores como si fuesen valores. Pero una norma mala a la larga tendría sus críticos que le harían perder su obligatoriedad al relacionarla con los desvalores que promovería. Esto nunca ocurriría con una norma buena que no depende de las costumbres. Entonces, la obligatoriedad de las normas requiere la creencia en Dios, quien garantiza su universalidad, es decir, su validez para todos, en todos los tiempos y los lugares. “La incondicionalidad de la exigencia moral apunta... a un poder absoluto que ordena y que es distinto del hombre” (Weissmahr 1986: 75).

En breve, para la ética religiosa:

- ◆ “Bueno” significa aquello que Dios manda a hacer.
- ◆ Las normas y los valores morales son objetivos, no depende ni de la subjetividad del individuo ni de las costumbres de las culturas.

- ◆ El criterio para fundamentar una norma es seguir la voluntad divina, a la cual se tiene acceso mediante la Biblia, la Iglesia, la oración y la razón.

Observaciones críticas

La creencia principal de que un ser humano sin religión no puede ser una persona moral, significó históricamente más un arma de conquista y sometimiento que una verdad indiscutible. Ha sido utilizada por evangelizadores cristianos en la Conquista para justificar la substitución o anulación de las religiones de las culturas originarias, a las cuales no se las consideró como verdaderas religiones; en consecuencia, a sus practicantes se los rebajó a seres amorales o inmorales, en necesidad de una conversión religiosa a fin de que puedan llegar a tener una moral o ética. Sin embargo, no es el caso que las culturas no occidentales no tengan moralidad con principios y normas buenos por el simple hecho de que sus religiones no son ni la católica ni la protestante; toda cultura o sociedad tiene un *ethos* con nociones propias del bien y el mal. La misma creencia también ha sido un arma para desprestigiar a los ateos ilustrados, a quienes se los tacha de amorales o inmorales por no creer en la existencia de Dios. Pero los ateos no son necesariamente malos por no creer en Dios. Respecto a estas dos maneras en que se ha utilizado esa creencia principal, habrá que reparar que la gente religiosa no es necesariamente buena por el hecho de ser religiosa. Quizá la prueba histórica de esta afirmación es la Iglesia Católica en el siglo pasado y principios del presente, en los que sus sacerdotes se han visto afectados por escándalos financieros y por continuas denuncias y encubrimientos de casos de pedofilia, el abuso sexual de niños.

1. Los juicios morales no requieren la creencia en Dios. Un ateo puede hacer el siguiente juicio: "La generosidad es buena, pero Dios no existe". Si lo bueno sería lo que Dios manda, entonces el juicio ateo significaría esto: "Dios nos manda a ser generosos, pero Dios no existe", lo cual sería contradictorio. Pero el ateo no se contradice. "Bueno" no significa "lo que Dios manda". Si la ética religiosa sería verdadera, entonces el ateo no podría hacer juicios morales positivos sin contradecirse. Sin embargo, el ateo hace juicios morales sin contradecirse. Por esto, la ética religiosa no es verdadera (Gensler 2006: 39).
2. Existe una definición circular en esta ética. Como se vio anteriormente, Dios es definido en la tradición monoteísta como "todo bondadoso". Entonces, se define la palabra "dios" como "bueno" y luego se define la palabra "bueno" como "dios". Para evitar esta circularidad no queda otra opción que quitar de la definición de Dios la característica "todo bondadoso" y limitarse a todopoderoso y omnisciente. Así, la creación del mundo habría sido hecha por un ser al cual, desde la reflexión ética, no se le podría dar la característica del bien, lo que impulsaría a repensar la antigua cuestión del mal: ¿cómo un Dios bueno permite el mal? Por otra parte, sin la característica del bien, a la voluntad divina ya no se le podría caracterizar inmediatamente de buena, lo cual incidiría en la dificultad de precisar si lo que Dios manda es necesariamente bueno.



3. La teoría que afirma: “Lo que es bueno o correcto es lo que Dios manda a hacer” puede tener dos interpretaciones, que ya fueron tratadas por Platón en el diálogo Eutifrón (9e-11b):

La primera interpretación afirmaría que algo es bueno o correcto porque Dios lo manda así. Anteriormente al mandamiento, ese algo no es ni bueno ni malo, ni correcto ni incorrecto. El mandamiento divino lo hace bueno o correcto. Pero esto haría a la ética un asunto de seguir ciegamente a la autoridad divina. El matar es malo y Dios manda a prohibirlo. Pero el matar no sería malo si Dios no mandaría a prohibirlo, lo cual no parece ser racional. Otro ejemplo: destruir a la naturaleza con la tecnología indiscriminada es malo. Pero si Dios no lo mandaría no sería malo. Salta a la comprensión que esta interpretación no tiene sentido desde una perspectiva no autoritaria.

La segunda interpretación afirmaría que la cosa mandada por Dios es buena o correcta porque es buena o correcta. Es decir, esta cosa es buena o correcta antes del mandato divino o con independencia de él. El mentir es malo, lo mande o no lo mande Dios. La destrucción de la naturaleza es mala, lo mande o no lo mande Dios. Esto indica que las normas o valores morales no están sometidas a la religión. No necesitan de un legislador divino para ser tales; quizá son verdades en sí mismas.

2.2.4. El intuicionismo

Los principales exponentes del Intuicionismo son el filósofo inglés George Edward Moore (1873-1958) y el filósofo escocés William David Ross (1877-1971). La importancia del Intuicionismo radica en poner casi exclusiva atención en la definición de “bueno” o “bien”. No habría modo de reflexionar con profundidad sobre la moral si no se comprende qué es lo bueno. Por lo general, para que haya esa comprensión ha sido necesario definirlo. Sin embargo, ¿se puede definir bueno?

Para hacer una definición real hay que llevar a cabo dos tareas: identificar y separar mentalmente las características esenciales de lo que se quiere definir. Supóngase que la definición de hombre es “animal racional”. En el hombre se ha identificado y separado mentalmente dos características: la animalidad y la racionalidad. La definición da el concepto de lo definido, con lo cual se conoce a lo definido y se lo puede distinguir de todo lo demás. Porque en una definición correcta lo que se ha definido es equivalente a las características con las que se lo ha definido: hombre equivale a animalidad y racionalidad. Esta equivalencia supone una intercambiabilidad, es decir, se puede substituir lo que se define, hombre, por los términos con que se lo definen, animalidad y racionalidad. Entonces, en el habla cotidiana se puede afirmar:

(a) “el hombre es un animal racional”

Y también:

(b) “un animal racional es el hombre”.

Entre (a) y (b) no hay ningún cambio o alteración. Tanto (a) como (b) tienen idéntico significado luego del intercambio. A la relación de identidad entre (a) y (b) se la puede expresar de manera matemática. Si en verdad no hay diferencia entre (a) y (b), entonces la relación entre ambas puede ser simbolizada así: $a = b$. Claro está que por motivos explicativos a ambos juicios se les ha asignado una letra diferente. Pero, en cuanto que entre (a) y (b) no hay diferencia alguna, la simbolización debería ser de esta manera: $a = a$, lo cual expresaría la identidad absoluta. (A) no puede ser sino (a); (a) es necesariamente (a).

La intercambiabilidad basada en la identidad permite probar si la definición es correcta. Lo correcto de una definición queda establecido si no se puede observar ningún cambio o excedente de significado luego del intercambio. Para tal labor una pregunta resulta de mucha ayuda: ¿es x necesariamente y? Siguiendo el mismo ejemplo: ¿es necesariamente un animal racional el hombre? Si la respuesta es positiva, entonces la definición es correcta; si es negativa, la definición es incorrecta. Con esta estrategia se puede abordar las definiciones que hasta ahora se tiene de “bueno”:

- ◆ ¿Es necesariamente lo aprobado por la mayoría de una cultura lo bueno? La respuesta es negativa, porque la mayoría de una cultura puede tener normas que mandan a realizar actos malos.
- ◆ ¿Es necesariamente lo que a un individuo le gusta lo bueno? La respuesta es negativa porque a un individuo le puede gustar cosas malas.
- ◆ ¿Es necesariamente aquello que Dios manda a hacer lo bueno? La respuesta es negativa porque una acción buena es buena lo quiera o no Dios, lo mande o no.

Con esta estrategia toda definición de lo bueno puede ser refutada. El motivo para ello es que la definición, al dar las características esenciales, hace una descripción de aquello que define. Como se recordará, en la dicotomía entre lo óntico y lo ético la descripción se opone a lo valorativo y a lo normativo. El bien pertenece a lo ético, no a lo óntico. Por esto, una descripción conceptual del bien comete una confusión entre lo valorativo-normativo y lo descriptivo. Los juicios éticos no son descriptivos, sino valorativos o normativos.

En la historia de la filosofía fue Hume quien alertó sobre esta confusión; la ley que manda a evitar la confusión lleva su nombre. La ley de Hume asegura que no se puede deducir un “debería” [ought] de un “es” [is] (Hume 1981: 469-70). “Debería” es un verbo que pertenece a lo normativo; “es”, a lo descriptivo. En el siguiente ejemplo se notará la diferencia y las consecuencias que tendría no mantenerla:



(y) Los integrantes de esta sociedad son seres humanos que practican el infanticidio.

(z) Usted, como integrante de esta sociedad, debería practicar el infanticidio.

El juicio (y) es una descripción de una determinada sociedad. De esta descripción no se puede deducir el juicio (z), porque éste es un juicio normativo. No es obvio que por el hecho de que se practique el infanticidio en una sociedad un determinado miembro de ésta deba también practicarlo. Los actos de la mayoría no son necesariamente buenos por ser actos de la mayoría.

Una vez que el bien, en cuanto normativo y valorativo, ha sido restringido al campo de la ética, queda pendiente el problema de su conocimiento. Si la definición pertenece a lo descriptivo, entonces el bien no podrá ser definido, con lo cual se sostendría también que no podría ser conocido, salvo que el ser humano tenga otro modo de conocer que no sea la descripción conceptual.

A diferencia de las definiciones lingüísticas, como las ofrecidas en un diccionario, la definición real enumera las características reales del objeto que define, como se puede advertir en el ejemplo de la definición de hombre. En el mundo hay objetos simples y compuestos. Y se nota fácilmente que la definición podría funcionar únicamente con los objetos compuestos, ya que sólo éstos contarían con partes para ser enumeradas en la definición. Los objetos simples no podrían ser definidos porque carecerían de partes. Pero eso no implicaría que no se los pueda conocer. El ser humano tiene otra capacidad gnoseológica o epistemológica que le permite otro tipo de conocimiento: la intuición.

La intuición puede ser sensible o intelectual. La sensible permite conocer directamente algo que no puede ser definido. Moore da el ejemplo del color amarillo. Cuando una persona que no lo conoce y pregunta qué es “amarillo”, la respuesta más común sería: “amarillo es un color”. Pero hay muchos colores, por lo cual no se ha superado el desconocimiento. La única manera de superarlo es a través de una intuición sensible, es decir, ver con los ojos un objeto amarillo. En este momento no se debe confundir el objeto amarillo con el color amarillo. El objeto amarillo puede tener partes, como un automóvil amarillo tiene ruedas, puertas, motor... El color amarillo, sin embargo, no tiene partes. No se puede enumerar las partes del color amarillo. Por ello, el único modo de conocerlo es a través de la intuición sensible.

La intuición intelectual es la aprehensión directa de algo que no tiene partes y que no es algo sensible como el color. Se trata de una “visión” intelectual por la cual aprehende algo sin la necesidad de la conceptualización o la enumeración de las partes esenciales. Siguiendo con el ejemplo del color, supóngase que alguien dice: “el color amarillo es diferente que el color azul”. Para afirmar esto ha tenido que

haber dos intuiciones sensibles y una intelectual. La intuición del amarillo es sensible; la intuición del azul es también sensible. Lo que no es sensible es la intuición de la relación de diferencia que existe entre los dos colores. El objeto que se aprehende no es ni el objeto pintado de color amarillo ni el objeto pintado de color azul. El objeto aprehendido por la intuición intelectual es la diferencia, la cual no es un objeto sensible, aprehendido con los órganos sensoriales, sino con la mente. Otro ejemplo: “una cosa no puede ser y, al mismo tiempo, no ser”. Este es el principio lógico de la no contradicción, el cual sólo es conocido por una intuición intelectual, sin necesidad de demostración o conceptualización. Se lo “ve” con los ojos de la mente, con una evidencia inmediata, directa.

Ahora bien, Moore afirma que “‘bueno’ [good] es una noción simple, igual que ‘amarillo’ es una noción simple... así como no se puede por ningún medio explicar a quien sea que aún no conozca lo que el amarillo es, así también no se puede explicar lo que es lo bueno” (Moore 1980: 7). Lo bueno es como el color amarillo: un objeto o una noción simple que no tiene partes y que debe ser aprehendido por intuición intelectual. De nuevo, como en el caso del color amarillo, no hay que confundir el objeto, que puede ser considerado bueno, con lo bueno. La confusión impulsaría a cometer un “falacia naturalista”, en palabras de Moore (1980: 13-14).

Los naturalistas creen que los juicios morales pueden ser justificados mediante una investigación empírica. Porque, según ellos, los juicios morales se hallan arraigados en la naturaleza de las cosas. Así, el juicio: “El placer es bueno” puede ser justificado mediante una prueba empírica que determine si ciertos objetos placen o no. Pero ahí se da una confusión entre el doble significado que tiene la pregunta: “¿qué es bueno?”. Para responderla se puede determinar (a) las clases de objetos o acciones a las cuales les conviene el predicado “bueno”; pero también se puede indagar (b) el significado de la palabra “bueno”, no en su relación con los objetos físicos, sino en cuanto un significado en sí que aludiría a un objeto que se da a la intuición intelectual y no a la sensible. Los naturalistas responden a la pregunta con (a), pero creen haber respondido con (b). No distinguen entre las propiedades reales de bueno y las propiedades reales de placentero. Esto no quiere decir que el juicio “Lo placentero es bueno” sea falso. Lo que Moore quiere decir es que lo placentero no se debe confundir con lo bueno, del modo como el color amarillo del auto no se confunde con el auto. “Ese auto es amarillo” es un juicio que puede ser verdadero, incluso cuando se hace una diferencia entre lo amarillo y el auto. Moore afirma que lo bueno no puede ser identificado con las propiedades naturales y materiales —las propiedades definibles de las cosas (las características esenciales). Lo bueno debe ser una clase de propiedad totalmente diferente. A fin de distinguirlo de todo el campo natural y conceptual, Moore llama a lo bueno una propiedad no natural que puede ser intuida (cfr. también Ross 1987: 142-45).

Tal como en el caso de lo bueno, la intuición descubre unas verdades morales objetivas, que no dependen de los sentimientos ni de los pensamientos humanos.



Una de estas verdades puede ser: “El vicio es malo”. Lo malo del vicio no depende de lo que se pueda pensar o sentir sobre un acto vicioso. El vicio parece ser malo en sí mismo, sin que importe que esté socialmente aprobado por una sociedad o que a muchos les haga sentir placer. Las verdades morales son auto-evidentes, verdades que son conocidas por la intuición y que no requieren pruebas o justificación. Pero no todas las verdades morales son así. En el Intuicionismo se afirma que hay algunas que son intuitivas como básicas y que no requieren de fundamentación posterior. Ross acepta al placer, al conocimiento y la virtud como intrínsecamente buenos. Dada la dicotomía axiológica, el dolor, la ignorancia y el vicio son intrínsecamente malos. En este contexto, “intrínsecamente” significa que es bueno en sí mismo, sin tomar en cuenta las consecuencias posteriores. Un acto que da placer, por ejemplo, puede a la larga tener consecuencias malas, pero el aspecto placentero del acto es bueno (Ross 2007: 138-38, 138-40, 134-35). Con la intuición de estos bienes intrínsecos se puede hacer juicios, cuyas verdades morales son auto-evidentes:

(a) “El placer es intrínsecamente mejor que el dolor”.

Este es un juicio verdadero, tan evidente como que “una cosa no puede ser y, al mismo tiempo, no ser”. Sobre esta verdad auto-evidente se puede basar otros juicios morales:

(b) “Todo ser humano debería buscar el placer”.

O este otro:

(c) “La felicidad proviene del placer”.

Los juicios (b) y (c) se justificarían o fundamentarían sobre (a), el cual es más básico y oficio de fundamento.

Claro está que la intuición de la verdad de los juicios morales básicos requiere de cierta educación moral, así como la intuición de los principios lógicos y matemáticos requieren una educación respectiva. El hecho de que sean intuitivos no involucra facilidad. Son principios que no puede ser aprehendidos ni por bebés ni por seres humanos sin educación. Quizá por eso tanto Ross como Moore acuerdan en clasificar al conocimiento como un bien intrínseco.

En breve, para el Intuicionismo:

- ⚙ Lo bueno es indefinible pero objetivo.
- ⚙ Existen verdades morales básicas, a las cuales se las conoce mediante la intuición.
- ⚙ El criterio para fundamentar las normas y los valores es hacer caso a la intuición moral que aprehende unos juicios básicos, los cuales sirven de base para otros juicios.

Observaciones críticas

1. La analogía con los principios lógicos o matemáticos, que se presentan como auto-evidentes, parece encubrir la ambigüedad que afecta a los principios morales. Los primeros son precisos; los segundos, que se dicen ser auto-evidentes, son vagos. Esto conduce a muchas disputas, que en los principios lógicos o matemáticos no las hay. Si el principio auto-evidente es: “El placer es intrínsecamente mejor que el dolor”, cabe aquí el cuestionamiento si el placer que alguien siente por la desgracia ajena es también intrínsecamente bueno...
2. El Intuicionismo no considera que las intuiciones morales, al necesitar de cierta educación para poder ser efectuadas, sufren de un condicionamiento social. De esta manera, las normas que se aprenden en la niñez, mediante premios o castigos, son luego las que se intuye como intrínsecamente buenas o malas. Esto anularía su objetividad. Las sociedades o culturas tienen valores diferentes con los que educan a sus niñas y niños, valores que luego tendrán la característica de ser intrínsecos y auto-evidentes y objetivos, pero que serán diferentes de sociedad a sociedad.

2.2.5. El prescriptivismo

Si el Intuicionismo parte de un análisis del significado de “bueno” y de los intentos de definirlo, el Prescriptivismo hace lo propio con el significado de “deber”. Ahí radica su importancia. Junto con lo bueno, la noción del deber, en su sentido verbal, “debes” o “deberías”, es de importancia fundamental para la ética. Richard Mervyn Hare (1919-2002) es el filósofo inglés que encabeza esta corriente. En su obra enfatiza la libertad que se requiere para efectuar un juicio moral, lo cual pondría en duda al Relativismo Cultural y a la Ética Religiosa, donde el ser humano sigue en cuestiones morales a la mayoría o a una voluntad divina de muy difícil acceso. Hare enfatiza también la racionalidad, con lo cual se superaría las posturas como el Subjetivismo Ético y el Intuicionismo, donde la razón desaparece de la moralidad.

Por la dicotomía ético-óntico, el prescriptivista subraya la diferencia entre la prescripción y la descripción. Una descripción es un enunciado que se refiere a un hecho en el mundo. Por lo general se lo realiza en la forma verbal del indicativo. Un ejemplo: “La ventana está abierta”. Un juicio u oración de este tipo puede ser verdadero o falso; basta comprobarlo de manera empírica, mirando cómo está la ventana. A diferencia de estas oraciones, las prescripciones son enunciados realizados en oraciones imperativas. Este tipo de oraciones no son descripciones de hechos; expresan más bien los deseos o la voluntad de quien los enuncia. Cuando alguien dice: “¡cierra la ventana!”, lo que expresa es su deseo de que la ventana esté cerrada. A diferencia de este deseo, el hecho es que la ventana está abierta, lo cual es verdadero.

Ahora bien, entre las oraciones imperativas hay algunas que contienen la palabra “debes” o “deberías”, a veces acompañada con el negativo “no”. Por ejemplo: “¡De-



berías conservar la naturaleza!” o “¡No deberías mentir!”. Este tipo de imperativos también expresan la voluntad de quien los enuncia. Sin embargo, a diferencia de los imperativos simples, los que contienen “debes” o “deberías” conllevan las características de la libertad y la razón. Esto se lo puede apreciar con un análisis del significado del verbo “deber” en los juicios morales. Antes de entrar en esto, merece ser indicado que ya se ha hecho evidente una característica de los principios y normas morales. Por estar basados en prescripciones, no son ni verdaderos ni falsos.

La palabra “deberías”, en el imperativo “¡No deberías mentir!”, significa una prescripción que es universalizable. Cuando Ramiro dice a Marcela “¡No deberías mentir!”, en una situación en que Marcela vacila entre contar o no a sus padres que ha abandonado sus estudios, lo que Ramiro expresa realmente es que, en un caso similar, él contaría esa verdad a sus padres; expresa también que no sólo Marcela y él deberían decir la verdad, sino también cualquier otro ser humano que se halle en la misma situación. De esta manera, la prescripción que contiene un “deberías” es universalizable, es decir, aplicable a todos los que se hallan en similar situación (Hare 1965: 16-17). Es parte del significado de las prescripciones que llevan la palabra “deberías” que lo que mandan a hacer o no hacer sea aplicable a todos los casos similares. Toda vez que alguien haya abandonado sus estudios y se halle dudando si contar esta verdad a sus padres, el mismo juicio —“¡No deberías mentir!”— debe ser aplicado. En el significado de “deberías” se halla una regla de universalización. “Deberías hacer esto” significa “Haz esto y deja hacer a todos lo mismo en casos similares”.

Esta regla implica hacer uso de la imaginación o, como Hare lo llama, el representarse uno mismo en una situación similar del otro, “la comparación interpersonal” (Hare 1981: 126-29). Supónganse que Ramiro ha sido insultado duramente por Javier y piensa lo siguiente:

“Debería golpear a Javier”.

Por la regla de la universalización sobrentendida en “deberías”, Ramiro, antes de llevar a cabo la prescripción, tiene que ponerse imaginativamente en el lugar de Javier y pensar de esta otra manera:

“Si la situación es la misma, aunque revertida, es decir, si yo habría insultado a Javier de la misma manera, entonces Javier debería golpearme”.

Luego Ramiro puede incluso afirmar:

“Un insulto de este tipo debería pagarse con la muerte”

Con esto se da la universalización completa, la cual quiere decir que en la misma situación de insulto cualquiera debería pegar al insultador. Asegura Hare: “La universalidad requiere que elijamos nuestro juicio o principio moral como si fuese

a ser aplicado en todos los casos hipotéticos en los cuales ocupamos los roles que ahora están ocupados por otros” (Hare 1981: 225). El “como si” que subraya Hare es el uso de la imaginación.

Sin embargo, la palabra “deberías” expresa también un deseo o preferencia de aquél que lo usa. Al decir “No debería mentir” se prefiere una vida regida por la verdad y no por la mentira. En cuanto que el juicio prescriptivo alude a la voluntad de un ser humano, declara sus preferencias de cómo quiere vivir y, dada la universalización, cómo quiere que los otros vivan en la misma comunidad. En estas preferencias se descubre lo que significa “lo bueno” para quien hace el juicio prescriptivo. Pero también suponen la libertad para realizar “lo bueno”. Cada vez que se hace un juicio moral que contiene el “deberías”, se implica necesariamente la libertad para realizar aquello que se debería hacer, el bien. De lo contrario, “deberías” no tendría sentido ni fuerza moral. El simple hecho de usar la palabra “deberías” ya compromete a la libertad. “Sólo aquellos que son libres para pensar y actuar necesitan un lenguaje prescriptivo” (Hare 1965: 5). De estas preferencias morales que implican la libertad para hacer el bien surge una regla prescriptiva, que funciona a la par con la regla de la universalización. Una vez hecha ésta, se debe preferir o querer aquello que se ha universalizado, lo cual permite razonar sobre la consistencia entre los juicios morales en los que uno cree y el modo como uno quiere vivir y quiere que los demás vivan. En el ejemplo anterior, luego de la universalización, el “deberías” compromete a Ramiro a querer aquello que se ha universalizado:

“Si la situación sería exactamente revertida, entonces quiero que Javier me golpee”.

Así, el juicio “Debería golpear a Javier” compromete a Ramiro a querer ser golpeado. Es obvio que Ramiro no va a querer ser golpeado y que, entonces, el juicio prescriptivo inicial será rechazado. Aceptar un juicio que contenga “deberías” de una manera consistente significa querer que el acto que el juicio manda a hacer sea hecho en todos los casos similares, incluyendo los casos donde el que hace el juicio se imagina estar en el lugar de los afectados.

Respecto a la universalización, Hare asegura que “si ahora digo que debería hacer algo a cierta persona, entonces estoy comprometido a la opinión de que la misma cosa se debería hacerla a mí si estaría exactamente en la misma situación de esa persona, incluyendo las mismas características personales y, en particular, los mismos estados motivacionales” (Hare 1981: 108). Respecto a la consistencia, Hare indica este proceso de razonamiento:

- (1) Que se me permita hacerle esto a él.
- (2) Que no se permita que se haga eso a mí en circunstancias similares
- (3) No es el caso que yo debería hacerle eso a él (Hare 1981: 112).



Como se puede advertir por ambas citas, tanto para la universalización como para la consistencia es necesario la imaginación y el conocimiento. Gracias a la imaginación uno se puede poner en el lugar de los otros y vivir imaginativamente las consecuencias de una acción. La imaginación apunta lo más imparcialmente que puede a la empatía, a la identificación afectiva con el otro que va a sufrir las acciones que uno llevará a cabo atendiendo a una norma moral. Por otra parte, se requiere del conocimiento, en estrecha colaboración con la imaginación, para conocer bien los efectos que una acción puede tener sobre los otros. Para esto es necesario llegar a saber las características de los otros y las razones por las cuales actúan de la manera que actúan (los estados motivacionales) y el contexto donde lo hacen. Se trata aquí de llegar a comprender los hechos involucrados en una norma moral propuesta y a aquellos a quienes les afectará las acciones que el juicio prescriptivo manda.

Por ejemplo, supóngase que Ramiro dice: “Los que tienen piel oscura no deberían ser aceptados en las escuelas”. El conocimiento sirve aquí inicialmente para dejar en claro por qué Ramiro cree eso. Su juicio prescriptivo quizá será justificado con un juicio descriptivo: “Los que tienen piel oscura no son buenos estudiantes y es una pérdida de tiempo y recursos intentar enseñarles”. El siguiente paso consiste en determinar de dónde proviene esa información. Quizá Ramiro mencione algunas estadísticas que muestran el bajo desempeño académico de ciertos sectores de la población, los cuales coinciden con alumnos que pertenecen a una “raza”. Si ésta es la fuente donde la prescripción de Ramiro se basa, entonces habrá que determinar los presupuestos ideológicos de esos datos, la manera cómo consciente o inconscientemente las estadísticas no son neutras y tienden a favorecer a algunos y a desfavorecer a otros. Del mismo modo, habrá que poner de relieve que las pruebas académicas tampoco son neutras... A continuación habrá que establecer con la información de las ciencias, principalmente de la biología y la neurobiología, la relación entre la inteligencia y los fenotipos, la manifestación visible de los genotipos en un determinado ambiente, es decir, aquello que determina el color de la piel... Por supuesto, se necesita también aclarar a qué se llama inteligencia, ya que esta noción tiene diferentes comprensiones que varían de cultura a cultura. Esta aclaración deberá luego ser contrastada con la información que ya se tiene sobre las pruebas académicas y su supuesta neutralidad. En última instancia, todo esto apunta a demostrar que la diferencia entre “razas” es cultural y no genética, lo cual pondría en duda la descripción con que Ramiro ha justificado su prescripción. (Nótese que Ramiro ha quebrado la ley de Hume, tratada en el Intuicionismo.) A lo que apunta el conocimiento es a reconstruir el contexto que ha podido dar lugar a la prescripción inicial.

Una vez que se tienen esclarecidos estos hechos, Ramiro procederá a la universalización de su prescripción. En este paso el conocimiento colabora a dejar establecido los efectos que su prescripción tendría en el futuro. ¿Qué ocurrirá con todos esos seres humanos a quienes se les ha negado la educación por tener la piel oscura? ¿Cuál va a ser su destino social: su economía, sus aspiraciones para

una mejor vida, el trato que la sociedad les va a dar...? A continuación la imaginación entra en juego. Ramiro, conociendo bien los efectos que tendría su prescripción, debe ponerse en el lugar de los afectados y debe querer que no se le permita estudiar por tener piel oscura, a sabiendas de todas las limitaciones que luego tendrá que sufrir. Si esto no le gusta, entonces rechazará su prescripción inicial. Este es el razonamiento de consistencia que permite la imaginación: no hacer a otros (privarles de una educación) lo que a uno no le gusta que le hagan (privarle de una educación). A la prueba de la consistencia se la puede resumir en primera persona:

1. Creo que debería hacer esto a mi prójimo.
2. No deseo que se me haga lo mismo en una situación similar.

Estos dos juicios no son consistentes. Ya que se halla en juego la libertad del individuo, Ramiro deberá decidir por sí solo si mantener o no su prescripción inicial (1). De mantenerla, no será racional; de rechazarla, será racional.

Como es evidente por el ejemplo, pese a que el Prescriptivismo niega que los principios o normas morales son verdaderos o falsos por no provenir de juicios descriptivos, eso no supone que haya que dejar de lado al conocimiento y a las descripciones de las ciencias. Tampoco implica dejar de lado a la razón: la consistencia hace uso de un tipo propio de razonamiento, un razonamiento ético. Para el prescriptivista, pensar racionalmente en la ética significa pensar de una manera informada (con el conocimiento de las ciencias), imaginativa (con la empatía) y consistente (por la coherencia entre los juicios).

En breve, para el prescriptivismo:

- ◆ “Debería” supone una regla de universalización (que la norma sea aplicable a todos, incluido aquél que la sostiene) y una de prescripción (que el que sostiene la norma quiera sufrir las consecuencias que esa norma tiene).
- ◆ “Bueno” expresa cómo un individuo quiere vivir y cómo quiere que los otros vivan.
- ◆ No hay verdades morales, porque las normas o principios morales son, en última instancia, prescripciones, deseos de quien enuncia las normas.
- ◆ El criterio para la fundamentación de las normas morales es lo que un ser humano puede querer consistentemente después de conocer los hechos y de haber hecho uso de su imaginación para ponerse en el lugar de los afectados por la norma.

Observaciones críticas

1. La principal debilidad del Prescriptivismo se halla en que niega a los juicios morales el ser verdaderos o falsos. Esto podría ser la ruta de escape para que



alguien cometa hechos o sostenga ideas inmorales y no se contradiga moralmente, es decir, para que no sea inconsistente. La universalidad significa que quien emplea el lenguaje moral —principalmente los juicios que contienen la palabra “deberías”— tiene que estar dispuesto a aceptar los efectos o las consecuencias implícitos en ese lenguaje. Sin embargo, en cuanto que este lenguaje no es ni verdadero ni falso, cabe la pregunta: ¿existe una necesidad de emplear el lenguaje moral? En vez de usar el juicio: “Los que tienen piel oscura no deberían ser aceptados en las escuelas”, se puede utilizar el siguiente: “Los que tienen piel oscura no serán aceptados en las escuelas”. Este juicio ya no es prescriptivo, sino descriptivo, en futuro indicativo, y describe lo que ocurrirá. Quien lo use no tendrá necesidad de someterse a las reglas de la universalización ni de la prescripción, con las cuales podría darse cuenta de su inconsistencia. Simplemente pasará a tomar medidas para que en un futuro los que tengan piel oscura no sean aceptados en las escuelas. Esto no ocurriría si las prescripciones supondrían también verdades morales. De esta manera, el racismo no sólo sería malo, sino también falso. Con esto, la descripción futura: “Los que tienen piel oscura no serán aceptados en las escuelas” resaltaría como falsa por ser una descripción racista.

2.3. Ética normativa

A la ética normativa se la llama ética deontológica en el vocabulario técnico de la filosofía. La palabra griega “ $\delta\epsilon\omicron\nu$ ” (deon) significa “lo obligatorio”; también significa “lo justo” y lo “correcto”. El filósofo inglés Jeremy Bentham (1748-1832) parece ser el primero en haber recurrido a esa palabra griega para crear la palabra inglesa “deontology” (deontología). Al estudiar “lo obligatorio” la deontología o ética normativa trata de los deberes, aquello que se debe hacer obligadamente, es decir, el cumplir ciertas normas mediante actos correctos. Porque los deberes se expresan en normas que se deben cumplir. Así, la ética normativa es una ciencia de las normas; reflexiona si son justas o correctas y en qué se basan, cuál es su fundamentación.

Al interior de este estudio de las normas, de la ética normativa, se puede distinguir un sentido más estricto de “deontología”. Algunos filósofos dividen este estudio en (1) una ética que ponen la atención exclusivamente en el deber de cumplir las normas, sin tomar en cuenta las consecuencias que tiene tal cumplimiento, y otra que (2) se preocupa principalmente por las consecuencias que tienen las acciones que se llevan a cabo al cumplir el deber. A (1) se la llama “deontológica” o ética del deber, en un sentido estricto; a veces también se la llama ética no consecuencialista, porque no se ocupa de las consecuencias que las acciones morales tienen, concentrándose en las normas del deber. A (2) se la llama ética consecuencialista, ya que se preocupa por las consecuencias que tienen las acciones. Sin embargo, tanto (1) como (2) pertenecen a la ética normativa.

Hay dos divisiones más que la ética normativa acepta. Algunos pensadores afirman que cumplir las normas no es un ejercicio que se agota en sí mismo. Se las cumple

porque se quiere alcanzar un fin. Considerando a este fin, la ética normativa estudia también lo que es más valioso en la vida, el valor que se quiere alcanzar llevando una vida de acciones moralmente correctas, adecuadas a normas morales. El fin o lo más valioso se convierte en el bien. A la ética que lo estudia o lo enfatiza se la conoce también con el nombre de ética de los fines o teleológica (del griego “τελος” [telos], que significa fin). En este contexto, también se trata sobre las virtudes que debe tener un ser humano a fin de ser integrante esencial de su comunidad.

Asimismo, la ética normativa reflexiona sobre cómo sería una sociedad justa. Por el lado del deber, una vida de acciones moralmente correctas sólo es posible realizarla en comunidad. La sociedad justa puede ser aquella donde todos sus integrantes cumplan las normas. Por el lado del fin o el bien, una sociedad justa puede ser aquella que permita alcanzar a todos el bien. Esto exige, a su vez, a reflexionar sobre lo que se consideraría un buen ser humano: sobre los derechos y las obligaciones con que cuenta en una determinada comunidad.

La ética aplicada es parte de la normativa. Las acciones morales que el ser humano lleva a cabo a lo largo de su vida pueden ser clasificadas de acuerdo a tipos de actividad. Muchas son las que realiza al ejercer su profesión o al interactuar con otros en actividades diferentes. “La ética aplicada tiene por objeto... aplicar los resultados obtenidos en la parte de fundamentación a los distintos ámbitos de la vida social: a la política, la economía, la empresa, la medicina, la ecología, etc.”. Cuando se fundamenta las acciones morales con normas que llegan a ser principios éticos, “la tarea siguiente consistirá en averiguar cómo pueden orientar esos principios los distintos tipos de actividad” (Cortina 2000: 32).

A continuación se presentan 6 corrientes en la ética normativa, seguidas de algunas observaciones críticas. En el último tema de este módulo se expondrá algunos campos de la ética aplicada.

Actividad de desarrollo

Conformemos seis grupos, cada uno analizará la postura de una corriente de la ética normativa y establecerá respuestas a las observaciones críticas que en el texto se presentan, para luego socializarlas con las compañeras/os y el docente en un debate constructivo.

2.3.1. Ética utilitarista

La importancia de la Ética Utilitarista radica en la atención que pone a las consecuencias que tienen las acciones morales. Por esto es una corriente que se viene aún discutiendo, pese a su antigüedad. Se puede detectar sus principales postulados en el siglo 5to. AC., en la China, donde la teoría del amor imparcial, del



pensador Mozi, proponía promover lo beneficioso y eliminar lo dañino. En la cultura occidental la sistematización de esta corriente la llevaron a cabo los filósofos ingleses Jeremy Bentham (1748-1842) y John Stuart Mill (1806-1873). El filósofo norteamericano Richard Brandt (1910-1997) destaca, entre muchos otros de igual preferencia, como un defensor de esta corriente y uno de sus innovadores más reconocidos. Pero es John Stuart Mill quien ha sentado las bases que hasta ahora siguen vigentes en las discusiones sobre la Ética Utilitarista. Aquello que atrae a esta corriente es el modo rápido y aparentemente fácil de proveer un método para decidir qué hacer frente a los problemas morales.

La Ética Utilitarista pertenece a un grupo de teorías adjetivadas “consecuencialistas”. Éstas afirman que lo que uno debe hacer es maximizar las buenas consecuencias. Si en una circunstancia concreta la mentira podría traer buenas consecuencias, entonces se debe mentir. Desde este punto de vista, la mentira no es mala en sí. Cuando un doctor consecuencialista considera que avisar a su paciente que tiene un cáncer incurable le traerá a éste mucha infelicidad, entonces no le avisará, mentirá por omisión o le dirá que tiene una enfermedad curable. La Ética Utilitarista es una versión del consecuencialismo.

Dos afirmaciones son básicas para la Ética Utilitarista: la meta de la moral es hacer un mundo mejor; cuando se reflexiona sobre lo que se debe hacer, el criterio más importante para decidir son las consecuencias que las acciones tendrán. Ambas afirmaciones constituyen el principio de utilidad:

- ⚙ Lo que es correcto hacer es cualquier cosa que tenga como consecuencia el aumentar a lo máximo la utilidad de todos los involucrados.

Por “utilidad” Mill comprende principalmente la felicidad y por ésta el placer. De esta manera, el principio de utilidad en la moral lo expresa así:

Las acciones son correctas [right] en la medida en que tienden a promover la felicidad; incorrectas [wrong] en cuanto tienden a promover lo contrario a la felicidad. Por felicidad se comprende al placer y la ausencia de dolor; por infelicidad, al dolor y a la privación de placer. (Mill 1979: 7)

Entonces, la ética utilitarista

- ◆ Pertenece a un grupo de teorías éticas llamado consecuencialismo, el cual pone la atención en las consecuencias que tienen los actos morales;
- ◆ se basa en el principio de utilidad: lo que es correcto hacer es cualquier cosa que tenga como consecuencia aumentar a lo máximo la utilidad de todos los involucrados;
- ◆ considera que la utilidad es el engrandecimiento de la felicidad, la cual es interpretada como el placer. Éste no se refiere solamente al placer de los sentidos, sino también a placeres culturales e intelectuales. El bien es plural;

- ◆ interpreta a lo correcto como el hacer cualquier cosa que tenga como consecuencia el aumentar a lo máximo la felicidad (placer) de todos los involucrados y el reducir a lo mínimo la infelicidad (dolor) de los mismos. Esto requiere la imparcialidad y la igualdad;
- ◆ en cuanto al Utilitarismo de Acto, tiene consecuencias extrañas porque a veces manda a romper las normas o reglas morales a fin de engrandecer la felicidad de todos los involucrados. Las normas no son absolutas, sin excepciones, y se fundamentan en la maximización del placer;
- ◆ en cuanto al Utilitarismo de Regla, evita las consecuencias extrañas porque lo que es correcto hacer es actuar de acuerdo a la regla o conjunto de reglas que traería como consecuencia la cantidad más grande de felicidad para todos los involucrados.

Observaciones críticas

1. Aún cuando el Utilitarismo de Regla parece solucionar las consecuencias extrañas del Utilitarismo de Acto, al cumplir una regla para maximizar la felicidad, siempre habrán algunos cuya felicidad disminuirá y que no podrán ser compensados de ninguna manera. Supóngase al padre que calcula si robar o no comida, a fin de que su familia no muera de hambre, de quien la tiene en exceso. Si es un utilitarista de regla, no robará y cumplirá la regla: “nunca se debe robar”. Pero esto traerá infelicidad y quizá la muerte de algunos de los integrantes de su familia. En general, aquellos cuyos intereses son sacrificados no son compensados por la ganancia más amplia de otros (Rawls 1971: 26). ¿No sería la tarea de la ética reflexionar precisamente sobre este problema y asegurar de que las normas éticas protejan a aquellos que son las excepciones de las reglas?
2. El elegir una regla o norma que guíe la acción para aumentar la felicidad de todos no garantiza que la regla sea intrínsecamente buena. Las reglas pueden derivarse de leyes políticas que no son necesariamente buenas. Por ejemplo, la regla: “Debes eliminar o expulsar a todo aquél que es diferente” puede estar justificada por leyes contra los extranjeros inmigrantes de un determinado país. Si bien la regla beneficiará a la mayoría nativa —ya que por su implementación habrá más puestos de trabajo—, esto no implica que sea una buena regla. Seguir las reglas no son una garantía de vida moral buena.
3. La supuesta ventaja del Utilitarismo de Regla consiste en que al seguir una regla se toma decisiones rápidas. La regla está ya dada, sólo hace falta someter la acción a ella. Como Mill ya lo había previsto, siguiendo una regla no es necesario hacer cálculos trabajosos para engrandecer la felicidad de todos los involucrados. Pero, en referencia a la cuestión crítica anterior y en cuanto que no toda regla implica necesariamente lo bueno, el problema del cálculo reaparece. “Cualquier cálculo utilitarista tomará lugar bajo condiciones de considerable incertidumbre e información muy imparcial, de modo que sus resultados probablemente no serán fiables” (Williams 1993: 90). Al no haber tampoco seguridad sobre las reglas, la incertidumbre se extiende a ellas, lo cual hace



que el cálculo para elegir tome mucho tiempo, pero la vida no espera y demanda actuar rápido. Si alguien está en peligro de muerte y, para salvarlo hay que cometer una acción dudosa, no se puede hacer reflexiones largas sobre las reglas que justificarían esa acción.

2.3.2. La ética del deber

La Ética del Deber más famosa es la del filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804). Su influencia en el pensamiento contemporáneo es inigualable, tanto en la epistemología como en la estética. En la reflexión ética ha dado lugar a la corriente no-consecuencialista, la cual considera que hay ciertas normas que nunca se deben romper y que constituyen el deber del ser humano para poder vivir moralmente bien. W. D. Ross es miembro e innovador de esta corriente. A la influencia kantiana se la puede detectar en las teorías éticas que afirman la prioridad del cumplimiento de las normas. En Habermas y Rawls se nota fuertemente esta inclinación.

Hay una diferencia estricta entre dos maneras de cumplir las normas morales. Una manera, toma en cuenta a las autoridades de donde parecen provenir las normas. Estas autoridades externas pueden ser Dios, los padres, los profesores, el gobierno... Los Diez Mandamientos de la Biblia, por ejemplo, son normas que provienen de la autoridad externa: Dios o sus supuestos representantes en la tierra.

Otra perspectiva ética, considera que las normas morales no provienen de una autoridad externa, sino que son normas o leyes que uno se las da a sí mismo. Aquí el cumplimiento de una norma sólo toma en cuenta si ésta es buena en sí.

Los 4 componentes principales de la ética del deber son:

1. Las acciones morales deben ser juzgadas solamente sobre la base de la intención de cumplir el deber y no por las consecuencias (premios o castigos). Para que una acción moral sea juzgada como correcta, es necesario establecer si al llevarla a cabo uno realiza o no su deber.
2. Estas intenciones deben seguir normas morales absolutas, que no admitan excepciones. Nunca se debe robar. (Por ejemplo)
3. Las normas morales se fundamentan en el hecho de que los seres humanos son seres racionales autónomos. Por un razonamiento propio —no por la influencia de autoridades externas— se determina qué norma debe guiar la acción.
4. Esta autonomía confiere a los seres humanos su dignidad, la cual merece un respeto absoluto.

Primer Componente. Para Kant, cuando se trata de la moral, la intención de la acción moral es más importante que las consecuencias. Éstas no pueden ser controladas por el ser humano que la realiza.

La voluntad es libre, porque está orientada por la razón que obedece a sus propias reglas. La libre voluntad es igual a la voluntad que se halla regida por leyes morales propias. (Kant 1999: 447). De esta manera, las acciones morales deben ser evaluadas solamente en relación a aquello de lo que uno es totalmente responsable: la intención de cumplir el deber. Para Kant, el valor moral —correcto o incorrecto— de las acciones tiene que ser establecido con el valor moral que ha tenido la intención al realizar las acciones, porque ésa es lo único de lo que el ser humano es responsable en cuanto voluntad libre. La intención de realizar el deber es el querer realizarlo, la voluntad libre de realizarlo.

¿De dónde viene el sentido del deber o la obligación moral? Kant piensa que el ser humano tiene un sentido del deber por el hecho de ser un ser humano racional. Para Kant este es un hecho innegable de la razón práctica, la razón que se ocupa de dirigir los actos morales. El deber es la conciencia que uno tiene de la obligación de cumplir una norma al hacer una acción, independientemente de toda otra demanda y anteriormente a las preferencias de las inclinaciones (deseos, emociones, pasiones). En el ser humano hay un principio que Kant llama la ley moral y es ella la que manda a cumplir con el deber. Cuando uno tiene conciencia del deber, de lo que uno tiene conciencia es de la ley moral. Y lo que manda la ley moral es el llevar a cabo el deber (Kant 1989: 38-39, 80, 159). Cuando uno tiene el sentido del deber, lo que siente es la ley moral.

Sin embargo, actuar en conformidad con el deber no es suficiente. Porque se puede actuar así, en conformidad con el deber (pflichtmäßig), pero no desde el deber (aus pflicht). Resumen del primer componente:

- ◆ El valor moral de las acciones (si son correctas o incorrectas) depende del valor moral de las intenciones que se tuvieron para realizar las acciones.
- ◆ Las acciones son moralmente correctas sólo si están guiadas o gobernadas por las intenciones que se hallan en conformidad con el deber.
- ◆ La ley moral significa hacer el deber.
- ◆ La acción es moralmente correcta si realiza el deber.
- ◆ La acción moral correcta es aquella cuya intención proviene del deber y está en conformidad con el deber.

Segundo Componente. Las intenciones que provienen y están en conformidad con el deber, deben seguir normas morales absolutas, que no admitan excepciones. Para mostrar esto, Kant tiene que dejar en claro en qué consiste el deber y qué es la ley moral. En este contexto, Kant reflexiona sobre el imperativo.

Un imperativo es una orden o un mandamiento. Presenta a la voluntad lo que se debe hacer. Hay dos clases de imperativos: el hipotético y el categórico.

El imperativo hipotético presenta a la voluntad lo que se debe hacer como un medio para lograr un fin.



El imperativo categórico presenta a la voluntad lo que se debe hacer como un bien en sí mismo.

Ahora bien, la ley moral, aquella que manda a realizar el deber, es en un imperativo categórico. Es absolutamente incondicional y se expresa con la estructura del imperativo categórico. Kant la formula de varias maneras. Una de ellas es negativa, porque manda a no actuar de una manera particular:

- ◆ Nunca debo actuar excepto de manera que pueda también querer que mi máxima se convierta en una ley universal (Kant 1999: 402).

La positiva es esta:

- ◆ Actúa solamente de acuerdo a la máxima a través de la cual tú puedes al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal (Kant 1999: 421).

Una máxima es una regla o norma que se tiene en mente cuando uno está a punto de actuar. La máxima guía la acción. Esto muestra que cada vez que se decide actuar de una manera, uno ha decidido también sobre la máxima que guiará la acción. El imperativo categórico manda a revisar si la máxima puede ser universalizable, es decir, si puede ser una norma o principio que todos los seres humanos podrían adoptarla como propia.

Para un ser humano el deber no sólo es actuar de manera que la máxima que guía la acción pueda universalizarse sin contradicción, sino también que quiera que todos actúen de igual manera. El querer la universalización también estará regido por el principio de no contradicción. Porque no se puede querer algo para todos sin quererlo para uno mismo.

Para Kant, la voluntad también se somete a la razón, la voluntad es racional.

En base a esto, Kant parece dar un método concreto de cómo determinar el valor moral de las acciones, una prueba de tres pasos:

1. Determinar cuál es la máxima (regla o norma) que guía una acción.
2. Determinar si se puede (racionalmente) y si se quiere (con la voluntad) hacer de esa máxima una ley universal.
3. Si se puede y se quiere, entonces la acción es correcta; si no se puede o no se quiere, entonces la acción es incorrecta.

Para Kant, cuando una máxima pasa la prueba de la universalización, ésta se convierte en una ley o norma absoluta; al pasar la prueba, adquiere la cualidad de universal; es decir, que es válida para todos los seres humanos en todos los tiempos. No tiene excepciones, es absoluta.

Resumen del segundo componente de la Ética del Deber:

- ◆ La ley moral fundamental es el Imperativo Categórico, el cual requiere que las máximas de las acciones sean convertidas en normas morales universales.
- ◆ El requisito del Imperativo Categórico es una exigencia de la consistencia racional: evitar la contradicción; es, en última instancia, un requisito de la racionalidad. La ley moral requiere que los seres humanos sean seres morales lógicamente consistentes.

Tercer Componente. En los dos anteriores componentes se ha podido observar

- a) que Kant enfatiza las intenciones (el querer hacer, la voluntad de hacer) cuando se trata de determinar el valor moral de una acción: actuar correctamente significa actuar desde y en conformidad con el deber;
- b) que el deber consiste en que lo que únicamente se debe hacer es lo que se puede y se quiere universalizar.

El punto (b) se basa en un requisito de consistencia lógica, lo cual muestra que la moral se basa, en última instancia, en la racionalidad. De acuerdo a (b), la cuestión principal es detectar si se llega a una contradicción lógica cuando se trata de universalizar la máxima y hacerla una ley universal. De esto se deduce que la fundamentación de las normas morales es la razón.

La ley moral fundamental —el Imperativo Categórico— es una ley de la razón. Ésta se halla entendida como un modo de pensar lógico, un pensar guiado por el principio de no contradicción. Este principio, cuando se refiere a la existencia, se expresa así: “Es imposible que una cosa sea y, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, no sea”. Se lo comprende mejor cuando se lo aplica a la cualidad de una cosa (el color, por ejemplo) y no a su existencia: “Es imposible que una cosa sea totalmente roja y, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, no sea totalmente roja”. Cuando se refiere al pensamiento, se lo expresa así: “No a la vez p y no p”, donde “p” es el símbolo de una enunciado declarativo, una oración que afirma o niega algo. Ahora bien, como se ha visto anteriormente, Kant cree que este principio de la razón, que guía la existencia (ontología) y el pensamiento (lógica), rige también el pensamiento sobre los actos morales.

De acuerdo a lo que establece el tercer componente de la ética del deber: si la ética implica someter cualquier máxima al Imperativo categórico, entonces:

- ◆ la razón procede a la universalización de la máxima, siguiendo el principio de no contradicción. La ética supone pensar racionalmente a la moral. Ser moralmente responsable significa ser racional;
- ◆ la razón implica a la libertad, es decir, no estar sometido a las leyes biológicas del cuerpo;



- ◆ la verdadera libertad es la autonomía, la capacidad racional que uno tiene de darse leyes propias.

Cuarto Componente. Una de las cosas más admirables del ser humano es su capacidad de libertad verdadera, de autonomía; es capaz de actuar en contra de sus inclinaciones inmediatas escuchando a su razón.

Para Kant, la capacidad de hacer el deber, poniendo a un lado los deseos y pasiones, es la esencia de la dignidad del ser humano. Cuando se actúa en cuestiones morales impulsado por los deseos, uno actúa como los animales actúan; por el contrario, cuando se lo hace atendiendo a la razón, se ejerce la autonomía de la voluntad y, sólo en este caso, se es verdaderamente humano. La racionalidad y la moralidad son condiciones de la dignidad. Actuar racionalmente es la única forma de ser verdaderamente libre, con autonomía, y merecedor de la dignidad humana. En el caso contrario, sólo se es animal.

Kant pasa de la dignidad al respecto. La dignidad humana proviene de la capacidad propia de ejercer la libertad al ser racional, es decir, proviene de la capacidad propia de ser autónomo. Esta dignidad tiene un valor moral absoluto: debe ser respetada en todas las circunstancias. Kant lo expresa a través de una versión del Imperativo Categórico, que es la ley moral suprema:

- ❖ *Actúa de manera que trates a la humanidad, sea en tu propia persona o en la persona de otro, nunca simplemente como un medio, sino, al mismo tiempo, siempre como un fin (Kant 1999: 429).*

El ser humano, en cuanto ser racional, es capaz de tomar sus propias decisiones y ponerse metas propias. Ésa es su autonomía fundamental, de la cual surge su dignidad y de la que se establecen ciertos constreñimientos para el trato mutuo. Se debe respetar la autonomía de cada uno; no respetarla significaría reducir a un ser humano a la condición de cosa o animal, a algo que no tiene la capacidad racional de tomar sus propias decisiones y ponerse metas propias. Sólo cuando se le respeta su autonomía se lo trata como a un ser humano o persona.

La última versión del Imperativo Categórico manda también a tratarse a uno mismo como persona. Esto se puede comprender con el dilema de suicidio. La persona que está deliberando si quitarse o no la vida por estar sufriendo alguna desgracia insoportable, debería preguntarse lo siguiente: “¿Puede mi acción ser compatible con la idea de la humanidad como un fin en sí mismo?”. Para Kant la respuesta es clara. Si la persona se mata a fin de escapar de una situación insoportable, se halla haciendo uso de la humanidad (la racionalidad, la libertad, la autonomía y la dignidad) en él mismo como un medio para escapar la situación. En todas sus acciones el ser humano debe considerarse un fin en sí mismo (Kant 1999: 429).

En el cuarto componente de la Ética del Deber kantiana:

- ◆ El aspecto más admirable de los seres humanos es su capacidad de razonar. Gracias a ella pueden darse a sí sus propias normas morales y, entonces, elegir sus propias metas. También la razón les permite decidir sobre los medios para lograr esas metas. Su capacidad racional y la moralidad son condiciones de su dignidad.
- ◆ Como seres racionales, todos los seres humanos tienen acceso a la ley suprema de la moral, al Imperativo Categórico que, en esta nueva versión, manda a tratar a todos los seres humanos como fines en sí y no como medios.
- ◆ La dignidad del ser humano merece respeto. Respetar la dignidad de uno significa respetar su autonomía. Respetar su autonomía consiste en no privarle de su capacidad de decisión racional. Esta es la obligación moral —el deber— que uno tiene hacia todos los seres humanos y también hacia uno mismo.

En breve, la ética del deber kantiana,

- ◆ Pone énfasis sobre la intención cuando se trata de evaluar las acciones morales. Para que una acción sea correcta, la intención del que la lleva a cabo debe estar en conformidad y provenir del deber.
- ◆ El deber consiste en hacer aquello que puede ser universalizado, que pueda ser una ley moral para todos y que uno quiera que sea hecho por todos. Esta universalización requiere la consistencia lógica, el respetar al principio de no contradicción que guía al pensamiento racional. Así, el deber y las normas morales se fundamentan en la razón.
- ◆ La conexión fuerte entre la moral y la razón proviene del hecho de que la única manera de ser libre es ser racional y una acción sólo puede ser evaluada moralmente si ha sido realizada libremente. La libertad es la autonomía, la cual es la capacidad que el ser humano tiene de darse las normas morales a sí mismo. En esto consiste la dignidad.
- ◆ La dignidad humana es merecedora de un respeto absoluto: no se debe tratar a los otros sólo como medios, sino también siempre como fines en sí mismos. Tratarlos como medios es privarles de su capacidad racional, de su humanidad.

Observaciones críticas

La Ética del Deber se ha desarrollado a partir de la ética kantiana, intentando responder a las críticas que ésta ha soportado desde sus inicios. Es en el no consecuencialismo o ética deontológica donde se trata de afinar a la ética kantiana que, para muchos, es la más importante. Quizá la crítica más preponderante que intenta resolver la ética deontológica es la siguiente:

1. La norma que pasa la prueba del Imperativo Categórico es una norma absoluta que, como las reglas de la lógica, no tiene excepciones. Como explicado anteriormente, una de estas normas es: “Nunca se debe mentir”. Surge aquí



la pregunta crítica: ¿Es siempre malo o incorrecto mentir? Supóngase que un conocido asesino busca al amigo de Marcela para matarlo. El asesino toca la puerta de la casa de Marcela y le pregunta si el amigo se halla ahí. Marcela sabe que su amigo está oculto en una habitación al fondo de la casa. Según el Imperativo Categórico, Marcela no debería mentir, lo cual tendría como consecuencia la muerte del amigo. Desde la perspectiva kantiana, Marcela no sería responsable de esa consecuencia; sólo sería responsable de la intención y de la acción en conformidad y proveniente del deber de no mentir.

El filósofo William David Ross ha tratado de responder a esta crítica proponiendo lo que él llama “prima facie” deberes. “Prima facie” es una expresión latina que significa “a primera aparición” o “a primera vista”. En la ética de Ross significa la norma que es aceptada y cumplida como correcta hasta que no se la prueba de otra manera. Esto ocurre cuando entra en conflicto con otra norma (Ross 2007: 20). Siempre se debe cumplir la norma de no mentir hasta que no se dé tal conflicto. En el caso del asesino y el amigo de Marcela, dos normas morales entran en conflicto: “Nunca mentir” vs. “Siempre salvar la vida de un ser humano”. Cuando ocurre el conflicto entre las normas, se debe seguir a la que tiene más peso. Para determinar a ésta Ross identifica primero a los deberes básicos (Ross 2007: xxv, 21-22), a través de la intuición (véase la teoría del Intuicionismo en el Tema II: La metaética):

- ◆ Fidelidad [mantener las promesas].
- ◆ Reparación [reparar cualquier daño que se haya hecho a otros].
- ◆ Gratitud [retornar el bien que los otros le hacen a uno].
- ◆ Justicia [equilibrar la relación entre méritos y la felicidad/placer].
- ◆ Beneficencia [hacer el bien a otros].
- ◆ Auto-superación [mejorar los talentos, la virtud y el conocimiento].
- ◆ No Maleficencia [no dañar a otros].

De estas normas básicas se desprenden otras normas. Por ejemplo: la norma: “Nunca se debe mentir” se deriva del deber de la fidelidad. Cuando las normas entran en conflicto, se debe sopesar las normas básicas de las cuales se derivan. Por lo general, el deber de la no maleficencia, el no dañar a otros, es más fuerte que los otros. Así, entre el no mentir o el salvar la vida de un ser humano, se debe elegir a esta última norma, ya que ella se deriva de la no maleficencia. Retornando al ejemplo: Al decir la verdad, Marcela ha dañado mortalmente a su amigo...

Otras objeciones a la ética kantiana:

La ética kantiana no toma en cuenta a las emociones o sentimientos; más bien los hace a un lado. Al parecer los seres humanos a los que Kant se refiere no son completos; son sólo razón sin cuerpo. ¿No debería la ética tomar en cuenta precisamente a las emociones, ya que la mayoría de los actos importantes se

los comete emocionalmente o con una fuerte dosis de emoción? El ser humano kantiano no parece muy real; es una persona de corazón totalmente frío.

2. La ética kantiana no se aplica a seres supuestamente no racionales. La dignidad y el respeto están reservados únicamente para las personas, los seres que son fines en sí mismos, por ser racionales y autónomos. El medio ambiente y los animales no serían dignos de respeto, lo cual es problemático dada la crítica situación ecológica por la que atraviesa el planeta.

2.3.3. La ética discursiva

Sin lugar a dudas, el filósofo alemán Jürgen Habermas (1929-2007) es el representante y proponente principal de la Ética Discursiva. La importancia de esta corriente ética radica en el énfasis que pone en el diálogo entre los seres humanos para llegar a acuerdos respecto a las normas que posibilitan la vida en común.

El contexto en que Habermas desarrolla esta ética, es la distinción y la relación entre el mundo del sistema y el mundo de la vida. El mundo del sistema funciona principalmente a través de los poderes coercitivos del estado y del sistema económico; las acciones que se llevan a cabo aquí son estratégicas, basada en el cálculo para obtener la ganancia económica o política. Por el contrario, el mundo de la vida son los recursos culturales (el arte, la cosmovisión, la religión...) y el proceso complejo de interacción entre los miembros de una sociedad, donde se usa el lenguaje para mantener o mejorar las relaciones sociales; las acciones que se llevan a cabo aquí son las comunicativas, basadas en el diálogo y la argumentación, encaminadas al acuerdo y consenso.

Según Habermas, los sistemas estatales y económicos han colonizado paulatinamente áreas del mundo de la vida a través del dinero y el poder, lo cual ha tenido efectos alienantes en la sociedad. Por ejemplo: en las sociedades capitalistas las relaciones de amistad son comprendidas a través del dinero y, de tal manera, son distorsionadas: se elige las amistades de acuerdo a sus cuentas bancarias; o las relaciones religiosas con la trascendencia (Dios) acaban reproduciendo las relaciones del intercambio comercial (los creyentes compran la salvación en la colecta y con los diezmos). La Ética Discursiva es una propuesta para colaborar a luchar contra esta colonización. En las relaciones en el mundo de la vida lo que debería imperar no es la coerción del poder político y de la economía, sino “la fuerza sin fuerza del mejor argumento” (Habermas 1993: 145). La Ética Discursiva apunta a reparar la colonización y a extender esta fuerza sin fuerza a los sistemas económico y estatal.

Habermas cree que la ética tiene que ser una ética estrictamente del deber o la obligación, es decir, deontológica. Tiene que reflexionar sobre las acciones correctas que se llevan a cabo, sin tomar en cuenta el fin o el bien. Cada sociedad se halla constituida por muchos ethos diferentes, donde el bien (o la vida buena)



es considerado de múltiples maneras diferentes. Por esto no se puede hacer prescripciones universales sobre lo que es el bien. Así, lo justo o correcto (las acciones que acuerdan con las normas) se independiza del bien; tiene una prioridad sobre el bien. La Ética Discursiva no depende ni de una forma particular de vida (un ethos particular) ni de las concepciones de lo bueno que se hallan en esa forma particular.

Para Habermas la ética debe ser también cognitiva, es decir, debe considerar a los juicios morales como demandas de verdad: “lo correcto normativo debe ser considerado como una demanda de validez que es análoga a una demanda de verdad” (Habermas 1990: 197).

“Los juicios morales tienen contenido cognitivo. Representan más que las expresiones de las emociones, preferencias y decisiones contingentes del hablante o actuante” (Habermas 1990: 120).

Ahora bien, como en la cuestión del bien o la buena vida, Habermas nota que en las sociedades contemporáneas están compuestas de múltiples ethos diferentes, por lo que hay un pluralismo moral. Entonces, las opiniones sobre lo que se debe hacer son muy variadas. Debido a esto, una ética que se ajuste a esta situación no puede ser una ética de contenidos, una que establezca normas precisas que expresen cómo actuar. Estas normas serán múltiples y variarán de ethos a ethos. En este punto, por razón de la pluralidad, parece que no habría justificativo para que la ética se limite a lo deontológico y deje de lado la cuestión del bien. A las normas y las concepciones del bien les afecta la pluralidad. Sin embargo, al no aspirar a dar normas con contenidos precisos, lo cual sería una imposición debido a la pluralidad, la Ética Discursiva puede ser sólo formal.

Por “formal” Habermas entiende una ética que pueda dar un procedimiento para la solución de los problemas morales; no unos problemas en especial, tampoco la determinación del bien en general, sino el procedimiento para solucionarlos, no es el teórico de la moral o el filósofo el que va a hallar la solución al problema, sino los seres humanos que serán afectados por la solución. Lo que hace la Ética Discursiva en este caso es proveer la forma —de ahí su formalismo— que permita argumentar a todos los involucrados en el problema a fin de llegar a un acuerdo consensual. De esta manera, esta ética no se interesa en el resultado de la argumentación, sino en la forma —el procedimiento o método— con la cual se ha llegado a ese resultado. Esa forma tiene que ser ética, es decir, debe permitir respuestas racionales y legítimas al problema.

De lo anterior se desprende una característica más. La Ética Discursiva es universalista. Su formalismo no la liga a un ethos o comunidad particular, ni a una época determinada. No intenta ser etnocéntrica. La forma para la argumentación “lejos de reflejar las intuiciones de una cultura o época particulares, es válida universalmente”. Esa forma tiene que ser ética si quiere que los resultados de la

argumentación sean éticos. Por ello, dice Habermas: “Debo probar que mi principio moral [la forma de la argumentación] no sólo es un reflejo de los prejuicios de los seres humanos occidentales de hoy, masculinos, adultos, blancos, bien educados” (Habermas 1990: 197). Limitándose al formalismo Habermas espera evitar la imposición imperialista de normas morales sobre los individuos o los grupos minoritarios.

Una vez establecidas las características de la Ética Discursiva —deontológica, cognitiva, formal y universalista (Habermas 1990: 120-21)—, se advierte mejor su estrecha relación con los presupuestos de la argumentación o el discurso. Como ya se ha dicho, cuando se hablaba del formalismo, la Ética Discursiva provee el procedimiento para la argumentación de los problemas y la búsqueda de la solución. Este procedimiento lo halla en la acción de argumentar, no en el contenido de lo que se argumenta. La acción de argumentar es un acto que se lo lleva a cabo con el lenguaje, el cual es uno de los medios con el que los seres humanos comunican unos con otros. Por esto, la Ética Discursiva se halla insertada en la acción comunicativa.

La acción comunicativa es la interacción significativa entre varios seres humanos. Puede tomar varias maneras. Cualquier gesto que lleva significado, como el mostrarle a alguien el puño o mandarle un beso, es una acción comunicativa. La más frecuente —y la más importante para la Ética Discursiva— es la realizada con el lenguaje común. De cualquier modo, ya sea con gestos o con el lenguaje, la acción comunicativa intenta establecer la comunicación entre los seres humanos. Como se nota, esta acción transmite información —a través del significado de las palabras o de los gestos expresados— entre seres humanos. Esa es una de las funciones de la acción comunicativa, la transmisión de información respecto a hechos en el mundo. Esta función es importante, porque supone que los que participan en un acto de comunicación comparten una visión del mundo o, por lo menos, reconocen aspectos de un mundo común, donde habría, empero, otros aspectos sobre los que no estarían de acuerdo.

Pero existen otras dos funciones del acto comunicativo: la de crear una relación social (por ejemplo, cuando alguien promete a otro algo, se crea un vínculo entre ambos); y la de expresar las opiniones o sentimientos (cuando se dice directamente: “estoy cansado” o cuando se bosteza). Con el lenguaje no sólo se transmite información (como cuando se escucha las noticias por la radio), sino que se hace cosas, tales como el crear vínculos o el de expresar sentimientos. De esta manera, la acción comunicativa es una manera de hacer algo en el mundo, tal como el amenazar, el prometer, el mostrar amor, el dar una orden... Por ejemplo, luego del acto de prometer, que es hecho con el lenguaje, se crea algo en el mundo, el vínculo entre dos personas. Habermas estudia al lenguaje como una acción que hace algo en el mundo. A este estudio lo llama la pragmática universal o, cuando el contexto es la ética o la política, pragmática formal.



La palabra “pragmática” alude a la disciplina que estudia el lenguaje en su relación con los hablantes y con las circunstancias de la comunicación, a diferencia de la semántica, que estudia el significado de las palabras, y la sintaxis, que es el estudio de las relaciones que existen entre las palabras en una frase u oración. La pragmática toma al lenguaje tal como se manifiesta, dentro de una situación comunicativa concreta que afecta a las expresiones. El sentido de una misma expresión puede cambiar cuando la situación es diferente. La expresión “¡Buen día!” tiene sentido particular cuando el esposo la dice a su esposa al despertar y otro muy diferente cuando se la dice al taxista. En la primera situación, puede ser la expresión del sentimiento amoroso del esposo; en la segunda, puede ser el modo de establecer contacto y nada más.

La pragmática universal es una ciencia que reconstruye las reglas que los hablantes siguen a fin de poder comunicar entre ellos, aunque no se hallen conscientes de tales reglas. Habermas identifica cuatro de estas reglas o condiciones para que se de un acto de comunicación. Cada una de estas condiciones tienen, a su vez, pretensiones de validez diferentes:

1. Cada uno de los participantes en un acto comunicativo debe ser capaz de compartir su comprensión del mundo a los otros participantes; cada uno debe ser capaz de discutir sobre la verdad de los hechos del mundo físico y cultural. Si alguien expresa el siguiente enunciado: “el clima es bueno”, los otros deben ser capaces de comprender a lo que se refiere y la evaluación que hace, incluso cuando no se esté de acuerdo con el contenido del enunciado. Esta condición es una pretensión de validez respecto a la verdad.
2. Debido a que al hacer un enunciado se inicia también una relación o vínculo social, los otros participantes deben estar de acuerdo en que quien ha hecho el enunciado tiene el derecho de hacerlo. Quien dice: “el clima es bueno”, quizá tiene derecho a decirlo cuando está entre amigos o mientras espera su cambio en una tienda; pero no tendría ese derecho si se lo dice a un extraño que está escuchando ensimismado una conferencia sobre música que nada tiene que ver con el clima. El enunciado es correcto dependiendo del contexto. Esta es una pretensión de validez respecto a la rectitud.
3. No todo enunciado es necesariamente sincero; a veces se puede estar bromeando, siendo irónico o simplemente mintiendo. Se puede decir: “el clima es bueno”, cuando ocurre una tormenta que está destruyendo los sembradíos. Quien lo dice puede estar haciendo una broma de mal gusto o siendo irónico. Pese a que se trata de la subjetividad del hablante, de alguna manera los participantes tienen que ser reconocer si el que habla es sincero o no, si hace una broma o no... porque, de otro modo, la comunicación fracasará. Así, en la acción comunicativa hay una pretensión de validez respecto a la veracidad. En este contexto, “veracidad” significa sinceridad u honestidad.
4. Lo que se dice tiene que ser significativo para todos por igual. Todos los participantes deben compartir el mismo lenguaje o, cuando hay diferencias, debe haber medios prácticos que permitan eliminar las dudas respecto al significa-

do de las palabras y fomentar la comprensión. Cuando alguien dice: “el clima es bueno”, la palabra “clima” debe ser comprendida por todos como el conjunto de condiciones atmosféricas que caracterizan a una región. Si uno de los participantes la entiende como “circunstancias sociales” —como en la expresión “el clima político”—, la acción comunicativa debe tener medios para corregir la diferencia en la comprensión del significado de la palabra. Y también cuando alguien no entiende una palabra en un enunciado, se debe reformularla de manera que se la comprenda para que la comunicación pueda continuar. Esta es la pretensión de validez respecto al significado.

Las cuatro pretensiones de validez —verdad, rectitud, veracidad y significación (Habermas 1990: 58-59)— las supone el hablante en los otros y los otros en el hablante. Las pretensiones de validez son universales, ya que funcionan en todo acto de comunicación.

En breve, la ética discursiva es:

- ◆ deontológica, porque reflexiona sobre el deber, la obligación implicada en las acciones correctas, las cuales son aquellas que obedecen a las normas válidas;
- ◆ cognitiva, porque las normas o principios morales válidos pueden ser tratados como verdades, lo cual cumple la pretensión de verdad de la acción comunicativa, donde se halla la Ética Discursiva;
- ◆ formal, porque sólo provee la forma para validar las normas, la cual es el consenso por parte de todos los afectados por las normas con las que se quiere solucionar los problemas morales;
- ◆ universal, porque la forma provista para la argumentación de los problemas se halla en los presupuestos de la argumentación, no en los contenidos; son presupuestos de toda acción comunicativa y no pertenecen a una determinado ethos o a una determinada época. Esto se traduce en el principio de universalización (U), por el cual una norma consensuada entre todos los participantes en la argumentación es universal, ya que la forma para llegar al consenso manda la inclusión de todos los afectados. Sin embargo, esta universalidad no impide la referencia a cada una de las personas participantes en la argumentación, donde se impone la fuerza sin fuerza del mejor argumento.

Observación crítica

1. En las pretensiones de validez está la del significado. Si esta pretensión de validez ha de ser real, todos los participantes en la argumentación deben utilizar el mismo lenguaje. Se trata del lenguaje común, considerado literal para todos. Cuando hay diferencias lingüísticas, debe haber medios prácticos que permitan eliminar las dudas de significado y promuevan la comprensión mutua. Sin embargo, es aquí donde la Ética Discursiva enseña una debilidad notable, porque esos medios prácticos ocultarían prácticas no argumentativas, es decir,



no consensuadas, sino impuestas autoritariamente. El problema es que no hay un lenguaje común, literal para todos. Lo que en un ethos funciona como lenguaje literal, no lo es en otros. Y tratar de convertir a todos los lenguajes en literales o comunes resultaría una imposición no comunicativa.

2.3.4. Ética contractual

El beneficio que trae una Ética Contractual es que no fundamenta a la acción correcta en normas o principios morales de difícil justificación o en las consecuencias casi incalculables de las acciones. Para la Ética Contractual las acciones y sus normas morales tienen su origen en los contratos que hacen los seres humanos entre sí. Una ética basada en contratos es aparentemente más real que otras, ya que no demandaría realizar cosas que no se pueden realizar. En la vida diaria, los seres humanos viven siempre en comunidades donde hay contratos explícitos o implícitos. La Ética Contractual parece ser una teoría que se vive a diario. Tuvo sus inicios filosóficos en el inglés Tomas Hobbes (1588-1679), quien fue uno de los primeros modernos en intentar crear una ética que no sea religiosa. El filósofo inglés John Locke (1632-1704) también ha teorizado el contrato social, al igual que Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo ginebrino, aunque la importancia de ambos se la observa más en la teoría o filosofía política. Para la ética resulta más notable Hobbes, ya que su postura deja en claro el origen de las normas morales.

Uno de los defensores y modificadores contemporáneos del contrato social es el filósofo norteamericano John Rawls (1921-2002). Su versión es diferente de otras teorías éticas, ya que no está diseñada para colaborar en las decisiones de cómo actuar moralmente en determinadas circunstancias. Por el contrario, su ética contractual se aplica más a las instituciones sociales y gubernamentales. La preocupación que le orienta es la cuestión de la justicia en general en una sociedad determinada. A lo que la Ética Contractual de Rawls apunta es a establecer si es justo la manera en que los impuestos son gastados por el gobierno o si las leyes que implementa son justas respecto a los derechos con que cuenta un ciudadano. Si Locke y Rousseau han recurrido a la idea del contrato social para justificar la autoridad política, Rawls se sirve de ella para establecer los principios de la justicia social.

En este contexto se muestra la relación que tiene la ética con la política. En general, "derecho" es algo que un ser humano puede justificadamente demandar de otros; si uno tiene un derecho, entonces puede pedir a otros que lo traten de cierta manera. Un derecho se expresa en una norma moral o legal. Tradicionalmente se hace una diferencia entre derechos humanos y derechos legales. Un derecho humano es un derecho que los seres humanos lo tienen por el hecho de ser seres humanos, no por pertenecer a alguna sociedad o cultura. Por ejemplo: el derecho a no ser esclavizado por nadie es un derecho que todos lo tienen por ser simplemente seres humanos.

Un derecho legal es un derecho que el gobierno le reconoce a sus ciudadanos a través de las leyes que imparte. Para Rawls la mejor sociedad es la sociedad justa y la justicia es el equilibrio apropiado entre derechos y deberes.

Para la Ética Contractual el derecho fundamental, el derecho natural, es proteger la vida propia. El auto-sacrificio se hallaría en contradicción con este derecho natural. Ningún contrato —y, entonces, ninguna moral— puede requerir el que uno se sacrifique por el bienestar o felicidad del resto.

Para Rawls la noción de justicia no sólo se refiere a la moral o la ética, sino también a su institucionalización. Sólo se puede realizar la justicia en una determinada sociedad cuando se hace que sus instituciones sean justas. Entonces, la justicia se refiere tanto a las formas de organización social como al sistema jurídico o las instituciones políticas. Al fin y al cabo, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales (Rawls 1971: 3). De esta manera, la justicia tiene un sentido principalmente social y apunta a establecer la manera en que se tienen que distribuir los derechos y los deberes en las instituciones sociales.

La posición original implica que se va a comenzar a organizar la sociedad desde el principio, desde cero, como si no existiera aún. Los seres humanos que participarán, para estar en un punto cero, tienen que hallarse tras un “velo de ignorancia”. Lo único que saben de sí mismos son dos características: (a) que son racionales, es decir, que pueden elegir los mejores medios para lograr un fin determinado; y (b) que están mutuamente desinteresados, es decir, que no se interesan en los intereses de los otros (Rawls 1971: 13-14). Aparte de esto, los participantes no saben nada más. No saben qué profesiones ejercerán en la nueva sociedad; ni si serán hombres o mujeres; ni a qué generación pertenecerán; ni si serán negros o blancos o mestizos; ni si serán ricos o pobres o de clase media; ni qué preferencias políticas tendrán, de izquierda o derecha o centro; ni siquiera saben algo respecto a su fuerza corporal o a su inteligencia o sus disposiciones psicológicas... (Rawls 1971: 137). El velo de la ignorancia podría efectuar el contrato social debido a esta radical imparcialidad. Sólo detrás del velo cada uno de los participantes podrá elegir imparcialmente —sin poder estar inclinado por ningún prejuicio social, económico, de género o de raza— los principios básicos sobre los cuales se fundará un tipo de organización social. A falta del conocimiento de lo que serán, no van a poder influir a favor de algún grupo social. La justicia es, entonces, la equidad debido a que la posición original es equitativa. Dice Rawls: “La justicia como equidad”, justice as fairness. “Fairness” viene del inglés “fair”, que quiere decir libre de prejuicios, fraude o injusticia; significa la cualidad de la igualdad.

Ahora bien, cuando uno no sabe lo que será en la nueva sociedad, lo racional es asegurarse que la situación más mala, la peor en que uno puede caer, no sea tan mala o que sea la mejor entre las peores imaginables. Se trataría de maximizar lo mínimo en lo que se puede caer, a lo que Rawls llama la “regla del maximin”



[Rawls 1971: 152-53]. Siguiendo esta regla, en la posición original y detrás del velo de la ignorancia, los seres humanos elegirían fundar la sociedad sobre dos principios, el de la libertad y el de la diferencia.

- ❖ El principio de Libertad: Cada persona debería tener el derecho a la mayor cantidad de libertad, previsto que todos los demás tengan también esa misma cantidad de libertad [Rawls 1971: 60].

Este principio garantiza el derecho a igual libertad. Todos acuerdan tener la misma cantidad de libertad. La libertad no surge, entonces, de un derecho natural, sino del contrato social. La libertad permite a la gente tener control sobre sus vidas y tomar sus propias decisiones. Pero no se puede dejar que la gente haga lo que sea. Puede haber gente que haga cosas que límite o acabe con la libertad de otros. Rawls argumenta en este principio que a una persona se le debería permitir hacer lo que desee, previsto que no sea más libre que el resto de las otras personas. Si se va a comenzar de cero y si uno no sabe quién será ni qué será en la nueva sociedad, racionalmente no se puede sino elegir el principio de libertad. Tener mucha libertad, sin que sobrepase la de los otros, posibilita tener muchas oportunidades. En el caso que no se elija este principio, uno podría acabar en un grupo que tendría menos libertad que los demás grupos y, entonces, tener menos posibilidades. Este principio acaba garantizando las libertades fundamentales en una democracia: la libertad de palabra, de culto, de participación política...

- ❖ El principio de diferencia: Las desigualdades sociales y económicas deben ser arregladas de manera que:

(a) sean para el mayor beneficio de los menos aventajados, y

(b) estén ligadas a los cargos y las funciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidad [Rawls 1971: 302].

Como indica (b), cualquier desigualdad económica o social en la sociedad debe estar unida a las funciones o cargos.

Rawls no cree que racionalmente se pueda pactar para elegir un principio de la igualdad económica o social, detrás del velo de la ignorancia; es decir, pactar para que todos tengan inicialmente la misma cantidad de riqueza.

Por un lado, las diferencias psico-somáticas, filosóficas y religiosas posteriores harían que en el transcurso de la vida la igualdad desaparezca y unos acaben con más y otros con menos. Por otro, si todos comenzarían y podrían mantener igual riqueza —lo cual parece imposible por las diferencias—, la sociedad se estancaría, ya que, al no haber incentivos, nadie querría superarse o intentar hacer cosas difíciles.

Las diferencias sociales y económicas parecen ser inevitables por las diferencias entre los seres humanos. Pero la parte (a) del Principio de Diferencia está destinada a remediarlas de algún modo. Los contratistas en la posición original aceptan las desigualdades económico-sociales sólo si el adelanto personal mayor de algunos redunde en el beneficio de los menos aventajados.

“Desde el punto de vista de la justicia como equidad, un deber natural fundamental es el deber de la justicia”. Esto quiere decir que los contratistas tienen como deber u obligación apoyar o cumplir las normas de una institución justa (Rawls 1971: 115). La institución es justa sólo si su organización y reglas o leyes se basan en los dos principios de la justicia como equidad. Es el deber de cada ciudadano apoyar y resguardar cualquier institución social cuyas normas garanticen la libertad y la redistribución de las ventajas: “... el deber natural más importante es apoyar y promover instituciones justas”. No sólo cumplir sus reglas o normas, sino también ayudar en la organización de estas instituciones justas cuando no las hay aún (Rawls 1971: 334).

Por esto, el derecho (right) tiene prioridad sobre el bien (good). El fundamento de la sociedad es el contrato social que ha pactado sobre los dos principios y el derecho (o las normas o leyes de las instituciones justas). Cada ciudadano debe obtener su bien en el marco del derecho, nunca fuera de él. Los bienes que buscan los individuos varían de uno a otro, mientras que los principios de la justicia son iguales para todos (Rawls 1971: 448). Por ello, el bien de un ciudadano no es superior al derecho. De lo contrario, se antepondría el bien de un solo individuo a la organización social justa, lo cual ya no sería justo. Así, la concepción de la justicia como equidad es una ética deontológica, una ética del deber, que admite la diferencia entre las personas y que preserva su inviolabilidad, principalmente a través del primer principio, que resguarda las libertades de cada una.

En breve, la ética contractual

- ◆ Concibe a la moral como resultado de un contrato social que se lleva a cabo por el interés propio de defender la vida de uno mismo. Sólo después del contrato aparece lo moralmente correcto o incorrecto;
- ◆ considera posible, por una posición original de imparcialidad radical (el velo de la ignorancia), acordar sobre los principios básicos para organizar una sociedad justa, sólo haciendo uso de la razón;
- ◆ acuerda sobre dos principios de la sociedad justa: el Principio de la Libertad y el Principio de la Diferencia;
- ◆ considera que el Principio de la Libertad asegura la mayor cantidad de libertades iguales para todos, de modo que con ellas todos tengan las mismas oportunidades;
- ◆ considera que el Principio de la Diferencia asegura la redistribución de bienes económicos y sociales de modo que toda desigualdad resulte ventajosa para los menos aventajados;



- ◆ es una ética deontológica, ya que afirma que el derecho o el deber (el cumplir las normas o principios acordados en el contrato social) tiene prioridad sobre el bien.

Observaciones críticas

1. Sólo aquellos que participan en el contrato social —sea explícito o implícito— se hallan obligados a tratarse entre sí de acuerdo con las normas o principios pactados. Esta teoría sólo puede justificar la obligación moral entre seres racionales y participantes en el contrato. Si se considera a los animales y la necesidad de una ética ecológica que los incluya, la Ética Contractual carece de bases para ello.
2. El velo de la ignorancia en la posición original manda a una imparcialidad total que deja al ser humano sólo con la capacidad de su razón. Sin embargo, despojarse de la etnicidad, la cultura, la posición económica, las preferencias sexuales... no es como despojarse de una camisa. Rawls parece pedir algo imposible.

2.3.5. Ética de las virtudes o filosofía moral comunitarista

La Ética de las Virtudes tiene sus orígenes en la antigüedad. En la China fue propuesta por Confucio. En occidente es Aristóteles a quién se identifica con esta ética. Durante el periodo de la Ilustración y hasta el siglo XIX sufrió una parcial desaparición en occidente. A mediados del siglo pasado reapareció debido al descontento con las versiones de ética deontológica y el utilitarismo prevalentes. Casi la mayoría de los representantes de la Ética de las Virtudes moderna (Anscombe, Slote, MacIntyre...) muestra su dependencia de la filosofía aristotélica, si bien no todos ellos son neo-aristotélicos. Entre ellos hay también neo-hegelianos (seguidores de Hegel) y wittgensteinianos (seguidores de la filosofía de Wittgenstein).

La Ética de las Virtudes, principalmente la neo-aristotélica, ha tenido una relación con el comunitarismo contemporáneo. El término “comunitarismo” alude a una postura filosófico-política que critica al liberalismo y a la razón ilustrada. Según los comunitaristas (Ch. Taylor, Waltzer, Sandel...), las acciones morales deben ser guiadas por las tradiciones culturales de cada comunidad en las que ocurren y no por los principios o normas racionales de sujetos abstractos. En la obra de Alasdair MacIntyre, filósofo escocés (1929-), se condensa de una forma muy original el aristotelismo y el comunitarismo. Como introducción a sus postulados más importantes, conviene repasar las bases aristotélicas de la Ética de las Virtudes.

La Ética de las Virtudes se preocupa más por el carácter que por las normas. Para esta corriente es más importante ser una persona virtuosa y buena que establecer normas o principios correctos. En esta corriente, vivir una vida ética significa convertirse completamente en una persona virtuosa. La virtud es un ras-

go del carácter, es un hábito muy enraizado en un ser humano, de modo que llega a ser parte de su identidad. Ejemplos de virtud son la honestidad, la generosidad, la valentía... Cuando un hábito se hace un rasgo virtuoso del carácter, se vuelve parte de quien es la persona. Si una persona tiene la virtud de la honestidad, por ejemplo, es seguro que esta persona actuará confiablemente de una forma que coincida con la honestidad. Las personas de su comunidad tendrán confianza en que actuará así porque la honestidad es parte de su identidad misma, es un aspecto estable de su carácter.

Hay una diferencia entre un acto bueno o correcto y la persona virtuosa. La virtud de la generosidad no es temporaria, sino un rasgo del carácter que siempre se halla con el ser humano que tiene esa virtud. Este ser humano es esa virtud, por lo menos en parte, porque puede tener otras virtudes.

Claro está que no todos los hábitos enraizados en el carácter son virtudes. Pueden haber otros hábitos enraizados de igual manera que no son virtudes, sino todo lo contrario; pueden ser vicios, como la deshonestidad o la mezquindad. El vicio es también un hábito que se ha hecho parte integrante del carácter de una persona, aunque se trata de un hábito negativo. Si hay hábitos que pueden convertirse en vicios, parece necesario saber si se puede adquirir las virtudes y por qué medios, a fin de evitar los vicios. Aristóteles creía que a las virtudes se las adquiere como se adquiere un arte: ejercitando o practicando.

Para la adquisición de una virtud es necesario repetir acciones virtuosas constantemente: la virtud de la generosidad se la adquiere repitiendo acciones generosas. Las virtudes no son naturales, no se nace con ellas. Pero tampoco son contrarias a la naturaleza. Los seres humanos no nacen naturalmente valientes o generosos, pero nacen constituidos por la naturaleza para recibir a las virtudes. A través de la repetición de acciones virtuosas éstas se desarrollan en hábitos virtuosos que se enraízan en el carácter (Aristóteles 2009: 23; 1103a15-30).

Así, los seres humanos no tienen un carácter moral o inmoral innato. Se lo adquiere a través de repetición de actos virtuosos o viciosos. Uno se convierte en generoso, valiente, honesto repitiendo constantemente actos generosos, valientes, honestos... Pero también uno se convierte en mezquino, cobarde y deshonesto repitiendo constantemente actos mezquinos, cobardes y deshonestos. De cualquier manera, la repetición de estos actos producen el hábito que se convierte en el carácter del ser humano, el cual no siempre es virtuoso. Aristóteles identifica 4 tipos de carácter.

- ◆ El vicioso, que piensa, siente y actúa en forma mala. Esta persona, por ejemplo, piensa que es bueno robar, se siente alegre robando y comete robos.
- ◆ El incontinente, que piensa de la forma correcta, pero siente y actúa de manera incorrecta. Esta persona piensa y sabe que lo que va a hacer —robar— está



mal, pero no puede contenerse, es incontinente; se deja ganar por el placer de robar, y acaba haciendo el mal, robando. Es una persona que se halla dominado por sus pasiones y deseos.

- ◆ El continente, que piensa de la manera correcta, siente de la manera incorrecta y actúa de la manera correcta. Esta persona piensa y sabe que lo que va a ser no es correcto —robar—, pero siente la urgencia de hacerlo —el robar le hace sentir placer. Pero, finalmente, acaba por no hacerlo, se contiene, tiene un autocontrol. El placer de robar no le gana.
- ◆ El virtuoso, piensa, siente y actúa de la forma correcta, no sólo una vez, sino regularmente. Se es virtuoso sólo si se realiza acciones virtuosas sin tener que pelear constantemente con los sentimientos y las emociones; sólo si los sentimientos —o las emociones y los deseos—, el pensamiento y la acción se hallan en estado de armonía; es decir, no se hallan peleando unos con otros. Si uno no desea hacer lo correcto, si sus sentimientos le dicen hacer otra cosa, entonces no se es virtuoso (Aristóteles 2009: 26-31, 118-38; 1104b-1107b, 1145b-1153b).

Como se puede advertir, para ser virtuoso se requiere sentir, pensar y actuar. Las tres actividades se hallan indisolublemente juntas. Aristóteles admite que las tres son parte de la virtud, porque son parte integrante del ser humano. De esta manera, tener un carácter virtuoso significa ser también virtuoso respecto a los sentimientos, las emociones y los deseos, algo que algunas corrientes éticas han olvidado. El virtuoso llega a tener una respuesta emocional correcta para las circunstancias. Se llega a la virtuosidad de los sentimientos a través del hábito de sentir de una manera correcta frente a una situación determinada.

A través de la repetición de actos virtuosos, una persona desarrolla los sentimientos correctos, el miedo ante un peligro grande, la rabia ante una situación injusta... (Aristóteles 2009: 23-24; 1103b-1104a). Hay un término medio en los sentimientos que debe ser cultivado. Una indignación honrada es el medio entre dos extremos que se deberían evitar: la envidia y el rencor. El sentimiento del modesto es un medio entre el tímido, que se avergüenza de todo, y el desvergonzado o arrogante, que no se avergüenza de nada (Aristóteles 2009: 23-24; 1108a35-1108b10). A lo que la Ética de las Virtudes apunta es a una educación sentimental, sin la cual no se podría ser virtuoso. A falta de ella, los sentimientos y las pasiones, agobiarían de tal manera que el ser humano dominado por ellos se hallaría poseído por la vehemencia y sin poder actuar virtuosamente. La respuesta emotiva o sentimental virtuosa es la que evita los extremos; la naturaleza de las cualidades morales es destruida por deficiencia o por exceso.

La virtud es un estado del carácter preocupado por la elección de un medio entre dos extremos, entre dos vicios. Esta elección se la hace con un tipo de razón, aquella que posee la sabiduría práctica (Aristóteles 2009: 31; 1107a). La razón de la sabiduría práctica determina cuál será la acción a realizar en una situación determinada, qué acción evitará los vicios de los extremos. De esta manera, la

doctrina del medio puede ser comprendida como aplicable a las emociones y a las acciones:

- 1) La virtud del carácter es un estado emocional que se halla entre la deficiencia y el exceso;
- 2) la acción virtuosa es la que yace entre dos acciones alternativas, una deficiente y la otra excesiva.

Aristóteles cree que ambas se hallan relacionadas. La sabiduría práctica que se refiere a (2) implica que la capacidad para decidir qué acción realizar en una situación particular no se ayuda de reglas establecidas de antemano. Cada situación es única y requiere de una decisión única, no la copia de una anterior que se asemejaría a la presente. La semejanza no es identidad y, entonces, requiere una nueva decisión [Aristóteles 2009: 106-107; 1140a25-1140b].

Una persona de buen carácter tiene su razón dispuesta a elegir el medio y evitar los extremos. Sin embargo, la sabiduría práctica no es astucia ni cierta inteligencia diestra; no es simplemente saber qué hacer en una determinada situación cuando se tiene una meta. Por el contrario, la sabiduría práctica es esa habilidad de “ver” qué es lo bueno o lo correcto en una situación particular y cómo lograrlos. Esta sabiduría no se reduce a pensar simplemente como virtuoso.

Con la sabiduría práctica se puede establecer una tabla de virtudes y vicios:

Vicio por Deficiencia	Justo Medio	Vicio por Exceso
Cobardía	Valentía	Imprudencia
Tacañería	Generosidad	Despilfarro
Insensibilidad	Moderado	Indulgente
Timidez	Humildad	Arrogancia

Si bien la virtud yace en el medio, no se trata de un medio numérico [matemático] o universal [válido para todos en todas las situaciones]. Como ya se vio en la sabiduría práctica, el medio es relativo a un ser humano determinado y a una situación determinada. Entre los dos vicios donde se halla una virtud hay un espacio donde se oscila tratando de identificar el medio para la situación particular.

La repetición de las actividades virtuosas conduce al bien y a la felicidad. El bien de algo reside en ejercer virtuosamente su propia función, su modo de ser, que es al mismo tiempo su realización. La visión, por ejemplo, es la función de los ojos y, entonces, el bien de los ojos; el caminar es la función de los pies y, entonces, el bien de los pies. El hacer virtuosamente esculturas es la función y, entonces, el



bien del escultor; el tocar virtuosamente la guitarra es la función, y entonces, el bien del guitarrista.

Ahora bien, ¿cuál es la función y, entonces, el bien del ser humano en general, del ser humano no como un ser de una actividad en particular (escultor o guitarrista), sino como ser humano en cuanto tal? Para Aristóteles, la vida racional es la función propia del ser humano y, entonces, su bien consiste en que esta función sea realizada virtuosamente.

Sólo cuando se realiza la función que a uno lo hace específicamente un ser humano es que éste puede vivir una vida plena como ser humano. En esto consiste la felicidad, en realizar la racionalidad con la virtud. Pero esto no significa que la felicidad es sólo razonar virtuosamente. La acción —el actuar virtuosamente— es necesaria para la felicidad. En las Olimpiadas —dice Aristóteles—, quien gana no es el más fuerte ni el más bello y, se podría agregar, ni el que piensa bien. El que gana es el que compite, el que actúa (Aristóteles 2009: 13; 1099a5). Como se ha visto anteriormente, el virtuoso piensa, siente y actúa virtuosamente; sólo con esa combinación se es feliz.

Según Aristóteles, las virtudes no pueden ser enseñadas de la forma tradicional (en los colegios, leyendo libros o escuchando clases teóricas). Es la práctica de acciones virtuosas la que enseña las virtudes. Estas prácticas, desde luego, implican una comunidad de seres humanos. Son prácticas sociales, no individuales. En este sentido social comunitario se debe comprender las nociones del bien y las virtudes en Aristóteles. MacIntyre las comprende así, con lo cual intenta superar al yo individual del liberalismo moderno.

En la teoría de MacIntyre las virtudes se fundan en la vida comunitaria, en las actividades que involucran a los seres humanos unos con otros. Incluso la reflexión personal sobre la vida individual propia depende de la relación con los otros. La virtud y los bienes incluyen 3 etapas importantes en la vida moral: (1) las prácticas sociales; (2) la unidad de una vida humana; y (3) la tradición moral. Estas tres etapas son el fondo de las virtudes y los bienes y no son elementos separados, sino interrelacionados y acumulativos. Ninguno puede ser considerado aisladamente y cada uno repercute en los otros dos.

1. Las prácticas sociales. La práctica social “es cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, socialmente establecida, a través de la cual se realizan los bienes inherentes a esa forma de actividad...”. En una práctica social determinada se intenta lograr la excelencia —la calidad superior— apropiada a esa forma de actividad (MacIntyre 1884: 187). Las actividades sociales pueden ser la agricultura, el fútbol, la arquitectura, la física, la química, la biología, la historia, la música, la medicina, el matrimonio, la familia... MacIntyre distingue entre la práctica social y una actividad en ésta. Patear un penal, poner un ladrillo en una pared nueva, plantar una semilla... no son prác-

ticas sociales sino actividades dentro las prácticas sociales como el futbol, la arquitectura, la agricultura... En una determinada comunidad estas prácticas se aprenden y se enseñan. En verdad, la comunidad que rodea a una práctica es una comunidad de maestros y aprendices. Un practicante en sus inicios se pone bajo la autoridad de otros que tienen más experiencia. En cuanto que es un principiante, debe aceptar las reglas de la práctica y la evaluación de su rendimiento por otros, ya que él, en cuento nuevo en la práctica, carece de la experiencia y el conocimiento para evaluarse a sí mismo. La práctica en cuestión tiene una historia y una tradición, a la cual el nuevo practicante se somete.

En cada práctica hay dos tipos de bienes que se realizan, uno externo y otro interno. En la práctica de la medicina, por ejemplo, los bienes externos que se realizan pueden ser el prestigio, la fortuna y el estatus que adquiere un doctor; o la fama, el dinero y el poder (MacIntyre 1884: 188, 190). Estos bienes son externos, porque se los puede obtener por otros medios y no sólo por la práctica de la medicina; un futbolista puede también acumular gran fortuna, estatus y prestigio. Los bienes externos pueden lograrse por muchos medios.

Por el contrario, los bienes internos sólo pueden lograrse participando en la práctica misma. MacIntyre señala otra diferencia entre los dos tipos de bienes: los externos acaban siendo propiedad del practicante, de manera que cuanto más tenga uno de estos bienes externos, menos hay para las otras personas, lo cual es muy evidente cuando se refiere al dinero y al poder. Si bien se compite también por los bienes internos —(MacIntyre 1884: 190-91).

En el nivel de las prácticas, con sus bienes internos y externos, la virtud es “una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a capacitarnos para lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas, cuya carencia nos impide efectivamente lograr alguno de esos bienes”. La virtud es esa cualidad que permite a un ser humano esforzarse por conseguir los bienes internos. MacIntyre identifica tres cualidades: justicia, honestidad y valentía. Estas virtudes necesitan estar presentes para que una determinada práctica social se mantenga y prospere (MacIntyre 1884: 191).

- ⚙ La justicia es necesaria para darle lo debido al otro, reconocerle el logro de un bien interno (admitir que el mérito de un descubrimiento o logro pertenece a un colega);
- ⚙ la honestidad, para escuchar a la crítica de otros involucrados en la misma práctica y para responderles sinceramente (reconocer los errores propios o defenderse de las críticas con la verdad);
- ⚙ y la valentía, para tomar los suficientes riesgos para promover las metas comunes de una determinada práctica social (animarse a hacer innovaciones o a extender los límites de la práctica).



Aparte de contribuir directamente al logro de los bienes internos, estas virtudes juegan un papel indirecto en sostener las instituciones que soportan a las prácticas sociales a través del tiempo. Las virtudes mantienen sanas a las instituciones.

2. La unidad de una vida humana. El ser humano realiza en su vida muchas prácticas: no sólo pertenece a un club deportivo, un matrimonio, una profesión... Las demandas de estas prácticas pueden entrar en conflicto. La práctica de la música —las muchas horas del día entrenando la guitarra— puede entrar en conflicto con la práctica de la familia —las horas de atención que requiere el/la cónyuge y los hijos. El conflicto lleva a pensar que el individuo debe decidir entre las prácticas: “cuando diferentes bienes llaman en diferentes e incompatibles direcciones, ‘yo’ tengo que elegir entre demandas rivales” (MacIntyre 1984: 202). Parece que el “yo” liberal moderno surge aquí, en contra de la noción de las prácticas que tienen una tradición y una historia, que pertenecen a una comunidad particular. La vida moral en comunidad estaría amenazada por la elección arbitraria perteneciente a un “yo”, quien decidiría por sí solo respecto a las “demandas rivales”.

Sin embargo, MacIntyre cree que la “arbitrariedad subversiva” en la vida moral puede ser evitada mediante un “telos”, un fin o una meta, que esté más allá de los bienes limitados de las prácticas y que constituya el bien de la “totalidad de una vida humana, el bien de una vida humana concebida como una unidad”. Este “telos” es una virtud diferente de las virtudes que suponen las prácticas, una que es reconocida por la tradición y que sólo puede ser identificada con referencia al todo de una vida humana (MacIntyre 1984: 203).

Una vida humana es el conjunto de acciones, llevadas a cabo al interior de las prácticas sociales. Estas acciones no son dispersas, apuntan a un fin. Este fin es aquello que busca conseguir el ser humano en su vida en general y es lo que da la unidad a las diferentes acciones de una vida particular. Para comprender esto cabe revisar la teoría de la acción inteligible de MacIntyre. Caracterizar a una acción como inteligible significa comprenderla como una acción que tiene una intención, que tiene un motivo por el cual se quiere realizarla. Pero también una acción se la realiza al interior de una práctica social determinada y una institución que resguarda la práctica. A esta última característica MacIntyre llama, en el contexto de la acción, “situación” (setting).

Ahora bien, una acción puede tener varias intenciones y varias situaciones, en tal caso, una acción puede pertenecer a varias situaciones (MacIntyre 1984: 206-08).

Por otra parte, las intenciones son a corto y a largo plazo. Entonces, para caracterizar a una acción como inteligible se necesita identificar las intenciones de aquél que lleva a cabo la acción, relacionar las intenciones a corto plazo con las intenciones a largo plazo y, finalmente, ubicar la acción en su situación

apropiada e identificar qué rol desempeña el que hace la acción en esa situación o grupo de situaciones. Un tipo más de ubicación requiere la inteligibilidad de la acción: ubicarla en relación a otras acciones que fueron realizadas antes y después. Esta ubicación aclara la racionalidad de la acción (MacIntyre 1986: 64-81).

Como se puede advertir, cuando un ser humano quiere hacer inteligible una de sus acciones o las acciones de otros, tiene que narrar una historia. No es necesario que escriba en papel esta narración; puede simplemente tenerla en la mente. La narración de una historia es la relación entre acciones: unas que fueron realizadas antes y otras después, el contexto donde fueron hechas (la situación), los motivos por los cuales se las hicieron (las intenciones). La narrativa hace a la acción inteligible porque la hace parte de un conjunto de otras acciones y todas ellas forman la unidad de una vida. Esta unidad da una identidad narrativa: las acciones entrelazadas por la narrativa pertenecen a un individuo. De esta manera, una narración tiene siempre un comienzo, un medio y un fin de una vida particular; es como una novela. Es una búsqueda (quest) que poco a poco, mientras se vive la vida, se va aclarando. En cuanto se procede salvando obstáculos, mientras se halla uno en la búsqueda, se aprende más acerca del bien.

Entonces, en el contexto de una vida unificada por la narración, la pregunta que un ser humano particular se hace es: “¿qué es el bien para mí?”. Esta pregunta conduce a indagar cómo se puede vivir mejor esa unidad (la vida unificada por la narración) y llevarla a término, a alcanzar el bien. La pregunta se halla en estrecha relación con una más general: “¿qué es el bien para el ser humano?”. Esta pregunta general significa identificar las características comunes que tienen todas las respuestas dadas a la primera pregunta, a la particular, por cada uno de los seres humanos particulares. El bien en general es aquello que coincide en cada una de las respuestas.

Tendríamos entonces, 4 clases de bienes:

- 1) Los bienes externos de una práctica social determinada (la riqueza es un bien externo en la práctica de la medicina).
- 2) Los bienes limitados internos de una práctica social determinada (la excelencia en el diagnóstico es un bien en la práctica de la medicina).
- 3) El bien de una vida particular unificada (el fin al cual un ser humano particular quiere llegar en su vida). No es el mismo que (2), porque el ser excelente en el diagnóstico médico sólo puede convertirse en un medio, entre muchos otros, para alcanzar otro fin, la felicidad, por ejemplo.
- 4) El bien en general, que es lo común que se encuentra en todos los bienes de las vidas particulares unificadas (3).

MacIntyre cree que la búsqueda de la concepción del bien en general (4) capacita para ordenar los bienes limitados de las prácticas sociales (2). El conflicto entre los bienes de una práctica —la música— y los de otra —la familia— se supera no



por una elección caprichosa del individuo, sino mediante la consideración del bien en general (4). Como se ha dicho anteriormente, el bien en general es aquello común que tienen los bienes de las vidas particulares unificadas (3). La comunidad —lo común— del bien en general muestra la manera correcta de lograr los bienes limitados a las prácticas sociales (2).

Estos logros sólo son posibles cuando no se sacrifica otras prácticas cuyos bienes permiten la búsqueda del bien en general (4).

Las virtudes en esta etapa son esas cualidades que a uno lo mantienen en la búsqueda del bien de una vida particular y que le permiten aproximarse a su realización. Este bien coincide con el bien general, el de todos los seres humanos. Los vicios serán todo aquello que impide la búsqueda (MacIntyre 1984: 218-19).

3. La tradición moral. El individuo, que realiza prácticas sociales y que explica su vida en una narrativa que le permite la búsqueda del bien humano, vive una identidad social elegida por la cultura y la sociedad en la cual ha nacido. De esta manera, uno no puede esforzarse por realizar algunas virtudes y rechazar los vicios a través de elecciones autónomas. Por el contrario, debe realizar la vida buena y virtuosa como una persona que vive roles específicos, dados a ella por su comunidad o sociedad: como miembro de una familia, clase social, ciudad, comunidad determinadas y no de otras. Éste es “el punto de partida moral”, o “la particularidad moral”, no elegido o decidido por el individuo. Toda persona es un personaje dentro una narrativa, interpretando algunos roles sociales que no los ha escogido, sino que son el resultado de circunstancias sociales contingentes y que imponen a la persona obligaciones que no las puede evitar.

Un ejemplo: algunos bolivianos creen que por el hecho de que no han tenido haciendas y/o nunca han esclavizado y explotado a los pueblos indígenas originarios, la situación actual de pobreza de éstos no es algo de lo que deberían sentirse responsables. Sin embargo, esos mismos bolivianos se benefician en la actualidad de privilegios económicos y sociales que son posibles en el presente solamente por el antiguo maltrato y explotación de los pueblos indígenas originarios. El ignorar este hecho no lo alivia a uno del peso de la obligación. Ésta es una herencia, por la cual uno se hace miembro de una tradición, ya que los roles y las circunstancias sociales tienen una historia que se va transmitiendo y desarrollando del pasado. Las circunstancias sociales concretas y particulares en las que se nace determinan las prácticas sociales, las situaciones y la narrativa de las que uno toma parte.

En esta etapa el ser humano debe aprender la historia, las normas y las reglas de su comunidad, a fin de actuar virtuosamente dentro de cierta tradición. Sólo cuando uno tiene una comprensión apropiada de la tradición a la que pertenece puede en ella actuar virtuosamente. Claro está que hay diferentes tradiciones, por lo cual hay diferentes virtudes y concepciones del bien. Dice

MacIntyre: “Lo que es la buena vida [el bien] para un militar ateniense del siglo quinto no será lo mismo que fue para una monja medieval o para un granjero del siglo diecisiete” (MacIntyre 1984: 220). En la época de Homero la virtud era la cualidad que permite cumplir roles sociales definidos; en la de Aristóteles y del Nuevo Testamento, la cualidad que conduce al logro del fin humano (telos), sea natural o sobrenatural; en la de Benjamín Franklin, sirve como una cualidad que tiene la utilidad de conseguir el éxito terrenal y celestial (MacIntyre 1984: 185).

De cualquier manera, MacIntyre da una definición general que correspondería a esta etapa: las virtudes son esas cualidades involucradas “en mantener aquellas tradiciones que proporcionan tanto a las prácticas como a las vidas individuales su contexto histórico necesario” (MacIntyre 1984: 223).

Las tres etapas de la teoría de MacIntyre implican que para ser virtuoso un ser humano debe ser:

- ◆ Participante de una práctica social;
- ◆ sujeto de una narrativa que le da la identidad a través del tiempo;
- ◆ miembro de una tradición social o de tradiciones sociales entrelazadas y cruzadas.

La obligación moral surge de las demandas que estas tres esferas imponen conjuntamente sobre el individuo. Principalmente en la etapa segunda y tercera surgen dos cuestiones importantes: (1) ¿Puede un individuo escaparse de roles sociales que le ha tocado desempeñar pero que no ha elegido? (2) Dada las maneras diferentes de concebir el bien y las virtudes por distintas comunidades, ¿existe un relativismo moral, es decir, una ausencia de criterios para decidir qué es lo moralmente correcto o bueno en acciones que pertenecen a comunidades diferentes?

Para establecer la superioridad moral de una tradición a otra, MacIntyre señala que las normas de la razón y la argumentación que hay en una comunidad son inmanentes y propias de una tradición de reflexión. Esto quiere decir que la manera como se pensaba en la Grecia antigua tiene normas y argumentos distintos a los que se usa para pensar en las sociedades europeas modernas del siglo XVIII; o que la manera como se piensa en una cultura del amazonas —entre los Bororo, por ejemplo— es diferente que la manera como se piensa en la ciudad de La Paz, porque ambas tradiciones tienen normas de pensar y argumentar diferentes. Sin embargo, una de estas tradiciones de reflexión puede chocar con problemas o dificultades filosóficas propias, no llegados de otras tradiciones. Esos problemas surgen como resultado del desarrollo de la propia tradición.

Ahora bien, esta tradición de reflexión puede reconocer el hecho de que no tiene recursos para resolver esos problemas y, a pesar de eso, puede comprender que otra tradición —una tradición rival— tiene los medios para precisar y resolver



esos problemas. Constatar esto último significa reconocer la superioridad de la tradición rival (MacIntyre 1988: 364-65). MacIntyre sugiere que el reconocimiento de la superioridad es posible porque los fines últimos de todas las tradiciones son iguales. Si bien las normas y principios de la reflexión pueden ser característicos de una sola tradición, cuando se trata de la teoría y de la acción todas las tradiciones buscan la verdad y el bien.

En breve, en la ética de las virtudes:

- ◆ La preocupación central es el desarrollo y formación del carácter del individuo y no la determinación de las normas correctas para la acción;
- ◆ el ser virtuoso consiste en tener una respuesta apropiada a una situación particular del momento. La respuesta emocional apropiada es un medio entre dos extremos viciosos;
- ◆ a las virtudes se las logra mediante la repetición de acciones virtuosas que crean hábitos, los cuales son rasgos del carácter. Sólo cuando un hábito bueno está fijado como parte del carácter es verdaderamente virtuoso;
- ◆ no hay reglas morales absolutas. Lo que es moralmente correcto depende de la situación particular concreta. La sabiduría práctica consiste en determinar cada vez de nuevo el medio entre los extremos viciosos, dependiendo de las circunstancias;
- ◆ las virtudes son cualidades humanas adquiridas que capacitan para lograr los bienes internos de las prácticas sociales (MacIntyre); cualidades que mantienen en la búsqueda del bien de una vida particular, el cual coincide en parte con el bien de todos los seres humanos; y cualidades que mantienen las tradiciones, las cuales proporcionan el contexto histórico necesario tanto a las prácticas sociales como a las vidas individuales;
- ◆ el bien y las virtudes que conducen a él son diferentes en las distintas tradiciones. Pero no hay un relativismo moral, porque cada tradición puede reconocer la superioridad moral de otra y asimilarse a ella.

Observaciones críticas

1. Al parecer la Ética de las virtudes promueve el egocentrismo: conduce a los seres humanos a estar excesivamente preocupados por sus propios caracteres. Supóngase que una persona virtuosa ve a una niña en peligro de ahogarse en un río. Inmediatamente la persona decide salvar a la niña porque es importante cultivar la virtud de la valentía y evitar los vicios de la cobardía y la imprudencia. Sin embargo, la persona parece más preocupada en cultivar la valentía y no en salvar a la niña.
2. El egocentrismo se traduce en un tipo de etnocentrismo. Esto se lo puede apreciar cuando MacIntyre, en el intento de evitar el relativismo moral, introduce la jerarquía entre las tradiciones morales: una es superior a otra porque cuenta con los recursos para solucionar los problemas de la otra. Una tradición sólo puede reconocer a otra cuando halla dificultades internas que no puede solu-

cionarlas por sí misma. Sólo desde esa perspectiva se podría reconocer a la alteridad, a lo otro, a lo diferente. El encuentro entre las tradiciones ocurre por un “egoísmo etnocéntrico”: sólo en un proceso de autocomprensión, de comprender los recursos para enfrentar los problemas propios, una tradición reconocería a otra diferente, como a aquella que tiene o no la solución. Y la relación consistiría en la asimilación de una tradición a la otra o la conversión en la otra (Habermas 1993: 104-05). No habría relaciones de igualdad entre tradiciones.

2.3.6. Ética de la responsabilidad radical

El filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas (1905-1995) es sin duda alguna, quien ha hecho revivir la cuestión de la moral y la ética en el pensamiento contemporáneo. Gracias a él se han repensado y transformado categorías como “el otro” o “la otredad”, “la alteridad”, “la responsabilidad”, “la totalidad”... Su influencia ha sobrepasado el mero pensamiento filosófico sobre la moral y ha incidido decisivamente en movimientos políticos de liberación y descolonización.

La Ética de la Responsabilidad ha sido expuesta primeramente por Lévinas en el libro *Totalidad e Infinito*, el cual fue leído pacientemente por el filósofo argelino-francés Jacques Derrida (1930-2004). Las preguntas que levanta Derrida en su lectura impulsan a Lévinas a una reexposición de su ética en la obra *De otro modo que el ser o más allá de la esencia*. A partir de ese momento, la Ética de la Responsabilidad se radicaliza. La intervención de Derrida parece sacar las consecuencias inevitables de lo que ya estaba presente en el pensamiento inicial de Lévinas.

Estrictamente hablando, la Ética de la Responsabilidad no es una ética normativa; por lo menos no sitúa la obligación moral en la norma moral. Es más, el término “ética” tiene una definición diferente a la tradicional. Si por lo general se lo definía como una reflexión sobre las acciones morales y su justificación con normas, en Lévinas “ética” significa la prioridad anárquica del otro cuando éste se halla ante un yo. La obligación moral ocurre en esta relación, más allá o más acá de las normas morales y las leyes de la sociedad o comunidad. Por eso esta relación es una “relación sin relación” (*relation sans relation*), porque, al no estar normada o regulada por las normas morales, jurídicas o del conocimiento, el otro se halla absuelto de yo, liberado del yo. El yo no lo puede aprehender con ninguna de esas normas. Sin embargo, al estar el otro absuelto de la relación, el yo también se halla absuelto, aunque queda siempre responsable por el otro (Lévinas 1990: 42, 79). Quizá esto se comprenda mejor exponiendo la noción de la anarquía.

Toda relación se halla mediada por normas o leyes. La relación entre la madre y el hijo se halla regulada por las reglas que tiene que cumplir el hijo en la casa y las normas que tiene que cumplir la madre, normas del derecho de familia de algún país. La relación entre el patrón y el trabajador también está regulada por las leyes de trabajo o derecho laboral de un determinado país. La relación entre



el ciudadano y otro ciudadano se halla regulada por el derecho civil. La relación entre el científico y su objeto de estudio se halla regulada por las leyes y los procedimientos de investigación de la comunidad científica a la que pertenece. Las normas y las leyes son universales, es decir, son aplicables a todos los integrantes de una sociedad o comunidad. Esta universalidad es como un recipiente donde se hallan incluidas y juzgadas las diferentes relaciones particulares en las que entran los seres humanos.

En la ética levinasiana, la relación entre el otro y el yo es anárquica porque ocurre precisamente al margen de las normas, fuera de su universalidad. Esto es distinto a como se concibe esta relación en la reflexión ética tradicional. En ésta, una acción que comete un yo —un ser humano individual— y que afecta al otro —un ser humano individual, diferente que el yo— es correcta cuando se adecua a una norma moral y cuando ésta se halla justificada o fundamentada por una norma más básica. Cuando esta última ya no necesita fundamentación ulterior, se dice que es un principio. Es el principio de la norma y la acción.

Ahora bien, anarquía —del griego “*αναρχία*”— significa etimológicamente sin principio. Según Lévinas, la obligación que un yo tiene con el otro ocurre en una relación que no está regulada por principios morales, que no se da a través de la universalidad del principio. Si el yo comete una acción buena con el otro, no lo hace por cumplir con una norma, sino por una obligación que viene directamente del otro (Lévinas 1990: 65, 220; 1974: 124-30). En este sentido, la obligación que el yo tiene con el otro es anárquica, no proviene de leyes o principios.

La noción de obligación moral anárquica se basa en otra noción. La anarquía pone de relieve la incapacidad del yo para ponerse como principio. El yo intenta ponerse como principio mediante su razón. Con ella se da libremente normas o leyes a sí mismo, sin que sus sentimientos, las autoridades o las tradiciones interfieran; sólo mediante procesos racionales que se basan en los principios lógicos racionales: principio de identidad, principio de no contradicción... El yo es el sujeto autónomo, que se da libremente leyes a sí mismo. Un ejemplo de este yo es el sujeto kantiano, tratado en la *Ética del Deber*. La razón es una capacidad de universalización: los resultados del acto de pensar que se rige por los principios lógicos son válidos para todos, porque no han sido producto de cuestiones singulares de una cultura, de una comunidad o de una persona.

Los principios lógicos y los de la ciencia son válidos para todos. Esto no sólo ocurre en la ética, sino también en el conocimiento científico. Mediante esos principios lógicos, acompañados de los procedimientos científicos y de la experimentación, el yo se da a sí mismo los conceptos y las leyes de la naturaleza. Reduce la naturaleza a comportamientos regulados por leyes, los cuales son universales, como ser la ley de la gravedad. Las leyes y los conceptos naturales son los mismos en todas partes del mundo porque se aplican o funcionan de igual manera en todas partes del mundo. Esta es la manera como el yo domina y controla al mundo natural y social.

Entonces, el yo, que hace uso de su razón para darse a sí mismo leyes —las leyes de la naturaleza y las leyes éticas y políticas—, es cualquier sujeto que emplea libremente su razón; es el yo como principio [la razón] del conocimiento y de la moral, el yo racional como fundamento de las leyes. Lévinas llama a este yo “el Mismo” [le M^{ême}], porque reduce todo lo que hay a lo mismo, a su razón, a fin de dominar todo lo que hay. El Mismo cuenta con una libertad sin restricciones, gracias a la cual intenta dominar todo para poder satisfacer fácilmente sus necesidades. Cuando la naturaleza y la realidad social están conceptualizadas y conocidas por la razón, nada nuevo o diferente hay; todo está conocido y, de esta manera, dominado por el Mismo. Lo que se forma aquí es una totalidad: un pensamiento donde no cabe lo extraño, lo extranjero, lo diferente a la razón. La totalidad se va formando cuando se quiere integrar al otro en lo mismo, cuando desde posiciones de autoridad se dice lo siguiente: “Tienes que estudiar para no ser ignorante como tu padre, por lo menos tienes que llegar a ser un profesor como yo”. La alteridad del estudiante como un otro es reducida a la mismidad del profesor.

La noción de la anarquía impide que este yo se haga un principio cuando está frente al otro ser humano, que Lévinas llama Otro [Autrui]. El motivo principal para esto es que el yo, cuando está frente al Otro, no lo puede atrapar con su pensamiento racional, no lo puede incluir en la universalidad de sus leyes. La situación y la vida del Otro es siempre singular, más allá de la universalidad de las leyes naturales y normas sociales. La singularidad es la diferencia radical que es cada ser humano. Se puede comprender esto mediante una analogía. Con el conocimiento científico se llega al concepto de hoja: “parte terminal de los vegetales, lisa y delgada, que es su órgano productor de alimento”. Esta definición es aplicable a todas las hojas de todas las plantas en el mundo. Sin embargo, no hay dos hojas iguales en el mundo. En lo que respecta a los matices de color, al tamaño, a la forma y a la posición que ocupa en la planta, cada hoja es diferente. Esas características singulares de cada hoja escapan de la universalidad del concepto y el conocimiento científico. Lo propio ocurre con el ser humano.

Gracias a las ciencias naturales y sociales, se puede tener un concepto universal del ser humano, animal racional, por ejemplo. Este concepto es aplicable a todos los seres humanos, en todas las épocas y en todos los lugares. Sin embargo, no hay dos seres humanos que sean idénticos. En cada uno hay algo que no se adecua al conocimiento universal. Esa diferencia es lo que caracteriza al Otro; es “la alteridad, la radical heterogeneidad del Otro” [Lévinas 1990: 25].

El Otro es siempre diferente y no puede ser incluido en la universalidad del concepto; es siempre trascendente a la universalidad del conocimiento conceptual: se halla más allá o más aquí de esa universalidad. Debido a esto, el yo [el Mismo] no puede reducir al Otro a sus propios conceptos y conocimientos racionales, a su mismidad. La autonomía del yo, el ejercicio de su libertad racional, encuentra un límite en el Otro. “Sobre él yo no puedo poder”, asegura Lévinas. El poder de dominio mediante el conocimiento se arruina. El Otro trascendente es un límite para el egoísmo del yo



que, para satisfacer sus necesidades, transforma el mundo en sus ideas, conceptos y categorías, sin que le importe las diferencias (Lévinas 1990: 27-28).

La relación ética ocurre en la exterioridad; en el “espacio” que muestra que el Otro se encuentra fuera de aquello que puede ser comprendido con conceptos o categorías del yo. Lévinas no quiere decir que esta relación tiene lugar en un espacio geográfico determinado, ni en un lugar fuera del mundo: “La relación con el otro no se produce fuera del mundo, pero cuestiona el mundo poseído”. La ética es una relación sin relación donde se suspende la libertad y el poder del yo en busca de la verdad que le permita dominar todo, principalmente al otro (Lévinas 1990: 189, 38-39).

La exterioridad significa la suspensión del poder y del conocimiento. Esta suspensión ocurre en la proximidad del Otro que aparece como un rostro (visage) concreto: “La manera por la cual se presenta el Otro, superando la idea de lo Otro en mí, la llamamos, en efecto, rostro”. La idea o concepto que el yo tiene del Otro —el conocimiento— es siempre inferior e inadecuado; el rostro del otro excede y supera esa idea o concepto. Excede y desborda también la percepción del rostro por parte del yo, gracias a la cual se forma el concepto o la idea. El rostro es una expresión totalmente singular.

La expresión es la capacidad de presentación del Otro por sí mismo, sin intermediarios (sin conceptos, sin ideas, sin normas, sin leyes), es decir, sin la iniciativa ni el poder del yo (Lévinas 1990: 43-44). El rostro se presenta desnudo: “El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo y no con referencia a un sistema” (Lévinas 1990: 72). Esta desnudez es la carencia de conceptos y de datos sensibles de la percepción (el sistema) con que se abordaría al Otro. El yo tiene de Él una huella, algo que ya se ha ausentado y que no puede ser recuperado de ninguna manera cognitiva o perceptiva. Pero la desnudez también es “el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario”. La existencia del Otro como rostro es la miseria y el hambre de aquél que no se halla protegido por el conocimiento ni por las leyes del yo.

El yo puede reconocer esta situación cuando depone sus armas conceptuales y su dominio: “Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como ‘Usted’ en una dimensión de grandeza” (Lévinas 1990: 73). En tal caso, lo que sucede es la relación cara-a-cara (face à face). La relación del yo con el otro, cuando no es una inclusión en conceptos y categorías, no forma un “nosotros”, una colectividad de seres iguales, donde el Otro está simplemente al lado del yo y donde ambos están alrededor de algo común (las leyes, las normas, las costumbres).

La relación sin relación, el cara-a-cara, se cumple en un “yo-Usted”: el Otro no es un tú, sino un Usted; se revela en su señorío (Lévinas 1990: 104), precisamente por su indigencia y hambre. No es, entonces, una relación recíproca que fluye del



yo al tú y del tú al yo. La reciprocidad significa el circuito de intercambios económicos, regido por la regla del beneficio mutuo. En la reciprocidad domina la simetría: se da sólo para recibir; se recibe sólo para devolver. Esta categoría pertenece a la totalidad del yo, a su mundo de dominio. Éste, por ejemplo, es el mundo del creyente que los domingos sale de misa y le da una moneda al mendigo que se arrastra por la puerta de la iglesia; con esto el creyente se ha comprado el paraíso y ha dominado al futuro incierto de la muerte. Aquí la relación ética está dominada por la ley —el mandato de dar al pobre— y por la economía de la reciprocidad, el dar (limosna) para recibir (el paraíso). Entonces, la relación ética se destruye.

Por el contrario, en la singularidad del cara-a-cara, el poder del yo se borra ante el rostro del Otro mediante un movimiento de generosidad desinteresado, gratuito. La relación ética es totalmente asimétrica: va del yo al otro, sin retorno. Cuando el yo reconoce al Otro, al margen del mandato o la ley, da para no recibir; realiza un acto de gratuidad. La asimetría es inseparable de esta relación, porque el Otro aborda al yo desde una dimensión de altura y de ahí lo domina, no con armas ni conceptos, sino con su pobreza. La altura del Otro está a la par con su miseria; su pobreza domina al yo: le recuerda sus obligaciones y lo juzga.

La “posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial del otro”, en descubrirse como recurso para el Otro (Lévinas 1990: 236-37). La noción de la responsabilidad significa el poder responder al Otro con un acto gratuito. En Lévinas, “responsabilidad” no tiene el sentido tradicional. No se trata de que el yo, se hace responsable de sus actos frente a la ley, sino, por el contrario, de responder por las faltas y los sufrimientos del otro, más allá de la ley, y con la donación gratuita. En la responsabilidad se da el cuestionamiento del yo; éste se descubre como alguien acusado por su egoísmo, que tiene que responder de/por el Otro, quien es superior precisamente por su pobreza.

El yo se halla en la relación ética lo quiera o no. No depende de él. El Otro lo sorprende, sin que el yo pueda frenar esa sorpresa; el Otro lo elige, así como cuando un mendigo atraviesa la mano extendida y corta el paso del yo en la calle. Esto, sin embargo, no quiere decir que el yo no pueda conducirse de manera irresponsable: el yo “puede cerrarse en su egoísmo”; está latente “la posibilidad de olvidar la trascendencia del Otro, de desterrar impunemente de su casa toda hospitalidad” (Lévinas 1990: 188). En cuanto que el Otro se halla absuelto de la relación, también lo está el yo, cuya responsabilidad no proviene de la compulsión de la norma. Para esta responsabilidad anárquica no hay premios ni castigos. Cualquier compulsión anularía lo ético —la gratuidad anárquica— en el cara-a-cara. La relación ética no cuenta con la fuerza de la ley y, por esto, el yo no pierde la posibilidad de encerrarse en su egoísmo.

Por otra parte, Lévinas detecta un peligro en la relación cara-a-cara. Al ser una relación inmediata —no mediada por la universalidad ni del conocimiento ni de las leyes de la sociedad— corre el riesgo de convertirse en una relación de intimidad



que dejaría de lado a otros en necesidad de ayuda. A fin de evitar esto, Lévinas señala algo más que su reflexión sobre la relación ética, descubre: el tercero (le tiers). “El tercero me mira en los ojos del otro”, dice Lévinas. De esta manera, cuando el Otro se revela al yo, en esa revelación se revela, al mismo tiempo, la presencia potencial de innumerables otros. El tercero significa todos los seres humanos que son otros:

El pobre y el extranjero, se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial consiste en referirse a un tercero... La presencia del rostro —lo infinito del Otro— es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira)... (Lévinas 1990: 234).

Toda vez que el Otro se revela al yo, en la expresión de su rostro el yo ve también a los otros, a toda esa humanidad necesitada que se convierte en otros. Hasta el momento la Ética de la Responsabilidad se concentró solamente en la relación entre el Otro y el yo. Ya que la universalización de esta relación ha sido eliminada a favor de la singularidad en el cara-a-cara, el establecimiento de la justicia y la igualdad social quedaba inexplicable. Estos términos significan la entrada de las leyes y normas sociales que tratan a todos por igual, aquello que precisamente parece contrario a la relación ética asimétrica. Justicia e igualdad social requieren de simetría.

El tercero parece encaminar a la relación ética anárquica y asimétrica hacia la simetría de la justicia social. Porque el Otro es también la revelación simultánea de cualquier posible otro. “Otro” resulta el nombre para cualquiera que no es un yo. El Otro no es el/la amigo/a o el/la amante del yo. Cualquiera puede sorprenderlo con la obligación ética anárquica. En tal caso, el yo también puede convertirse en otro cuando sorprende a alguien con tal obligación. Ya que cualquier otro —el tercero— se presenta en el rostro del Otro, todos los otros son iguales. De esta manera, la universalidad y la igualdad se fundan en la asimetría original. Esta es la entrada de las leyes morales y políticas que tratan a todos por igual.

Por la revelación del tercero, el yo se halla relacionado a muchos otros que lo obligan de igual manera y le mandan a que se dedique a cada uno. Esto anula la complicidad entre el Otro y el yo; éste debe dividir su tiempo y energía para poder ser responsable con todos los otros. El yo debe comparar a aquellos que son incomparables, es decir, tratar a los otros únicos como iguales, como a otros que necesitan igual ayuda. Aquí se origina una forma de justicia que demanda y presupone estructuras universales: para ser justo con todos los otros y no dejar de lado a ningún otro —por el motivo de tener que ayudar a otro—, se debe originar un sistema político, económico, jurídico y social que responda por lo menos un mínimo de las demandas de los otros. La revelación simultánea del Otro y el tercero le permite a Lévinas combinar la asimetría y la igualdad en la relación social.

Un punto importante debe quedar claro: no se trata de que, con la revelación del tercero, se destruye la obligación del yo para con el Otro singular. El yo no puede

sino ser sorprendido con la obligación del Otro. Más bien, con la entrada del tercero la respuesta a esa obligación se hace más difícil o, como dice Derrida, se hace aporética. En este punto Derrida radicaliza la Ética de la Responsabilidad. Con la revelación del tercero, todo otro se hace otro, es decir, merecedor de atención a su indigencia. La justicia social radicaliza la responsabilidad, porque no sólo el Otro del yo es absolutamente otro, sino todo otro. Derrida afirma: todo otro es totalmente otro (*tout autre est tout autre*), con lo cual la responsabilidad del yo se halla dividida entre el otro y los otros, entre la ética —la responsabilidad para con el Otro singular— y la justicia —la responsabilidad para con los otros:

Yo no puedo responder ni al llamado ni a la demanda ni, incluso, al amor del otro, sin sacrificar a otro otro, a los otros otros. Todo otro es totalmente otro. Los conceptos simples de alteridad y de singularidad constituyen tanto del concepto de deber como el de responsabilidad. Condenan [Ils vouent] a priori los conceptos de responsabilidad, de decisión o de deber a la paradoja, al escándalo y la aporía... Tan pronto como entro en relación con el otro... sé que puedo responder solamente sacrificando a la ética, es decir, sacrificando aquello que me obliga a responder también, de la misma manera, en el mismo instante, a todos los otros (Derrida 1992: 68).

Para Lévinas el tercero encamina a la ética hacia la justicia social. Pero esta justicia no es una excusa para anular la responsabilidad. Las leyes y las instituciones colaboran en la ayuda a los otros, pero no eliminan la responsabilidad del yo para con los otros. Nunca se sabe si esas leyes e instituciones son efectivas y los otros no pueden esperar. Así, la justicia que se introduce con la revelación del tercero es la obligación general que tiene el yo para con todos los otros, los otros otros.

Esto requiere un cálculo, ya que el yo debe dividir y/o multiplicar su obligación entre toda la comunidad. De todos modos, por muy excelente que sea el cálculo, el yo deberá sacrificar la responsabilidad para con otros, ya que no podrá hacerse cargo de todos. El momento del cálculo representa un momento de conflicto de deberes y la aporía: ¿a cuál sacrificar si todo otro es totalmente otro, si todo otro es tan otro como cualquier otro? En este caso, el yo no puede decidir con un criterio intimista, familiar, porque sus otros (su familia) son tan otros como los otros que no son sus familiares. Ambos otros demandan con igual fuerza obligante.

Supóngase que Marcela escucha tocar la puerta de su casa a las 4 de la mañana de un invierno duro. Al abrir la puerta se encuentra con alguien a punto de morir de frío. Es obvio que este ser humano indigente —el Otro de Marcela— le pide hospitalidad. Habiéndose comenzado esta relación más allá del conocimiento y las normas, Marcela no sabe quién es este Otro, aunque se halla llamada a darle hospitalidad. ¿Qué significa dar hospitalidad? La palabra “hospitalidad” proviene del latín “hospes”, la cual a su vez está formada por dos palabras: “hostis” y “pets”. “Hostis” originalmente significaba “extranjero” y luego tomó el significado de “enemigo” o de “extranjero hostil”. “Pets” proviene de “potentia”, que significa “tener poder”.



Entonces, la hospitalidad es una función del poder del hospedador de permanecer el amo de su casa, de permanecer en control de su casa, incluso cuando abre sus puertas para dar la bienvenida al extranjero, al huésped. El hospedador es aquél que tiene el poder de albergar a alguien de modo que ni la alteridad del extranjero (hostis) ni el poder (potentia) del hospedador se anulen. Marcela es la hospedadora que tiene que decidir si abrir o no su casa a un extranjero o extraño que puede ser hostil. La hospitalidad no es un hecho fácil sino riesgoso. El poder de Marcela de permanecer señora de su casa puede anularse: “el extranjero (hostis) acogido como huésped o como enemigo”. ¿Cómo saber cuál es el extranjero, si la responsabilidad ocurre más allá o más acá del conocimiento y la ley? “Hospitalidad, hostilidad, hostipitalidad [hostipitalité]”, dice Derrida, mostrando que en toda decisión de dar hospitalidad hay el riesgo de la hostilidad (Derrida et Dufourmantelle 1997: 45.). Parece que no hay más remedio que recurrir al conocimiento, a intentar conocer, por cualquier medio cognitivo, si el extranjero es hostil o no.

La responsabilidad de Marcela se halla dividida entre:

- ❖ Responder al llamado del **otro**, con el riesgo de que el extranjero resulte hostil, anule el poder de Marcela y extermine a toda su familia;
- ❖ No responder al llamado del **otro** y cerrar la puerta, con lo cual Marcela sería responsable para con la seguridad de su familia, quienes también son totalmente otros y demandan esa responsabilidad. Claro está que esta opción puede tener el desenlace trágico de la muerte del extranjero por frío. Este mismo fin trágico puede ser el resultado si Marcela no responde al llamado del Otro de manera: si decide indicar al extranjero cómo llegar a un albergue público. Marcela no sabe si en ese albergue hay un sitio disponible o si el extranjero soportará el trayecto hasta el albergue. Este es el problema de delegar la responsabilidad singular a las instituciones encargadas de la justicia social. La responsabilidad de Marcela no puede ocultarse detrás de las instituciones.

Marcela tiene que decidir entre esas dos responsabilidades y su decisión debe ser justa. Esta es la aporía que la decisión justa debería solucionar. Pero, según Derrida, la aporía se traslada también a la decisión justa, la cual se desdobra en 3:

- (1) La aporía de la suspensión de la norma o la ley. Una decisión es justa no meramente cuando se adecua a la norma o ley. Adecuarse a ambas asegura la rectitud o la legalidad, pero no la justicia. La justicia no se reduce al cumplimiento de las normas y las leyes. Cada caso es singular. Supóngase que la policía ha pasado una norma que manda a no abrir la puerta a los extranjeros o extraños, debido a la ola de atracos a hogares, algunos agravados por asesinatos, la mayoría de ellos cometidos con el engaño de pedir albergue. Pese a esto, Marcela tiene que decidir poniendo a un lado esa norma —suspendiéndola, en el vocabulario de Derrida—, ya que el extranjero no es necesariamente un criminal por el mero hecho de ser extranjero. Recuérdese que su vida depende de que Marcela le de hospitalidad. Si Marcela se basa en la universalidad

de la norma, en el cumplimiento ciego de la norma, negaría la relación ética y cometería un acto injusto. Pero tampoco puede dejar de lado totalmente a la norma. El hecho de que exista la norma significa, en este caso, una pauta a tomarse en cuenta en la decisión; la norma es una protección para su familia. De esta manera, la decisión justa ocurre entre la universalidad de la norma y la singularidad ética del caso. No en una de ellas sino entre ambas.

- (2) La aporía de la indecidibilidad. Toda vez que una decisión es realmente una decisión, no es un mero cálculo o una deducción. Derrida afirma que la decisión, para ser tal, debe pasar por la prueba de la indecidibilidad. Ésta no debe ser confundida con la indecisión que conduce a una inhabilidad para actuar. Por el contrario, lo indecidible es la condición que hace posible una decisión y una acción reales. En Derrida, lo opuesto a lo indecidible no es lo decidible, sino lo calculable, lo programable y lo computable. Cuando la decisión de actuar de una manera determinada es el resultado del cálculo, entonces no es una decisión justa, porque no se ha tomado en cuenta la singularidad del evento. Por ejemplo, si Marcela decide no dar hospitalidad por la simple razón de hacer caso a la norma policial, entonces no ha decidido justamente, sólo ha calculado. En su caso, el cálculo se ha reducido a ver cómo la situación que le ha tocado vivir (el extranjero que toca su puerta) se adecua a la norma (no dar albergue a extranjeros).

Calcular es incluir o meter la situación concreta en la universalidad de la ley; aplicar la ley a la situación. Pero esto lo podría haber hecho también una computadora, en la cual no hay responsabilidad. Si como efecto de la aplicación de la ley, el extranjero muere de frío, Marcela podrá eludir esa falta de responsabilidad para con el Otro aduciendo que ha cumplido la ley. En este caso, la ley se opone a la justicia, a la decisión ética. La justicia para con el Otro manda a tomar en cuenta la singularidad de la situación: la posibilidad de que el extranjero no sea un criminal y se halle realmente necesitado de albergue. Pero también manda a tomar en cuenta la ley o norma que protege a los otros (la familia de Marcela); entonces, manda también a calcular: cuáles han sido las causas o situaciones que han originado la norma; qué efectividad ha tenido una vez que se la ha hecho cumplir; cuántas excepciones ya ha tenido, es decir, casos en que no ha podido ser aplicada... Por lo tanto, se debe tomar en cuenta la singularidad del Otro y la universalidad de la norma; considerar la situación singular y calcular.

Así, la indecidibilidad significa que las razones para cumplir la norma (no dar hospitalidad) y para romper la norma (dar hospitalidad), pesan de igual manera. Considerando los dos tipos de razones, la decisión que Marcela tome será realmente una decisión responsable. Y sólo así podrá ser responsable también de las consecuencias de su decisión, ya que no tendrá la excusa de haber cumplido la ley.

- (3) La aporía de la urgencia. Por muy indecidible que sea la situación singular, la justicia no espera. En el ejemplo de Marcela, el extranjero necesita albergue



inmediatamente, ya no puede seguir a la intemperie, caso contrario se muere. Entonces, Marcela no puede calcular hora tras hora. Se requiere justicia ahora mismo y no se puede esperar que se acumule la información de los hechos pasados o a que el conocimiento de la situación sea completo, lo cual nunca ocurre, porque toda situación es singular y escapa de la universalidad del conocimiento. Por mucho tiempo que se ocupe en la deliberación y en la determinación del conocimiento de la situación, lo que la justicia demanda es una decisión que conduzca a una acción, no a una acumulación de datos. Marcela no puede utilizar mucho tiempo averiguando quién es ese extranjero para poder darle hospitalidad. Sólo cuenta con poco tiempo para obtener algún dato sobre él, haciendo alguna llamada telefónica o investigando su nombre por Internet. Recuérdese que el extranjero ha quedado en la puerta y está a punto de morir de frío. Lo que la situación requiere es una decisión pronta, urgente. Tomar una decisión es lo opuesto a acumular conocimientos. Tomar una decisión es cortar el flujo de conocimientos.

Una decisión y acción en un “momento finito de urgencia y de precipitación”. Es decir, la decisión no pertenece al campo de la deliberación en cualquier tipo de conocimiento. Por el contrario, la decisión es “la interrupción de la deliberación jurídico- o ético- o político-cognitiva que la precede y que debe precederla”. Si todo el conocimiento no agota la singularidad de la situación, que es la singularidad del Otro, y si la decisión, incluso cuando debe estar precedida de deliberación cognitiva [de conocimiento], corta esta deliberación, entonces la decisión justa es un momento en “la noche del no-conocimiento y la no-norma”. La situación singular obliga a que la decisión tomada modifique a las normas y el conocimiento a fin de que puedan ser justas, a fin de que se haga justicia. Si Marcela decide dar hospitalidad y actúa de tal manera, su decisión habrá transformado la norma policial que manda a no dar hospitalidad a los extranjeros. No la habrá anulado totalmente. Pero desde ahora será expresada así: “Prohibido dar albergue a extranjeros, excepto cuando...”. La excepción es la transformación de la norma, su reinención bajo la presión de la situación singular y urgente de ese extranjero, del Otro [Derrida 1994: 50-58].

Como se puede advertir, para que haya una decisión ética es necesario que haya aporía. Si no hay aporía no hay justicia. La palabra “aporía” —del griego “απορος”—significa etimológicamente “sin camino” o “sin salida”. Entonces, sólo cuando no hay salida, cuando uno se encuentra en un callejón sin salida, se puede decidir con justicia. La aporía es la condición que posibilita la decisión y acción justas, la responsabilidad radical para con el Otro y los otros. El mero cumplimiento de la ley sólo es cálculo, conocimiento de cómo aplicar la ley, pero nunca decisión de justicia.

Supóngase que Marcela ha dejado esperando al extranjero en la puerta y ha corrido adentro su casa a buscar información sobre él en el Internet. Por ese medio llega a saber que el extranjero es un criminal. Pese a esto, Marcela lo

alberga, porque se da cuenta que, incluso siendo un criminal, ahora necesita realmente albergue, que se va a morir si no lo cobija. La ruptura de la ley (la norma policial) realiza la justicia...

En breve, en la ética de la responsabilidad:

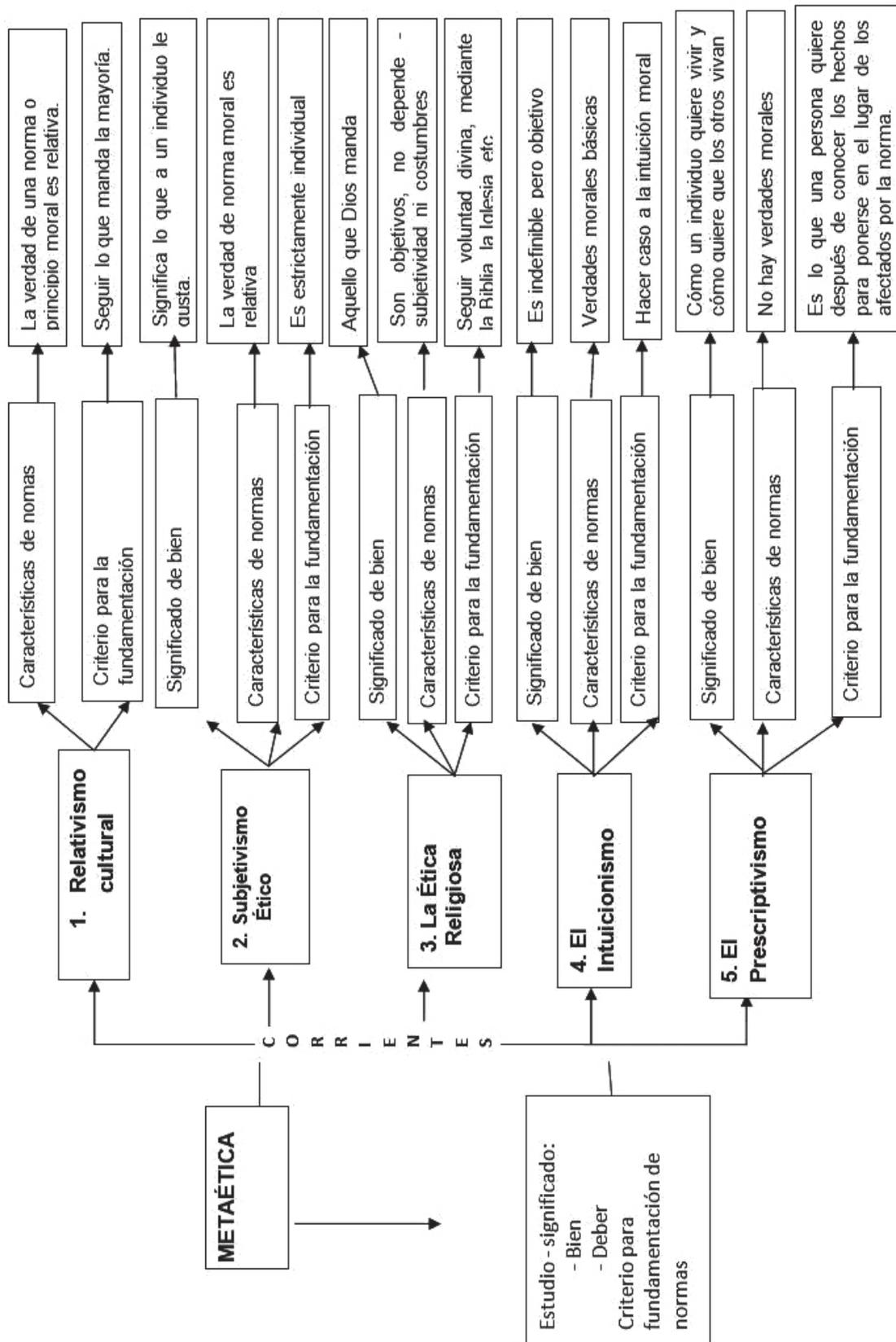
- ◆ “Ética” significa la prioridad anárquica del Otro cuando está frente a un yo; significa el hecho de que el Otro que es una singularidad que no puede ser aprehendida por las leyes y el conocimiento del yo;
- ◆ la anarquía es la incapacidad del yo para ponerse de principio o fundamento de la ética, en el sentido levinasiano.
- ◆ la obligación moral que tiene el yo para con el Otro no proviene de las normas morales, sino del rostro del Otro, de su expresión singular; se trata de una obligación anárquica;
- ◆ la responsabilidad es el cuestionamiento del egoísmo del yo y el mandato a responder de/por el Otro;
- ◆ en la relación con el Otro se revela el tercero y, con esto, el yo se halla relacionado a muchos otros que lo obligan de igual manera y le mandan a que se dedique a cada uno. El yo debe dividir su tiempo y energía para poder ser responsable con todos los otros. Se trata de la entrada de la justicia social y la igualdad en la responsabilidad singular del yo con el Otro;
- ◆ la decisión justa sólo es posible cuando hay aporía: cuando se suspende la ley o la norma para considerar el caso singular; cuando hay indecidibilidad entre la ley y el caso singular; y cuando hay la urgencia de decidir y cortar el cálculo y el conocimiento sobre el caso singular.

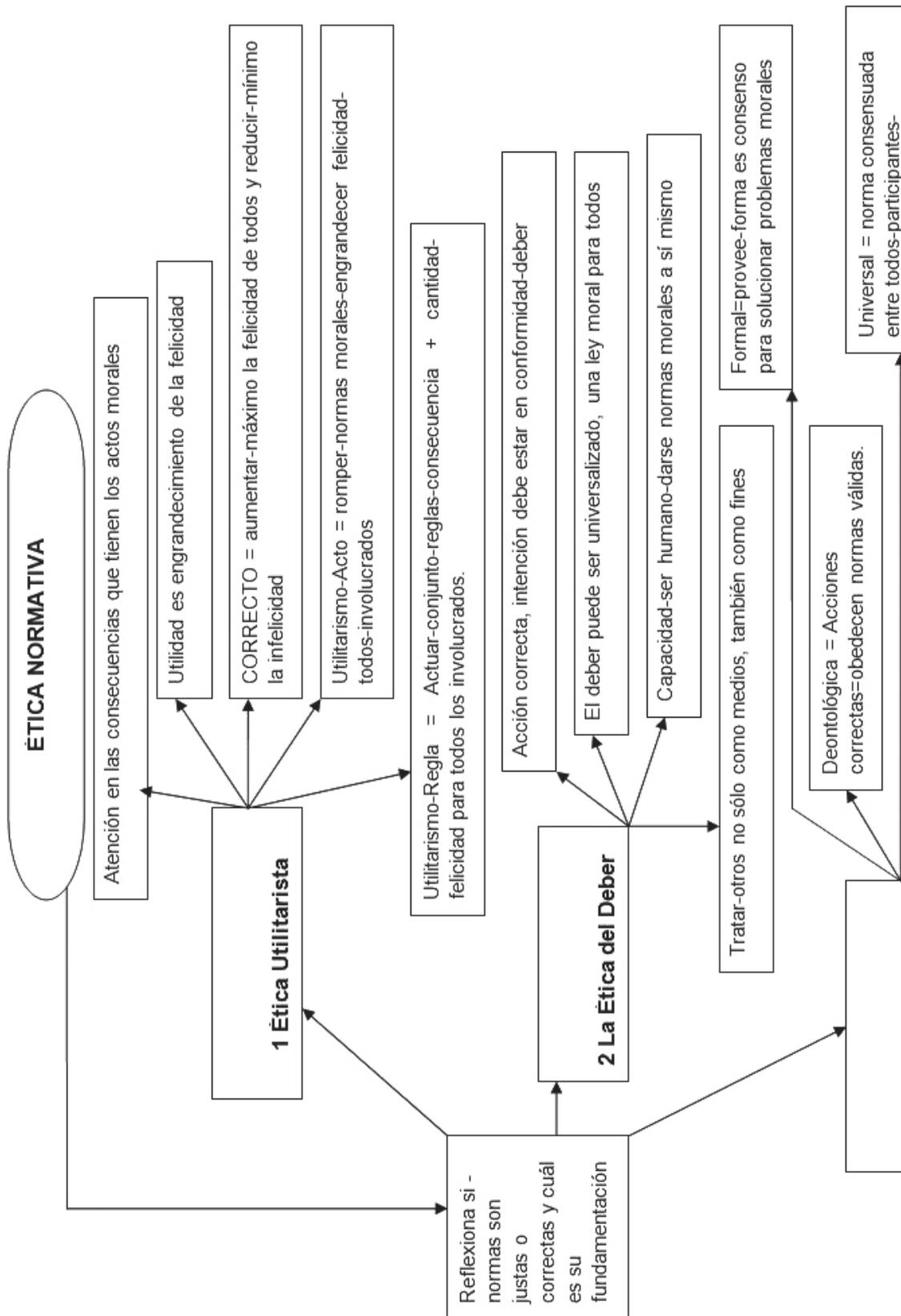
Observaciones críticas

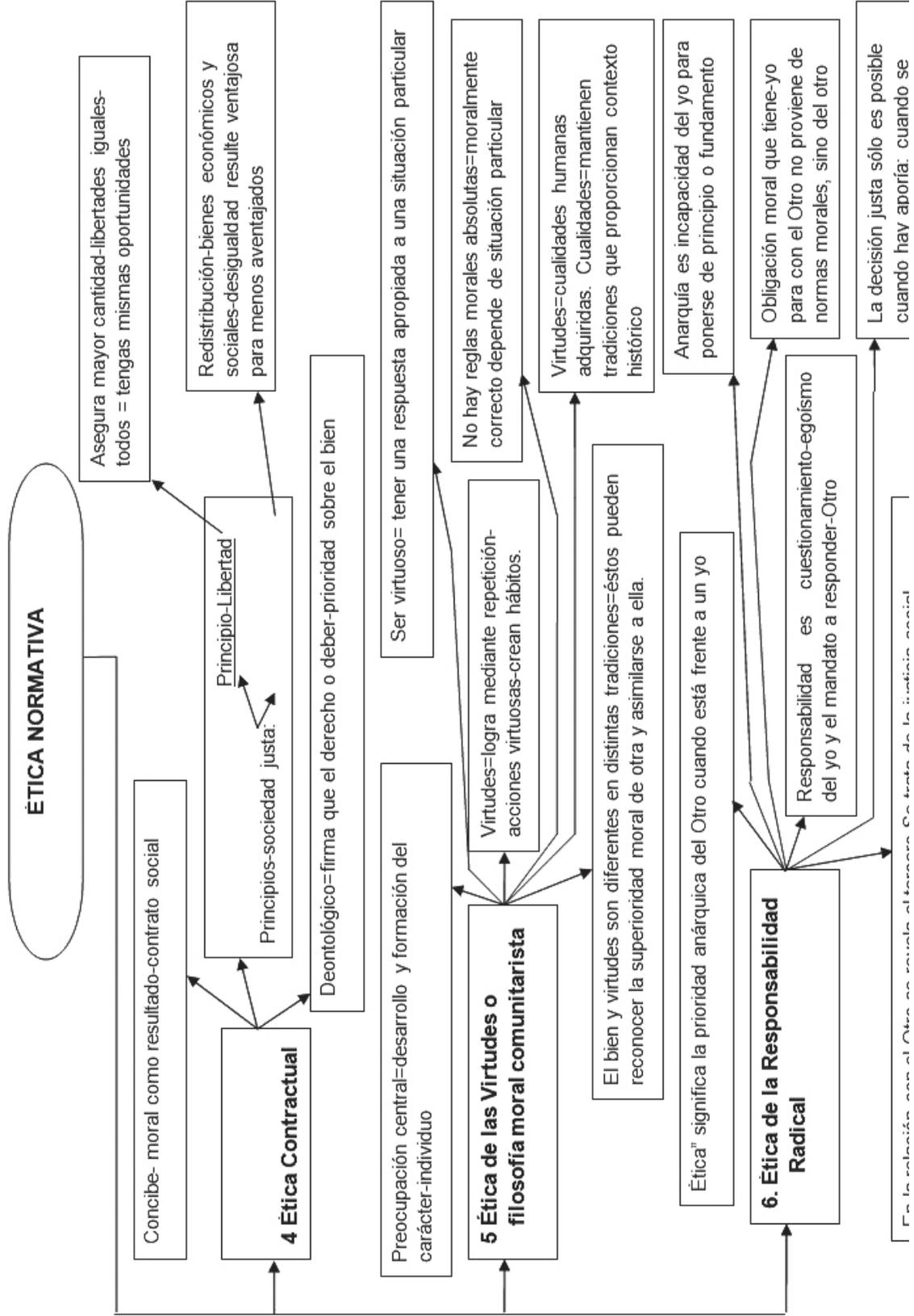
1. Lévinas asienta la relación ética en la alteridad del rostro del Otro, el cual es caracterizado como alteridad radical o exterioridad absoluta con relación al sistema de conocimiento, el cual se inicia con la percepción de aquello que se da a los sentidos. La manifestación del Otro debe ser tal que ni siquiera puede ser manifestación a la percepción del yo, ya que por ahí comienza el conocimiento y, entonces, la asimilación del Otro a los poderes del yo. Para evitar eso, el Otro debe ser una ausencia, de la cual el yo tiene apenas una huella. La ausencia y la huella del Otro hacen más fácil que la responsabilidad para con el Otro sea rechazada por el yo.
2. En Derrida, la justicia depende de la decisión aporética, la cual no es, en exactitud, una decisión guiada por el conocimiento o por las normas existentes, si bien se las toma en cuenta. La decisión justa depende del interrumpir la reflexión sobre la situación y las normas, y optar por una acción. Aquí no queda claro la responsabilidad del sujeto que se halla en la aporía. Su decisión es un salto en la oscuridad, en “la noche del no-conocimiento y la no-norma”. Esto levanta la pregunta crítica: ¿el sujeto puede sentirse totalmente responsable de su decisión? ¿No se prestaría la aporía a un modo de decidir pero no responsabilizarse de la decisión?



Resumen del tema







Actividades de evaluación

- ◆ Los estudiantes, manteniendo los mismos grupos, debemos explorar y contrastar en las comunidades de nuestro entorno los planteamientos de las seis corrientes de la ética Normativa.
- ◆ Exploración: Los grupos debemos visitar a las diferentes familias de la comunidad para recabar información sobre las normas que se practican tanto a nivel familiar como comunal, entablando un diálogo amistoso con ellas.
- ◆ Contrastación: Luego de la exploración, todos los grupos comparten la información recabada, de manera que cada grupo pueda contar con la información de los demás grupos. En diálogo comunitario al interior de cada grupo, debemos mostrar, en un cuadro analítico, las diferencias (contraste) entre la teoría estudiada y lo que se ha recabado en la exploración, tomando como referencia el siguiente cuadro.

Características teóricas de la ética normativa	Características de las normas que se practican en la comunidad
1. Ética Utilitarista	
2. La Ética del Deber	
3. La Ética Discursiva	
4. Ética Contractual	
5. Ética de las Virtudes o filosofía moral comunitarista	
6. Ética de la Responsabilidad Radical	





Tema 3

Valores sociocomunitarios indígenas originarios



Objetivo del tema

Contrastamos los valores de: comunidad, interculturalidad, crianza, respeto y la reciprocidad con los valores practicadas en nuestras comunidades locales por medio del análisis y la reflexión, para contribuir a la revalorización de los valores sociocomunitarios que se practican al interior de las comunidades originarias.

Actividad inicial

Con el apoyo del docente formamos cinco grupos, cada uno elabora un acróstico con la palabra que le corresponda (comunidad, interculturalidad, crianza, respeto y reciprocidad) en el acróstico se debe identificar el concepto de la palabra. Socializamos el trabajo incorporando sugerencias del plenario.

El Docente presenta el objetivo del tema promoviendo análisis y reflexión.

Introducción

Los valores son conceptos de eventos o simplemente conceptos, los cuales son preferidos por una determinada comunidad o sociedad. El acto de preferir hace que esos hechos o conceptos lleguen a ser valores. Existe una diferencia entre los hechos y los valores. Los hechos en sí mismos no se relacionan a la existencia humana de una manera prioritaria. Son los grupos humanos los que prefieren unos hechos sobre otros, dándoles a los preferidos un valor.

En Bolivia las élites criollas siempre han aspirado a una cultura y civilización que están basadas en la separación dicotómica entre Dios y hombre, y entre éste y la naturaleza. Los valores que provienen de esta separación, llamada también antropocentrismo, son el desarrollo económico, el progreso, el individuo, la libertad individual, la acumulación de objetos, la subjetividad, la competencia económica, el poder político y, sobre todo, el dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos. Estos valores se han constituido en la verdad última de estas élites, con los cuales han pretendido transformar la diversidad cultural y de los ecosistemas en una mera homogeneidad monoteísta, al servicio del capitalismo:



“...con el cristianismo llega el único Dios verdadero... con Europa lleva la verdadera y única ciencia” (Fornet-Betancour 2009: 13). Esta situación ha generado la subordinación de la moralidad indígena originaria y campesina a la funcionalidad económica, criollo mestizo (Salas 2003: 108).

No obstante del dominio de las élites criollas, la pluralidad de naciones indígenas originarias ha mantenido valores que les han permitido vivir pese a las condiciones adversas. Estos valores son: comunidad, interculturalidad, crianza, respeto (intergeneracional, interpersonal y a la Madre Tierra) y reciprocidad (Ayni, Mink’a, Chuqu). A continuación se presentan algunas características de estos valores. Como se podrá advertir cada uno de estos valores se hallan en mutua relación de modo que cada uno supone a los otros y los otros suponen a cada uno.

Actividad de desarrollo

En nuestros grupos de trabajo analicemos cómo los valores sociocomunitarios del texto, se relacionan con los valores que se practican en nuestras culturas locales. Presentemos en organizadores gráficos en la socialización con nuestros compañeros.

3.1. Comunidad

Originalmente a lo que se llama hoy “comunidades” antiguamente se denominaban ayllus, por lo menos en el caso andino y tentas en la cultura guaraní. Al respecto, Hugo Fernández Coca, ex Mallku de la FAOI-NP, dice lo siguiente: “Los pueblos indígenas y originarios nos hemos constituido y reconstituido en ayllus y el ayllu es un tejido de convivencia comunitaria, conformada por la comunidad humana, la colectividad natural y la colectividad de deidades” (citado en Villegas 2011: s/p).

Como se puede advertir, en la visión de los pueblos indígenas, originarios y campesinos, el ayllu y las tentas están conformados no solo por las personas, sino también por todos los seres vivos que habitan en el territorio o Pacha: los animales, los vegetales, las deidades, etc. Todos ellos son miembros de la comunidad y están vinculados por redes de interdependencia mutua.

Otra manera de referirse al ayllu es con la noción de lugar. Por ejemplo, en las comunidades se escucha decir: “en mi lugar la comida es así”, o “en mi lugar la chicha la hacemos así”. Según Escobar “...lo local se equipara al lugar, al trabajo y a la tradición” (2010: 130). Afirmando esto Casey dice que “Vivir es vivir localmente, y el conocer es primero que todo conocer los lugares en los cuales uno está” (citado en escobar 2010: 134-135). Las prácticas culturales cotidianas de las diversas culturas están basadas en lugares o territorios. Según, Tilley “la identidad personal y cultural está atada a un espacio;... La experiencia geográfica empieza en lugares,



alcanza a los otros a través de espacios, y crea paisajes o regiones para la existencia humana” (citado en Escobar 2010: 135).

La noción de comunidad es una creación colonial que significa unidad social. Esta unidad está conformada por familias humanas con lazos de parentesco. Las familias viven al interior de un territorio con límites definidos y con reglamentos específicos (Rengifo 2008: 25). En el caso de Bolivia, algunas comunidades se crearon manteniendo la organización social y territorial del ayllu, mientras que en otros casos sólo se mantuvo la organización social del ayllu (la familia) y se destruyó la organización territorial, individualizando y privatizando el territorio colectivo, incorporando monocultivos que no permite el descanso de la tierra y rompiendo las relaciones de reciprocidad.

Actualmente, en Bolivia los pueblos indígenas originarios y campesino están organizados en comunidades, ayllus y tentas. Las formas de relacionamiento entre sí mismos y entre ellos y su entorno dan un sentido común a su identidad, a través de sus prácticas, creencias, tradiciones y normas morales.

La noción de individualidad, desde la perspectiva de la comunidad y el ayllu, implica vivir mejor que otros, ya que el vivir mejor acepta que unos puedan estar mejor a cambio de que los otros vivan mal. Este estar o vivir mejor tiene como consecuencia que otros estén peor, y eso no es Vivir Bien para dichas comunidades y ayllus. La sociedad de individuos tiene una organización económica jerárquica y, aun cuando es una democracia, sus instituciones también son jerárquicas. Esta situación conduce a una competencia que es eficiente para la acumulación de bienes materiales en desmedro de la solidaridad o justicia social comunitaria. La individualidad implica la total autonomía; es decir, tener un lenguaje privado, una cultura privada, un espacio privado, un bien privado, que no es compartido con otros. El individuo en la sociedad ha perdido sus lazos con su cultura originaria. Es una persona que existe completamente independiente tanto de otras personas como de sistemas naturales. Muestra indiferencia a las relaciones socioculturales y ambientales que sustentan su vida. Es el individuo que se ha desarrollado más de acuerdo con la visión liberal del individuo autónomo que con la práctica de la reciprocidad moral; es más dependiente del consumismo para atender a sus necesidades diarias. No es extraño, entonces, que el individuo reproduzca la propiedad privada como el único medio de relacionarse con el entorno; todo aquello con lo cual que el individuo se relaciona es con el afán de dominar, apoderarse y privatizar.

En la vivencia de los pueblos indígenas originarios y campesinos, la noción de individualidad se da en el marco de la aceptación, del respeto y de servicio a la singularidad de las personas como miembros de una determinada comunidad. La aceptación al otro singular en las comunidades originarios es de servicio. Esto se refleja cuando un originario recibe una visita demuestra hospitalidad al otro compartiendo lo mejor que tiene. Ejemplo, cuando un forastero llega a visitarle a un comunario él le hospeda ofreciendo su mejor comida sin condición alguna, respetando su alteridad.



Esta situación, también se puede ver en el relacionamiento social, cuando algunas personas manifiestan por ejemplo diciendo: “quisiera que aquella persona sea mi compadre”, o también dicen: “aquella persona siempre va ser mi compadre”. Estos ejemplos son una de las tantas que se puede mencionar. En este sentido, podemos ver que en la comunidad no se niega la existencia de la persona singular.

3.2. Interculturalidad

La palabra “interculturalidad”, por el significado del prefijo “inter”, significa la relación entre culturas. El prefijo “inter” “remite siempre a un tipo de contacto entre una o más culturas”. Este contacto puede ser interpretado de manera diferente. Si bien la palabra ha sido utilizada de manera ideológica, ya que “muchas veces detrás de una propuesta intercultural existe aun el deseo de la primacía de una cultura sobre otra” (Salas 2003: 81) y, entonces, la continuación de la colonización, hoy apunta a un significado positivo.

En ética, la interculturalidad

...remite a un mundo abierto que se debe construir para poder con-vivir; el nuevo espacio no es algo que sea aceptado por todos pues existen intereses divergentes del propio mundo de vida, y que este proceso de reconocimiento inaugura una nueva relación entre el sí mismo y el otro: relación que aunque sea asimétrico hoy, puede dar forma a relaciones de simetría, donde la incomunicación y la ex-comunicación existentes en la actualidad, puedan trascender en vistas de un nuevo ejercicio de diálogo intercultural (Salas 2003: 81-82).

El valor de la interculturalidad significa una manera de vivir que permite la construcción de la comunidad a partir de culturas o rasgos culturales diferentes. Se trata de la construcción de la convivencia entre seres humanos que tienen costumbres morales diferentes. Una manera de organizar esta convivencia en armonía, pese a las diferencias que existen en la comunidad, es la acentuación “de procesos de auto y de hetero-reconocimiento entre culturas diversas culturas nacionales, populares y étnicas que muchas veces han vivido históricamente relaciones de exclusión y de negación” (Salas 2003: 80-81).

La noción positiva de la “interculturalidad no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la convivencia (Fornet-Betancourt 2001: 47). Más que limitarse a la convivencia ya dada, que puede ser opresora para ciertos grupos, la interculturalidad busca una nueva convivencia a partir del respeto y el dialogo.

Desde la perspectiva de las culturas originarias, la interculturalidad no sólo se restringe a lo cultural-social, sino que es una característica cósmica que influye a

todos los seres del Pacha [cosmos]. En cuanto cósmica se trata de restaurar el equilibrio. En este sentido, la interculturalidad, busca mantener “el equilibrio entre orden y caos, que son la causa de la transitoriedad de todas las cosas” (Kusch 1962: 176).

La noción de equilibrio no implica la desaparición de uno de los polos contrarios. El saber originario profundo considera que nunca pueden ser eliminados del cosmos aquello que por momentos rompe el equilibrio, como ser el caos o la muerte. Sólo en algunas creencias de la cultura occidental se tiene esa esperanza (Kusch 1962: 212). De igual modo, para las culturas originarias la interculturalidad, en su sentido comunitario, es una búsqueda constante de la convivencia que no implica la desaparición de otras formas de vida, en especial de aquellos con los que históricamente le ha tocado relacionarse.

Las culturas indígenas originarias y campesinas se desarrollan necesariamente en espacios territoriales. Si no hay territorio no hay recreación cultural. Por eso, la ética intercultural andina no se restringe a la moralidad del comportamiento humano únicamente, sino sobre todo su “estar” de la persona dentro del todo holístico del cosmos (Estermann 1998: 226). Por eso las comunidades originarias responden “por una justicia vital que restituya la vitalidad y no los derechos de cada hombre” (Kusch 1962: 197). El valor moral de las relaciones humanas corresponde al orden cósmico del territorio como un sistema de relaciones colectivas, complementarias y recíprocas.

En este marco, la convivencia intercultural remite a un mundo abierto, donde entren todos los mundos deponiendo sus verdades para construir un mundo de respeto no solamente a la singularidad de cada mundo o cultura, sino también a los procesos vitales del territorio donde se desarrollan las diversas culturas. Al respecto Habermas dice que: “...los puntos de vista alternativos... que los agentes tengan de sí mismos y del mundo no se extingan, sino que se los haga valer” (Citado en Salas 2003: 88). Este modo de convivencia propicia el aprendizaje mutuo.

3.3. El principio ético de la crianza

La crianza no es un valor del abanico de valores universales, sino es el fundamento ético que constituye el modo de existir de las culturas y los territorios indígenas originarios (sociedades plurales). En la crianza se reconoce el sentido de la responsabilidad para con la re-generación en el cauce natural de todas las formas de vida, vale decir, la regeneración natural de todos los ecosistemas (vida humana, animal, vegetal, mineral, etc.). La crianza no es algo dado, sino que implica la responsabilidad práctica de ir acompañando con cariño y amparo (Bautista 2011: 116).

Eduardo Grillo dice que la crianza es la afirmación incondicional de la vida y del amor a todas las vidas. La crianza, tanto para quien cría como para quien es criado, es la forma de facilitar la vida y no así de obstaculizarla (1993:40).



En este mismo sentido, Grimaldo Rengifo y el originario Efracio Paco del Ayllu Urinsaya (Norte de Potosí) indican que la palabra “criar” en quechua es uyway; y criado uywa. La palabra “uyway” significa también mirar (qhaway), cuidar, cultivar, amparar, proteger, ayudar, asistir, alimentar, sustentar, conservar, encariñarse, dar afecto, conversar, cantar, arrullar. Criar en el sentido de la palabra “uyway” no es vivenciado como una relación jerárquica; es decir, una acción que va de un sujeto activo a otro pasivo; se trata más bien de una relación afectiva y recíproca entre equivalentes. El criar, como todo en la vida, no es algo dado, sino que es algo que se aprende. Se lo aprende en conversación con los otros, en la escucha, en la participación de la vida (Rengifo 2003: 22-23).

Para Bautista la crianza connota la disposición hacia el modo de existir comunitario. Criar también supone servir a la comunidad; el servicio a la comunidad es una manera de crianza. Esto significa hacerse cargo del “vivir bien” de la comunidad (2011: 116).

El ámbito de la crianza es el espacio donde transcurre la vida de todos los seres (la naturaleza, los animales, las personas, las deidades) que pueblan la Pacha en todas sus formas de re-generación. La palabra “regenerar” significa aquí renovar, recrear algo que ya existe (Apffel 1995: 246). Es decir, la regeneración no es un volver a generar algo de la nada, sino el nacimiento natural de nuevas formas de vida contenidas en la ya existentes (Rengifo 1996: 16). Un ejemplo de la re-generación ocurre en las semillas, particularmente en las semillas nativas de origen andino. Éstas se regeneran sólo cuando son variedades nativas y no transgénicas, lo cual muestra que la especie nativa tiene la capacidad de auto-regeneración.

El criar consiste en acompañar la regeneración de la vida. Acompañar es la capacidad de escuchar, de ponerse en la predisposición para cuidar, alimentar, sustentar, mirar, amparar, etc. Acompañar la re-generación de la vida es comprometerse con la renovación del existir de todas las formas de vida del territorio (Bautista 2011: 119).

La relación de interdependencia recíproca entre el ser humano, la Pachamama y las deidades sagradas, se traduce en una forma de crianza mutua: uno cría porque está siendo a su vez criado (Bautista 2011: 119). Al respecto, el testimonio de la anciana Eustaquia Vega dice lo siguiente: P´aquila Mama ama tukukuq kunan kanki, ama yar-qhaymanta wañuchiwankichu, qaññataq uywawanki. [Mama P´aquila (nombre de la madre maíz) no te vas a terminar, no me vas a matar de hambre, tu ya también me vas a criar] (Citado en Villegas 2011: s/p).

Si la relación de interdependencia se estanca, la regeneración de la vida se estanca, se apaga y con ella el ser humano acaba degenerándose. Porque lo que está en juego es que las diferentes formas de vida sustentan a las otras formas de vida. Todas las formas de vida están relacionadas entre sí como la sangre que une a una familia. El hecho de que todos los seres estén interrelacionados hace que las relaciones en-

tre seres humanos, la naturaleza y las deidades sean interdependientes. El que hiere a la Madre Tierra, hiere también a los hijos de la tierra. Todo acto de colonización de la tierra efectuado por el ser humano es un acto de colonización de ese mismo ser humano (Bautista 2011: 119). Vulnerar de muerte (degradar con extinción de especies naturales y con contaminación) a la Madre Tierra por deseos de poder y acumulación de fortunas es socar la vida misma. Porque es la Madre Tierra la que da testimonio y sustenta la existencia humana y no al revés. Por eso se dice que la tierra no pertenece a los seres humanos; al contrario, ellos pertenecen a ella. En este sentido, Bautista afirma: “si las plantas, los animales, los Apus (deidades) tienen vida, nosotros también tendremos vida” (2011: 55). Debido a esto la Madre Tierra no puede quedar reducida a la condición de objeto, de recurso natural o de medioambiente manipulable.

En este marco, la crianza de la vida implica la lucha por los derechos de la Madre Tierra, por la vida digna y moral de todos que existen en ella. Esta lucha es por la justicia a la crianza de las formas de vida. En este caso, la justicia viene a ser la responsabilidad moral con el bienestar de la Pacha, a fin de lograr un mundo donde quepen muchos mundos, es un mundo donde todos vivan dignamente; donde el “vivir bien en equilibrio” es el norte de toda política y toda economía (Bautista 2001: 118-120).

Los pueblos andinos y amazónicos, desde siempre, no buscaron la transformación tecnocrática del mundo como los revolucionarios europeos, sino amarlo y criarlo tal como es. Tampoco aspira a la perfección sino a la crianza mutua entre todas las formas de vida. Se desea que todo ser viva, incluso los que se presentan como malezas o plagas, pues todos son seres que tienen derecho a la vida. Este mundo basado en la crianza de la vida nos propone un mundo austero y diverso, en equilibrio con la naturaleza y con el mundo espiritual: en eso consiste la Vida Dulce.

En este contexto, la crianza se constituye en uno de los valores sociocomunitarios del “vivir bien”, el cual es una alternativa a las consecuencias planetarias que se manifiestan actualmente producidas por la vida moderna capitalista. Esta alternativa no consiste precisamente en seguir mirando adelante y aspirando en el progreso económico, ella ya no es garantía para la vida actual, el futuro que nos espera genera desconfianza y desesperanza. Se trata de mirar al pasado, escarbar en los valores de los ancestros un nuevo por venir, un nuevo sentido de vida, esto en la lógica de la re-generación. Mirar el pasado no es para volver al modo de vida del origen remoto, la misma, ya no es posible porque las condiciones y las posibilidades en estas épocas son diferentes (Bautista 2001).

3.4. Respeto

Uno de los valores morales de mayor categoría para las culturas indígenas originarias de Bolivia es el respeto. La palabra respeto, en la vida social y moral de los pueblos originarios significa: cortesía, saludo, ceremonia ritual, cumplimiento, permiso, solicitud, agradecimiento, amabilidad, escucha.



La manifestación del respeto contribuye, de manera muy significativa, en el vivir bien, porque permite vivir en armonía. Armonía con y entre las personas; la pareja, la familia, compadres (parientes rituales), amigos y la comunidad. También supone armonía con la naturaleza en la que se vive inserto en una convivencia respetuosa y responsable. Armonía con las deidades y armonía, finalmente, consigo mismo.

En este acápite el respeto lo vamos a conocer en sus tres dimensiones: respeto intergeneracional, respeto interpersonal expresado en la solidaridad entre humanos y el respeto a la morada o territorio donde el ser humano y los animales habitamos.

a. Respeto intergeneracional

El respeto intergeneracional implica la reverencia de la generación niño/a - joven hacia la generación adulta y anciano/a y viceversa. En otras palabras, el respeto intergeneracional hace alusión a las manifestaciones de cortesía, saludo, cumplido, permiso, solicitud, agradecimiento, amabilidad, escucha, por parte del niño/a y joven hacia las personas mayores (adultos y ancianos) y de estos hacia el niño/a y el joven. Es un asunto de ida y de vuelta.

El respeto intergeneracional hacia los ancianos – ancianas, implica recurrir a la experiencia de los ancestros, cuyo valor radica en las formas cómo ellos han dado continuidad a la regeneración de la diversidad cultural. El cual se expresa en las prácticas, creencias, tradiciones, artes, el cuidado de la salud de las personas y de su territorio, la preparación de la comida y normas morales que han dado a su generación un sentido común de identidad y forma de relación con el entorno. Estas expresiones requieren ser evaluado en términos de su contribución a la ecojusticia. El mantenimiento del equilibrio y la armonía entre todos los seres que habitamos en el ecosistema, debe ser orientado por la sabiduría de las personas mayores, mujeres y hombres que poseen un profundo sentido de responsabilidad para continuar y renovar (regenerar) las tradiciones culturales que son sostenibles desde el punto de vista ecológico (Bowers 2002: 279).

Las lecciones de vida holística, tales como el conocimiento ecológico contextualizado, las destrezas para una buena convivencia social y los valores espirituales son transmitidos de una generación a otra. Estas sabidurías no deben ser cuestionadas, sino reinterpretadas, para reducir la dependencia del consumo del mercado globalizado. Es decir, buscar en la experiencia de los abuelos, sabidurías que nos permitan vivir con soberanía, fortaleciendo nuestras propias riquezas y potencialidades.

Este estilo de vida holístico que son generadas en las actividades espirituales, sociales y económicas de las comunidades indígenas originarias, no se encuentran en las escuelas, en las computadoras, ni en los estilos de vida moderna. Cuando estos estilos de vida comunitaria, basada en la crianza de la diversidad cultural y biológica,



son colonizados, vulneradas, desestructuradas, erosionadas, la humanidad queda sin alternativas (Bowers 2002: 215).

Muchas de las culturas indígenas dependen de las alternativas que les ofrece su territorio, los cuales se encuentran en las sabidurías de los ancianos. De la práctica de las sabidurías ancestrales provienen los alimentos ecológicos que consumen las sociedades humanas, en particular las comunidades indígenas originarias. Por tal motivo, no se debe permitir que ninguna entidad o profesión menosprecie la herencia de los ancestros. Por el contrario, se debe promover el respeto a estas sabidurías, otorgando al anciano el espacio cultural que necesita para compartir con la generación de los jóvenes y de los niños, el significado de su estilo de vida que es fruto de su experiencia de vida.

Si nos preguntamos: qué hemos aprendido de nuestros abuelos, que es de valor para las futuras generaciones. Lo que hemos aprendido de los ancianos es satisfacer las necesidades básicas sin poner en peligro las oportunidades de vida de las futuras generaciones (Bowers 2002: 179). Con esto, no nos estamos refiriendo a todos los ancianos, sino a aquellos ancianos que con responsabilidad ecológica lograron mantener el equilibrio de los ecosistemas. Por esta razón, el respeto intergeneracional debe constituirse en el nudo central en la formación de las futuras generaciones.

En la actualidad, la autoridad, el trabajo, la experiencia y las sabidurías de las personas mayores, sobre todo de los ancianos-ancianas, es bastante cuestionado por la generación de los jóvenes y de los niños, particularmente en lo que se refiere a las costumbres y la ritualidad tradicional. Al respecto, el siguiente testimonio manifiesta la situación de esta realidad:

En nuestras comunidades se está perdiendo el respeto, los jóvenes y niños han perdido el respeto a todos y al kawsay (vida). Caminan sin saludar, no respetan a las personas mayores, no respetan las costumbres de la comunidad, no nos respetamos entre nosotros y peor aun a los abuelos. Los escueleros de estos tiempos caminan de acuerdo a lo que saben nomás ya, a los viejos ya no nos hacen valer para nada] (Efracio Paco y anciano Pedro Enriquez, Taller comunal, Allphayaq 07/10/09. Citado en Villegas 2011 s/p.).

Este testimonio nos pone el difícil desafío de cómo educar de modo que ayudemos a la generación de niños y jóvenes a reconocer, a medida que se hacen mayores, su responsabilidad de evaluar cuidadosamente lo que vale la pena tanto para ellos como para continuar transmitiendo a las siguientes generaciones. Si se continúa desprestigiando y menospreciando la tradición de los ancestros, se puede producir en los niños y jóvenes una confusión, incluso una irresponsabilidad para con la continuidad de su identidad personal y comunal. También puede generar en ellos una arrogancia frente a la situación de su pertenencia a una determinada comunidad. Por eso, es bien importante tomar seriamente y con responsabilidad este valor.



b. Respeto interpersonal

El respeto interpersonal implica una actitud de escucha, es un modo de ser solidario con la percepción, opinión, experiencia y sabiduría del otro. Respetar a la otra persona es saber escuchar y un saber decir las cosas en el momento oportuno.

En la práctica del respeto interpersonal no existe la jerarquía en sentido negativo; es decir, no existen personas mejores, peores, superiores e inferiores. Cada quien o cada persona es altamente sensible y emotivo a su modo, de ahí que la experiencia compartida de cada persona es resultado de su capacidad de percepción.

El respeto interpersonal es saber sintonizarse con el otro: sintonizarse es lograr la simpatía mutua. Por eso no todos percibimos y expresamos lo que sabemos de la misma manera. Cada quién, según su propia índole, percibe y se conmueve de modo diferente. Esto corresponde con la característica de la incompletitud (Grillo 1994: 55) lo cual es propio de todas aquellas personas que se disponen a la escucha. Entonces no todos somos totalmente autosuficientes o totalmente completos, siempre necesitamos de los demás.

El respeto interpersonal nos permite acceder a la sabiduría de los demás a pesar de no compartir con ellos determinadas capacidades de percepción y emoción. El respeto al otro compromete toda nuestra capacidad de sintonización (Grillo 1994: 55). Al respecto tenemos el siguiente ejemplo: si Juana, por su modo de ser y por su experiencia de vida, sabe tejer; mientras que María, por su modo de vida, solo sabe cocinar y no sabe tejer. Pero si María solicita a Juana que le enseñe la sabiduría del tejido ella puede enriquecerse con la sabiduría de Juana, y viceversa. Es decir, si Juana solicita a María que le enseñe la sabiduría de la cocina enriquece su propia sabiduría del tejido. Cada una de ellas no sustituyen su sabiduría al aprender otra sabiduría diferente: Juana no tiene que remplazar su sabiduría del tejido por la sabiduría de la cocina, ni María tiene que sustituir su sabiduría sobre la cocina con la sabiduría del tejido.

Con este ejemplo se pretende aclarar que cada persona tiene su propia sabiduría y experiencia sobre algo, lo cual no le hace mejor ni peor ante otras personas, sino simplemente diferente.

Un requisito fundamental, para la práctica del respeto interpersonal, es que todos estemos en disposición (estar atento), en cada circunstancia, para escuchar, para aprender de su sabiduría, de su opinión y su experiencia personal, familiar y comunal del otro.

Si cada quién tiene una actitud de disposición para aprender del otro, sigue lo que el otro está diciendo, o está haciendo. Si no se está alerta o atento a la expresión del otro se torna un monólogo y no fluye el respeto interpersonal, se interrumpe, lo cual dificulta e impide el aprendizaje mutuo y el diálogo de saberes. La práctica del

respeto al otro fluye cuando no existe un cálculo premeditado, porque surge de la espontaneidad, inmediatez y el contacto directo con el otro.

c. Respeto a la Madre Tierra

En la cosmovisión andina y amazónica se reconoce que todo ser que habita en el territorio y todo acontecer que se da en ella, está interrelacionada. Una vida desordenada o desarmonizada a nivel de la comunidad, la familia o la persona, afecta al ecosistema del territorio. Es decir, cualquier desarmonía generada por las personas y por los fenómenos climáticos afecta al equilibrio del ecosistema del territorio. A esta manera de relacionarse del runa (persona) con la naturaleza, Estermann denomina ética cósmica. Este modo de relación de los humanos con la naturaleza está regido por el respeto.

Respetar a la Madre Tierra, es respetar el ciclo de vida natural de todos los seres que en ella habitan como un sistema integrado que tienen producciones multidimensionales. La Madre Tierra es un sistema integrado por bosques, agua, alimentos tanto para humanos como para animales y las plantas. Por lo tanto, respetar a la Madre Tierra es conservar su biodiversidad, fortaleciendo los sistemas de integración que en ellas se dan.

Respetar a la Madre Tierra, también es respetar a las prácticas culturales de sus hijos, no a cualquier práctica, sino a las prácticas culturales ecológicamente sostenibles y dependiente del conocimiento local del territorio. Estas prácticas pueden estar relacionadas con la utilización de plantas medicinales, el fortalecimiento de los vínculos de convivencia comunitaria, sistemas de trueque, las artes ancestrales, etc.

Esta noción del respeto a la Madre Tierra, según García Linera se da en aquellas estructuras donde los mecanismos de desarrollo no están basados en la ganancia, sino en la producción de necesidades básicas en armonía con la naturaleza (Citado en Farah y Vasapollo 2011: 17).

Según Kessel y Enríquez, en las comunidades se presta mucha atención a la conducta moral de los miembros de la familia y de la toda la comunidad. En esta fase, el control social, a la conducta personal de los miembros de la comunidad, es más fuerte que nunca, todo para proteger los cultivos que se crían en la chacra y que pasan por sus momentos más delicado: crecimiento, floración, maduración. Para evitar estragos en la chacra por fenómenos meteorológicos inoportunos, caprichosos y desequilibrados, es necesaria una vida social armoniosa y correcta, particularmente en lo que se refiere al respeto por la vida y las costumbres, especialmente la ritualidad tradicional (2002: 140 – 142).

Antes de la colonización europea, en los pueblos indígenas originarios y campesinos de Bolivia, se conservaba cuidadosamente el respeto entre las personas y



estos con la naturaleza, pero después y con la llegada de la colonización surgió entre nosotros una peste que ha transformado profundamente el modelo del vivir bien, de cuyos estragos hasta ahora no estamos pudiendo descolonizarnos (Grillo, 1996: 74). Las consecuencias de estos estragos se expresan, actualmente, y a nivel mundial, en la crisis alimentaria, climática, económica, energética y entre otros. Al respecto, sobre las causas de esta crisis existen dos diagnósticos (Ishizawa 2009: 9-10).

Por una parte, está el diagnóstico hecho por los científicos, quienes indican que vivimos en un acelerado cambio climático debido a la emisión de gases invernadero por la utilización de combustibles fósiles, el cual es el responsable principal del calentamiento global. Las medidas ante esta situación son: mitigación, la reingeniería y la adaptación (Ibíd.).

Por otra parte, los ayllus originarios del Norte de Potosí, hacen un diagnóstico diferente al diagnóstico tecnocientífico, ellos atribuyen el problema medio ambiental a la pérdida del respeto por parte de los humanos a la Madre Tierra. Es decir, el problema de la crisis ecológica global se debe principalmente a formas de relacionamiento entre humanos y la Madre Tierra. Las relaciones de respeto entre los humanos y la Madre Tierra implica, por ejemplo, realizar las labores de la campaña agrícola respetando su ciclo natural, tal como un abuelo originario de la comunidad de Allphayaq de Norte de Potosí dice: timpunpi imatapis ruwana, puntunchananpaq, mana timpunpi ruwaqtinqa mana imapis allinchi lluqsin, tukuy imapis timpuyuqllaqa a i [cualquier cosa en su tiempo hay que hacer, para que se equilibre¹, cuando no se hace en su tiempo nada sale bien, cualquier cosa tiene su tiempo ¿no?] [Citado en Villegas 2011 s/p].

Los dos diagnósticos son válidos; no obstante, el diagnóstico que hacen los ayllus originarios del Norte de Potosí es bastante sugerente, porque por más que se tomen medidas de mitigación la cosa sigue; es decir, la pérdida del respeto a la Madre Tierra se profundiza aun más. Entonces la raíz del problema, no está en ver quien provoca más el calentamiento global ni en tomar medidas para paliar la situación, sino más bien en revisar nuestras relaciones con el entorno en el que vivimos. Una alternativa ante este problema del cambio climático debería ser recuperar el respeto a la Madre Tierra, el cual en la visión de Europa se perdió con la instauración del voluntarismo moderno antropocentrista, cuyo principio moral se basa en la cultura de la dominación de la naturaleza, de la destrucción, de la avaricia, de la guerra, de la competencia sin fin (Morales 2011: 10).

1. El "indio", Lo Humano Integral, más que en justicia, vive en equilibrio. Había equilibrio entre los hombres y las mujeres y entre Lo Humano, y entre éste con la naturaleza. El planeta, el cosmos y toda la pacha. El hombre andino no podía "arrasar" el monte más de lo que se requería para su sembrado (...) (Mazorco, 2007:144).

Con la instauración del pensamiento moderno respecto a la naturaleza, antes considerada como madre viviente, criadora es transformada² en materia inerte, muerta y manipulable en calidad de recurso puesta a disposición de la explotación capitalista naciente (Shiva 1997: 323). La naturaleza se ha convertido en un depósito de materias primas que esperan su transformación en insumos para la producción de mercancías como si ésta fuera un objeto. De esta manera el concepto de Pachamama (Madre Tierra) ha sido remplazado por el concepto de recurso natural.

El mejor aliado en este proceso de transformación, sin duda alguna, ha sido la ciencia científica, al respecto Bacon sostiene:

El fin de la ciencia no es la contemplación de la naturaleza, sino el dominio de la misma, pero ello sólo será posible si la conocemos, porque a la naturaleza se la domina obedeciéndola. Es decir, hay que conocer las leyes que rigen los fenómenos naturales para que, sometién dose a ellas, se las utilice en propio beneficio (Citado en Dardichon 2007: 16).

Horkheimer y Adorno (1998: 95), afirman que en la actualidad esta utopía iniciada por Bacon de “ser amos de la naturaleza en la práctica” (Horkheimer y Adorno 1998: 131), se ha cumplido a escala planetaria. Así el saber se agota, según Bacon en la superioridad del hombre. Asimismo, la ilustración adquiere mucha relevancia porque el sistema propio de la ilustración es la forma de conocimiento que mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza. Es decir, la ilustración disuelve los mitos y engrandece el saber de la ciencia, que no aspira ya a “la felicidad del conocimiento, a la verdad, sino a la explotación y al dominio sobre la naturaleza desencantada” (Ibíd.: 60). Al final, “el mito se disuelve en ilustración y la naturaleza en mera objetividad” (Ibíd.: 13).

De esta manera, la relación de los seres humanos con la naturaleza fue transformada, de una relación basada en la responsabilidad, en el respeto y en la reciprocidad a una basada en la explotación desenfrenada (Shiva 1997: 320).

Por su parte, Bowers (2002: 31), sostiene que este dualismo occidental de hombre y naturaleza en el que los seres humanos tienen una condición privilegiada entre las otras formas de vida, es uno de los mensajes culturales centrales que los estudiantes encuentran en las escuelas. Existen muchos ejemplos típicos sobre este aspecto, entre las que se puede mencionar son: “En la Tierra en que vives”, “Nuestras regiones”, “Nuestro mundo”, “Nuestra tierra y herencia” ¿Qué deseas en tu entorno?, y “Nuestros recursos naturales”.

2. La eliminación de supuestos animistas, orgánicos, sobre el cosmos constituyó la muerte de la naturaleza - el efecto de más largo alcance de la revolución científica. Debido a que la naturaleza era vista ahora como un sistema de partículas muertas, inertes, animadas por fuerzas externas más que inherentes, el marco mecánico mismo podía legitimar la manipulación de la naturaleza. Además, como marco conceptual, el orden mecánico se había asociado a un marco de valores basado en el poder, completamente compatible con las direcciones que tomaba el capitalismo comercial (Shiva 1997: 324).



No se puede tratar a la Madre Tierra de “nuestra” y mucho menos pretender dominarla si se tiene la conciencia de ser parte simbiótica de ella porque nadie puede fundarse a sí mismo, nadie parte de sí mismo, nadie se basta a sí mismo, nadie puede vivir de modo separado y aislado. Tampoco la Madre Tierra gira en torno de los humanos sino que nosotros también nos sentimos fruto y parte de ella, el reto es convivir juntos de una manera armónica (Albó 2011: 140).

Además, la expresión “nuestro, o nuestra” hace ver que la pervivencia de la especie humana no depende de nadie; sin embargo, como ya dijimos anteriormente hay una estrecha relación de interdependencia entre humanos y la naturaleza. En esta sobrevivencia no podemos ser nunca completamente independientes unos de otros. Desde esta perspectiva, la recuperación del respeto por la Madre Tierra, implica adaptarnos a su propio ritmo, guardando un profundo respeto por los acontecimientos que se generan en ella.

Recuperar el respeto por la Madre Tierra, permite el fortalecimiento y la conservación de la biodiversidad natural. El cual, ofrece una gama de alternativas en la crianza de la vida, por eso el respeto aquí implican también la crianza de la vida en reciprocidad mutua. Con relación a éste, en algunas comunidades indígenas originarias y campesinas, es común escuchar decir que: “así como nosotros criamos a la Madre Tierra, ella también nos crían a nosotros”.

3.5. La reciprocidad

La palabra reciprocidad significa a cada “bien” o “mal”³, corresponde de manera proporcional un “bien” o “mal” (Estermann 2006: 253). La reciprocidad es uno de los valores éticos de todo obrar humano que se practica en las comunidades indígenas originarias y campesinas. Esto apunta a dos tipos de actos efectuados por una persona o grupo colectivo. Por un lado, una persona o grupo colectivo actúa de tal manera que su obrar sea en reposición de un bien o favor recibido; por otro lado, el actuar de una persona o grupo social sea en función a que los benefactores puedan reponer en forma proporcional el bien o favor hecho (Estermann 2006: 260).

La reciprocidad, en las culturas indígenas, originarias y campesinas representa una interrelación mutua entre las personas. También incluye el “deber cómico” que refleja un orden universal del cual el ser humano forma parte. Por eso la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. En el fondo se trata de una justicia (meta-ética) del intercambio de bienes, sentimientos, obras, esfuerzos, de trabajos, de personas y hasta de valores religiosos (Estermann

3. Hay que advertir que las concepciones de “bien” y “mal” no tienen la misma acepción en la cosmovisión andina como en la filosofía occidental. Es decir, en quechua por ejemplo no hay la palabra mal, sólo podemos hallar el significado de la palabra “bien” como “allin”. A la palabra “mal” en quechua se puede interpretar como “no bien” (mana allin), pero este significado no es una traducción literal de la palabra “mal” (Estermann 2006: 253).



2006: 145]. En este sentido, la reciprocidad no se limita solamente a las relaciones interpersonales, se practica en muchos campos de la vida, hay múltiples formas de reciprocidad: las religiosas, rituales, económicas y otros (Estermann 2006: 252).

La reciprocidad económica, por ejemplo es vital en la región andina, dentro del cual cabe destacar el trueque o intercambio comercial (para tal cantidad de papas me debes tal cantidad de charque), el trabajo familiar, de parentesco, compadrazgo, ayuda mutua y ecológica. Y dentro de la reciprocidad ritual está la restitución recíproca a la Pachamama y otras deidades o wak'as⁴ como los Apus y Achachilas. En general es una ética de conformidad con el orden cósmico (Estermann 2006: 146 - 148).

La reciprocidad ritual implica la respuesta ritual recíproca por parte del ser humano a los distintos elementos de la Pacha. Pero el evento ritual no es sólo una expresión festiva y ceremonial de la vida, sino el cumplimiento de un deber moral. El cual muchas veces se efectúa mediante el despacho, el pago u ofrenda, éste es un tributo que hay que abonar como recompensa recíproca por la generosidad de la Pachamama (Madre Tierra), del Tata Inti (Padre Sol), de la lluvia, etc. En esta retribución recíproca se entrega simbólicamente a las deidades locales en forma de pago u ofrenda, la chicha, la llama, la coca, la q'uwa etc. por los frutos recibidos (Estermann 2006: 255).

Los pagos, el despacho u ofrendas se dan para pedir permiso y para agradecer por la generosidad y el cariño de la Madre Tierra para con sus hijos, quién no sólo cobra y provee el sustento, sino que hace posible la vida de los hombres. El ritual es una contribución (un alcance o despacho) por parte de un grupo humano, para que los espíritus protectores (Achachila, Apus, Pachamama) devuelvan recíprocamente el bienestar familiar, comunal o personal.

La relación con las deidades (Pachamama, Apus, Achachilas, etc.) es una relación de correspondencia mutua: Si yo gasto mucho dinero para una fiesta religiosa, ellos me devolverán de una u otra manera (recíprocamente) mis gastos. Y al revés: Si la Santa Tierra me bendice (en la cosecha), yo estoy obligado moralmente de cumplir con las obligaciones rituales.

En la concepción indígena originaria y campesina, los desastres naturales (granizadas, seguías, heladas, inundaciones) y accidentes o desgracias que ocurren en una familia, comunal o ayllu, son interpretados por lo general como consecuencias de una falta de reciprocidad, por parte de uno o varios de sus miembros de la comunidad humana, con respecto a las deidades del orden cósmico (Estermann 2006: 257).

4. En castellano significa deidades



El ayni, la mink'a y el chuqu son prácticas de reciprocidad cuyas características se presentan a continuación.

a. El ayni

La forma tradicional de la reciprocidad en el trabajo es el ayni, éste se retribuye con trabajo dentro de la misma rama de producción (Harris 1987: 34): "Si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú me ayudarás otro día". El ayni es, en el fondo, la ayuda mutua recíproca: no es más que devolver en trabajo la ayuda prestada por una persona o por una familia en una determinada actividad. Esta práctica se efectúa por lo general en actividades agrícolas, como la siembra o la cosecha de productos. Es decir, al momento de la siembra o cosecha, los demás miembros de la comunidad o del ayllu le ayudan a una familia, pero como retribución recíproca, esta familia también les ayudará a los demás o a los que a él le ayudaron en el momento oportuno (Estermann 2006: 258).

La práctica del ayni, como una forma de la reciprocidad ancestral, garantiza que, entre los diferentes grupos humanos y sus miembros de la comunidad, haya colaboración por medio del intercambio justo y equilibrado de bienes y favores. Además, fortalece las relaciones de la convivencia en una comunidad (Estermann 2006: 259).

En los Andes, trabajar la tierra en forma individual (familia) es imposible por los factores climáticos y topográficos. Además, no todas las familias cuentan con todo: animales (bueyes, llamas, burros, caballos, etc.), herramientas (Arado y otros). Por eso generalmente se establecen convenios de ayni. Un convenio de ayni por ejemplo, consiste en que: una mujer comprometió a un hombre a tejer bayetas a cambio de que ella hilara para él (Harris 1987: 35). En los tiempos de escasez por ejemplo, una familia se presta semilla de otra con el compromiso de devolver la misma proporción en la cosecha. La economía étnica no es autosuficiente, nadie puede vivir de manera autosuficiente o de forma independiente, sobre todo en tiempos de escasez y de desastres naturales (Estermann 2006: 257-259).

No obstante, cabe recalcar que los convenios de ayni no solamente se restringen a relaciones laborales y a intercambio de bienes, rige también en la familia entre padres e hijos, al cual se denomina ayni intergeneracional, esto consiste en la crianza mutua entre padres e hijos. Es decir, por la crianza y educación que reciben los niños, éstos como compensación cuando se hacen adultos deben apoyar, alimentar y cuidar a sus padres en la vejez. La contribución de los padres en la crianza, educación y formación de sus hijos, será devuelto en forma recíproca, una vez que los hijos tengan condiciones y puedan sostener a sus padres en la vejez. Esta responsabilidad mutua asegura la sostenibilidad de vida de los miembros de la familia; sin este compromiso la vida intergeneracional estaría a la intemperie del desamparo y el abandono. Esta relación entre padres e hijos se fundamenta en una reciprocidad a largo plazo (Estermann 2006: 266).

La reciprocidad intergeneracional mutua es una forma de seguro social que garantiza seguridad en los casos de de niñez, de vejez, enfermedad e invalidez. Este sistema de ayuda mutua y recíproca entre las generaciones se da normalmente dentro del marco de la familia que incluye al menos tres generaciones, pero a veces también incluye tías y tíos, primas y primos (Estermann 2006: 266). De ahí que, a veces se escucha en algunas comunidades decir: “no sólo adquieres matrimonio con la esposa, sino con toda su familia”. Esto hace que las circunstancias de la vida hacen que termines haciéndote cargo de la familia del cónyuge.

El ayni recíproco intergeneracional no termina con la muerte de los miembros de la familia, sino que se extiende más allá de ella; el recuerdo ritual y ceremonial en la tumba de los abuelos y los papas, es un deber recíproco de sus hijos que se realizan en la costumbre de los Todo Santos y en otras fechas festivas.

La falta de devolución del ayni, pone en peligro la convivencia de los pobladores de una determinada comunidad. Asimismo, el ayni puede ser castigado - cobrado o retribuido de una u otra manera con el transcurrir del tiempo. Hay algunas excepciones por ejemplo, donde los padres de familia no contribuyeron en la crianza, educación y formación de sus hijos, en forma recíproca, los hijos pueden desamparar a sus padres en la vejez.

b. Mink'a

Otra forma tradicional de reciprocidad en el trabajo es la mink'a, el cual en las comunidades andinas generalmente es retribuido con productos (Harris 1987: 34). La mink'a consiste en solicitar ayuda a una persona para la realización de un trabajo comprometiendo a cambio la retribución por su trabajo o mano de obra con un producto. Esta práctica en el ámbito de la agricultura por ejemplo, se paga con el producto agrícola. Es decir, en las cosechas de algún producto agrícola se retribuye con una proporción de lo cosechado en el día.

En realidad, la cantidad y el tipo de retribución depende del convenio entre el dueño que mink'a o solicita el trabajo y el que acepta dicha solicitud. Al momento de formalizar la mink'a se negocian las formas y la cantidad de retribución. Al respecto un testimonio nos cuenta las razones por los que un originario realiza la mink'a:

Hago con mink'a cuando yo solo no puedo abastecerme en el trabajo, generalmente hacemos con mink'a en el barbecho y en la siembra, en el barbecho porque hay que hacerlo rápido para aprovechar las lluvias temporales porque cuando se va la lluvia ya no se puede hacer el barbecho, el suelo se seca y se pone duro. También hago con mink'a cuando mi terrenito es grande, solo nomás no puedo abastecerme, en la siembra por ejemplo, hago con mink'a para no hacerme dejar con la época de la siembra (Hugo Fernández, Norte de Potosí 2010).



Se puede observar en el testimonio que la mink'a es un trabajo mancomunado entre los miembros de una comunidad. La mink'a se realiza generalmente entre parientes y vecinos cercanos, pero también es una manera de reclutar trabajadores sobre la base de la vecindad y dependencia mutua de aquellos que viven en una misma localidad (Harris 1987: 36).

Si bien la mink'a es practicada más en el ámbito de la comunidad donde la vivencia es de pares que comparten similares trabajos, prácticas, costumbres y visiones del mundo, ¿por qué no pensar en llevar la práctica de la mink'a a la escuela? ¿Qué implica para un maestro rural descolonizar la educación? ¿Cómo va a enseñar las cosmovisiones de los pueblos indígenas en los espacios de la escuela? Estas preguntas pone al maestro en una situación donde los procesos de descolonización prescrita por la nueva "Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez" exige la complementariedad de ambas culturas: la occidental y la indígena. Pero los maestros no hemos sido formados en ambas culturas, solo en una: en la occidental. Entonces ¿cómo se podrá hacer dicha complementariedad o mejor dicho el diálogo de dos saberes diferentes? En estas circunstancias valdría la pena asumir la práctica de la mink'a, pero de la mink'a de saberes, como una estrategia pedagógica para facilitar dicho diálogo de saberes.

En esta perspectiva, el maestro puede mink'ar con su conocimiento escolar a la cultura educativa de la comunidad. Esto supone la presencia de dos personas que interactúan: el maestro y el sabio de la comunidad (Rengifo 2008: 6). El maestro puede enseñar a leer y escribir en la escuela y el sabio de la comunidad puede enseñar por medio de la práctica con base a la oralidad la diversidad de sus sabidurías a los niños. De esta manera la ayuda solicita al sabido de la comunidad puede ser retribuida con la enseñanza de lector escritura por parte del profesor.

La práctica de la mink'a de saberes como estrategia pedagógica, contribuye en la diversificación de la monocultura educativa escolar incrementando la cultura educativa de la comunidad. Además, esto contribuye, de manera significativa, en la formación de los estudiantes, porque les permitiría ver y comprender que la vida de un ser humano no es totalmente autosuficiente, sino que depende de los demás. Además le permitiría ver que vivimos en un mundo culturalmente diverso.

c. Chuqu

En las labores de la agricultura los trabajos colectivos se llaman chuqu. Esta práctica es una forma de prestación de trabajo sin cálculo explícito de retribución, éste es una práctica comunitaria muy difundida en los Andes rurales de Bolivia, particularmente en el Norte de Potosí. El trabajo que presta una colectividad a una unidad doméstica es sin un cálculo preciso de deudas y retribuciones: es una práctica de reciprocidad sin retribuciones, la única remuneración directa es la comida ofrecida a todos los que participan ayudando en el chuqu (Harris 1987: 31).



La práctica del chuqu, por lo general, incluye el trabajo colectivo para los parientes cercanos por ejemplo, la ayuda colectiva que prestan los ahijados a sus padrinos, los yernos a sus suegros, etc. Estos trabajos comprenden la construcción de una casa, las siembras grandes, las cosechas grandes y entre otros (Íbid. 1987: 31). Las personas y las unidades domésticas responderán evidentemente a las solicitudes de ayuda suponiendo que cuando ellos a su vez necesiten ayuda, los demás responderán en forma similar (Harris 1987: 32).

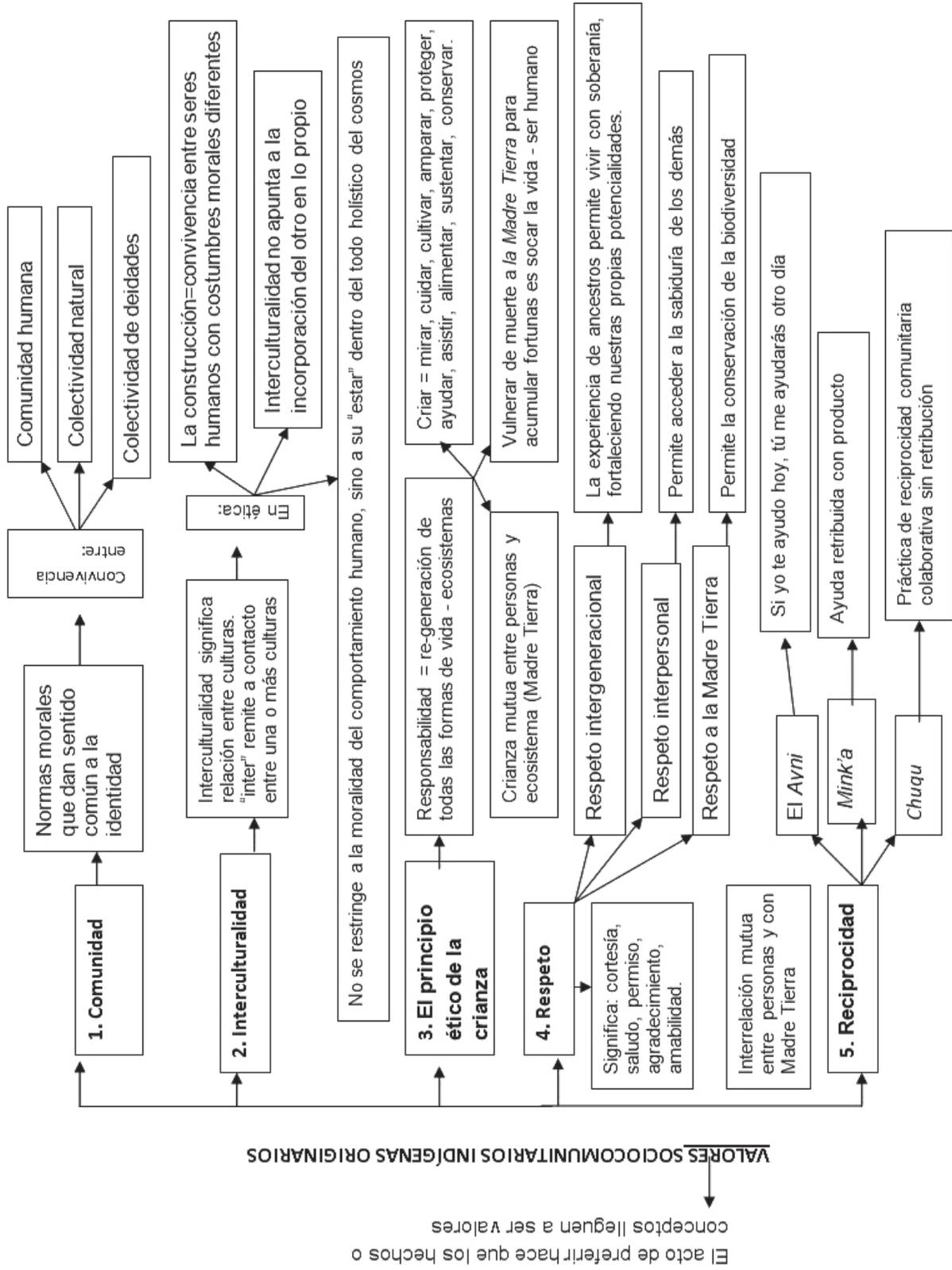
A la práctica del chuqu recurren generalmente aquellas unidades domésticas que están en condiciones de patrocinar fiestas comunales, porque el chuqu es un evento donde no sólo se comparte el trabajo colectivamente y la comida, sino también comparten bebida y eso hace que el evento del chuqu se convierta en una fiesta comunal.

Sin embargo, no todas las unidades domésticas pueden auspiciar esta práctica para cada etapa del ciclo de cultivos; es decir, cuando una unidad doméstica no tiene suficientes recursos, sus campos son cultivados sin costo por la unidad doméstica que si puede auspiciar un chuqu, éste envía a todos los participantes de su propio chuqu a cultivar los campos de la familia o unidad doméstica de escasos recursos, una vez que hayan terminado lo suyo (Harris 1987: 32).

La práctica del chuqu por lo general se realiza en aquellas comunidades donde la organización de trabajos agrícolas tiene una base más comunitaria que otras. Esto da cuenta de la existencia de un espíritu de ayuda y de la existencia de una generosidad colaborativa (Harris 1987: 33 - 34).



Resumen del tema



Actividades de evaluación

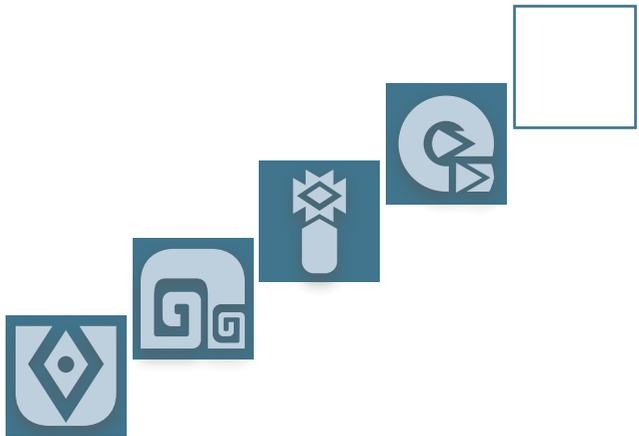
En grupos de trabajo realicemos las siguientes actividades de evaluación:

1. El/la docente debe clarificar dudas, respondiendo las preguntas, recalcando los consensos a los que se alcanzaron durante el desarrollo de los contenidos del tema.
 2. Elaboremos una propuesta sobre cómo revitalizar los cinco valores sociocomunitarios presentados en este tema e incluyendo otros valores identificados en nuestras culturas, sociedades y comunidades.
- * De todo lo aprendido, identifiquemos los valores sociocomunitarios que consideramos importantes para incorporar en la enseñanza de valores de las escuelas.
 - * Elaboremos en grupos de trabajo una propuesta de enseñanza de valores sociocomunitarios tomando como referencia el siguiente cuadro

¿Qué? Identificación de valores socioco- munitarios	¿Por qué?	¿Para qué?	¿Cómo? Metodología	¿Dónde? Lugar	¿Cuándo? Tiempo	¿Con qué? Medios

- * Socialicemos en plenaria nuestra propuesta del cuadro, motivando la participación de los compañeros y de el/la docente y pidiendo aportes o sugerencias; asimismo solicitemos que nos hagan notar algunas contradicciones, a fin de enriquecer las propuestas presentadas por los grupos de trabajo.





Tema 4

Ética aplicada: Eco-ética, eco-justicia y bio-ética



Objetivo del tema

Analizamos, mediante lecturas, análisis crítico y la contratación, en qué medida las concepciones de la eco-ética, eco-justicia y bio-ética son justas o injustas, correctas o incorrectas; comparándolas con las normas morales de nuestras culturas originarias, para examinar su pertinencia cultural en nuestro contexto local.

Introducción

La expresión “ética aplicada” se refiere a la reflexión ética sobre situaciones precisas que conducen a la resolución práctica o toma de decisiones. Entre la reflexión y la resolución práctica, esta última es la que predomina. Más que reflexiva, la ética aplicada es prescriptiva y se desarrolla en las prácticas sociales que se institucionalizan en oficios o profesiones.

Asegura la filósofa española Adela Cortina que a los 3 giros (transformaciones) que se han dado en la filosofía —el lingüístico, hermenéutico y pragmático— se añade uno más, el “giro aplicado”, ocurrido en los años 60’ y 70’ en los países con tradición occidental. Este giro ha sido ocasionado “más que por ‘imperativo filosófico’, por imperativo de una realidad social” que requería a la ética aplicada “en sociedades moralmente pluralistas”. El reconocimiento de que en estas sociedades no se puede abordar los problemas morales desde un único código moral, ya que en cada una conviven diferentes códigos, ha impulsado el desarrollo de la ética aplicada. La necesidad de descubrir o, si no los hay, de crear acuerdos básicos se halla en la base de la ética aplicada. Aparte de que hay dilemas y problemas morales inevitables, la vida cotidiana “exige vivir las actividades, las instituciones y las organizaciones desde valores compartidos, para poder decir que convivimos, y no sólo coexistimos” (Cortina 2003: 13-15). Los valores compartidos sólo pueden provenir de la reflexión y la toma de decisiones para problemas que surgen en actividades concretas, como son las que se llevan a cabo en las profesiones y los oficios y en las instituciones que los regulan. La ética aplicada es, en verdad, “éticas aplicadas”, ya que las profesiones u oficios son múltiples. Las que sobresalen actualmente son: la ética del medioambiente, llamada también eco-ética o eco-filosofía, que cuestiona la relación que el ser humano mantiene con la naturaleza; la eco-justicia, vinculada estrechamente a la anterior, que cuestiona la educación que instaura cosmovisiones que justifican la explotación y maltrato de los ecosistemas y que se esfuerza por la justicia para con el medioambiente a través



de nuevas formas de educación; la bioética, donde se reflexiona y cuestiona a las prácticas tecno-científicas en la biomedicina.

A continuación se presentan las características principales de estas tres éticas aplicadas. Antes de ello, sin embargo, cabe hacer una diferenciación importante. De todas las ramas o disciplinas de la filosofía, la ética —junto con la filosofía política— es la que ha tenido y tiene más contacto directo con la realidad social a través de la aplicación de normas o principios. Sin embargo, hay una diferencia entre la aplicación que ocurre en la ética y en una ética aplicada. Por lo general, un tratado de ética es el resultado final de uno o varios filósofos que han trabajado guiados principalmente por la lógica y los presupuestos fundamentales de la escuela filosófica a la cual pertenecen. Por el contrario, las “éticas aplicadas no las elaboran los filósofos en solitario, sino la mayor parte de las veces los expertos de diferentes campos, junto con éticos, juristas, teólogos y afectados”. Los resultados prescriptivos de una ética aplicada son interdisciplinarios [Cortina 2003: 22-23].

Actividad inicial

Mediante lluvia de ideas respondemos a las siguientes preguntas ¿Qué entiende por biocosmocentrismo?, ¿Qué acciones desarrollaríamos para lograr la armonía con la naturaleza? Apoyados por el docente reflexionaremos sobre las respuestas.

4.1. Eco-ética

Los problemas ecológicos que los seres humanos enfrentan en su relación con el planeta son numerosos. Desde la perspectiva ética se puede subrayar 3 de éstos, los cuales se hallan estrechamente interrelacionados:

Superpoblación mundial. La población del mundo crece continuamente, pero el tamaño de la tierra se mantiene igual. El alimentar a la población mundial y el satisfacer sus necesidades energéticas básicas va a conducir eventualmente a daños drásticos en el medioambiente porque cada vez hay más gente que usa esos recursos. Desde los inicios del siglo XX, la superpoblación ya ha impactado de manera adversa sobre el medioambiente. Si el crecimiento de la población mundial no se detiene, el control de la contaminación y de la basura será un problema que incidirá en la ecología. Otros efectos serían los siguientes: carencia del agua dulce potable; agotamiento de las riquezas naturales, especialmente de los combustibles fósiles; incremento en los niveles de contaminación del aire y de la tierra; deforestación y pérdida de ecosistemas; cambios en la composición atmosférica; pérdida irreversible de tierra arable e incremento de la desertificación; extinción masiva de especies animales y de vegetales...

Cambio climático. Los cambios climáticos que principalmente interesan a la ética son los antropogénicos o cambios que ocurren en el clima debido a las actividades humanas. El impacto que el ser humano tiene en el clima ha comenzado con la deforestación de los bosques por la tala o quema. El motivo responde a convertir los bosques en tierras de cultivo intensivo y de pastoreo. La deforestación también ocurre debido a la tala realizada por la industria maderera. La tala se ha incrementado por la explotación masiva de la producción capitalista. La deforestación incide en la cantidad de lluvia, ya que la vegetación es un factor principal para ella, junto a la energía solar y la humedad del suelo.

El clima también cambia por la emisión abundante de gases. Estos gases son principalmente el CO₂ o dióxido de carbono —emitido por las fábricas y por los medios de transporte cuando queman carbón, petróleo y gas natural— y el CH₄ o metano —emitido por las granjas de ganadería intensiva y los excesivos arrozales. La emisión de estos gases produce el calentamiento global, es decir, el aumento de la temperatura del planeta. Uno de los efectos de este aumento consiste en el deshielo de los glaciares de los polos, lo cual resulta en unos cambios devastadores en el ecosistema global.

Desaparición de las selvas tropicales. Se afirma que las selvas tropicales están desapareciendo a la velocidad de 80 acres por minuto debido a la tala indiscriminada por la producción agrícola en masa, la industria maderera y la superpoblación. En cada acre destruido hay plantas que se pierden para siempre, cuyos beneficios medicinales nunca serán conocidos por el ser humano. Se pierden también innumerables animales, algunos ni siquiera descubiertos por la ciencia. Las consecuencias de esto son la erosión e infertilidad de los suelos y la pérdida irreparable de la biodiversidad, lo cual no sólo tiene efectos nocivos en el clima sino también en la vida de las poblaciones locales.

La lista de estos problemas ecológicos puede extenderse aún más: hoyos en la capa de ozono, residuos tóxicos, derramamiento de petróleo en el mar, contaminación del agua, lluvia ácida, desbordamiento de basureros, erosión de la tierra vegetal, extinción de especies nativas, fuga de residuos nucleares, envenenamiento de plomo, desertificación de tierras fértiles, contaminación del aire por el smog... Tal es la cantidad de problemas similares y entrecruzados que se ha tenido que pensar seriamente que la sobrevivencia del ser humano en el planeta se halla en peligro. Esa es una de las razones principales por la que en el mundo occidental se ha comenzado a tratar la posibilidad de extender la relación ética más allá del ser humano. Dicho de otro modo: si en occidente la ética ha concernido principalmente a la relación entre seres humanos, por el problema ecológico se ha comenzado a pensar que se debe extender el trato ético a los animales, a las plantas y a ecosistemas completos. Se asiste a una recuperación de uno de los significados olvidados de la palabra "ethos" (ἦθος), el cual alude a la residencia, la morada, el territorio donde habitan no sólo los hombres sino también los animales y las plantas.



Se debe señalar que esta última preocupación ocurre principalmente en el mundo occidental, ya que en las culturas originarias de América y de otros continentes no se presupone una separación entre los seres humanos y la naturaleza. Esta separación parece ser el motivo principal para que los modos de interrelación entre el ser humano y la naturaleza conduzcan a relaciones de explotación. En vez de ver a la naturaleza como algo a ser dominado o controlado, las tradiciones originarias siempre han establecido y practicado una conexión principalmente religiosa y reverencial con ella. Los ritos de permiso y agradecimiento a la Pachamana (Madre Tierra) son clara muestra de esto. En la ceremonia ritual consiste de permiso se deposita una ofrenda a la tierra, al agua, al bosque, con la cual se pide autorización para pescar, para sembrar, para cazar... En contrapartida a este ritual, se realiza las ceremonias rituales de agradecimiento a la Pachamama y a otras las deidades por los frutos de la cosecha, los cuales sirven de alimento para la supervivencia de los hijos de la tierra. De acuerdo a la cosmovisión de estas culturas, todos los seres del ecosistema, incluida la tierra, son considerados seres vivos y, por eso, la relación del ser humano con ellos es una de equivalencia.

En otras partes del planeta hay casos similares. Los monjes budistas, por ejemplo, sobresalen por su respeto a los animales. Creen que es inmoral hacer daño a cualquiera de ellos. Según esta religión, todo animal tiene alma, por muy pequeño que sea. Los monjes budistas contemporáneos se aseguran de no causarles daño intencional o no intencional y, por ello, son estrictos vegetarianos. Por otro lado, la tradición taoísta de la China afirma un modo de relacionarse con la naturaleza basado en el *wu-wei*. La palabra “*wu-wei*” significa literalmente “no-acción”, pero mejor sería traducirla como “la acción de la inacción”, siguiendo su significado y connotaciones en la filosofía taoísta, ya que realmente no hay una total ausencia de actividad por parte del ser humano. *Wu-wei* es el cultivo de un estado de ser —quizá en occidente se diría “carácter”— en el cual las acciones humanas se hallan sin esfuerzo en concordancia con el flujo y reflujo de los ciclos elementales del mundo natural. Se trata de un “dejarse llevar por la corriente”, caracterizado por una gran conciencia y tranquilidad, con las cuales el ser humano, sin siquiera intentar, es capaz de responder a la naturaleza sin poder ni control, sin agredirla (Yu-Lang 1996: 100-03).

4.1.1. El valor intrínseco y los intereses

En occidente los problemas ecológicos han levantado una pregunta: ¿puede existir una relación ética con el medioambiente? Si la respuesta es negativa, es decir, que el ser humano occidental no tiene responsabilidad ética para con la naturaleza, entonces la explotación de la naturaleza seguirá igual, de la manera indiscriminada con que el sistema capitalista la explota actualmente. En tal caso, parece que los problemas se agudizarán hasta el extremo de hacer peligrar la vida humana en el planeta. En verdad que esta respuesta negativa no puede ser absoluta, porque debe considerar tres factores:



- ◆ los efectos de la destrucción ecológica sobre otros seres humanos, con los cuales sí debe haber una relación ética de responsabilidad y respeto. Estos “otros” seres humanos podrían ser las culturas originarias que ahora están siendo afectadas directamente por la destrucción de las selvas tropicales o ecosistemas locales;
- ◆ las futuras generaciones, a las cuales se les privaría de vida o se les legaría serios problemas, quizá ya carentes de solución;
- ◆ el interés propio, ya que los problemas ecológicos afectan los intereses de cada ser humano.

Si —por el contrario— la respuesta es positiva, surge inmediatamente otras: ¿qué tipo de relación ética es ésta? ¿Se debe tratar a un animal o una planta como se debe tratar éticamente a otra persona? ¿Tiene un animal o una planta los mismos derechos que el ser humano? Estas preguntas tendrán indicios de respuesta cuando se establezca un motivo o una razón que justifique extender la relación ética más allá de los seres humanos. Todo parece resumirse a dos posturas: la naturaleza [animales y plantas] no tiene un valor intrínseco, sino sólo instrumental; o tiene un valor intrínseco, es decir, vale por sí misma.

El valor instrumental de la naturaleza. Cuando algo tiene un valor instrumental significa que su valor está determinado por ser una herramienta o un medio que sirve para lograr algún propósito o intención diferente. Por ejemplo: para Ramiro un martillo tiene valor porque con él puede hacer un mueble. Si está roto y Ramiro tiene interés de hacer un mueble, entonces el martillo tiene muy poco valor, quizá ninguno. Si Ramiro no tiene interés de fabricar un mueble, el martillo tampoco tiene valor para él. Sin el interés de Ramiro el martillo no tiene valor alguno. Ahora bien, se puede pensar que la naturaleza sólo tiene un valor instrumental: vale como un medio o un instrumento para satisfacer las necesidades humanas. Supóngase que la contaminación atmosférica se incrementa y Marcela comienza a tener problemas de respiración y no puede salir de su casa para ir a trabajar, por lo cual corre el riesgo de perder su trabajo o de que no se le pague por la ausencia. Marcela se queja entonces de la calidad del aire de la ciudad donde vive. La calidad es el valor que tiene el aire. Pero en este ejemplo el valor del aire es sólo instrumental: Marcela se queja de ese valor porque no le permite realizar sus intereses (trabajar y ganar su salario). De no estar contaminado, Marcela ni siquiera se daría cuenta de la existencia del aire. Aparte de los intereses de Marcela, el aire no tiene valor.

Con este ejemplo se puede comprender que aquéllos que consideran que la naturaleza sólo tiene un valor instrumental, consideran también que, aparte de los intereses humanos, no tiene un valor en sí, propio de ella. La naturaleza es un instrumento para satisfacer las necesidades humanas. El aire no tiene intereses o proyectos propios como los tiene Marcela. ¿Alguien ha escuchado quejarse al aire de Marcela? ¿Alguien ha escuchado al aire decir: “Marcela no me deja en paz, siempre me está respirando y no me permite realizar mis intereses”? Parece que el aire no tiene intereses propios.



Claro está que esto no implica que no se pueda tratar a las plantas y los animales con responsabilidad, sin explotarlos de manera agresiva. Sin embargo, esa responsabilidad es siempre para con los intereses de los otros seres humanos, no para con la naturaleza en sí misma. Debido a que la conducta de unos seres humanos hacia la naturaleza puede tener efectos negativos sobre los intereses de esos u otros seres humanos, se debe ser responsable al tratar con la naturaleza. Esta es la postura ética del antropocentrismo, que luego será tratada con más detalles.

El valor intrínseco de la naturaleza. Tener valor intrínseco significa tener valor propio, sin que importe si se sirve o no a intereses ajenos. En la historia de la filosofía occidental ha habido muchas maneras de establecer el valor intrínseco. Recuerdese la Ética del Deber y su insistencia en que no se debe tratar al ser humano solamente como un medio, sino siempre como un fin. Esta ética considera que el ser humano tiene un valor intrínseco, no instrumental. La justificación radicaba en que el ser humano era un ser racional y, por ello, capaz de tomar decisiones propias y establecer metas propias a fin de cumplir sus intereses. Al tratar a una persona como un medio o una herramienta para el cumplimiento de intereses ajenos se le priva de la capacidad de tomar decisiones racionales propias, con lo cual se le niega su capacidad racional, aquello que supuestamente lo distingue de los animales y las plantas.

En el caso del medioambiente, la cuestión es si se puede tener intereses propios sin necesidad de exhibir la capacidad racional, la que ha sido reservada en occidente sólo para los seres humanos. Como luego se verá, algunos pensadores afirman que se puede establecer que algo tiene intereses propios sin necesidad de establecer si ese algo piensa racionalmente o si habla algún lenguaje. Un ejemplo rápido: cuando el perro de Ramiro no tiene frío y el sol fuerte de medio día le da en todo su cuerpo, el perro se mueve a la sombra. En este caso se puede decir que el perro tiene el interés propio de evitar el calor fuerte. Y cuando algo tiene intereses propios, se puede afirmar que tiene valor en sí mismo, inherente. Basta reconocer que algo tiene intereses propios para que se le reconozca su valor inherente y, con ello, para tener que tratarlo éticamente. Así, se puede sostener que una cosa tiene un valor inherente cuando tiene intereses propios y cuando su valor no se deriva de ser un medio o una herramienta para cumplir los intereses de otros. Si Ramiro obliga al perro a permanecer expuesto al sol fuerte, amarrándolo a un poste para que no pueda moverse a la sombra, Ramiro está impidiendo la realización de los intereses del perro —su deseo de no pasar calor— y, por eso, lo está tratando inhumanamente.

Una vez que se establece que el mundo no-humano (o partes de ese mundo) tiene valor inherente, entonces la necesidad de encarar los problemas ecológicos de manera ética proviene de razones completamente diferentes que la satisfacción de las necesidades humanas. Si los animales o ecosistemas completos tienen valor inherente, entonces no se los puede maltratar con la razón o excusa de la

satisfacción de las necesidades humanas. Se debe tomar en consideración y respetar los intereses de esos seres no-humanos. De esta manera, como resultado del valor inherente de éstos, el ser humano tendría deberes morales directos con los animales, las plantas, ecosistemas completos o, incluso, la comunidad biótica mundial.

El interés supone el bienestar. Cuando se afirma que una planta o un animal tiene intereses propios, se implica que los tiene a fin de mantener o llegar a cierto tipo de bienestar (conjunto de cosas para vivir bien). Independientemente de los intereses de otros, se conoce que ciertos estados son buenos para esa planta o ese animal y que otros estados son malos. Debido a que es siempre el interés propio de una planta o un animal que tiene bienestar mantener ese bienestar, frustrarlo requiere una justificación moral fuerte. Frustrar el interés que el perro tiene de ir a la sombra significa frustrar su bienestar. Para hacer eso, Ramiro debe tener una justificación moral.

Determinar el valor intrínseco con el criterio del interés y su presupuesto principal, el bienestar, no deja de lado un problema importante: ¿cómo se puede conocer que algo tiene interés propio? En el ejemplo del aire y del hecho que nadie le ha escuchado quejarse de que no se toma en cuenta sus intereses, el criterio para decidir es el lenguaje, la capacidad para informar a alguien que se tiene intereses. El aire no le dice a Marcela: “No me respire, tengo intereses propios”. En el ejemplo del perro, del hecho de que se mueve del sol a la sombra, Ramiro puede inferir que su mascota tiene el interés de evitar el calor para mantener su bienestar. Desde luego, esto queda siempre como una interpretación de Ramiro, ya que el perro nunca va a poder corroborar con lenguaje. Y la interpretación siempre puede ser puesta en duda. Se negaría que el perro tiene ese interés alegando que es Ramiro quien le achaca ese interés a su mascota. Quizá no es un interés, sino sólo instinto, del cual ni el perro mismo sería consiente. La duda y la negación no ocurrirían si fuese un ser humano quien habría expresado con lenguaje que tiene el interés de evitar el calor y mantener su bienestar. Entonces, para determinar quién tiene intereses parecería ser necesario observar tanto la capacidad de comunicar que se tiene intereses como la de tener un tipo de lenguaje para comunicarlo. Si este requisito fuese ineludible, el aire y los árboles no tendrían intereses, ya que ellos no parecen contar con un tipo de lenguaje. Sin embargo, ¿qué pasaría con una persona que ha entrado en coma? ¿Por el hecho de que no puede informar a alguien acerca de sus intereses ya no se debe darle un trato moral? La situación sería la misma con un niño recién nacido. El hecho de que aún no pueda comunicar sus intereses parece que no implica que no se tenga que tratarlo éticamente. Se podría argumentar de igual modo a favor del aire y los árboles. Para considerarlos seres con intereses no es aparentemente necesario que expresen en un tipo de lenguaje sus intereses.

En el pensamiento ético sobre el medioambiente existe 4 maneras de considerar qué seres tienen intereses y, por ello, valores intrínsecos o inherentes que deben



ser respetados. El más importante es el antropocentrismo por ser el más antiguo y el más difundido en el mundo occidental. Las tres maneras restantes son, en cierta medida, reacciones contra el antropocentrismo: una es la corriente del sensocentrismo, que afirma los derechos de los animales no humanos; otra afirma el trato ético hacia las plantas, llamada biocentrismo; y la última es el ecocentrismo, que intenta establecer los derechos de los ecosistemas completos.

4.1.2. El antropocentrismo

El antropocentrismo es una teoría que sitúa al ser humano al centro del universo. La manera como se piensa desde esta postura a la naturaleza subraya exclusivamente los intereses humanos. Sólo los seres humanos tienen intereses que deben ser moralmente respetados, porque ellos son lo más importante del universo; no hay otro ser que valga más que ellos. Por esto, únicamente los seres humanos tienen valor intrínseco; los otros seres naturales sólo tienen valor instrumental, en cuanto sirven a los intereses humanos.

A esta postura también se la ha llamado “excepcionalismo humano” y, a lo largo de la historia, ha sido inculcada principalmente de dos maneras, la mayor de las veces interrelacionadas: el excepcionalismo religioso y el filosófico. La meta consiente o inconsciente del excepcionalismo es efectuar una separación entre los seres vivos naturales y el ser humano; intenta establecer entre ambos una ruptura, gracias a la cual el ser humano no es simplemente un ser más en la naturaleza, sino un ser tan diferente que ya no pertenece totalmente a ella. La ruptura no intenta ser neutra, sino que es abiertamente jerárquica: el ser humano se sitúa en la parte superior y sitúa a la naturaleza en la inferior, con lo cual justifica su derecho a dominarla.

El excepcionalismo religioso. Para muchos pensadores este tipo de excepcionalismo se halla en la base del filosófico. La religión cristiana —sea católica o protestante— afirma que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios. Por ello se le dio el poder para “dominar” a todos los animales y para “sojuzgar” la tierra (Génesis 1:26-28). Resulta evidente que, desde esta creencia, el ser humano ya no es como los otros seres vivos naturales que se hallan en el planeta. Sólo él es creado a imagen y semejanza de Dios. Con esta idea se establece una discontinuidad metafísica en la continuidad biológica. Si bien el ser humano vive en y de la naturaleza —tiene un cuerpo animal, sometido a las leyes naturales—, el creerse creado a imagen y semejanza de Dios le permite considerarse separado y superior a ella, ya que ningún otro ser vivo ha sido creado siguiendo el modelo divino. La dañina explotación capitalista de la naturaleza tendría este justificativo teológico.

La traducción de las palabras hebreas “radah” (dominar) y “kavash” (sojuzgar), utilizadas en el libro de Génesis, se ha vuelto ahora controversial, precisamente por el problema ecológico. La tendencia teológica contemporánea es comprender a

“dominar” en un sentido restringido, no como un poderío ilimitado y explotador. Se trataría, más bien, del ejercicio de un poder delegado, aquél que tiene el administrador de bienes ajenos, un custodio que luego tiene que responder ante Dios por el cuidado y bienestar de los animales y las plantas (Black 1970: 44-57). El poder delegado tiene que ser ejercido más o menos como lo ejerce el poder titular; en este caso, de una manera que permita la vida de todo, así como Dios da la vida a todo.

Esta forma de comprender el verbo “radah” se halla en oposición a otros usos del mismo verbo en diferentes partes del Antiguo Testamento, donde se lo emplea para caracterizar al gobierno de los oficiales sobre los trabajadores, del rey Salomón sobre los enemigos de Israel (1 Reyes 5:16, 4:24) o de los enemigos de Israel sobre Israel (Levítico 26:17). La palabra ocurre frecuentemente en la Biblia en contextos de conquista militar, donde se halla emparejada a verbos como “destruir” o “matar” (Números 24:19; Isaías 14:6).

En igual oposición se halla el supuesto significado de “custodiar” con la palabra junto a la cual aparece en Génesis 1:26-28. “Kavash” tiene un significado más violento aún que “radah”, ya que describe el acto de sometimiento por el cual se obliga a la fuerza a algo o a alguien a ocupar una posición de subordinación. “Kavash” es utilizada para describir la destrucción y ocupación del territorio conquistado (Números 32:22, 29), al rey forzando a su pueblo a ser esclavo (Jeremías 34:1 1. 16) y la violación (Ester 7:8). En todos estos casos el abuso de poder es innegable.

En adición a la interpretación del poder delegado, se menciona el pasaje bíblico que narra que el ser humano no fue hecho a imagen y semejanza de Dios, sino de la tierra. Como resultado de esta clase de creación, el ser humano no tendría una posición de preferencia en la naturaleza, porque también las plantas y los animales fueron creados de esa misma tierra. En este contexto diferente, la función asignada por Dios al ser humano es la de “servir” a la naturaleza, la de cultivar la tierra o ararla (Génesis 2:7, 9, 19). La palabra hebrea “avad” es traducida por “arar” o cultivar, pero también tiene el significado de “servir”, en el sentido del servicio que prestan los esclavos a los amos y que el ser humano debe prestar a Dios (Génesis 12:16, Éxodo 4:23). El ser humano sería un servidor de la tierra, ya que dependería de ella (Hall 1990).

Como se advierte, existe una tensión irreconciliable entre “dominio” y “dependencia” que no permite una unión teórica entre ambos. Claro está que comprender al dominio como custodia de bienes ajenos parece prestarse mejor a la unión, aunque, como recién visto, los significados de la violencia y el abuso de poder en “radah” y “kavash” se convierten en un obstáculo insalvable. La tensión ha dado lugar a dos tipos opuestos de teología, cuando la cuestión trata del lugar y la función del ser humano en la naturaleza. La teología del dominio defiende una preeminencia del ser humano sobre toda la naturaleza, incluso si a ésta se la interpreta como el oficio de mero custodio, porque es el ser humano el encargado de cuidar la naturaleza y no otro ser viviente natural y sólo él es el creado a imagen y



semejanza divina. Por el contrario, la teología de la dependencia daría un lugar de inferioridad al ser humano respecto a la tierra, si el que depende de algo es inferior a aquello de lo cual depende. Aparentemente ambas posturas no convergen sin que la una anule a la otra: no se puede ser encargado por mandato divino y, al mismo tiempo, tener el mismo rango que todos los seres de la naturaleza que dependen de la tierra.

Si la larga tradición de interpretación bíblica ha tenido que elegir uno de los polos de la tensión irreconciliable, la relectura que intenta aminorar las connotaciones negativas de dominio parece irrelevante a la hora de precisar cómo la posición del ser humano en la naturaleza ha sido comprendida por uno de los fundadores principales de la teología cristiana, Tomás de Aquino (1225-1274):

Por estas palabras [las de Salmos 8:6-8 y Deuteronomio 4:19] se excluye el error de aquellos que establecen que es un pecado para el hombre matar a los animales; por el orden natural de la divina providencia han sido pensados para el uso humano; por lo tanto el hombre los utiliza sin injusticia, ya sea matándolos o de cualquier otra manera [Aquinas 2010: 274; Libro III, Cap. 112].

Frente a esta postura, la teología de la dependencia mostraría una debilidad desastrosa para detener o contrarrestar los efectos catastróficos que han conducido a la crisis ecológica en la cultura dominada por la religión judeo-cristiana, ahora en franca alianza con el capitalismo. Esa debilidad ya se presenta en el Nuevo Testamento, en el cual no hay precepto alguno contra la crueldad ejercida con los animales, menos aún con las plantas. Por el contrario, el comportamiento de Jesús muestra indiferencia con la muerte en el mar de unos 2000 cerdos poseídos, a los cuales Él mismo transfirió los demonios [Marcos 5:1-13]. Leyendo este pasaje del Nuevo Testamento, Agustín (354-430), otro de los fundadores de la teología cristiana, dice:

... el abstenerse de matar animales y de dañar plantas fue considerado por Cristo como mera superstición; porque, sobre la base de que no hay derechos comunes entre nosotros y las bestias y los árboles, Él envió a los demonios a la manada de cerdos y con una maldición secó la higuera en el cual no halló fruto. Por cierto, ni los cerdos ni la higuera habían cometido pecado alguno [Augustine 2004: 84].

El excepcionalismo humano proviene de asentar religiosamente un “abismo profundo” entre la naturaleza y los seres humanos (Singer 1999: 235), de modo que Cristo no puede sentir piedad por los animales y los árboles. Al abismo se lo establece mediante la creencia que afirma que entre la naturaleza y el ser humano hay una discontinuidad metafísica. La creencia en la creación a imagen y semejanza de Dios es una postura metafísica, más allá de física, más allá de la pertenencia y dependencia que el ser humano tiene de la naturaleza.

Al margen de la creencia religiosa, se puede establecer una continuidad biológica del ser humano con la naturaleza (plantas y animales), por el simple hecho de que el ser humano tiene un cuerpo animal y necesita de él para ser lo que es, un ser humano. Sin embargo, la discontinuidad metafísica resulta el esfuerzo más tenaz para negar esa continuidad biológica. Y la negación se constituyó y aún se constituye en el sustento teórico para el desarrollo y el fomento de una tecnociencia que explota sin misericordia a las plantas y los animales. En el siglo XVII se encuentra a los practicantes de las nuevas ciencias, a los predicadores de las virtudes de la agricultura y la cría de ganado, a los defensores de la colonización e, incluso, a simples jardineros, legitimando explícitamente su manipulación de la naturaleza con el texto de Génesis (Harrison 1999: 96). La tecnociencia ha tenido y tiene aún el impulso de la soberbia y, en lo personal, del egocentrismo de un ser humano que se dice ser creado a imagen y semejanza de Dios, que se cree hijo privilegiado de Dios, y que niega ese mismo tipo de creación y estatus a los demás seres vivientes naturales.

El excepcionalismo filosófico. Desde la filosofía, principalmente la filosofía del humanismo, se ha elaborado teóricamente la centralidad del ser humano. Si bien se puede distinguir varias interpretaciones —históricas y teóricas, literarias y filosóficas— del humanismo, en el contexto de la eco-ética, la pertinente se refiere a la “visión del mundo antropocéntrica”, la cual es una afirmación del ser humano como “centro, punto de partida, fundamento y fin de la realidad” (Amengual 1998: 28). En el ser humano mismo, ese centro se halla en su subjetividad, es decir en su capacidad interna de percatarse de las cosas exteriores, de llegar a conocerlas y, con ello, a dominarlas.

Se afirma que el ser humano es excepcional debido a que tiene conciencia. El poseer conciencia parece ser la característica que a un ser humano lo hace ser humano. Tener conciencia significa simplemente tener conciencia de algo frente a uno, como cuando uno se percata o se da cuenta de que hay enfrente un molle. Pero “conciencia” tiene un segundo sentido, que es más importante. Conciencia es también un percatarse o darse cuenta de las experiencias y los estados mentales propios de uno. Por ejemplo, cuando Ramiro está frente a un molle, tiene la experiencia sensorial o conciencia del molle, se percata que hay un molle delante suyo porque lo percibe. Ramiro también puede tener la conciencia de esa conciencia, es decir mejor, puede tener la conciencia del molle y también tener conciencia que tiene conciencia del molle. Ramiro tendría algo así como una doble conciencia, la conciencia del molle, que es la experiencia sensorial del molle, y la conciencia del estado mental de percibir el molle. No siempre se tiene esta segunda conciencia. Ramiro puede percibir el molle delante suyo (primera conciencia), pero estar pensando en Marcela y no en el hecho de que está percibiendo un molle delante suyo (segunda conciencia).

El segundo sentido de conciencia es importante porque es la condición para valorar los actos mentales. Valorar un acto mental requiere distanciarse de él y



pensar en él. Tener la conciencia de un molle que está siendo cortado es un acto mental o una conciencia. Sobre ese acto mental Ramiro puede luego pensar, tener otra conciencia. Puede pensar cómo ha sido ese acto mental, si ha sido real o una alucinación; o si ha sido bueno o malo. Esta conciencia es necesaria para que el ser humano tome decisiones respecto a acciones futuras y, entonces, para tener esperanzas y aspiraciones para el porvenir. Esto involucra a su vez la capacidad de anticipar sentimientos y deseos futuros y pensar la relación que ellos tendrían con el presente. Sólo así se puede decidir cuál de esos deseos o sentimientos son más importantes. Al tener conciencia sobre la conciencia del molle que está comenzando a ser cortado, Ramiro puede meditar si el acto es bueno o malo; puede anticipar el sentimiento negativo que tendría al ver caer al molle cuando acaben de cortarlo y, entonces, puede también anticipar el deseo de evitarlo. Después planeará acciones que impidan el corte de molles en el futuro. De esta manera, la conciencia es necesaria para evaluar las acciones propias y las de otros, es decir, pensar el motivo por el cual se ha llevado a cabo algunas acciones, si uno se arrepiente o se siente alegre por lo que ha hecho, avergonzado u orgulloso. La conciencia, en este segundo sentido, es una condición para que el ser humano sea un ser moral, tenga una “conciencia moral”.

En estrecha relación con la conciencia se halla la libertad y la razón. El ser humano cree que puede tomar libremente sus propias decisiones respecto a lo que debe hacer y, aunque no controla todo lo que le sucede, puede de algún modo controlar sus propias acciones. En cierta medida, es el autor de su propia vida. Se resiente y toma a mal los intentos de otros para obligarlo a hacer algo, ya que eso resulta una amenaza a su libertad. Es debido a que es un ser conciente que no es prisionero del medioambiente inmediato, sino que puede elegir sus acciones y, con ello, hacerlas propias. Porque puede distanciarse de sus experiencias (conciencia primera) y prever alternativas para la acción futura (conciencia segunda), considerarlas y evaluarlas a la luz de los motivos para preferir una situación en vez de otra.

Por otro lado, no se puede tener razón sin ser conciente. En este contexto, se puede definir a la razón como la capacidad de llegar al conocimiento de aquello que es universal y necesario, es decir, llegar al conocimiento científico. Este conocimiento es sólo posible por la capacidad de pensar conceptualmente la conciencia que se tiene de las cosas. La conciencia del molle es el punto de partida para llegar a la esencia, a las características esenciales, del molle. Gracias a que se tiene conciencia de un molle particular se puede llegar a la esencia universal de los molles. Lo propio ocurre cuando uno es conciente no de las cosas externas, sino de su propio modo de pensar y de las reglas del pensamiento lógico. Un conocimiento universal surge de esa conciencia: la lógica o la ciencia de las reglas para pensar racionalmente, sin contradicción.

La conciencia es también una condición para la autoconciencia. Ésta no es ni la conciencia primera de las cosas ni la conciencia segunda de los estados menta-



les. Se trata de un darse cuenta de uno mismo como sujeto continuo de esas conciencias. Se puede ser conciente de algo y del estado mental de esa conciencia, pero no necesariamente ser autoconsciente. Un niño de muy poca edad puede ser conciente de sus estados mentales (de sus percepciones, sentimientos y pensamientos), es decir, puede ser capaz de decir lo que son ellos, pero no tener claro su identidad como una persona que alguna vez no existía, que ha nacido en un tiempo determinado y que va a morir algún momento en el futuro y que el mundo va a continuar sin él. Esta continuidad del sujeto es la autoconciencia y, como se puede advertir fácilmente, tiene implicaciones morales importantes. La continuidad del sujeto —el hecho de que el Ramiro de ayer sea el Ramiro de hoy y será el de mañana— permite que el sujeto sea responsable de sus actos pasados. De lo que Ramiro hizo ayer tiene que responsabilizarse hoy, porque es el mismo sujeto, continua siendo el mismo y no otro.

Ahora bien, la filosofía del humanismo ha afirmado que la conciencia primera puede ser una que el ser humano comparte con muchos animales no humanos. Pero la conciencia segunda y la autoconciencia no las tienen ni los animales ni las plantas y eso hace al ser humano excepcional. He aquí nuevamente la discontinuidad metafísica, pese a la continuidad biológica. A veces esta discontinuidad se ha conjugado y reforzado con la discontinuidad establecida en el excepcionalismo religioso. La mejor instancia de esa combinación es el filósofo humanista del Renacimiento Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), para quien el estatus superior del ser humano consiste en su capacidad de la libre elección. Pico afirmaba que el ser humano debía utilizar esa libertad para distanciarse de los deseos animales y para aspirar a la condición de ángel. Para la realización de esta última aspiración se debía cultivar la razón con el estudio de la filosofía y la teología, gracias a lo cual uno se acercaba más a Dios y se alejaba de la animalidad.

No todo el humanismo filosófico se combina con el excepcionalismo religioso. En la época Moderna, el filósofo inglés Bertrand Russell (1872-1970) habla de conquistar al mundo con la inteligencia y de abandonar la noción de Dios, que es un residuo del despotismo antiguo. La noción de Dios es muy indigna de seres humanos libres. La ciencia enseña ya no a buscar apoyos imaginarios ni a inventarse aliados en el cielo. El ser humano debe mirar directa y honestamente al mundo, a sus buenos y malos hechos, a su belleza y fealdad; debe mirar al mundo como es y no sentir miedo de él. El aliado natural del humanismo no es la religión sino la ciencia (en Norman 2004: 3-5).

La verdad es que, desde la perspectiva de la crisis medioambiental, no hay mucha diferencia entre el humanismo religioso o el humanismo ateo. En ambos casos el excepcionalismo humano acaba en la manipulación y conquista de la naturaleza. La discontinuidad metafísica que se establece con los demás seres vivos naturales —a través del carácter divino y/o de la conciencia científica— se descubre como una excusa para la explotación de la naturaleza. La razón humanista ilustrada reduce a las cosas naturales a un mero objetos carentes de sentido propio,



expulsando los poderes inmanentes y las propiedades ocultas de la naturaleza. En tal expulsión las cosas naturales se reducen a una unidad fundamental: la materia. Todos los diferentes ecosistemas son reducidos a la condición de “materia”; todos los animales son reducidos a “materia”. Con esta disminución dejan de existir las cosas naturales individuales, lo cual facilita el dominio y la manipulación. Esto se lo puede apreciar con el ejemplo que dos filósofos alemanes, Adorno (1903-1969) y Horkheimer (1895-1973), dan de la diferencia entre el pensamiento mitológico y el pensamiento racional, científico. Se supone que el cordero a ser sacrificado —en la mitología judía— remplace al hijo primogénito, en cuyo lugar es ofrecido a Dios. El cordero y el primogénito no pueden ser intercambiados por otras cosas o por otros corderos o primogénitos. Se trata de este cordero que toma el lugar de este primogénito. Por el contrario, cuando la ciencia manipula algo, le es indiferente qué es ese algo en su singularidad y puede reemplazarlo fácilmente por otra cosa. El conejo bajo el bisturí del científico en el laboratorio no es —desde la perspectiva científica— este conejo, sino sólo un ejemplar con el cual experimentar. Puede ser reemplazado por otro conejo o por cualquier animal dócil y fiable. De esta manera, la cosa singular natural ha sido desprovista de su sentido. Lo que importa es “la única relación entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental del mismo”. Sólo la razón científica determina lo que debe tener sentido. La cosa natural, al pasar a ser objeto científico, deja de tener sentido propio (Adorno und Horkheimer 2000: 22-24). Para ambos pensadores el antropocentrismo humanista es una pantalla ideológica detrás de la cual el ser humano ha librado una batalla contra la naturaleza en el nombre de la razón y la libertad, cuya extensión debería haber tenido como resultado el progreso. Sin embargo, la modernidad, apuntando a la meta del progreso con su maquinaria científica, es profundamente corrupta y se halla en necesidad de cambio radical, uno que comience por un “Eingedenken der Natur im Subjekt”, un recordar la naturaleza en el sujeto (Adorno und Horkheimer 2000: 58), una rememoración de que el ser humano es parte integrante de la naturaleza, que hay una continuidad biológica entre éste y todos los seres vivos naturales.

Desde el antropocentrismo humanista o religioso, la única manera de enfrentar los problemas ecológicos es la instrumental. Se trata de un programa reformista que sigue considerando a la naturaleza como un medio para la satisfacción de las necesidades humanas. Los seres vivos naturales (las plantas y los animales) no tienen valor intrínseco, no tienen intereses propios ni apuntan al bienestar propio, pero es necesario conservarlos en cuanto que tienen un valor instrumental para la humanidad. El humanismo sigue confiando en la tecno-ciencia —el producto de la conciencia y la razón aplicadas— para solucionar los problemas ecológicos, pese a que muchos de éstos son resultado directo de esa misma tecno-ciencia.

Las políticas conservacionistas del medio ambiente se hallan enmarcadas por el antropocentrismo. Los conservacionistas reflexionan sobre el medioambiente

con el parámetro del costo y el beneficio. Por ejemplo, calculan los beneficios de la destrucción de los árboles de un terreno en términos de la contribución que ese acto puede tener para los intereses humanos. Comparan luego el resultado de ese cálculo con las frustraciones de los intereses humanos que el maltrato del terreno puede ocasionar, el impacto medioambiental sobre la vida humana. De acuerdo a los conservacionistas, los seres humanos necesitan conservar el medioambiente, lo cual significa regular y restringir la conducta humana. Pero esto tiene un costo social grande —pérdida de ingresos económicos y de fuentes de trabajo— que tiene que ser subsanado o amainado mediante maneras originales —nuevas tecnologías— de interactuar con la naturaleza.

4.1.3. Tres reacciones contra el antropocentrismo

El sensocentrismo

El sensocentrismo es una corriente que promueve la extensión del trato ético a todos los seres que son capaces de sentir, de tener la función de la sensación o la percepción por los sentidos corporales. En la filosofía, de un ser que tiene esta capacidad se dice que es “sentiente”. Según el sensocentrismo, todos los seres sentientes tienen experiencias subjetivas, es decir, son capaces de tener experiencias internas tales como el dolor o el placer. Los animales humanos y los no-humanos tienen esa capacidad, a diferencia de otras cosas como, por ejemplo, una roca que, cuando cae por una pendiente, no siente ni placer ni dolor. La capacidad subjetiva permite tener un punto de vista interno sobre lo que acontece. La roca, cuando cae por la pendiente o cuando se la rompe, no siente esta experiencia desde una interioridad propia. Por el contrario, un perro sufre dolor o goza de placer y, tal como los seres humanos, intenta evitar la causa del dolor y repetir la del placer. Si los animales tienen la experiencia subjetiva de evitar el dolor y repetir el placer, entonces eso se debe a que no les gusta el dolor y prefieren el placer. Esto, a su vez, muestra que los animales tienen preferencias e intereses. Los sensocentristas argumentan que es suficiente esta experiencia subjetiva para que se deba tener una relación ética con los animales.

En el mundo occidental los seres humanos han tratado a los animales no como seres iguales, sino como instrumentos y sin valor propio. El motivo de esto se debe a que se los ha considerado inferiores por no tener la capacidad de la conciencia segunda, el pensamiento y la autoconciencia. En la actualidad se ha podido determinar que algunos animales tienen esa capacidad. Los chimpancés, gorilas y orangutanes, cuando aprenden a comunicar con los seres humanos mediante un lenguaje de señas, como el usado por las personas sordomudas, demuestran no sólo que piensan, sino también que son autoconscientes, es decir, que se saben diferentes de otros animales de su misma especie y que recuerdan su pasado y anticipan un futuro (Singer 1993: 110-12). Los delfines también han mostrado similar inteligencia y autoconciencia. Se puede afirmar con seguridad casi plena que estos animales no sólo tienen una biología, sino también una biografía.



De cualquier modo, la pregunta clave es la siguiente: ¿por qué la capacidad humana para pensar tiene que ser la característica para marcar la superioridad y el criterio para extender el trato ético a los animales no-humanos? Esto sólo muestra el prejuicio del antropocentrismo. Supóngase que sean los peces los encargados de poner el criterio para la superioridad y el trato ético. Por supuesto, el ser humano, desde los criterios de la vida marina, sería considerado el inferior. Cada especie animal puede tener una clase de pensamiento y medio de comunicación muy diferente de la humana, por lo cual no se la puede detectar con parámetros humanos. Quizá los seres humanos se diferencian de otras especies en cómo (el modo) y en lo que (el contenido) piensan, pero no en la capacidad en sí de pensar. Por otra parte, no todos los seres humanos cuentan con la capacidad de pensar y de comunicar en un lenguaje. Por ejemplo, los bebés recién nacidos y las personas en coma no deberían ser tratados de modo ético al carecer de esa capacidad.

Los sensocentristas, como el filósofo australiano Peter Singer (1946-), hallan el criterio en una característica que es común a todos los seres humanos (incluidos aquellos que no tienen aún o que han perdido la capacidad del lenguaje y el pensamiento) y a muchos animales. Como ya dicho anteriormente, se trata de la capacidad de sentir dolor o placer. Muchos animales que son utilizados para la comida y para la investigación y experimentación científicas son indiscutiblemente sensibles: vacas, cerdos, gallinas, pescados, conejos, ratas, gatos, perros, monos... Estos animales sensibles deben ser incluidos en la comunidad moral humana a fin de terminar con el sufrimiento que atraviesan muchos de ellos por la “violencia industrial, mecánica, química, hormonal y genética, a la cual el hombre somete desde hace dos siglos a la vida animal”. El sufrimiento se asemeja al holocausto sufrido por los judíos. Es suficiente reparar en la manera en que son tratados los animales en una granja industrial para afirmar la semejanza (Derrida 2006: 46-50). Las vacas, los terneros, los cerdos, las gallinas, los pavos, los patos, los gansos, los conejos y otros animales son privados de su libertad y encarcelados en pequeñas jaulas o compartimentos, tan pequeños que muchas veces no tienen la posibilidad de darse vuelta. Se los priva del ejercicio para que todas las energías de su cuerpo conduzcan a producir carne, huevos o leche para el consumo humano. Se los alimenta con hormonas de crecimiento que engordan más rápidamente y se los altera genéticamente para que crezcan más rápido o para que produzcan más leche o huevos que lo que la naturaleza originalmente propone. Cuando su utilidad ha acabado, son sacrificados mediante métodos dolorosos.

El caso de las gallinas en una granja industrial es de un terror de holocausto. Se coloca de cinco a seis gallinas en una jaula de tela metálica de 14 pulgadas. Las jaulas son a menudo apiladas en varios niveles. En estas condiciones, “la tensión del hacinamiento y la ausencia de desgastes naturales de energía de las aves, conducen a brotes de peleas en que se despluman unas a otras a picotazos y algunas veces se matan, comiéndose después a la víctima”. El hacinamiento creado por el productor moderno convierte en caníbales a las gallinas. Para evitar esto,

se las mantiene casi en la oscuridad, porque se ha comprobado que la iluminación muy tenue reduce este comportamiento. Otra medida, ahora practicada universalmente, es el corte del pico sin anestesia con cuchillas candentes para evitar que se picoteen entre ellas. Esta mutilación causa dolor agudo varias semanas. La tela metálica de las jaulas las despluma, les irrita la piel y las deja lisiadas. Aproximadamente el 20 por ciento de las gallinas criadas bajo esas condiciones muere a causa del estrés u otras enfermedades. En condiciones naturales, las gallinas podrían vivir normalmente entre 7 y 10 años. En las granjas industriales, cuando tienen entre uno y dos años de edad, por las atroces condiciones de explotación, sus cuerpos disminuyen la producción de huevos y, entonces, se las sacrifica.

Las gallinas o pollos no son caníbales ni animales violentos en condiciones naturales. Al ser animales muy sociables, cuando viven en un gallinero donde no hay hacinación, desarrollan una jerarquía, gracias a la cual cada pollo sabe su lugar y cede su puesto al pollo de más rango y domina al de menor rango. Es verdad que hay algunas veces peleas, antes de que la jerarquía esté bien establecida, pero la mayor de las veces basta una demostración de fuerza y no un contacto físico para colocar a alguno de los pollos en su puesto. Esto demuestra que se conocen entre sí y que “no sólo la fuerza física, sino también la valentía individual, la energía e incluso la autoafirmación de cada ave son decisivas en el mantenimiento” del orden. En un gallinero que cuenta con 90 aves se mantiene un orden social estable. “Pero, obviamente, cuando se trata de 80.000 aves apiladas en una sola nave, la cuestión cambia por completo. Las aves no pueden establecer un orden social y, como consecuencia, a menudo se pelean entre ellas. Aparte de la total incapacidad del ave para reconocer a tantas otras, el simple hecho de encontrarse tan apiñadas probablemente contribuya a que se muestren irritables y excitables, como sucede con los humanos y otros animales” (Singer 1999: 139-144).

Las granjas industriales son centros de sufrimiento iguales o peores que los campos de concentración nazi o los Gulag estalinistas. Ante esto, el argumento de Singer es utilitarista. El filósofo australiano quiere que haya menos sufrimiento y más felicidad en el mundo, para lo cual hay que incluir a los animales sentientes en la comunidad moral. Para justificar esto Singer alude al “principio de igual consideración de intereses” (principle of equal consideration of interests). Este principio utilitarista establece que el interés de alguien no debe ser ignorado por el hecho de que ese alguien sea como es. Por ejemplo: el interés de una gallina no debe ser puesto de lado por el hecho de que se trata de una gallina; el interés de un conejo no debe ser puesto de lado por el hecho de que se trata de un conejo y no de un ser humano.

El principio de igual consideración de intereses requiere que todos los intereses sean considerados igualmente, sin que importe quienes sean los que tienen esos intereses ni qué verdades se conozcan acerca de ellos. Los intereses de Ramiro no pueden ser ignorados por el hecho de que Ramiro no habla bien francés. Los intereses de Marcela no pueden ser ignorados por el hecho de que es de Potosí.



Los intereses de un elefante no pueden ser ignorados por el hecho de que es un animal. Los intereses de un surubí no pueden ser ignorados por el hecho de que sólo es un surubí y no un elefante; sus intereses, como de cualquier otro ser viviente natural, son evitar el sufrimiento y el buscar el placer. Los seres humanos deberían tomar en cuenta al sufrimiento animal en sus deliberaciones morales debido a que los animales gozan y sufren, lo cual, como ya dicho, muestra que tienen intereses (el de evitar el sufrimiento y el de buscar el goce).

El principio de Singer permite descubrir un nuevo tipo de discriminación. “Dar menos consideración a una cantidad especificada de dolor porque el dolor ha sido sentido por un miembro de una raza particular” se constituiría en un acto de racismo (Singer 1993: 21-22). De igual modo, dar menos consideración a una cantidad especificada de dolor porque el dolor ha sido sentido por un miembro de una especie particular, se constituiría en un acto de especismo. Negar los intereses de un ser vivo porque es animal y no ser humano es cometer “especismo”. Este neologismo (palabra nueva) significa “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (Singer 1999: 42).

Para entender cómo el especismo es una discriminación tan igual o peor que el racismo, supóngase a Alberto que se opone al aborto y a la eutanasia. Considera que la “vida es sagrada” y, por eso, no quiere que una mujer embarazada por una violación aborte o que una persona que sufre dolor agudo constante por una enfermedad que no tiene cura acabe su vida. Sin embargo, todos los fines de semana Alberto va al campo a cazar y pescar. Obviamente, cuando Alberto dice que la vida es sagrada, sólo se refiere a la vida humana. El matrimonio vecino ha tenido recién un niño con una lesión cerebral por la que nunca será capaz de hablar, de reconocer a la gente, de actuar con independencia, o de desarrollar un sentido de autoconciencia. Sus padres quieren que el doctor lo mate sin dolor, con el fin de evitar no sólo el gasto cuantioso que implicará cuidar a un niño así, dinero con el que no cuentan, sino también que el niño lleve esa vida que se halla reducida a la condición de vegetal. Pero Alberto se opone a esa solución y, con un grupo de activistas, la impide, argumentando que la vida es sagrada. Muchos animales, de especies diferentes, superan a este recién nacido en las capacidades que pudieran ser razonablemente consideradas como aquellas que confieren valor a la vida. “Lo único que distingue al recién nacido del animal... es que biológicamente es un miembro de la especie *Homo sapiens*”, mientras que los animales que Alberto mata los fines de semana no lo son. Utilizar esta distinción como criterio “para garantizarle al niño la vida y no a los otros animales el derecho a la vida es, por supuesto, puro especismo”. Y Singer continúa: “Se trata exactamente del mismo tipo de diferenciación arbitraria que usa el racista más burdo y descarado al intentar justificar su discriminación racial” (Singer 1999: 54-55).

Algo que debe quedar claro respecto al principio de igual consideración de intereses es que es un principio que no establece la igualdad ni entre las personas ni

entre los animales y las personas, ni entre unos animales y otros. La igualdad es entre los intereses, no entre los individuos de una especie o de distintas especies. En el caso de los animales y los seres humanos, la igualdad concierne a los intereses de evitar el sufrimiento. Lo que Singer afirma es que no se debe descontar un sufrimiento por el hecho de que pertenece a un animal; el sufrimiento animal es sufrimiento y debe ser considerado junto con el sufrimiento humano cuando se tiene que decidir qué hacer. La consideración igual de intereses es un principio mínimo de igualdad en el sentido de que no dicta trato igual a todos (Singer 1993: 23-24). Se puede calcular la cantidad de sufrimiento y tratar de evitar el mayor. El sufrimiento de un pez que pierde a su compañera no puede ser la misma cantidad de sufrimiento de un hombre que pierde a su esposa, dado que el pez aparentemente no tiene la psicología compleja que tiene el ser humano: “la anticipación, la memoria más detallada, el mayor conocimiento de lo que está ocurriendo, y así sucesivamente. Estas diferencias explican por qué un ser humano que está muriendo de cáncer sufre probablemente más que un ratón” que también está muriendo de cáncer (Singer 1993: 60).

Aquí se introduce una jerarquía de sufrimientos que permitirían matar a ciertos animales si las condiciones de su muerte no son dolorosas o innecesarias. Si se tendría que elegir entre matar a un ratón para salvar la vida de una niña, Singer lo aceptaría. Como utilitarista, evalúa los actos calculando el placer o el sufrimiento de las consecuencias. Reconoce que es difícil comparar el placer y el sufrimiento no sólo entre los seres humanos, sino también entre miembros de diferentes especies. Sin embargo, la dificultad aparece como tal si se pide una precisión matemática, la cual no es necesaria (Singer 1993: 60-61). El placer que un ser humano tiene al comer paté de hígado de ganso no sobrepasa el sufrimiento del ganso, a quien se lo ha confinado y se le ha alimentado a la fuerza, a través de un tubo de metal introducido por el esófago del animal, hasta que su hígado se agrande 10 veces más del tamaño normal y se convierte disfuncional, con lo que el ganso ya no puede moverse. Desde el principio de igual consideración de intereses, mucho del sufrimiento que se ocasiona a los animales en las granjas industriales capitalistas, en los laboratorios y en los zoológicos sobrepasa sin duda alguna la felicidad innecesaria de algunos seres humanos, justificada inmoralmemente con el especismo.

La jerarquía de sufrimientos y la siempre latente posibilidad de que un animal tenga que ser sacrificado por la felicidad humana ha producido serias críticas. El filósofo norteamericano Tom Regan (1938-) defiende el respeto a la vida no sólo humana sino también animal. Regan extiende la inviolabilidad de la vida humana, establecida con la argumentación kantiana de la Ética del Deber, aunque con los debidos cambios, a la vida de algunos animales (Regan 2003: 67). Desde el parámetro de que se debe respetar a cierta vida animal —humana o no-humana—, Regan critica el utilitarismo de Singer. El problema es que, en la defensa que hace de los animales, Singer los sigue tratando como “medios”, no como fines en sí mismos. Los individuos, sean animales o humanos, tienen valor en cuanto contribuyen a hacer un mundo más feliz; reciben valor por esa contribución posible que



puedan hacer en vez de tener valor en sí mismos. El principio de igual consideración de intereses afirma que los intereses tienen significado moral, pero no los individuos. Con esta postura, Singer se adscribiría a una ética instrumental, que trataría finalmente a los animales como medios o instrumentos. Según Regan, fuertes residuos de antropocentrismo surgen en este contexto, ya que las versiones más benignas de esta corriente otorgan a los animales y a la naturaleza sólo un valor instrumental.

Regan, por el contrario, afirma que en vez de “pensar que los intereses que tienen los individuos son aquello que tiene valor moral fundamental, pensamos que son los individuos que tienen intereses los que tienen tal valor”. Los individuos son los que tienen un valor moral inherente (Regan 2003: 67-68), no instrumental. Y los individuos que tienen un valor moral inherente son todos aquellos que son “sujetos-de-una-vida”. Los individuos como “sujetos-de-una-vida” son caracterizados como aquellos que tienen creencias y deseos; percepciones, memoria y un sentido del futuro, incluyendo su propio futuro; una vida emocional junto con los sentimientos de placer y dolor; intereses preferenciales y de bienestar; la habilidad de iniciar una acción para la satisfacción de sus deseos y metas; una identidad psicofísica a través del tiempo; y un bienestar individual, en el sentido de que les va bien o mal en sus experiencias de vida, lógica e independientemente de su utilidad para otros (Regan 1983: 243).

No sólo los seres humanos poseen estas características, sino también muchos animales, especialmente todos los mamíferos que han alcanzado más de un año. Entonces, estos animales son “sujetos-de-una-vida” y, por lo tanto, tienen un valor inherente. Y ya que todo lo que tiene valor inherente tiene ese valor inherente igual al valor inherente de otro, todos los mamíferos de un año, humanos o no-humanos, tienen igual valor inherente. Esto significa moralmente que se debe respetar, no dañar y salir en defensa de los seres que tienen valor inherente, a los cuales nunca se los debe tratar sólo como medios, sino también como fines en sí mismos. El valor inherente asegura un conjunto de derechos para los seres que lo poseen, derechos morales como el derecho a la vida, a la libertad, a la integridad corporal... Así como se aboga y se defiende los derechos humanos, así también se debe abogar y defender los derechos de ciertos animales.

A diferencia de Kant, Regan cree que esos derechos no son absolutamente inviolables, porque habría casos en los que habría que anularlos o pasarlos por encima (override). El derecho a la vida de un león puede ser anulado cuando este león ha decidido servirse por almuerzo a Ramiro, así como el derecho de un asesino puede ser anulado para salvar la vida de su víctima. Con esto Regan se aproxima peligrosamente al consecuencialismo del utilitarismo, la postura ética que valora los actos por sus resultados. Uno de sus propios ejemplos lo enseña. Regan pide suponer un caso en que hay 4 seres humanos normales y un perro en un bote salvavidas y todos van a morir si uno no es arrojado al agua. De acuerdo a la teoría de Regan, los 5 seres vivientes son sujetos-de-una vida y tienen los mismos

derechos. Sin embargo, Regan piensa que los daños que serían sufridos no son comparables, ya que “la muerte para el perro, aunque un daño, no es comparable con la muerte de un humano...” (Regan 1983: 351). Ya que la muerte para el perro no sería un daño tan grande como la muerte para un humano, el perro debe ser sacrificado. La muerte para el humano significaría un daño más grande porque implicaría la anulación de una variedad y un número de oportunidades mayores que lo que la muerte del perro implicaría. Si se sacrifica a un ser humano, el perro sobreviviente no va a hacer amistades profundas, leer poesía, reflexionar sobre los problemas morales o descubrir nuevas leyes de la naturaleza... ¿No hay aquí un residuo de especismo y antropocentrismo?

El biocentrismo

Los biocentristas argumentan que todo lo vivo tiene el interés de mantenerse vivo, saludable y crecer de una manera propia a su tipo biológico, y no sólo los seres que son capaces de sentir, de tener la función de la sensación o la percepción por los sentidos corporales. Si todo lo vivo tiene intereses, entonces todo lo vivo debe ser tratado de manera ética y no sólo ciertos animales. Los biocentristas se centran en la vida —que es lo que “bio” significa— y, a partir de ahí, critican la restricción que hacen los sensocentristas al extender el trato ético sólo a unos animales. Se trata de un prejuicio que proviene de la similitud que existe entre el cuerpo del ser humano y el de algunos animales: ambos cuerpos pueden sentir. Sin embargo, si uno sería imparcial, el criterio de la vida se constituiría como el único que no estaría basado en el privilegio alguna característica arbitraria (tal como el interés de evitar el sufrimiento y el de buscar el placer, debido a que son sentientes). Los árboles también tienen intereses, sin necesidad de ser sentientes o de tener experiencias sensoriales; tienen el interés de tener suficiente hidratación y alimentación.

La noción de “interés” debe ser comprendida de una manera más amplia. Cualquier cosa que está viva se dirige a cierto fin o alguna meta. El filósofo norteamericano Paul W. Taylor dice lo siguiente al respecto: “Todos los organismos, sean conscientes o no, son centros teleológicos de vida, en el sentido de que cada uno es un sistema unificado y coherentemente ordenado de actividades orientadas a metas que tiene una tendencia constante a proteger y mantener la existencia del organismo”. Esto significa que una planta, por el hecho de ser un organismo vivo, se halla involucrada en la fotosíntesis, el proceso por el cual usa la luz del sol para sintetizar alimentos del agua y del dióxido de carbono; en otras palabras, consume nutrientes y los dirige a las células que las necesitan. Por esto, las plantas parecen orientadas naturalmente a mantenerse con vida y en buen estado de salud. Esta orientación es la teleología de la cual habla Taylor: una planta se halla dirigida a unas metas o fines (telos) propios: el mantenerse con vida, en buen estado de salud y, en adición, el crecer naturalmente para llegar a su forma propia. Afirmar que una planta es “un centro teleológico de vida es decir que su funcionamiento interno y sus actividades externas están orientadas a metas,



teniendo la tendencia constante a mantener la existencia del organismo a través del tiempo...” (Taylor 1986: 121-22). Dicho de otro modo, las plantas se hallan dirigidas naturalmente a un bienestar propio. Para los biocéntricos, esto es una prueba de que las plantas tienen el interés de llegar y mantener ese bienestar. Quemar un árbol es un acto que daña al árbol porque interfiere con su acto natural de dirigirse hacia sus metas que le deparan bienestar, porque no le permite buscar y conseguir sus intereses.

Los fines a los cuales se dirigen las plantas son inmanentes, es decir, les pertenecen a ellas y no son puestos desde afuera por otro ser viviente. De esta manera, toda planta tiene un valor inherente (inherent worth), lo cual enseña que posee un bien propio. El bien propio de una planta se realiza cuando alcanza los fines inmanentes a los cuales se halla dirigida. El valor inherente implica dos juicios morales respecto al ser que lo tiene:

1. que es merecedor de consideración y preocupación moral, es decir, que debe ser tratado y pensado como un sujeto moral;
2. que todos los otros agentes morales (aquellos que actúan moralmente) tienen el deber de promover o preservar el bien de ese ser como un fin en sí mismo y por beneficio del ser de quien el bien es (Taylor 1986: 75).

Para Taylor cualquier centro de vida teleológica es un sujeto moral y un fin en sí mismo, en el sentido de “fin en sí mismo” que propone Kant y la Ética del Deber. En tal caso, los organismos o centros de vida teleológica son individuos:

Los científicos que han realizado estudios cuidadosos y detallados de plantas y animales particulares han llegado a conocer a menudo a sus temas de estudio como individuos identificables. Observación atenta por largos periodos, ya sea en laboratorios o en el campo, les ha conducido a una apreciación de las “personalidades” únicas de sus temas de estudio (Taylor 1986: 120).

Un molle determinado es un individuo porque hace constantes esfuerzos por preservarse y realizar su bien de manera única y propia.

Los organismos tales como los seres humanos, los animales y las plantas tienen valor inherente en cuanto que son centros de vida teleológica individuales. Y todo organismo posee este valor de igual manera. Un molle, un mosquito y un ser humano, en cuanto centros de vida teleológica, son sujetos morales, tienen el mismo valor intrínseco y merecen el mismo respeto, es decir, que se los trate como fines en sí mismos, no como medios (Taylor 1986: 46).

Sin embargo, desde este biocentrismo, surge un conflicto entre el bien de otros seres vivos y la realización del bien humano, la cual involucra necesariamente usar los recursos del mundo natural, incluyendo las plantas y los animales, para

el beneficio humano. ¿Cómo resolver las demandas morales que compiten unas con otras si todas ellas provienen de seres que tiene el mismo valor? La respuesta es la minimización de la destrucción de las plantas y los animales por parte del ser humano. Con el vegetarianismo se puede respetar a la vida animal, aunque en lugares como el Polo Ártico y otros resulta inevitable tener que matar animales para la sobrevivencia humana. Pero no se podría evitar matar a las plantas con el mismo fin: algo tiene que comer el ser humano. Según Taylor, a los habitantes del Polo Ártico y de lugares donde la vegetación es casi inexistente, donde es inevitable matar animales con fines alimenticios, y a los que matan plantas con el mismo fin, les está permitido hacerlo —les está moralmente permitido. De lo contrario, el ser humano se estaría sacrificando por otros seres que sólo tienen igual valor, pero no superior. Al sacrificarse se estaría tratando a sí mismo como un ser de menor valor que las plantas y los animales. ¿Pero no estaría tratando a los animales y las plantas como si tuvieran menor valor cuando las extermina para alimentarse? Sí. Entonces, el respeto a la naturaleza pide un acto de reparación. Cuanto más grande el daño, más grande la compensación. Todo acto a favor del bienestar de las plantas y los animales debe tomar en cuenta la cantidad de mal para compensarla por otra cantidad igual. Esto podría ser cumplido declarando a ecosistemas completos prohibidos para la intervención humana. Esta sería la manera en que el ser humano no tendría que cargar el peso de la eterna culpa por haber utilizado como medios y no como fines en sí mismos a las plantas y los animales [Taylor 1986: 294-95, 305-06].

Ecocentrismo

Los ecocéntricos afirman que la relación moral —extendida por los sensocéntricos a ciertos animales y los biocéntricos a las plantas— debe ser extendida aún más, hasta incluir al agua, el aire, las rocas, la tierra... y a las maneras mismas que los componentes físicos y biológicos en un lugar específico contribuyen al mantenimiento de todo el medioambiente de ese lugar. En pocas palabras, la relación ética debe ser con un ecosistema, el cual es aquello que merece ser éticamente respetado.

En la mayoría de sus versiones, el ecocentrismo es una radicalización del sensocentrismo y el biocentrismo. En estas dos últimas corrientes ha imperado la noción de la individualidad. Los animales son considerados como individuos con derechos (en el pensamiento de Tom Regan) y las plantas como organismos teleológicos individuales con derechos propios (según Paul Taylor). Para el ecocentrismo las cosas individuales no deberían ser motivo de preocupación ética, sino el todo que es un ecosistema.

Un ecosistema es una comunidad de seres vivos (seres humanos, animales y plantas) y cosas naturales aparentemente no vivas (tierra, aire, agua), en estrecha interrelación en una misma área o un medioambiente. Algunos ecosistemas son muy grandes, ya que se hallan a veces determinados por las actividades de



sus miembros. Por ejemplo, muchas especies de aves anidan en un lugar y se alimentan en otro completamente diferente. El área donde realizan ambas actividades puede ser considerada como un ecosistema. En oposición a esto, puede ser tan pequeño como un prado que se halla en el borde de una selva. El prado y la selva serían dos ecosistemas diferentes, ya que cada uno, pese a estar contiguos, contaría con una biodiversidad diferente. La biodiversidad es la variedad de vida, en todas sus formas, niveles y combinaciones.

Uno de los obstáculos para no extender la relación ética a un ecosistema es el hecho de que algunos de esos componentes no son seres vivos y que, por tanto, no tendrían intereses propios. Sin embargo, los ecocentristas piensan en los ecosistemas como organismos vivos. Todas sus partes, tomadas en conjunto, componen un sistema medioambiental vivo. Algunas de las partes de ese sistema parecerían no tener vida, como una piedra, por ejemplo. Pero la piedra nunca se halla sola, sino que es parte de la tierra, le da cierta consistencia, gracias a la cual, la tierra se relaciona vivamente con las plantas y los animales, relación que finalmente conforma un todo orgánico vivo.

Un ecosistema es un todo vivo que es más grande que la suma de sus partes. Todos sus componentes son interdependientes, funcionando de modo que cada uno contribuye a la estabilidad y la sobrevivencia del todo. Cada componente contribuye en algo al funcionamiento del todo. Una analogía con el cuerpo animal aclara esto: un cuerpo puede ser pensado como un conjunto de partes: células, músculos, huesos, órganos, piel... Cada parte contribuye al bien del cuerpo como un todo, de modo que cada parte tiene igual valor. Pero el todo no se reduce a alguna de las partes y tiene más valor que cada una de ellas; por ejemplo, una célula del cuerpo no es todo el cuerpo y no vale más que el cuerpo. Del mismo modo, un ecosistema está integrado por muchas partes (plantas, tierra, ríos, animales, piedras, aire, nubes, humanos...). Cada una contribuye al bien del todo y tiene igual valor que las otras, aunque el todo, el ecosistema, no se reduce a la suma de las partes y tiene más valor que cada una de ellas. Por la contribución de las partes que pertenecen al todo, el ecosistema es capaz de mantenerse en un estado saludable, sin asistencia externa; se sostiene o mantiene a sí mismo, para lo cual cuenta con la estabilidad e integridad internas necesarias. El interés de todo ecosistema es mantener su estabilidad e integridad. Por ello, un ecosistema merece trato moral, no sólo alguna de sus partes. En cuanto organismo vivo, el ecosistema tiene un valor intrínseco y no uno meramente instrumental. El interés de mantener su integridad y su estabilidad obliga moralmente a que se incluya al ecosistema en la comunidad ética.

El interés de mantener la integridad significa el de no carecer o perder ninguna de sus partes que funcionan en beneficio del todo. El interés de mantener su estabilidad significa conservarse en equilibrio, en un estado en que ninguna de las partes atente contra el bienestar del todo o de alguna otra parte y, con esto, el evitar el peligro de desaparecer. Un individuo puede dañar los intereses del ecosistema

al dañar partes de él, como cuando contamina un río o corta algunos árboles. En verdad que, desde la perspectiva del ecocentrismo, el daño no es al río en sí, sino a las consecuencias que esta contaminación tiene para todo el ecosistema (el daño a las plantas, el aire, los animales...). El imperativo categórico de la Ética del Deber, “Nunca uses a otra persona solamente como un medio”, en el ecocentrismo se transforma en: “Nunca uses a ningún ser vivo solamente como un medio” (Naess 2001: 174).

El ecocentrismo desemboca en un pensamiento holista, donde lo que vale es el todo y no las partes aisladas. Esta tendencia holista ya se la puede advertir en uno de los proponentes primeros de una “ética de la tierra”, Aldo Leopold (1887-1948), un silvicultor, biólogo de la vida silvestre, naturalista y ecologista norteamericano. Su “ética de la tierra” tiene el siguiente dictamen: “una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta cuando tiende a lo contrario” (Leopold 1949: 224). Para Leopold la comunidad biótica era algo más amplio aún de lo que hoy se comprende como ecosistema; comprendía a todos los seres orgánicos —o sea la flora y la fauna— de la tierra entera, mientras que el ecosistema puede ser solamente la flora y la fauna de una región determinada, más los componentes inorgánicos. Sin embargo, la diferencia entre “comunidad biótica” y “ecosistema” tiende a borrarse, ya que los límites de un ecosistema son difíciles, sino imposibles, de mantener: lo que ocurre en el Polo Norte puede influir negativa o positivamente en una selva tropical... Tanto en la noción de la comunidad biótica como en la del ecosistema, la inclinación es hacia lo que se ha llamado la “ecología profunda” que pide una transformación hacia el pensamiento holista.

Para los proponentes de la ecología profunda los problemas ecológicos tienen su origen en la interpretación antropocéntrica de la relación del ser humano con la naturaleza, interpretación que considera al ser humano separado de manera fundamental o esencial de la naturaleza. Esta interpretación es falsa, aseguran los defensores de la ecología profunda, porque no toma en cuenta al todo, sino que se limita a privilegiar alguna de las partes. Los seres humanos son componentes interconectados de ecosistemas más grandes y de toda la comunidad biótica terrena. Hasta que no se reconozca esto, la relación humano-naturaleza será una de dominio y control, lo cual conduce a la destrucción.

Otro proponente de la ecología profunda es el noruego Arne Naess (1912-2009), si bien él llamaba a su propuesta una “ecosofía” o una sabiduría de la tierra. Según este filósofo, la ecología enseña que no existe una distinción absoluta entre el entorno y el yo, lo cual significa que la destrucción del medioambiente es en realidad la destrucción de uno mismo. Los organismos y el medioambiente no son dos cosas diferentes. Si un organismo fuera separado del medioambiente, ya no sería ese organismo. Por ejemplo, si un ratón fuera separado de un medioambiente y mantenido artificialmente en un vacío absoluto, dejaría de ser un ratón (Naess 2001: 56). Aunque se reconoce ciertas diferencias entre Leopold y Naess, am-



bos podrían acordar en dos maneras necesarias de pensar —el pensamiento profundo— para transformar la relación con la naturaleza desde una ecología profunda:

1. Pensar la relación ética con la naturaleza en términos holistas y no individualistas. Si todos los ecosistemas tienen valor inherente, los seres humanos deberían pensar y actuar de manera que el todo se beneficie. Pensar y actuar en beneficio del todo significa pensar de manera holista. Por el contrario, cuando se piensa de manera individualista, se valora a cosas individuales específicas y se considera al medioambiente o a los ecosistemas como un lugar neutro donde las cosas individuales buscan realizar, cada una por su cuenta, sus intereses. Esto último es falso.
2. Pensar al ser humano como un componente del medioambiente. Es una equivocación pensar que el ser humano vive en el medioambiente o en un ecosistema. Más bien se debe reconocer que es parte de él. Este reconocimiento conduce a una profunda identificación con las necesidades y los intereses del todo e impide privilegiar los intereses de ciertos individuos. La identificación profunda transforma la relación de los seres humanos con otras formas de vida. Si todas éstas, incluido el ser humano, son componentes de la comunidad biótica (el todo), la relación del ser humano con estas otras formas de vida ya no va a estar determinada como una competencia por recursos. Asegura Naess que esta identificación sería tan profunda que el yo propio de un ser humano ya no estaría adecuadamente limitado por el ego o el organismo personal. Uno se percibiría a sí mismo como parte genuina de toda la vida. Y cada ser viviente sería comprendido como un fin en sí mismo, por principio en el mismo nivel del propio ego [Naess 2001: 174].

La transformación que produciría estas dos maneras profundas de pensar se reflejaría en un cambio en el modo como el ser humano se concibe a sí mismo. Si se reconoce que su autorrealización —el logro del bien— se halla conectado con el bienestar de todas las cosas que le rodean en la comunidad biótica, ya no se podría mantener las relaciones de explotación y dominio, ya que eso significaría derrotarse a sí mismo; sería como explotarse y dominarse a uno mismo. Por esto, la ecología profunda ve como prioridad básica la radical transformación del modo como uno se comprende para que luego pueda darse el cambio medioambiental. Es más, la transformación profunda acabaría en el reconocimiento que el todo tiene más valor que las partes. Esto en la práctica implica que los seres humanos deberán sacrificar algunos de sus intereses para asegurar los intereses del ecosistema, el cual tiene más valor que las partes.

En breve,

- ◆ por los problemas ecológicos en el mundo occidental se ha comenzado a pensar la posibilidad de extender la ética, restringida a la interacción entre seres humanos, a la relación con los animales, las plantas y los ecosistemas. Se afir-

ma que los animales, las plantas o los ecosistemas tienen intereses propios que deben ser respetados;

- ◆ realizar un interés implica mantener o lograr el bienestar. Un ser que tiene intereses que buscan realizar o mantener su bienestar cuenta con un valor en sí mismo, un valor inherente o intrínseco. En el pensamiento ético occidental el problema consiste en determinar qué seres tienen intereses que deben ser respetados moralmente por tener valor inherente y no meramente instrumental;
- ◆ el antropocentrismo afirma que sólo el ser humano tiene intereses, porque es un ser excepcional. El excepcionalismo teológico (creación a imagen y semejanza de Dios) o filosófico (posesión de la conciencia y la autoconciencia que permiten el conocimiento racional y universal) acaba negando el valor intrínseco de la naturaleza, a la cual se le reconoce apenas un valor instrumental: es un medio para la satisfacción de las necesidades humanas. El antropocentrismo promueve la conservación de la naturaleza, ya que es el instrumento o medio principal para la satisfacción de las necesidades humanas.
- ◆ El sensocentrismo afirma que todos los seres sentientes (los capaces de percepción sensible) tienen experiencias, es decir, son capaces de sentir dolor o placer. Los animales tienen el interés de evitar el dolor y repetir el placer, lo cual enseña que cuentan con una subjetividad. Por esto, el ser humano debe considerar moralmente los intereses de los animales, para no cometer actos de especismo: el discriminar los intereses animales por el hecho de que son de animales y no de humanos.
- ◆ El sensocentrista Singer propone el principio de igual consideración de intereses, el cual requiere que todos los intereses sean considerados igualmente, sin que importe quiénes sean los que tienen esos intereses, si los animales o los humanos. El sensocentrista Regan afirma que todos los mamíferos de más de un año —incluidos los humanos— son “sujetos-de-una-vida” y, por ello, se debe reconocer que tienen valor inherente y se debe respetarlos como fines en sí mismos. El valor inherente asegura un conjunto de derechos morales, como ser el derecho a la vida, a la libertad, a la integridad corporal...
- ◆ El biocentrismo extiende el trato ético a las plantas, a las cuales considera como centros teleológicos de vida, porque están orientadas a metas y tienen la tendencia constante a mantener su existencia a través del tiempo. Las plantas se hallan dirigidas naturalmente a un bienestar propio, individual, que debe ser respetado. Cualquier centro de vida teleológica es un sujeto moral y un fin en sí mismo.
- ◆ El ecocentrismo extiende el trato ético a los ecosistemas o la comunidad de seres vivos (seres humanos, animales y plantas) y cosas naturales aparentemente no vivas (tierra, aire, agua), que se hallan en estrecha interrelación en una misma área o un medioambiente. El interés de todo ecosistema es mantener su estabilidad e integridad y, por ello, merece trato moral, no sólo alguna de sus partes. En cuanto organismo vivo, tiene un valor intrínseco y no uno meramente instrumental, lo cual obliga moralmente a que se lo incluya en la comunidad ética.



- ◆ Según el ecocentrismo, la relación del ser humano con la naturaleza sólo va a cambiar cuando se adopte el pensamiento holista, el cual considera que las partes de un ecosistema tienen menos valor que todo del ecosistema y que el ser humano es sólo una parte de ese todo, al cual le debe respeto.

Observaciones críticas

1. Las reacciones contra el antropocentrismo consisten en afirmar que el mundo no-humano tiene valor inherente o intrínseco. Esta postura parece finalmente contradictoria, ya que son los seres humanos los que consideran que las cosas y los seres naturales son portadores de ese tipo de valor. La actividad de otorgar cierto tipo de valor a algo es una actividad humana. Es debido a los intereses humanos éticos, por el interés humano de respetarlos en sí mismos, que los animales, las plantas o los ecosistemas llegan a tener valor inherente o intrínseco. En última instancia, el antropocentrismo parece irrefutable. Esto debilita en mucho la argumentación de la ética medioambiental basada en el valor inherente.
2. El ecocentrismo basado en el pensamiento de la ecología profunda y el holismo ha sido acusado de "fascismo medioambiental". La acusación no proviene del antropocentrismo, como se creería, sino de instancias que pertenecen al la eco-ética en su versión del sensocentrismo. Si para solucionar los problemas ecológicos se necesita valorar como superior a un ecosistema o a toda la comunidad biótica en comparación a los individuos que la componen, las políticas que se derivarían del ecocentrismo podrían violar los derechos de los individuos. Las instituciones u organizaciones encargadas de velar por los intereses del todo (el ecosistema), cuando adquieran suficiente el poder político pasarían leyes que podrían violar los derechos de los individuos. Una característica básica de las políticas del fascismo ha sido y es privilegiar el todo (el estado o la comunidad orgánica) a expensas de la parte (el individuo). Por ejemplo: supóngase a una niña con una enfermedad que sólo tiene cura gracias a una medicina extraída de unas plantas raras e irremplazables para su ecosistema. A fin de fabricar la medicina, todas esas plantas tienen que ser destruidas. La destrucción afectaría de manera irreparable al ecosistema (insectos, hongos, otras plantas...) que se mantiene por esas plantas; significaría la desaparición de ese ecosistema. En este caso concreto, la niña tiene que ser sacrificada, porque los ecocéntricos ya habrían pasado una ley que protege a esas plantas, de acuerdo a su pensamiento holista, según el cual el todo vale más que la parte, el ecosistema vale más que la vida individual de esa niña (basado en Regan 1983: 362).

Actividades de desarrollo

* En tres grupos conformados, al interior de cada grupo de trabajo, en diálogo comunitario analicemos la pertinencia de la eco-ética, eco-justicia y bio-ética, si éstas son justas o

injustas, correctas o incorrectas comparadas las normas morales de nuestras culturas originarias.

En tres grupos conformados, al interior de cada grupo de trabajo, en diálogo comunitario analicemos la pertinencia de la eco-ética, eco-justicia y bio-ética, si éstas son justas o injustas, correctas o incorrectas comparadas las normas morales de nuestras culturas originarias. El docente apoyará a nuestros grupos.

4.2. Eco-justicia

La eco-justicia es un cuestionamiento filosófico que analiza aquello que es justo y necesario para proteger los múltiples sistemas culturales —tales como el económico, el político y el social— considerando las necesidades de los ecosistemas. A lo que la eco-justicia apunta es a la preservación y el desarrollo natural de los diversos ecosistemas en los que se despliegan los sistemas culturales.

Aceptando que hay una tensión entre los sistemas culturales y el ecosistema donde éstos se despliegan, la eco-justicia se centra en realizar una crítica a los presupuestos y supuestos culturales (metáforas raigales y lenguajes) que dirigen y determinan las conductas y las actitudes humanas que acaban —consciente o inconscientemente— debilitando o destruyendo los ecosistemas. La crítica que la eco-justicia lleva a cabo tiene la meta de generar un sistema educativo sin la crisis ecológica. Reconoce que la educación juega un papel importante en el establecimiento de visiones de mundo y el riesgo que ello conlleva, ya que no todas las visiones de mundo fomentan el cuidado de los ecosistemas, sino lo contrario. En este sentido, una de las tareas principales de la eco-justicia consiste en rescatar o crear un “vocabulario ecológico” y una alfabetización ecológica nuevos como parte de los cambios educativos necesarios para salvaguardar los ecosistemas.

Una de las características de la eco-justicia es su aproximación holística, la cual la diferencia de otros modos de encarar los graves problemas que sufren los ecosistemas por y en el desarrollo del sistema capitalista. Esta aproximación determina que la eco-justicia no se reduzca a una “justicia social”, ya que ésta se limita sólo a la cuestión económica o legal (defensa de los derechos) de los grupos sociales, sin tomar en cuenta que las soluciones a esos problemas pueden ser causa del deterioro de los ecosistemas. Tampoco la eco-justicia es una simple “justicia medioambiental”, ya que ésta ha considerado, por lo general, el alcance en que los seres humanos se encuentran en cierta desventaja en el medioambiente (en comparación con otros seres vivos, que parecen más adaptados), sin considerar cómo los cambios que efectúan los seres humanos, a fin de dominar su entorno natural, afecta negativamente a otras especies. La aproximación holista de la eco-justicia toma en cuenta los problemas sociales y medioambientales en relación con el todo del ecosistema.



La eco-justicia centra su cuestionamiento a los patrones culturales de pensamiento que contribuyen más a la degradación del medio ambiente. Un proceso educativo basado en la eco-justicia debe reconocer que, actualmente las capacidades que desarrollan en los estudiantes están orientadas, en lugar de la conciencia ecológica, a la explotación eficiente del entorno natural a fin de garantizar el bienestar del ser humano en desmedro de otros sistemas vivientes de la ecología. También es necesario reconocer la importancia de nuestro estar en la ecología, éste involucra relaciones de interdependencia entre el ser humano y la naturaleza. Esta interdependencia está interconectado con el oxígeno que respiramos cada día, las fuentes de alimentación que garantiza la supervivencia de la biología humana en la tierra (Bowers 2002: 235).

El punto principal es que un proceso educativo basado en la eco-justicia o justicia ecológica debería ayudar a los estudiantes a comprender las formas de dependencia entre los seres humanos y los ecosistemas y no solamente orientarlos hacia la visión de la explotación de la tierra. Es decir, los estudiantes deberían tener la capacidad de reconocer las culturas ambientalmente destructivas que destacan el valor económico en las relaciones humanas y culturales. Estas formas de relación representan a los humanos como no dependientes de los cambios que ocurren en los ecosistemas naturales (Bowers 2002: 268). Los rápidos cambios ambientales producidos por la abundancia global que la tecnología occidental ha traído para estos tiempos, lleva a plantearse a los reformadores educativos la siguiente pregunta: ¿Por qué las reformas educativas, no sólo han ignorado las raíces culturales de la crisis ecológica sino que son cómplices en el reforzamiento de estos patrones de pensamiento?

Una de las respuestas a este cuestionante, es que las reformas educativas mantienen los esquemas conceptuales que se remontan a cientos, y hasta miles de años, estos siguen siendo la base del pensamiento actual, incluso de los pensadores más progresistas y críticos. Estos esquemas conceptuales están presentes, como metáforas raigales en el proceso educativo. Afirmando esto Bowers, dice que las metáforas raigales son los “meta-esquemas” que enmarcan el proceso de pensamiento analógico a través de una amplia gama de experiencia cultural. El patriarcado y el antropocentrismo son metáforas raigales que pueden ser rastreadas hasta el relato bíblico de la creación. La metáfora raigal tuvo sus raíces en la transición de una visión del mundo medieval a una visión del mundo moderno. Las metáforas raigales que subyacen a la modernidad incluyen el progreso lineal, la evolución y el individuo autónomo (2002: 225).

Asimismo, Kaufmann indica que Nietzsche sostiene que “En nuestro pensamiento, la característica esencial es adaptar el nuevo material a los esquemas antiguos” (citado en Bowers 2002: 224). Estas metáforas raigales continúan influenciando los actuales campos de la medicina, la arquitectura, la educación, la investigación del cerebro e incluso el proyecto del genoma humano. Estas metáforas raigales presentes en el contenido de los procesos educativos contribuyen, de una manera significativa, en la crisis ecológica.



Ahora bien, anteriormente se afirmó que las metáforas raigales que influyen en la crisis ecológica no solo provienen de los esquemas de pensamiento antiguo occidental, sino que también están presentes en los pensadores más progresistas y críticos, dentro de esta corriente está por ejemplo, la pedagogía crítica. Los teóricos de la pedagogía crítica, no sólo han ignorado las raíces culturales de la crisis ecológica, sino que promueven programas actuales de reforma educativa, donde por un lado ponen de relieve los beneficios de las metáforas raigales provenientes de la Revolución Industrial y el proyecto de la Ilustración occidental, y por otro lado, ocultan sus consecuencias (Bowers 2002: 224).

Estas metáforas raigales asentadas en la pedagogía crítica continúan reinando hasta hoy bajo la nueva metáfora de la “globalización”, que ha reemplazado a la antigua y cuestionada metáfora de la “colonización”. La práctica de una pedagogía crítica refuerza el individualismo centrado en la subjetividad requerido por la sociedad consumista tecnológicamente dependiente (Bowers 2002: 226).

Según Bowers, las metáforas raigales que enmarcan las propuestas de la reforma educativa de los teóricos de la pedagogía crítica como Henry Giroux y Peter McLaren están sin duda presentes en la advertencia de Paulo Freire: “pronunciar una palabra verdadera es transformar el mundo” (citado en Bowers 2002: 226). Freire afirmó en su *Pedagogy of the Oppressed* (1974) [La pedagogía del oprimido]:

La existencia humana no puede ser silenciada, ni puede ser mantenida por falsas palabras sino sólo por palabras verdaderas con las que los hombres transforman al mundo. Existir humanamente es nombrar al mundo para cambiarlo. Una vez nombrado, el mundo a su vez reaparece para los que lo han nombrado como un problema y requiere de ellos un nuevo nombrar. Los hombres no se construyen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción-reflexión. (Citado en Bowers 2002: 226)

La visión de Freire es profundamente modernista, la afirmación de la cita impulsa la transformación de los ecosistemas en objetos artificiales, para concretizar dicha transformación, Freire plantea la importancia de la crítica, al respecto dice: “sólo podemos hacer la historia cuando somos continuamente críticos de nuestras propias vidas” (citado en Bowers 2002: 226).

Desde la perspectiva de la eco-justicia, la transformación del mundo impulsada por la pedagogía crítica busca introducir en el entorno cambios que producen la degradación de la calidad de vida humana. Sobre todo, de aquellos grupos que ocupan los márgenes económicos y políticos de la sociedad. Al respecto, Bowers dice lo siguiente:

Hace cincuenta años, aproximadamente el 5% de las zonas de pesca a nivel mundial estaba en declinación; hoy el 65% está en peligro de colapsar. A medida que esta fuente de proteína se vuelva más escasa, el costo será



una creciente carga para los que menos pueden afrontar el incremento. El creciente uso de pesticidas, fertilizantes y ahora semillas genéticamente modificadas incrementa el costo de la alimentación y contribuye a los problemas de salud. Los ricos pueden escapar de estos problemas de salud comprando la comida más cara que crece orgánicamente, mientras los pobres y menos educados están entrampados en el dilema tecnológico. Para citar un ejemplo específico que destaca el segmento de la sociedad más impactado por la contaminación química: el uso de herbicidas Roundup ha sido vinculado con lesiones pulmonares, náuseas, problemas reproductivos, aberraciones cromosómicas y destrucción de los glóbulos rojos. El grupo social más afectado son los trabajadores agrícolas migrantes y los asalariados dedicados a la jardinería —y no los segmentos de clase media y alta de la sociedad. (Bowers 2002: 244-245)

El impacto medioambiental que afecta la calidad de vida humana, producida por la codicia del individuo moderno, debería ampliarse en la educación de los estudiantes a la hora de incorporar temas de eco-justicia al currículo del sistema educativo. Además, debería incorporarse en las reformas educativas la praxis cotidiana de las sabidurías indígenas originarios. El conocimiento intergeneracional, por ejemplo, es esencial para mantener las identidades culturales, las redes de apoyo mutuo y la renovación del conocimiento y habilidades que no dependen de las relaciones monetarias (Bowers 2002: 245-246).

Sin embargo, este último, no es fácil hacerlo porque no falta la resistencia de los pensadores de alto prestigio que continúan defendiendo la validez y el poder de las teorías culturalmente descontextualizadas y ambientalmente destructivas. Una forma de defensa al conocimiento de alto prestigio es cuando los científicos piensan que su enfoque del conocimiento está libre de influencias culturales y personales. Otra manera de defensa es cuando nos hacen creer que los ancianos son considerados retrogradados o que los ancianos indígenas originarios además de retrogradados son considerados ignorantes. Estos son sólo uno de los muchos ejemplos de la manera en que los académicos ignoran la forma en que el lenguaje en que ellos piensan, expresan y se comunican reproducen las críticas de la pedagogía progresistas y emancipadoras. Por ello el éxito de una pedagogía basada en la ecojusticia, dependerá en parte, de la buena voluntad y capacidad de los profesores/as de aula y de los profesores universitarios para hacer explícitos los patrones culturales que contribuyen a formas moralmente coherentes con la destrucción o la preservación de los ecosistemas naturales. La pedagogía basada en la ecojusticia es una medida para recobrar las relaciones de respeto intergeneracional para contribuir en la recuperación de las relaciones de interdependencia entre seres humanos y la naturaleza. (Bowers 2002: 246-247).

Los aspectos de la eco-justicia que tiene significación especial para las reformas educativas incluyen el eco-racismo y la responsabilidades con las generaciones futuras.

a. Causas y alternativas al eco-racismo

La noción de eco-racismo se refiere a la degradación indiscriminada de los sistemas ecológicos mediante la extracción de los “recursos naturales” necesarios para la producción de los artículos de consumo. Una de las causas que está relacionado con el eco-racismo es la mercantilización y la dependencia. El impacto de la mercantilización sobre los grupos indígenas puede verse en la erosión de sus sabidurías y valores tradicionales. La juventud indígena principalmente, cautivada por los ídolos culturales de moda, se está volviendo cada vez más alienada y dependiente del consumismo (Bowers 2002: 250-251).

La mercantilización del conocimiento científico, de las relaciones humanas, de las destrezas y ahora las bases genéticas de la vida es una de las características más dinámicas y destructoras de la cultura moderna. Hoy existen pocos aspectos de la vida moderna que no han sido mercantilizados e incluso las tragedias medioambientales como las inundaciones, huracanes y otros desastres naturales, están siendo usadas en los medios de comunicación para generar ganancias (Bowers 2002: 250-251).

Esta permanente expansión de la cultura de la mercantilización crea una dependencia del consumismo y a su vez genera pobreza social y ecológica en aquellas regiones denominados subdesarrollados; además, lleva a la pérdida de habilidades y destrezas necesarias para la soberanía y el mantenimiento de las redes de ayuda mutua. Esta situación lo podemos apreciar en el ejemplo que Chet Bowers presenta sobre la situación de los Gwich'in —una cultura indígena de Alaska de Norteamérica:

...fue un espacio abierto de la tundra de Alaska, sin cercas, sin cables y libre de contaminación química. Antes de que la televisión llevara el mensaje de que la verdadera comida viene en latas, que la ropa debe ser de marca y que los viajes requieren un vehículo de cuatro ruedas, los Gwich'in poseían una riqueza de conocimiento sobre cómo satisfacer sus necesidades básicas de alimentación, vestido, vivienda y ceremonias, cazando el caribú. A medida que los jóvenes de las comunidades se sientan frente al televisor soñando volverse jugadores profesionales de fútbol y practicando los video juegos, la cultura está perdiendo el conocimiento que previamente permitió a sus miembros ser autosuficientes e independientes. (Bowers 2002: 251)

Este proceso de dependencia es un círculo vicioso del cual muchas veces no se puede salir porque la cultura industrial mercantilista está reemplazando al conocimiento intergeneracional. Se puede citar muchos otros ejemplos de la forma en que el consumismo contribuye a la pérdida de sabidurías y destrezas tradicionales que se recrean de modo gratuito.

Según Bowers, una alternativa al eco-racismo en educación es preguntarse sobre: ¿Qué aspectos de la experiencia personal y comunal todavía no han sido mercan-



tilizados y calculados como parte del Producto Nacional Bruto? Esta pregunta es importante hacerse porque centra su atención en aquellos aspectos de la experiencia humana y comunal que aún no han sido mercantilizados. Hacerse esta pregunta puede ayudar, a los docentes y estudiantes del sistema educativo, a buscar alternativas no mercantilizadas, en los cuales aun se mantienen formas de preservación de la ecología (2002: 252)

La pedagogía basada en la justicia ecológica, también tiene que ver con las diferencias entre la concepción industrial y la concepción ecológica de la tecnología. Estas diferencias pueden ser reconocidos fácilmente en los impactos que cada tecnología causa en los ecosistemas. Las tecnologías utilizadas por la industria no solo generan impactos en la ecología, sino que también las corporaciones gigantescas crean tecnologías que descalificarán a los trabajadores y desplaza a los productores de pequeña escala. Además, desplaza las relaciones cara a cara y las relaciones intergeneracionales (Bowers 2002: 259-261).

La enseñanza de la ciencia moderna en educación contribuye en el eco-racismo, elevando su prestigio en desmedro de las sabidurías indígenas originarias. La ciencia, actualmente, desempeña un rol similar al de la religión cristiana en épocas anteriores (Chalmers 1984: 6). Porque sólo se presentan las contribuciones positivas y no la forma como contribuye a la pérdida de legitimidad de las sabidurías y valores morales de los pueblos indígenas originarias. Junto a ello, crea en los agricultores indígenas la necesidad de dependencia en cuanto semillas transgénicas, obligándoles a comprar en vez de guardar sus mejores semillas nativas para la siembra del próximo año. Con respecto a este punto... "los logros agrícolas de las culturas indígenas del Sudoeste estadounidense y de los Andes, están ahora siendo socavadas por la ingeniería genética que prevalece en el laboratorio científico moderno" (Bowers 2002: 265).

Otra alternativa que debiera tomarse en cuenta en la educación con eco-justicia es el aspecto lingüístico, porque muchas veces en el contexto de las culturas indígenas originarias enseñan la ciencia sin considerar la experiencia ni el nivel de comprensión lingüística de los estudiantes, particularmente de los estudiantes indígenas. Además, la formación del docente no ayuda a reconocer la forma en que los diferentes procesos lingüísticos reproducen patrones que son destructivos de la comunidad y del medio ambiente natural. La ingenuidad de transportar y consumir la ciencia Europea nos está costando, múltiples problemas y desequilibrios en el ecosistema tierra, entre las cuales se puede resumir son: la erosión de nuestras sabidurías orgánicas- ecológicas, la erosión o extinción de nuestras variedades nativas, la disminución de nuestra soberanía alimentaria, los impactos de contaminación del pacha, la alteración de la calidad de vida en cuanto a la salud, la privatización de los ámbitos de comunidad (acceso gratuito a los bienes comunes como el agua, la tierra, etc.) y entre otros problemas. La alternativa que plantea Bowers, para encarar este asunto lingüístico, consiste en pedirles a los estudiantes que describan la diferencia entre la comunicación cara a cara basada en la oralidad y la comunicación basada en la palabra impresa. (Bowers 2002: 249 y 266).



Otra alternativa al eco-racismo es la revitalización de los ámbitos de comunidad. Los ámbitos de comunidad son aquellos lugares donde aun se tiene acceso gratuito a las riquezas naturales. Los grupos culturales marginados, como los pueblos indígenas originarios, aún conservan las tradiciones no mercantilizadas porque su modo de vida está sustentado por la sabiduría ancestral, cuyo valor radica en la recreación intergeneracional de la ayuda mutua y la solidaridad. Por eso los ámbitos de comunidad necesitan ser reforzadas y no socavadas. Éstos pueden ser reforzados, desarrollando en los estudiantes habilidades para vivir en relaciones no mercantilizadas, lo cual permitiría a las personas, familias y comunidades tener más confianza en sí mismos y no depender de la industria y del consumismo (Bowers 2002: 236-237). Aprender a valorar las tradiciones no mercantilizadas de las minorías étnicas también debería ser parte de la educación con justicia ecológica. Muchos de estos grupos culturales han sobrevivido asegurando las perspectivas de las futuras generaciones.

Para resumir esta parte, se puede decir que la eco-justicia fomenta la conciencia ecológica de los estudiantes en los procesos educativos en lugar de fomentar la eficiencia crítica. Los estudiantes necesitan tener conciencia sobre la existencia de grupos culturales que están resistiendo a la contaminación de los entornos locales de sus territorios. La atención debería también centrarse en la contaminación que presentan riesgos específicos de salud para los “pobres” en los países del Tercer Mundo donde se producen muchos alimentos ecológicos que son consumidos en Occidente (Bowers 2002: 236).

b. Responsabilidades con las generaciones futuras

Se insiste en la preservación de las sabidurías ancestrales de los pueblos indígenas originarios a fin de que la generación actual asuma responsabilidad con el futuro de las futuras generaciones. Por ello, las posibilidades del “bien vivir” de las futuras generaciones deberían ser también un tema central en la eco-justicia, porque son las tradiciones ancestrales las que proporcionan el equilibrio ecológico al propiciar una vida menos mercantilizada. Éste modo de vida, afecta poco en la degradación del medio ambiente en relación a la ciencia moderna.

Los postulados de la pedagogía crítica buscan la transformación de las culturas ancestrales, en una cultura nueva sin influencias del pasado ancestral; que cada generación se emancipe de las influencias de las generaciones ancestrales. Al respecto Sale dice que: “Todo lo que la “comunidad” implica —autosuficiencia, ayuda mutua, moralidad en lugar del mercado, tradición perseverante, regulación por las costumbres, conocimiento orgánico en vez de ciencia mecanicista—debía ser continua y sistemáticamente degradado y desplazado” (citado en Bowers 2002: 228-229).

Todas las prácticas ancestrales, que impedían que la generación joven se convirtiera en una persona crítica y emancipadora, tenían que ser eliminadas para que el joven crítico pudiera operar sin influencia alguna. De este modo, la teoría de la pedagogía crítica proporciona la legitimidad moral para que los cambios en la estructura an-



cestral sean guiados por la reflexión crítica y las intuiciones morales de los miembros más jóvenes del nuevo grupo cultural. Esto incluye además considerar, “a las costumbres ancestrales como opresivas y fuente de injusticia... la reflexión crítica de la juventud ha de ser la base del criterio final, pero esto no involucra ninguna forma de responsabilidad hacia las generaciones futuras... Cada generación joven con pensamiento crítico representará un paso progresivo que supera a la generación anterior” (Bowers 2002: 229).

A este respecto Berthoud, dice que:

... la vida humana, si ha de ser plenamente vivida, no puede estar restringida por límites de ningún tipo... presupone superar “obstáculos” simbólicos y morales, ... liberando a estas sociedades de diversas ideas y prácticas inhibitorias tales como mitos, ceremonias, rituales, ayuda mutua, redes de solidaridad y cosas similares. (Citado en Bowers 2002: 223)

Esta noción hace ver que para lograr el cambio o la transformación, propuesta por la pedagogía crítica, es necesaria la pérdida del conocimiento intergeneracional y los valores de reciprocidad como las redes de ayuda mutua (Bowers 2002: 230). El desplazamiento de las tradiciones ancestrales por las tradiciones libres de contexto lleva a un estilo de vida tecnológicamente ordenado y dependiente del consumismo. Este estilo de vida, dentro de las culturas indígenas originarias, se ha formado erróneamente, primero porque solo es para beneficiar a ciertos grupos sobre otros, y segundo porque el bienestar humano depende en gran parte de la existencia de las tradiciones ancestrales. Éstas actualmente, se están erosionando sin que la generación joven y futura sea consciente de sus implicancias; además, nos está llevando al borde de la crisis ecológica y la pérdida de la diversidad cultural.

Desde la noción de la eco-justicia, el conocimiento intergeneracional ofrece la comprensión de los límites y posibilidades del territorio para las futuras generaciones. Es decir, la sabiduría de los ancianos que provienen de la experiencia cotidiana proporciona una profunda reflexión acerca de las interdependencias entre los humanos y los sistemas naturales. Por esta razón la eco-justicia debería ayudar a los estudiantes a reconocer la necesidad de una responsabilidad intergeneracional que revitalize los logros de los ancestros para garantizar la sustentabilidad ecológica de las generaciones futuras (Bowers 2002: 248 y 233)

4.3. Bio-ética

La bioética es el estudio de los aspectos éticos de la investigación biológica y de sus aplicaciones, especialmente en la medicina. No todas las personas comprometidas con la bioética aceptan esta definición, que enfatiza la parte teórica. Para muchos, la bioética es principalmente una práctica, en el sentido que MacIntyre y la Ética Comunitaria dan a esta palabra. Como práctica, comprende las actividades de la enseñanza, la participación en comités éticos clínicos o grupos de investigación, la consulta

sobre problemas éticos en instituciones clínicas, las investigaciones y la publicación de los resultados respecto a los problemas que presentan las aplicaciones médicas de los descubrimientos de la biología...

La bioética sería un “conjunto complejo y coherente de actividades, con sus metas distintivas propias y sus estándares de excelencia”. Las metas que “definirían a la bioética” serían el “mantener el espacio moral abierto, el proveer un lenguaje y las destrezas dentro [ese espacio], la identificación de los problemas morales y la ayuda para la creación de soluciones para ellos”. Por lo general, el campo donde la bioética busca lograr estas metas se circunscribe a la atención de la salud pública y privada, en la educación en las carreras académicas de medicina, en las políticas estatales de sanidad y en las investigaciones biomédicas. La bioética parece, entonces, hallarse al medio de lo académico y el activismo político. Trata de cambiar al mundo estimulando “el desarrollo moral dentro de uno mismo y dentro de otros, un desarrollo que comprende la percepción, reflexión y acción morales” (Andre 2002: 14, 69, 78).

La palabra “bioética” no fue utilizada inicialmente con el significado con que ahora se la comprende. Van Rensselaer Potter, un bioquímico norteamericano (1911-2001), acuñó este término para referirse a una ciencia de la “sobrevivencia”, en el sentido ecológico, es decir, un estudio interdisciplinario que apuntaba a asegurar la preservación de la biósfera, el conjunto de los medios donde se desarrollan todos los seres vivos. En lo que respecta a los seres humanos, Potter diseñó, desde la perspectiva global de la biósfera y con un centro indudablemente ecológico, las maneras cómo la humanidad debería guiar su adaptación al medioambiente. En ese contexto amplio la palabra “bioética” hizo su aparición en 1971, en un libro titulado *Bioethics: Bridge for the Future* (Bioética: Puente para el futuro).

Desde la publicación de este libro, la palabra “bioética” ha evolucionado con muy poca consideración para con las intenciones de su creador. En verdad que en vez de evolucionar —en el sentido estricto de la palabra—, “bioética” parece haber sufrido una involución en sus significados. Ahora ha quedado limitada a un análisis disciplinado de las suposiciones morales y conceptuales de la medicina, las Ciencias biomédicas (la medicina clínica, basada en los principios de la Ciencias Naturales) y las profesiones comprometidas con la salud. Como tal, la bioética se ha convertido en un área especial de la filosofía o la ética, pese a que no siempre los filósofos participantes fueron entrenados en medicina ni los médicos participantes fueron entrenados en la filosofía. El sentido más general y abarcador que Potter tenía en mente ha sido eclipsado por el éxito que ha tenido la bioética en su sentido restringido.

La bioética se mantiene como un aspecto central de la medicina y de la filosofía en 3 niveles:

1. En la bioética académica, que trata sobre los aspectos teóricos y prácticos de la medicina que afectan a las consideraciones sobre (a) las obligaciones y responsabilidades de los médicos; (b) lo que vale, es bueno o correcto en el contexto biomédico; y (c) la sistematización de (a) y (b).



2. En la política y legislación bioética, que trata sobre la manera en que instituciones gubernamentales y no-gubernamentales pueden y deben involucrarse en la regulación de las prácticas clínicas y de la investigación biomédica.
3. En la ética clínica, cuyo centro de atención recae en la reflexión sobre cómo la incorporación de la bioética en la práctica de medicina puede ayudar a mejorar el cuidado de los pacientes.

Actualmente la bioética tiene dos características principales: la interdisciplinariedad y lo normativo.

La interdisciplinariedad. Son varias las disciplinas que toman parte en una discusión sobre un problema bioético, lo cual genera tensiones y diferentes puntos de vista, a veces conflictivos, entre esas disciplinas. Las tecno-ciencias como la medicina, la biología y sus variadas especializaciones llevan a cabo prácticas que son a menudo motivo de reflexión crítica. Esta reflexión proviene principalmente de la filosofía y, en ella, de la ética, aunque luego o paralelamente intervienen otras disciplinas, como la teología, el derecho, la sociología, la antropología, la politología, la psicología, el psicoanálisis. Si, por ejemplo, el problema es la posibilidad de la clonación humana (la reproducción de un individuo humano en laboratorio a partir de una célula originaria), cada una de esas ciencias va a exponer opiniones diferentes de lo que es el bien o lo correcto respecto al problema de la individualidad y singularidad humana. Las concepciones diferentes sobre lo que es la existencia humana entran en conflicto frente a la posibilidad de que una existencia pueda ser reproducida idénticamente de modo artificial. Las nociones de lo que es la identidad y la persona en las diferentes ciencias sociales entran en conflicto.

Lo normativo. Como antedicho, la bioética no sólo es teórica sino también práctica. Esta característica se muestra en el objetivo normativo que debe tener para orientar la acción. Este objetivo cuenta básicamente con dos aspectos, uno de ellos no estrictamente normativo, sino metaético, aunque ambos se hallan estrechamente relacionados.

Respecto al aspecto metaético, en cuanto que aquellos que participan en los debates de los problemas que conciernen a la bioética provienen de diferentes campos de las ciencias, la reflexión apunta a la explicación y clarificación de los problemas. La reflexión ética se sitúa en un plano metaético con el propósito de:

- ◆ delimitar el problema ético que presenta una determinada actividad en el campo de la medicina;
- ◆ indicar los métodos para la reflexión de ese problema;
- ◆ desentrañar los valores y los principios que se hallan en juego;
- ◆ hacer evidente los argumentos contradictorios o tautológicos.

Más que una toma de postura, se trata de facilitar el debate ético entre los participantes e implicados en el problema, quienes pertenecen a distintos campos de la

ciencia y cuyos modos de argumentación son diferentes, no entrenados en la argumentación ético-filosófica.

Respecto al aspecto estrictamente normativo, la reflexión metaética es conducida a dar una respuesta concreta a un problema ya circunscrito. En este aspecto se intenta lograr una decisión o una toma de posición, seguida de recomendaciones precisas para el problema en cuestión. Entre los métodos utilizados para llegar a la decisión o toma de postura, dos han figurado como preeminentes: la casuística, favorecida principalmente por las Éticas de las Virtudes; y la formalista, favorecida principalmente por las Éticas del Deber o las Discursivas.

La definición más amplia de casuística es el arte de aplicar principios, reglas o máximas generales a casos concretos. En la bioética, la casuística contemporánea comienza la reflexión no por el principio o la regla, sino por las circunstancias particulares y sus consecuencias y, luego, se remonta a los principios. Supóngase a una niña que ha nacido con severos problemas de salud debido a que la madre es adicta a drogas. En sus diez meses de vida ya ha tenido fallas pulmonares, por las que requiere respiración artificial. A esto le ha seguido una hemorragia intracraneal, ataques de apoplejía, infección y falla de absorción de los nutrientes. Para solucionar este último problema, se le ha introducido mediante cirugía un tubo, pero eso no ha mejorado la absorción de los nutrientes. Los doctores han intentado lo mismo mediante una sonda diseñada para conducir nutrientes artificiales directamente hacia la circulación sanguínea. Esto tampoco ha funcionado y el cuerpo esquelético de la niña sigue sin absorber los nutrientes.

Es obvio que la niña se halla sufriendo. Una de las enfermeras asegura que tiene que pedir disculpas a la niña las repetidas veces que le debe pincharle con una aguja, como si la niña pudiese entenderle. Los doctores le dan una muy mínima esperanza de vida y sienten que la están torturando con cada tratamiento. Sin embargo, los padres insisten en agotar todos los recursos de la medicina de alta tecnología con que cuenta el hospital. Negando lo inevitable, los padres han pedido con firmeza que se siga haciendo todo lo posible para mantenerla con vida. El cuerpo médico ha quedado espantado ante este pedido y se hallan deliberando la posibilidad de no hacer caso a los padres.

El procedimiento de la casuística cuenta con 3 pasos: la descripción detallada del caso particular, la taxonomía del establecimiento de casos paradigmáticos y la comparación. La descripción detallada involucraría lo siguiente:

- ◆ La condición física de la niña.
- ◆ El pronóstico médico.
- ◆ Los deseos de los médicos [terminar el tratamiento].
- ◆ Los deseos de los padres [mantener con vida a la niña].
- ◆ Las máximas o reglas con que se justifican los deseos (“el tratamiento médico inútil no debe ser aplicado”; “los padres son los que deben tomar las decisiones médicas de sus hijos”).



- ◆ Las máximas o reglas morales generales que se invocarían en estas circunstancias (“no se debe hacer sufrir a inocentes”; “no se debe matar a inocentes”).

El eticista y el cuerpo médico reúnen todos estos detalles bajo un rúbrica, tal como “terminación de tratamiento médico”.

El siguiente paso consiste en situar la descripción detallada en una taxonomía. Ésta consiste en un depósito de respuestas que se han dado anteriormente a un caso similar, a un caso de “terminación de tratamiento médico”. En esa taxonomía, las respuestas han sido ya juzgadas como correctas o incorrectas; como buenas o malas. Las respuestas se hallan así clasificadas, y se extienden de un caso cuya respuesta ha sido considerada aceptable [correcta y/o buena] hacia el otro extremo, el caso cuya respuesta ha sido considerada inaceptable [incorrecta y/o mala]. Se forma así un espectro de casos antiguos de “terminación de tratamiento médico”, con dos polos opuestos. Siguiendo con el ejemplo, en el polo positivo se hallaría (a), padres de un paciente infante educados y bienintencionados, a quienes se les reconoce el derecho paterno de tomar decisiones por sus hijos menores de edad y cuya decisión de terminar el tratamiento —y la muerte consecuente del paciente— ha sido aceptada por los doctores. En el polo negativo del espectro se hallaría (z), padres de un paciente infante con muy poca educación, que han insistido en que el tratamiento continúe, aduciendo que esa es la “voluntad de Dios”. En ese caso hubo consenso en el cuerpo médico para no respetar los deseos de los padres y su derecho de decisión, debido a que el tratamiento hubiera sido doloroso, inútil y no hubiera estado acompañado por beneficios compensatorios en el paciente.

El eticista, el cuerpo médico y los padres tienen que determinar dónde se sitúa el caso particular en el espectro de casos paradigmáticos. Esto lo realizan comparándolo con los otros. El objetivo es el de determinar en qué se parece y en qué se diferencia respecto a los aspectos morales. La pregunta principal es si la situación que involucra a la paciente se halla más cerca de (a) o (z), a pesar de las diferencias evidentes de cada caso...

El otro método se aproxima hacia el universalismo formal y, por ello, se halla favorecido por las Éticas del Deber o las Contractuales. Se busca identificar las normas generales que permitirían lograr un consenso en la sociedad e, incluso, en la humanidad. Por ejemplo, un principio ético puede ser el siguiente: “Matar es malo”. Pero este principio deja la difícil tarea de determinar en circunstancias concretas si un acto particular es o no un acto de matar y, si lo es, cómo justificarlo. Casi toda corriente ética condena el matar a un niño inocente, pero la aplicación de este principio —“no matar a inocentes”— se vería cuestionado por las circunstancias concretas del inocente, cuando éste es un paciente con una enfermedad terminal en un hospital. Si se trata de una niña inocente, semiinconsciente y conectada a una máquina que la mantiene artificialmente con vida, ¿desenchufar esa máquina es “matar” o “dejar morir”? Si es matar, ¿cómo justificarlo? Si es “dejar morir”, ¿cómo justificarlo? ¿Cuál es la diferencia entre matar y dejar morir? En cierta medida, el

universalismo formal debe aproximarse a la situación concreta si quiere normar y dirigir las decisiones.

En verdad que la delimitación metódica entre el universalismo formal y la casuística no es rigurosa. Teniendo la bioética una característica estrictamente normativa, el método formalista debe, de alguna manera, mezclarse con la casuística a fin de permitir la aplicación de normas formales a casos particulares concretos. Por otra parte, la casuística acaba sentando jurisprudencia, es decir, una decisión tomada de esta manera se vuelve un criterio para juzgar los futuros casos, con lo cual la decisión adquiere la formalidad de un principio o regla general. La respuesta dada a un caso problemático anterior funciona en cierta medida como un principio formal.

Los problemas que reflexiona y responde la bioética provienen de la estrecha conexión con la práctica y la investigación médica. Se puede señalar los siguientes:

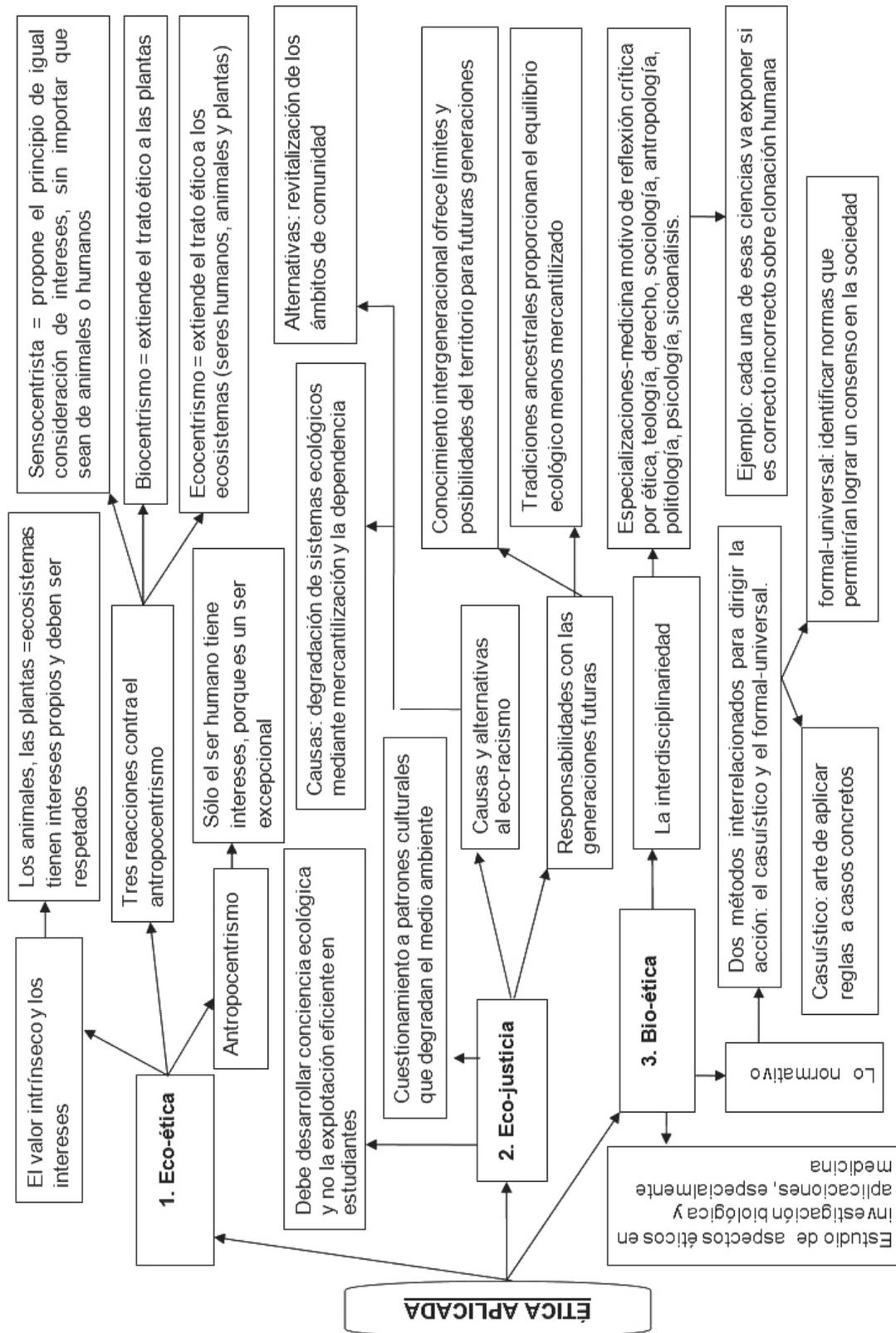
1. La relación entre el paciente y el médico o cuerpo médico, donde se trata las cuestiones del consentimiento o el rechazo del tratamiento por el paciente, la cualidad de vida en oposición al tratamiento prolongado y doloroso, la confidencialidad secreta entre paciente y médico...
2. La experimentación en los seres humanos, donde se trata hasta dónde se puede hacer experimentos sobre los cuerpos humanos vivos, como ser la administración de drogas nuevas a fin de ver las reacciones adversas que puedan tener.
3. Las nuevas técnicas de la procreación, donde se trata los problemas éticos que presentan la inseminación artificial y la selección del sexo del futuro niño, el estatuto legal y los derechos del embrión (feto) o, incluso, del pre-embrión, el derecho al aborto...
4. La técnica medicinal en el envejecimiento y la muerte, donde se trata los procedimientos para alargar la vida y, por el contrario, la eutanasia y el suicidio asistido.
5. La intervención quirúrgica sobre el cuerpo humano, donde se trata los problemas concernientes al transplante de órganos, la venta o donación de éstos, la cirugía medicinal correctiva o para el cambio de sexo...
6. La manipulación del cerebro, a través de las drogas y la psico-cirugía, y el control de comportamiento del paciente en la psiquiatría (en base a Parizeau 1997: 157).

En breve, la bioética

- ◆ es el estudio y la práctica de los problemas éticos que presenta la investigación biológica y sus aplicaciones, especialmente en la medicina;
- ◆ se mantiene como un aspecto central de la medicina y de la filosofía, donde trata sistemáticamente sobre: las obligaciones y responsabilidades de los médicos, lo que es valioso, bueno o correcto en el contexto biomédico; la política y legislación bioética; la ética clínica, que reflexiona sobre cómo la incorporación de la bioética en la práctica de la medicina puede ayudar a mejorar el cuidado de los pacientes;
- ◆ sus características principales son la interdisciplinariedad y lo normativo;
- ◆ en lo normativo cuenta con dos métodos interrelacionados para dirigir la acción: el casuístico y el formal-universal.



Resumen del tema



Actividades de evaluación

Redactemos un ensayo en el que se trate la pertinencia que tendría alguna de las tres teorías (eco-ética, eco-justicia y bio-ética) aplicada en nuestra comunidad de origen. El ensayo comprende tres partes: (1) introducción, (2) desarrollo y (3) conclusión. Utilizaremos como máximo cinco páginas





Bibliografía

- ◆ ADORNO, Theodor und Max HORKHEIMER, (2000). Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fisher Verlag.
- ◆ AMENGUAL, Gabriel (1998). Modernidad y crisis del sujeto. Madrid: Caparrós Editores.
- ◆ ANDRE, Judy (2002). Bioethics as practice. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- ◆ AQUINAS, Thomas (2010). Of God And His Creatures: An Annotated Translation Of The Summa Contra Gentiles Of Saint Thomas Aquinas. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, LLC
- ◆ AUGUSTINE (1962). The Political Writings os St. Augustine. Chicago: Henry Regnery Company.
- ◆ AUGUSTINE (2004). The Writings Against the Manicheans and Against the Donatists: Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Part 4. Whitefish, MT: Kessinger Publishing.
- ◆ AA. VV. (1968). Oxford Latin Dictionary. Oxford: Oxford University Press.
- ◆ ALBÓ, Xavier (2011). "Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?" En Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? Bolivia: CIDES-UMSA.
- ◆ APFFEL MARGLIN, Federica (1995). Bosque Sagrado. Una mirada a género y desarrollo. Lima: PRATEC.
- ◆ BAUTISTA S., Rafael (2011). "Hacia una constitución del sentido significativo del "vivir bien". En Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? Bolivia: CIDES-UMSA.
- ◆ BENEDICT, Ruth (2005). Patterns of Culture. New York: Mariner Books.
- ◆ BOWERS, Chet. (2002). Detrás de la Apariencia. Hacia la descolonización de la educación. PRATEC. Lima.
- ◆ BLACK, John (1970). The Dominion of Man. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ◆ CORTINA, Adela (1994) 10 palabras clave en ética. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- ◆ CORTINA, Adela (2000). Ética de la empresa. Madrid: Editorial Trotta.
- ◆ CORTINA, Adela y GARCIA-MARZÁ, Domingo (eds.) (2003). Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista. Madrid: Editorial Tecnos.
- ◆ DERRIDA, Jacques (1990). Limited Inc. Paris: Galilée.



- ◆ DERRIDA, Jacques (1992). "Donner la mort". En L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Rabaté et Wetzel (comp.), Paris: Métailié-Transition, pp. 11-108.
- ◆ DERRIDA, Jacques (1994). Force de loi. Paris: Galilée.
- ◆ DERRIDA, Jacques (2006). L'animal que donc je suis. Paris: Galilée.
- ◆ DERRIDA, Jacques et DUFOURMANTELLE, Anne (1997). De l'hospitalité. Paris: Calmann-Lévy.
- ◆ ESCOBAR, Arturo (2010). Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Lima: Programa Democracia y Transformación Global Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales Unidad de Posgrado.
- ◆ ESTERMANN, Josef (2006). Filosofía Andina. La Paz: Instituto superior ecuménico andino de teología.
- ◆ ESTERMANN, Josef (1998). Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Ed. Abya-yala.
- ◆ FARAH H. Ivonne y Luciano VASAPOLLO (2011). Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? Bolivia: CIDES-UMSA.
- ◆ FARNET-BETANCOURT, Raúl (2001). Transformación Intercultural de la Filosofía. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ◆ FARNET-BETANCOURT, Raúl (2009). "La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural" En Interculturalidad crítica y descolonización para el debate. La Paz Bolivia: III. CAB, Solveiga Ploskonka y Juan José Obando.
- ◆ GENSLER, Harry J. (2006). Ethics: A Contemporary Introduction. London: Routledge.
- ◆ GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo (1994). "El paisaje en las Culturas Andinas y Occidental Moderna". En Crianza de la Chacra. Lima: PRATEC.
- ◆ HABERMAS, Jürgen (1990). Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- ◆ HABERMAS, Jürgen (1993). Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics. Cambridge & London: The MIT Press.
- ◆ HALL, Douglas John (1990) The Steward: A Biblical Symbol Come of Age. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- ◆ HARE, R. M. (1965). Freedom and Reason. Oxford: Oxford University Press.
- ◆ HARE, R. M. (1981). Moral Thinking. Its Levels, Method and Point. Oxford: Oxford University Press.
- ◆ HARRISON, Peter (1999). "Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science, and the Exploitation of Nature". The Journal of Religion Vol. 79 (1). Chicago: University of Chicago Press, pp. 86-109.
- ◆ HARRIS, Olivia (1987). Economía étnica. La Paz (Bolivia): HISBOL.

- ◆ HEIDEGGER, Martin (1959). Carta sobre el humanismo. Madrid: Taurus Ediciones, S. A.
- ◆ HOBBS, Thomas (1996). Leviathan. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- ◆ HORKHEIMER Max y Theodor ADORNO W., (Trad. Español: Sánchez Juan José) (1998). Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Madrid: Ed. Trotta, S.A.
- ◆ HUME, David (1981). A Treatise of Human Nature. Oxford: Oxford University Press.
- ◆ ISHIZAWA, Jorge. (2008). "Notas sobre una epistemología para la afirmación cultural en los Andes Centrales". En dossier sobre interculturalidad. Cochabamba-Bolivia: CE-BIAE.
- ◆ KANT, Immanuel (1989). Kritik der praktischen Vernunft. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- ◆ KANT, Immanuel (1999). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg: Meiner.
- ◆ LEOPOLD, Aldo (1949). A Sand County Almanac and Sketches Here and There. New York: Oxford University Press
- ◆ LÉVINAS, Emmanuel (1974). Autrement q'êtré ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff.
- ◆ LÉVINAS, Emmanuel (1990). Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. Paris: Livre de Poche.
- ◆ LÉVI-STRAUSS, Claude (1987). Race et histoire. Paris: Denoël.
- ◆ LIDDELL, Henry G. and SCOTT, Robert (1996). A Greek-English Lexicon. Oxford: Oxford University Press.
- ◆ LYOTARD, Jean-François (1983). Le différend. Paris: Les Éditions de Minuit.
- ◆ MACINTYRE, Alasdair (1984). After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- ◆ MACINTYRE, Alasdair (1986). "On the Intelligibility of Action". En Rationality, Relativism, and Human Sciences. Margolis, Krausz, Burian (eds.). Boston: Martinus Nijhoff, 1986, pp. 178-210.
- ◆ MACINTYRE, Alasdair (1988) Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- ◆ MALIANDI, Ricardo (1991). Ética: conceptos y problemas. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- ◆ MILL, John Stuart (1979). Utilitarianism. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- ◆ MORALES AYMA, Evo (2011). "Prólogo" En Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? Bolivia: CIDES-UMSA.
- ◆ NAESS, Arne (2001). Ecology, Community and Lifestyle. Outline o fan Ecosophy. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- ◆ NORMAN, Richard (2004). On Humanism. London: Routledge
- ◆ SHIVA, Vandana (1997). "Recursos" En Diccionario del Desarrollo. Una Guía del conocimiento como poder. Cochabamba: CAI (Centro de Aprendizaje Intercultural.



- ◆ PARIZEAU, Marie-Hélène (1997), "Bioéthique". En Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 155-60.
- ◆ POJMAN, Louis and FIESER, James (2009) Ethics: Discovering Right and Wrong. Belmont: Wadsworth. Cengage Learning.
- ◆ KUSCH, Rodolfo (1962). América Profunda. Buenos Aires: Hachette.
- ◆ RAWLS, John (1971). A Theory of Justice. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- ◆ REGAN, Tom (1983). The Case for Animal Rights. Berkeley: University of California Press.
- ◆ REGAN, Tom (2003). Animal Rights, Human Wrongs. Lanham, Maryland: Roman & Littlefield Publishers, Inc.
- ◆ RENGIFO VÁSQUEZ, Grimaldo (2008). Educación y diversidad cultural. Lima: Tomo 5. PRATEC.
- ◆ RENGIFO VÁSQUEZ, Grimaldo (2003). La enseñanza es estar contento. Educación y Afirmación Cultural Andina. Lima: PRATEC.
- ◆ RENGIFO VÁSQUEZ, Grimaldo (1996). La Cultura Andina de la Biodiversidad en los Andes. En la Cultura Andina de la Biodiversidad. Lima: PRATEC.
- ◆ ROSS, W. D. (1987). "Our Intuitive Knowledge of Right and Wrong" in Sher 1987: 142-45.
- ◆ 2007 The Right and the Good. Oxford: Oxford University Press.
- ◆ SHER, George (1987). Moral Philosophy. Selected Readings. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.
- ◆ SALAS ASTRAIN, Ricardo (2003). Ética Intercultural (Re) Lecturas del Pensamiento Latinoamericano. Santiago: UCSH.
- ◆ SINGER, Peter (1993). Practical Ethics. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- ◆ SINGER, Peter (1999). Liberación Animal. Madrid: Editorial Trotta.
- ◆ TAYLOR, Paul W. (1986). Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ◆ van KESSEL, Juan y Porfirio ENRIQUÉZ SALAS (2002). Señas y señaleros de la Santa Tierra. Agronomía Andina. Quito e Iquique: Abya Yala y IECTA.
- ◆ VALCÁRCEL, Amelia (1994). "Valor" en Cortina 1994: 411-26.
- ◆ VILLEGAS PAREDES, Roxana (2009). ISKAY YACHAY. Tesis de Maestría. PROEIB Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Simón: Cochabamba.
- ◆ WEISSMAHR, Béla (1986). Teología Natural. Barcelona: Herder.
- ◆ WILLIAMS, Bernard (1993). Morality. Cambridge: Cambridge University Press.
- ◆ YU-LANG, Fung (1996). A Short History of Chinese Philosophy. New York: The Free Press.