

## Ética, agentes y principios

---

**Abstract.** *This paper compares two approaches to morality. (1) The point of view of the agents, in the first person, which underlines the needs, attitudes and practical experiences of individuals. (2) The model of principles, in the third person, which enforces the universality of norms, independently of particular situations and interests. The relevant issue is how to conjoin the agent centred point of view with the universal point of view.*

**Key words:** ethics, moral agents, moral principles

**Resumen.** *El artículo compara dos enfoques sobre la moralidad. (1) La perspectiva de los agentes, en primera persona, la cual subraya las necesidades, las actitudes y las experiencias prácticas de los individuos. (2) El modelo de los principios, en tercera persona, el cual refuerza la universalidad de las normas, al margen de situaciones e intereses. La cuestión es cómo conjugar el punto de vista centrado en los agentes con el punto de vista universal.*

**Palabras clave:** ética, agentes morales, principios morales

Desde 1999, la escritora Arundhati Roy viene dedicando artículos y muchas de sus intervenciones a explicar las medidas de protesta contra la construcción del embalse de Saradar Sarovar, sobre el río Narmada. En los últimos diez años, la edificación de grandes presas ha suscitado un importante debate en la India, debido a su impacto

sobre el medio ambiente y sobre la población. El problema ha puesto también en evidencia la necesidad de democratizar la toma de decisiones en el gobierno, a fin de poner coto a los fuertes intereses de las empresas constructoras. ¿A quiénes pertenecen la tierra, los ríos? ¿A qué lugar irán los 44.182 desplazados por las obras del embalse? Se calcula que las grandes presas han desplazado ya a millones de personas en la India. Y, sin embargo, el principal argumento a favor de las obras acometidas era el progreso, la calidad de vida de los habitantes de la zona. ¿Era esto cierto? Arundhati Roy lo ponía en duda. De poco serviría la agricultura tradicional si las tierras se perdieran definitivamente bajo el agua. Los embalses generan pobreza, en contra de lo que suelen afirmar las empresas y la administración: no contribuyen al progreso ni al bienestar de la población, al contrario. Existe, además, la sospecha fundada de que estos grandes embalses están directamente relacionados con los terremotos. ¿Por qué se han instalado en la India esas empresas constructoras? Los países desarrollados construyen cada vez menos embalses, ¿por qué la India ha mantenido otra política? Los partidarios de seguir adelante con el proyecto quemaron públicamente libros de Arundhati Roy. La escritora fue acusada, además, por el Tribunal Supremo de Delhi de atentar contra la dignidad de la institución. En agosto de ese mismo año se supo que la UNESCO estaba preparando un Código ético para el uso del agua. El informe relacionaba la utilización y distribución de los recursos hídricos con los Derechos Humanos. La Conferencia General de la UNESCO se propuso debatir este

Código ético durante la Conferencia general de París, en el mes noviembre. Medha Patkar no pudo estar en las reuniones de agosto por encontrarse en la India, apoyando la campaña contra la presa en el río Narmada.

En un encuentro en Toronto, en 1978, H. Arendt afirmó lo siguiente: "La Teoría sólo puede influir en la acción cambiando la conciencia. ¿Ha reflexionado Usted alguna vez sobre la cantidad de personas que deben cambiar su conciencia?"<sup>1</sup> Las normas contra los delitos ecológicos tratan de evitar daños, estableciendo lo que "no se debe" hacer con los recursos ambientales. "Debe", "bueno", "malo", "justo" y otros términos parecidos forman parte del lenguaje moral. Este lenguaje sirve para decir que una acción es correcta o incorrecta, para expresar juicios, defender algo que se considera valioso, condenar actividades, etc.. Sin embargo, la Teoría *sólo* puede cambiar las conciencias, no está en condiciones de alterar directamente el curso de las acciones ni las decisiones. ¿Qué podría hacer para limitar los daños que la acción humana causa en el entorno? La decisión de realizar acciones morales o contrarias a la moralidad corresponderá siempre a los agentes. No obstante, la Ética puede influir sobre el modo de pensar y sobre el modo de estructurar los problemas, aportando definiciones más precisas de "bueno", "malo", "intrínsecamente valioso", etc. Es decir, interviene de manera indirecta, puesto que la Ética ayuda a entender. "Entender" en el sentido que decía H. Arendt, dando forma a lo que ya ha sucedido.

El problema, sin embargo, es qué tipo de teoría servirá para llegar a ese resultado, dar sentido y cambiar las conciencias. ¿Teorías centradas en los agentes o en contextos particulares, teorías centradas en los principios con validez universal? I. Kant ya explicó en qué consiste el principal problema de las teorías que se ocupan de la moralidad: "Un crítico, que quiso decir algo como censura de ese trabajo, ha acertado más de lo que él mismo hubiera podido pensar, diciendo que en él no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una "nueva fórmula". Pero ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda eticidad e inventarla por primera vez? Como si, antes de él, el mundo hubiese

vivido sin saber lo que es el deber..."<sup>2</sup> Si el mundo ha vivido conociendo por sí mismo la moralidad, ¿para qué "nuevas fórmulas"? ¿Para qué la Ética? El filósofo no produce moralidad, habla de moralidad. No es fácil explicar en pocas líneas por qué la Filosofía moderna llegó a tal conclusión, separando la Teoría moral, en un extremo, y las prácticas morales, por otro lado. Sin embargo, las cuestiones prácticas que hoy nos preocupan a casi todos —cómo eliminar la violencia, el racismo, la marginación, cómo paliar el sufrimiento, como llegar con dignidad ante la muerte, cómo actuar con libertad y con autonomía en todas las circunstancias, cómo usar correctamente los recursos ambientales, como actuar en relación a otras especies, como usar las nuevas técnicas, etc.— exigen "fórmulas" cada vez más elaboradas para que la Teoría moral consiga al menos su objetivo básico, modificar las conciencias.

No está a su alcance la posibilidad de influir directamente sobre las conductas, ahora<sup>3</sup> menos que nunca. Pues los agentes valoran su capacidad para tomar decisiones, para construir su existencia sin la intervención ajena. Así pues, el papel de la teoría, del filósofo moral, ha de ser respetuoso con las preferencias y con las decisiones de los individuos. Estos son moralmente competentes, capaces de valorar por sí mismos lo que es correcto o no lo es. ("Como si, antes de él, el mundo hubiese vivido sin saber lo que es el deber..."). Sin embargo, este respeto por la autonomía no ha de traducirse en desinterés por la situación o por las dificultades de los agentes. En definitiva, la teoría hoy debe hacerse cargo de la pluralidad y de la variedad de puntos de vista, reduciendo sus pretensiones anteriores, orientar la conducta, prescribir normas, ofrecer una visión de mundo, formar creencias, crear un sistema de valores, etc.. Al mismo tiempo, los individuos esperan hallar algún tipo de claridad en la Filosofía moral, a fin de elaborar soluciones, siquiera provisionales. Ciertamente que las cuestiones prácticas son cada vez más complejas<sup>4</sup>, de modo que las respuestas directas, simples, contribuyen escasamente a la solución de los problemas. Pero también es cierto que la tradición filosófica ofrece un vocabulario extraordinariamente amplio, con conceptos suficientes como para adaptarse a ese

nuevo horizonte teórico y práctico. En las páginas siguientes se analizan estas dos perspectivas o “fórmulas” básicas de la moralidad. Los ejemplos que se citan –actitudes ante el dolor o ante la enfermedad, temores ante las técnicas que permiten seleccionar embriones, decisiones que afectan al medio ambiente, delitos contra la humanidad– servirán para mostrar que ambas versiones son necesarias, a sabiendas de que no resulta nada sencillo armonizarlas. Tal vez porque describen los mismos fenómenos de dos maneras distintas, una forma “densa” y una forma “no densa”.

El primer paso consistirá, por tanto, en entender qué significan, por qué ofrecen estos dos enfoques sobre la moralidad: (1) La perspectiva de los *agentes*, en primera persona, subraya las necesidades, las actitudes y las experiencias prácticas de los individuos. Los agentes son vulnerables, las situaciones imprevisibles, y la teoría ha de tenerlo muy en cuenta. (2) El modelo de los *principios*, en tercera persona, refuerza la universalidad de las normas, al margen de situaciones e intereses. Principios válidos, imparciales, a fin de ofrecer respuestas aceptables para todos o, al menos, para la mayoría de los agentes. (3) La diferencia de perspectivas, e incluso de lenguaje –denso de información, menos denso, abstracto–, demuestra que, en efecto, la Ética se dice “de muchas maneras”. La cuestión es, entonces, cómo conjugar el punto de vista centrado en los agentes y, en el otro extremo, el punto de vista universal. Por un lado, la situación de los agentes, sus intereses y su situación concreta, aportan razones para adoptar la primera fórmula, una Ética de lo contingente –que carecerá de precisión, como ya observó Aristóteles<sup>5</sup>–, a fin de definir en qué consiste una “vida buena”. Por otro, el rechazo de las atrocidades y la defensa de los derechos fundamentales –en nombre de la imparcialidad, la justicia– refuerzan los argumentos en favor de la otra posibilidad, una Ética de principios con validez universal. El criterio kantiano de tratar a las personas no como un medio, sino como un “fin en sí mismo”<sup>6</sup> se traduce así en principios generales: dignidad, respeto, igualdad, etc. Sin embargo, hay que admitir también que el modelo del imperativo categórico no se puede aplicar –trato igual para situaciones iguales– de forma simple. En

ocasiones, los agentes han de ser tratados de forma especial, diferente. Para demostrar que, en efecto, los individuos, cada uno de ellos ha de ser un “fin en sí mismo”.

## 1. Los agentes

A finales de noviembre de 2000, el Parlamento de Holanda aprobó una norma que despenaliza la eutanasia o, mejor dicho, la intervención de profesionales de la salud en la muerte a solicitud de los pacientes. Gracias a la normativa, en Holanda ya no se perseguirá este tipo de actuación, siempre y cuando se cumplan determinados supuestos. Por ejemplo, el sufrimiento insostenible de enfermos en fase terminal, intervención de más de un especialista, etc. Las cautelas en tal sentido son realmente importantes; con ellas se pretende evitar los posibles abusos contra aquellas personas que estén desprotegidas o en situación de especial vulnerabilidad. Tanto la legislación holandesa como, por otra parte, una norma anterior, *The Oregon Death with Dignity Act*, vigente en EEUU, en el estado de Oregon desde 1997, han suscitado un enorme interés en otros países. Los medios de comunicación han ido informando de los casos más controvertidos, así como de las normas vigentes. En los países europeos, algunas asociaciones están organizando viajes a Holanda<sup>7</sup>, con objeto de facilitar a los interesados la eutanasia, y sin problemas legales. Desde un enfoque estrictamente teórico, la legislación holandesa y americana demuestran que el tratamiento de las cuestiones prácticas debe tomar en serio la cultura moral, los principios universales, las tradiciones compartidas por los agentes. Pero, sobre todo, ha de tomar en serio a los agentes mismos, su situación, sus necesidades, su voluntad. El ejemplo demuestra asimismo que la universalidad del punto de vista moral ofrece tan sólo una perspectiva sobre las cuestiones prácticas. Porque tales cuestiones afectan, en realidad, a individuos concretos que se hallan en situaciones determinadas.

En consecuencia, el análisis de la muerte a petición del paciente o del suicidio asistido –la muerte digna<sup>8</sup>– habrá de incluir cierta información sobre

casos, sobre las distintas normas, los enfoques y las tradiciones que gravitan sobre la actual discusión en torno a la eutanasia. Cualquier solución razonable al respecto tendrá una forma hipotética, hasta tanto no se confronte con los casos singulares. No, la solución nunca podrá tener la forma de imperativo categórico, ya que la posibilidad de una muerte a petición del paciente no constituye una obligación de carácter universal. La eutanasia no es un bien en sí mismo, sino la respuesta ante un mal mayor. Tampoco es exactamente un "derecho"<sup>9</sup>, sino el derecho a elegir. A elegir incluso un "mal menor". Otros muchos ejemplos ayudan a entender la divergencia entre la perspectiva de los interesados, en primera persona, y la perspectiva imparcial, en tercera persona. Así las nuevas técnicas suscitan encontradas reacciones en la opinión pública, tal como sucede con la selección de embriones. En el año 2000 los medios de comunicación informaron del caso de la niña Molly Nash<sup>10</sup>. Sus padres eligieron los genes de su segundo hijo. Para que Molly superara su anemia –incurable– gracias a un trasplante con células de su hermano Adam. Concebido éste para donar células a su hermana. Durante el 2001, la prensa británica informó de la decisión de otras dos familias, como los Peters y los Hashmi<sup>11</sup>. Los Peters querían salvar a su hijo, enfermo de leucemia. Las células de su hermano podrían ser utilizadas para este fin. Los Hashmi pretendían ayudar a su hijo Zain, enfermo, gracias a la médula de otro hijo, seleccionado genéticamente. En España, parejas como Dolores y Fernando, han acudido a las técnicas de selección de embriones, a fin de evitar que sus hijos estuvieran afectados por enfermedades hereditarias, como la hemofilia. Dolores y Fernando<sup>12</sup> tuvieron una hija, tal como deseaban.

Gracias al método de preimplantación genética, es posible seleccionar un embrión antes de que éste sea implantado. En Europa, las leyes son muy restrictivas en este sentido. Las parejas británicas, españolas, suelen viajar a EEUU para realizar su propósito, lo cual encarece notablemente la intervención. En EEUU<sup>13</sup> se discute cada vez sobre el uso de este método. Porque se utiliza también para seleccionar el sexo de los embriones, objetivo bien distinto al que estaba

previsto. ¿Diseño de bebés, eugenesia? En Europa, la opinión pública se ha manifestado en contra del uso irrestricto de estas técnicas. La memoria de un pasado infame de selección o mejora de la raza, pesa todavía entre los ciudadanos europeos, sobre todo en Alemania. Los riesgos asociados a tales técnicas son, sin duda, importantes, lo cual lleva a desconfiar de la tecnología genética, del uso de embriones, de la clonación terapéutica, etc. De otro lado, la postura contraria al uso amplio de la selección de embriones ha de ser contrastada con la realidad, con las situaciones particulares. Por ejemplo, debe pesar también el punto de vista de aquellos padres que temen por la salud de sus hijos. Los padres que acuden a las nuevas técnicas están buscando, por todos los medios a su alcance, evitar una enfermedad a sus hijos aun no nacidos o bien salvar a sus hijos, aquejados de alguna enfermedad incurable. ¿Habrá que ponerse en su lugar o, por el contrario, habrá que adoptar un punto de vista universalizable? ¿Agentes o principios?

(1) *Dos modelos teóricos.* La Ética suele tratar de manera diferente lo que se refiere a los derechos y deberes de los ciudadanos y, de otro lado, lo que se refiere al bienestar de los individuos. Las teorías son deontológicas o teleológicas, ponen énfasis en lo general o en lo particular<sup>14</sup>. El modelo universalista se encuentra principalmente en las teorías de tipo kantiano, cuyo objetivo consiste en tratar por igual casos que son iguales<sup>15</sup>. Los principios obligan<sup>16</sup> a todos sin excepción, de manera que bienes y valores como la dignidad, los derechos básicos, bienes primarios<sup>17</sup>, etc., serán atribuidos a todos los agentes; los juicios serán imparciales, en el sentido de tratar los intereses de todos por igual<sup>18</sup>. Ahora bien, este procedimiento no sirve para analizar necesidades especiales, ni contempla cambios significativos, asociados a la edad de los agentes, sexo, estado de salud, etc. En el caso de la eutanasia o "suicidio asistido", los afectados suelen estar en una situación de especial vulnerabilidad; por este motivo, en Europa la opinión pública está a favor de que se ayude a morir a enfermos terminales que lo soliciten de forma explícita. Sin embargo, la mayoría de los legisladores no han llegado todavía a un acuerdo sobre cómo

regular de forma satisfactoria cómo y quién puede ayudar en el trance de una "buena muerte". Persiste el temor al uso abusivo de medios puestos al servicio de la dignidad y la autonomía de los agentes. El temor a la "pendiente resbaladiza" y a las consecuencias no deseadas de la eutanasia.

(2) *Lo contingente*. Una persona sana deja constancia de su voluntad de morir en caso de padecer una enfermedad incurable, redacta su "testamento vital". Al caer enfermo podría cambiar de opinión, de manera que hay que establecer todo tipo de cautelas sobre el tema. Es obvio que el criterio de universalidad plantea dificultades cuando hay que encontrar la mejor solución —que no es "lo bueno"— bajo determinadas condiciones<sup>19</sup>. Pocos asuntos como éste, la "buena muerte" o muerte digna, permiten entender por qué Aristóteles hablaba de "deliberación"<sup>20</sup> para todas aquellas cosas que pueden ocurrir de varias maneras. En el debate sobre la eutanasia hay incertidumbre, porque están poco claras las fronteras entre lo que puede beneficiar y lo que perjudica, cuándo aparecerán consecuencias no deseables, cómo eludir argumentos resbaladizos o el temor a equivocarse en tales circunstancias. Existen precedentes especialmente odiosos: el régimen Nazi incluyó entre sus planes de asesinato en masa a los enfermos incurables<sup>21</sup>. El modelo kantiano sirve, en todo caso, para justificar normas, no para justificar acciones concretas en situaciones reales. Por eso mismo, el razonamiento moral se parece al razonamiento jurídico<sup>22</sup>, aunque, para analizar lo particular, resulta más eficaz el modelo aristotélico. Pues éste modelo no buscaba un principio general, sino el conocimiento de la acción. Por lo general, las teorías liberales siguen más bien el modelo kantiano, al haberse apoyado sobre el principio de autonomía, la dignidad del individuo y la conciencia moral. A cambio, tienen que analizar por separado el aspecto intersubjetivo de la acción —en bienestar de los demás, según C. Nino<sup>23</sup>— y todo lo que se refiere a la moralidad personal.

(3) *Lo concreto*. La Historia de la Ética alterna argumentos de ambos tipos, aristotélico y kantiano, por así decirlo. La prioridad de lo universal o la de lo contextual. Sabemos que el

pensamiento moderno —Kant<sup>24</sup>, sobre todo— potenció la justificación de normas, dejando en un segundo plano la justificación de las acciones. Pero tal metodología debería ser modificada, cuando un problema se refiera a alguien en concreto, con experiencias singulares —fundamentos empíricos—, por usar la expresión de Kant—, en primera persona<sup>25</sup>. Se entiende que un "caso"<sup>26</sup> individual está localizado en el espacio y en el tiempo, de manera que no existen normas para los casos individuales, sólo normas generales. Los agentes, como individuos concretos, no requieren, en fin, de normas abstractas, sino de un juicio ponderado, ajustado a la situación. Un número significativo de autores ha identificado el razonamiento moral con un procedimiento de generalización —en los términos de M. Singer<sup>27</sup>—; otros autores prefieren el criterio opuesto. Por ejemplo, I. Murdoch<sup>28</sup> rechazó que la realidad pueda darse como un todo, abogando, en cambio, por el máximo respeto hacia lo contingente y hacia la peculiaridad de los agentes. Por su parte, M. Walzer<sup>29</sup> defiende un modelo de justicia que esté enraizado en un lugar y una forma de vida, y Ch. Taylor<sup>30</sup> propone un discurso de la "autenticidad" como ideal. C. Sunstein<sup>31</sup> critica también las dificultades que originan las reglas generales, ciegas ante lo particular.

(4) *Agentes vulnerables*. La Filosofía moderna definió un principio básico para que el agente moral —competente, racional, maduro— abordase con éxito las cuestiones prácticas: la autonomía ("autós", "nomos"). Sin embargo, esta capacidad de dictar las propias leyes dependerá también de factores externos, de las oportunidades, del momento; en definitiva, estará ligada a factores más opacos e incontrolables, como pueden ser una trayectoria personal o la Historia compartida. ¿De dónde proceden las normas que el agente elige? L. Haworth<sup>32</sup> recuerda que existen dos usos del término "autonomía", descriptivo y normativo. Por eso, insiste en el hecho de que las instituciones suelen desempeñar un papel relevante en la toma de decisiones, sin que ello anule la capacidad de los agentes racionales y libres. En resumen, un análisis completo de los sistemas morales ha de explicar no sólo qué normas valen sino, sobre

todo, por qué valen para alguien. La perspectiva en primera persona, y en segunda persona, favorecen entonces una mirada distinta, más cercana a los intereses de los agentes; de todos los agentes, incluyendo todo tipo de situaciones: agentes muy jóvenes y personas de edad avanzada. La Filosofía práctica se ha ocupado raramente de los ancianos, como individuos merecedores de un trato especial. Porque el tiempo no ha sido considerado como una variable significativa. Hasta ahora.

De una parte, las sociedades actuales no valoran demasiado la experiencia ni el saber de los ancianos<sup>33</sup>, puesto que los cambios acelerados exigen otro tipo de conocimientos, distintos a los conocimientos tradicionales. Por otra, las teorías más recientes quieren explicar qué tipo de vínculos unen entre sí a las generaciones, qué grado de solidaridad ha de existir entre generaciones. Entre otras razones, porque se han convertido en un serio problema tanto la distribución equitativa de los recursos existentes, como el equilibrio o la paridad entre miembros de diferentes generaciones —así lo trata Ph. Van Parijs<sup>34</sup>— y, junto a todo ello, qué responsabilidades tienen los humanos hacia el medio ambiente y hacia los no humanos. Pues estas cuestiones inciden de manera directa sobre el futuro de la especie humana<sup>35</sup>.

## 2. Los principios

Durante los procesos contra los criminales de guerra, los responsables de campos de concentración, tortura y aniquilación de prisioneros coincidían en un mismo punto. Todos ellos afirmaban que no habían sido culpables de lo sucedido en Alemania, que habían actuado siguiendo ordenes superiores sobre la “solución final”. Ellos habían sido, en realidad, tan sólo un eslabón<sup>36</sup> menor en la gran maquinaria de guerra, de represión y de muerte que terminó con millones de personas. A. Eichmann<sup>37</sup> declaró en el juicio que él se había limitado a cumplir con su deber, obedeciendo a sus superiores y respetando lo establecido en la legislación de la época. No era cierto. En realidad, algunos colaboraron y fueron instrumentos directos del terror, en cambio otros

—una minoría, es cierto— decidieron no colaborar con los Nazis, ayudando de un modo u otro a las víctimas. A pesar de los graves riesgos que corrían al esconder, proteger, salvar a los perseguidos por el régimen totalitario. Por lo tanto, la conciencia moral trazó una clara línea divisoria entre los verdugos y las personas altruistas. Algunos prefirieron vivir en paz consigo mismos, sin crímenes sobre su conciencia y sobre su memoria. Según H. Arendt, que había conocido directamente la tragedia y el exilio, una de las funciones del pensamiento filosófico consiste precisamente en reflexionar sobre las experiencias, dialogar con uno mismo, entender<sup>38</sup>. En especial, los argumentos sobre la responsabilidad personal limitada —diferente de la responsabilidad política, según explicaba H. Arendt<sup>39</sup>—, prueban la falacia de una obediencia política ciega. Muestran también la fuerza que puede tener la conciencia.

(a) *La responsabilidad*. No se podrá entender la lógica interna de aquel sistema totalitario ni su grave confusión moral<sup>40</sup> sin haber asumido que existe algo así como la cotidianidad del mal. Los delitos contra la humanidad no fueron cometidos por monstruos o por delincuentes, sino en un marco de orden y de normalidad. En el marco de la banalidad. H. Arendt<sup>41</sup> recogía una anécdota que había salido a la luz durante el proceso que tuvo lugar en Frankfurt en 1963. Esta anécdota revelaba el lado cotidiano, cercano, del mal organizado a gran escala: el hijo pequeño de un oficial de las SS fue a visitar a su padre en el Lager. Los oficiales o responsables del campo le colgaron enseguida un cartel al cuello, pues las órdenes establecían que los niños fuesen llevados directamente a un solo lugar, a la cámara de gas. Algunos supervivientes, como P. Levi<sup>42</sup>, contaron luego sus experiencias en el campo, las reglas de la crueldad y la aniquilación. En los campos de concentración, la dignidad estaba o se ponía a prueba en los actos cotidianos. El bien y el mal tienen realmente otro significado en un Lager, escribió P. Levi. Por lo tanto, en el interior de la conciencia se elaboran algunos criterios lo suficientemente claros como para reconocer el mal, y tomar decisiones al respecto. Pero la conciencia no lo es todo —la misma banalidad y “normalidad” de los asesinos lo demuestra—, está también

el aspecto externo: hay que dar cuenta en público del daño causado. Hay que responder ante los demás de lo que se hizo. Entre lo interno y lo externo, la responsabilidad es el punto preciso en el cual la moralidad es una sola cosa.

(b) *El "test de Kant"*. Un buen número de autores dedicados a la Filosofía moral atribuyen escaso significado a lo concreto y a la conciencia personal. Eligen los procedimientos que sirven para generalizar y para formular normas morales de carácter universal ¿Por qué razón? Th. Nagel se ha referido a dos aspectos, la dimensión impersonal y la dimensión política de las acciones. Aunque los motivos individuales sean siempre relevantes, junto a ellos está también la capacidad de ver más allá, de salir de nuestro propio punto de vista. Es más, lo correcto será pensar en términos impersonales, a fin de construir una vida civilizada, según Th. Nagel. Principios e ideales aceptables para todos: la universalidad forma parte de lo que él denomina "el test de Kant"<sup>43</sup>. Puesto que, al final, resulta bastante difícil conciliar el punto de vista interno y el punto de vista externo, la Ética debe optar por cierta objetividad, en lugar de centrarse en motivos estrictamente personales. Es más, el punto de vista moral suele ser sinónimo de neutralidad, porque no se encuentra en "ningún lugar"<sup>44</sup>.

(c) *El bien y los derechos*. ¿Tiene sentido lo bueno para nadie, fuera del tiempo y del contexto? La moralidad tiene un aspecto normativo, con razones para actuar, razones válidas para cualquiera. Pero está también el aspecto motivacional<sup>45</sup> o las razones que llevan a actuar de una determinada manera. Además de los derechos fundamentales, están también los proyectos personales, como recuerda L. Lomasky<sup>46</sup>, por citar tan sólo un ejemplo de esta postura. En los últimos años ha vuelto al campo de la Filosofía moral el tema clásico de la "vida buena"<sup>47</sup>; quizás por esta misma razón, aparecen nuevas críticas hacia la versión kantiana, deontológica, formalista de la moralidad. El enfoque universalista ¿no tiene premisas sustanciales<sup>48</sup>? A pesar de lo certero de tales críticas<sup>49</sup>, se puede mantener todavía —los ejemplos anteriores lo demuestran— que algunos problemas prácticos se pueden formular correctamente únicamente desde una

perspectiva que esté más allá de los individuos concretos: en tercera persona. El bien, la felicidad, los ideales de vida, lo bueno para alguien en particular, siguen una lógica distinta, opuesta a la imparcialidad y a la equidad, que reclaman los agentes a título de ciudadanos con derechos. Reflexionar sobre el sentido de la propia existencia, sobre cómo vivir, significa otra cosa, algo así como pintar un retrato, dice R. Nozick<sup>50</sup>: no corresponde a la teoría ni a un sistema, pero se hace con elementos teóricos. Estos elementos son como pinceladas. El "test de Kant" sirve, en fin, para analizar los temas morales que están conectados con el ejercicio de los derechos fundamentales. Estos definen las condiciones básicas para que cada individuo construya luego su personal versión de la existencia lograda, su particular manera de entender la "vida buena". No estamos obligados, tampoco podemos obligar a nadie a ser feliz o a tener una vida buena. En cambio, sí podemos exigir el cumplimiento de los derechos básicos<sup>51</sup>, para todos y en todas las situaciones. Inclusive en contextos no legales, existe cierta correspondencia entre derechos y deberes. Estos últimos se suelen ser definidos como un tipo de demanda<sup>52</sup>; es más, los derechos representan "triumfos", por usar la expresión de R. Dworkin<sup>53</sup>.

(d) *Los principios*. El lenguaje de los derechos sirve para condenar los delitos contra la humanidad, atrocidades como la tortura y el genocidio. En este sentido, los derechos representan efectivamente un triunfo. Los principios abstractos lo son porque no están cortados por el patrón de lo que quiere y valora un agente, o una cultura en particular, sino que han de valer<sup>54</sup> para todos por igual. Para todo aquellos agentes que se hallan en situaciones parecidas. Desempeñan, entonces, los principios el papel de razones últimas en la argumentación moral: los principios funcionan como "mandatos óptimos"<sup>55</sup> en los casos de conflicto. Es decir, indican el nivel máximo de validez. Favorecen la deliberación porque son razones a sopesar, y porque serán realizados en mayor o menor medida<sup>56</sup>. W. D. Ross<sup>57</sup> había explicado ya que los deberes *prima facie* son aquellos que nos incumben dependiendo, sin embargo, de las circunstancias del caso: valen si no

hay otro deber más significativo. A cambio, estos principios –indican el nivel superior de validez o “deber ideal”<sup>58</sup>– nunca ofrecerán soluciones para un caso, ni prescribirán un tipo de conducta en particular. Nunca dirán cómo debe actuar una comunidad para prevenir ataques racistas, por ejemplo. Ni cómo deberá responder la víctima de una agresión que sucede en un tiempo y en un lugar determinado. Indican lo que no se debe hacer, en general<sup>59</sup>.

Ningún principio, ninguna teoría puede decir qué sucederá o cómo habrá que actuar en una situación concreta. Por eso, se habla abiertamente de limitaciones intrínsecas en la Filosofía moral; ésta pretende sobre todo clarificar los temas y modificar las conciencias. En este nuevo contexto teórico, los principios representan algo así como el marco de referencia para analizar los casos concretos, indicando qué es correcto o que no “se debe” hacer: los principios morales “trazan la línea”, según la expresión de R.Nozick<sup>60</sup>. El ajuste posterior entre principios y casos es otro aspecto en el cual intervienen factores tales como la existencia de posibles alternativas<sup>61</sup>, las circunstancias en que se encuentren los agentes, etc. Que este segundo aspecto sea difícil de controlar no es, sin embargo, un argumento definitivo contra la relevancia de los principios abstractos. Por otra parte, las Teorías morales que se desentenden de los principios, del punto de vista general, de la perspectiva en tercera persona, no pueden ofrecer un marco explícito de referencia para el ejercicio de la deliberación práctica. Pues nada garantiza que el punto de vista de un agente no sea arbitrario, injustificable<sup>62</sup> para otros agentes. Una argumentación moral completa debería jugar entonces ambas vertientes, lo externo y lo interno, aquello que dice la conciencia con lo que dicen los principios morales. Cómo conseguirlo es el problema.

Las teorías ¿deberían ser más flexibles? ¿Tendrían que atender más a cuestiones sustantivas y a las preocupaciones concretas de los individuos? S. Toulmin<sup>63</sup> defendió que los argumentos no sólo están para establecer verdades, sino que sirven para diversos propósitos y para muchos “campos”, en la terminología de S.Toulmin. Las teorías se han ido adaptando a esta compleja

situación; en los últimos años, la emergencia del un mundo plural y heterogéneo se traduce para la Ética en la necesidad de potenciar un juicio más afinado, más sensible hacia las diferencias y hacia las particularidades<sup>64</sup>. ¿Tendrá que buscar también un mayor equilibrio entre cuestiones de justicia<sup>65</sup> y cuestiones de “vida buena”? En cualquier caso, ninguna teoría está ya en condiciones de ofrecer una fórmula definitiva para cambiar el mundo. En el mejor de los casos, sólo razones, buenas razones para cambiar las conciencias. Para denunciar la banalidad del mal, esto por lo menos<sup>66</sup>. Aunque parezca un contrasentido, el abandono general de las fórmulas que prometían demasiado ha favorecido el desarrollo de la Ética como Teoría moral, pudiendo explorar nuevas fórmulas con más libertad que antes: “...no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una “nueva fórmula”. Pero ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda eticidad e inventarla por primera vez? Como si, antes de él, el mundo hubiese vivido sin saber lo que es el deber”.

### 3. La pluralidad de la Ética

¿Qué hace *Le Penseur* de Rodin? Está pensando, está reflexionando o deliberando. Pero hace algo más, *Le Penseur* tiene una idea, en el sentido de que ha llegado por fin a una conclusión. El gesto es el mismo, sin embargo, proceso y resultado no se distinguen desde fuera. *Le Penseur* hace ambas cosas, con un solo gesto. Mediante este ejemplo, G. Ryle<sup>67</sup> quiso mostrar que el análisis puede separar dos acciones que no se distinguen a simple vista. Hay al menos dos descripciones de la misma acción, sólo que una será más completa que la otra: abstracta y reducida (*thin*) o, por el contrario, detallada, densa (*thick*). La descripción no densa informa de que *Le Penseur* tuvo una idea, el resultado, mientras que la descripción densa o amplia, recoge una información lo más completa posible de la secuencia, *Le Penseur* estaba pensando. G.Ryle pretendía explicar que la separación entre dos descripciones de la acción, así como la separación entre procedimiento y contenido –*knowing how, knowing that*– no deberían ser tan rígidas. Pues la



actividad de pensar<sup>68</sup> supone mucho más que un proceso interno, o diálogo consigo mismo: la teoría es una forma de práctica.

1. La Teoría moral ha seguido casi al pie de la letra la estrategia opuesta, presentar ambos modelos como una disyuntiva. Se ha ocupado de cómo deliberan los agentes o, por el contrario de las normas que orientan la deliberación, del punto de vista interno o del punto de vista externo, de “vida buena” o de justicia, con descripciones más “densas” o descripciones sumarias. La Historia de la Ética muestra, además, que no hay muchas posturas de síntesis que hayan podido mantener un buen nivel conceptual. En este momento, las teorías liberales se inclinan por el estilo “no denso”, como hacen, por ejemplo, Th. Nagel, J. Rawls. En cambio, M. Walzer y Ch. Taylor prefieren un estilo más “denso” y narrativo, para defender el giro hacia la expresividad y hacia el contextualismo. Se ha llegado a hablar incluso de “esquizofrenia” —M. Stocker<sup>69</sup> utiliza este término— para calificar la división interna de la Filosofía moral. ¿Cómo tratar a la vez la vida buena y la justicia, el procedimiento y los contenidos sustantivos? La disyuntiva entre Aristóteles o Kant ha cristalizado incluso en dos tipos distintos de razonamiento moral: la Regla de Oro, la “regla de plomo”. Teorías universalistas o, por el contrario, la Casuística. Aristóteles puso como ejemplo el modo de proceder habitual en las “construcciones lesbianas”<sup>70</sup>, al adaptarse a la forma de la piedra. Esta flexibilidad era y sigue siendo necesaria, pues la deliberación se ocupa de lo que “puede ser de otra manera”<sup>71</sup>.

2. Si entender las reglas implica también saber cómo seguirlas<sup>72</sup>, habrá que pensar en términos menos rígidos, incluso en reglas no rígidas<sup>73</sup>. De alguna forma, las reticencias y críticas más obvias hacia la Ética como teoría proceden de esto, de conceptos deficientes que desembocan en auténticas limitaciones prácticas. Por eso mismo conviene recordar, de tanto en tanto, que los argumentos<sup>74</sup> no son únicamente la secuencia que va desde las premisas hasta la conclusión. Que los conceptos morales tienen, por definición, una estructura abierta; “acción”, “debe”, “correcto”<sup>75</sup> representan esquemas. Que la noción básica de “agente moral” no puede ser siempre un calco

del agente liberal<sup>76</sup>, autónomo, independiente y con capacidad para controlar su propia vida. El ejemplo más claro de flexibilidad se encuentra precisamente en una definición amplia de “agente moral”. En beneficio de quienes han ocupado un lugar secundario en la teoría y en la sociedad —debido a factores derivados, como raza, sexo<sup>77</sup>, clase, cultura— y, también, en beneficio de aquellos agentes que pertenecen a otras especies. La noción de “paciente moral”<sup>78</sup> ensancha, en efecto, el horizonte teórico<sup>79</sup>, viendo por primera vez a los no humanos como objeto de “consideración moral”<sup>80</sup>. De no ser así, de no abrir la perspectiva moral más allá de los intereses de la propia especie, y más allá de la propia época ¿qué argumentos valdrán para recortar la intervención humana sobre el medio ambiente?

3. Los esfuerzos por ampliar la Teoría ética no siempre consiguen buenos resultados. Así por ejemplo, el interés por definir la “comunidad moral” sin los prejuicios de la propia especie —el “especieísmo”<sup>81</sup>— ha llevado a algunos autores preocupados por el medio ambiente a cortar con el pasado y con el lenguaje de la Ética filosófica. Un pasado demasiado “antropocéntrico” —e incluso demasiado “androcéntrico”, según otro punto de vista<sup>82</sup>— suele provocar reacciones hostiles en quienes pretenden modificar tanto las actitudes como las bases teóricas de la Ética actual. Sin embargo, algunos ensayos resultan atractivos en cuanto a su enfoque, pero son bastante deficientes en su argumentación. Véase el ejemplo de la Ética ambiental “biocéntrica”<sup>83</sup>, que reivindica directamente el valor de las especies no humanas, si bien deja al margen discusiones filosóficas complejas, de tipo metaético. Con todo, los problemas teóricos aparecen cuando se introduce el concepto de “valor”<sup>84</sup>. En suma, la Filosofía moral tiene aún mucho que decir sobre la calidad de vida<sup>85</sup> de la especie humana, presente y futura. Tendrá que corregir, eso sí, aquellos excesos<sup>86</sup> antropocéntricos que han impedido tomar en serio sus argumentos sobre las obligaciones<sup>87</sup> hacia los no humanos. La Teoría está, pues, en condiciones adecuadas para elaborar modelos más flexibles, desde su propia tradición y con su propio vocabulario, incluido el enfoque antropocéntrico<sup>88</sup>.

Las protestas contra la presa sobre el río Narmada ejemplificaban lo que puede ofrecer todavía el enfoque antropocéntrico. El punto de vista está centrado en los intereses de los agentes humanos, si bien es perfectamente compatible con los nuevos destinatarios de la "consideración moral". Porque dañar el medio ambiente significa también poner en peligro el futuro de la especie humana. Los argumentos de Arundhay Roy demostraban que el principio de justicia ocupa un lugar central en los debates referidos al uso de los recursos ambientales. Las grandes presas han desplazado a millones de personas en la India, las construcciones con gran impacto ambiental planteaban, entonces, un tema de derechos, de justicia. El proyecto de un Código de Uso del agua perseguía este mismo objetivo, establecer derechos que garanticen bienes básicos, distribución equitativa de los recursos, etc.. Significa algo así como un contrato entre la generación actual y las futuras generaciones<sup>89</sup>, a pesar de que éstas no existen. Pero son dignas de consideración moral, ya que sus necesidades serán análogas a las de los seres humanos que viven ahora<sup>90</sup>. Por tanto, la decisión de limitar de forma racional<sup>91</sup> la intervención humana —sobre el medio y sobre los no humanos— es una cuestión de justicia y, también, de "vida buena" o calidad de vida.

La invitación de Kant a aceptar las limitaciones de la Teoría moral ha sido atendida en distinta medida por los autores contemporáneos, tanto por parte de aquellos que se interesan por cuestiones de justicia y de procedimiento como por parte de quienes están interesados en los aspectos sustantivos de la vida moral. El pluralismo de los agentes ha hecho plausible esta versión reducida de la Teoría: porque la "vida buena" significa cosas distintas para cada uno<sup>92</sup>. La nueva situación ha favorecido indirectamente la presencia de la Ética en la vida cotidiana, como demuestra el crecimiento de las llamadas "Éticas aplicadas"<sup>93</sup>. A medida que la Ética ha ido perdiendo su capacidad de orientar directamente las conductas, ha ganado en coherencia teórica, interés por sus propios recursos y por su lenguaje. Esta evolución interna responde a la pluralidad de puntos de vista en los agentes. El momento de la Filosofía como orientación y como

guía de conducta ha pasado, pues la conciencia y el juicio moral funcionan como instancia última. La moralidad está, pues, en todas partes; es decir, en ninguna parte en concreto<sup>94</sup>. Por eso valoramos las teorías que ayudan a explicar o entender el mundo, sin decir cómo debemos actuar. También han contribuido a esta situación —complejidad, heterogeneidad de lo moral— las nuevas formas de identidad<sup>95</sup>, con agentes que ya no se resignan a ocupar una posición secundaria en la esfera pública.

"La Teoría sólo puede influir en la acción cambiando la conciencia. ¿Ha reflexionado Usted alguna vez sobre la cantidad de personas que deben cambiar su conciencia?"<sup>96</sup> En resumen, la Ética no puede presentarse ya como un saber "edificante"<sup>97</sup>, los ideales y principios definen tan sólo —o nada menos— una cierta dirección. H. Sigwick<sup>98</sup> se sirvió de un término que indica equilibrio entre lo universal y lo particular, lo *razonable*. J. Rawls<sup>99</sup> ha vuelto a usarlo para referirse a los límites del juicio y las consecuencias que se derivan del uso público de la razón. Digamos que este término matiza la noción de racionalidad práctica, sugiriendo relaciones distintas entre la justificación interna y la justificación externa<sup>100</sup>. En conjunto, la Ética que abandona pretensiones fuertes o "densas" favorece la responsabilidad de los agentes: a ellos corresponde poner fin a la violencia, atender a las necesidades de quienes están en situación de desventaja, asegurar el futuro de las especies. Las "fórmulas" de la Ética no les convierten en agentes más morales, pero sí más conscientes, más racionales o razonables: "Un crítico, que quiso decir algo como censura de ese trabajo, ha acertado más de lo que él mismo hubiera podido pensar, diciendo que en él no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una "nueva fórmula". Pero ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda eticidad e inventarla por primera vez? Como si, antes de él, el mundo hubiese vivido sin saber lo que es el deber..."<sup>101</sup>

## Notas

1. H. Arendt. "Diskussion mit Freunde und Kollegen in Toronto", *Ich will verstehen*, pp. 74-75.

2. I. Kant. "Vorrede", *Kritik der praktischen Vernunft*, en Werke, Bd. VII, p. 113.
3. B. Barber comenta los resultados desastrosos de la pretensión formulada en su momento por Marx, cambiar el mundo. Por su parte, sugiere que los cambios deben ser introducidos, en realidad, por los ciudadanos y por quienes los representan. Cf. "How Not to Change the World".
4. Sobre la complejidad y la heterogeneidad moral, como rasgos característicos del presente, véase Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, pp. IX-XIV.
5. Aristoteles. *Ética Nicomaquea*, II, 1104a.
6. I. Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, Erster Teil, p. 72.
7. En Turín, una asociación, "Cultural Exit", ha estado organizando viajes a Holanda, "Organizan viajes a Holanda para poder aplicar la eutanasia". *El Mundo*, 19 noviembre, 2001, p. 34.
8. He analizado el tema con anterioridad, véase mi artículo "Muerte digna".
9. Para la discusión sobre el derecho constitucional a controlar la propia muerte, véase R. Dworkin, "Assisted Suicide" *The Philosopher's Brief*".
10. La noticia aparecía en la prensa española: *El Mundo*, 4 octubre, 2000.
11. "Bebé fuera de la ley", *El País*, 16 octubre, 2001, p. 37.
12. "Españolitos a la carta", *El Mundo*, 8 octubre, 2000, p.10.
13. "Un bebé con garantía de sexo", *El Mundo*, 21 octubre, 2001, p.12
14. S. Hampshire explicaba que una Teoría general ha de incluir tanto principios generales como casos particulares; aquellos pasan la prueba de los casos y éstos son evaluados con principios. Sin embargo, puede poner el acento en lo general o, por el contrario, en lo particular. Véase su *Two Theories of Morality*, pp. 27-28.
15. Lo que es correcto para una situación lo será también para situaciones similares. Véase P. Winch. "The Universalizability of Moral Judgments".
16. K. Baier. *The Moral Point of View*, p. 195.
17. Para satisfacer las necesidades de los ciudadanos. Véase J. Rawls. *Political Liberalism*, pp. 178-186.
18. G. Bert define la imparcialidad de esta manera, como el peso igual de los intereses de todos. Véase su texto "Moral Impartiality".
19. H. Sidgwick definía de esta forma a la deliberación. Véase *The Methods of Ethics*, p.21.
20. Aristoteles. *Ética Nicomáquea*, III, 1112a-1112b.
21. "There in the well-known fact that Hitler began his mass murders by granting "mercy death" to the "incurably ill"". H. Arendt. *Eichmann in Jerusalem*, p. 288.
22. Véase A. H. Goldman, "Legal Reasoning as a Model for Moral Reasoning"; R. Alexy, "Bosquejo de una Teoría del discurso práctico racional general", *Teoría de la argumentación jurídica*, pp. 173-2. Por su parte, S. Hampshire aprecia diferencias significativas entre ambos tipos de razonamiento, pues el razonamiento moral no cuenta con precedentes bien establecidos, como base racional, sino que se ocupa de ideales y de formas de vida. En cambio, el razonamiento jurídico tiene ciertos requisitos y no usa la imaginación, al menos no como lo hace el filósofo moral. Cf. *Two Theories of Morality*, p.32.
23. C. Nino, *Ética y derechos humanos*, p. 229.
24. I. Kant. *Philosophia Practica Universalis*, pp. 14-15.
25. B. Williams defiende la tesis de que el pensamiento práctico se formula en primera persona, desde aquello que cada uno es realmente. Véase su *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 21, 68, 200.
26. La diferencia entre casos individuales y casos genéricos ha sido analizada por C. E. Alchourron y E. Bulygin en *Normative Systems*, p. 22-30.
27. M. G. Singer. "Generalization Argument", *Generalization in Ethics*, pp. 61-95.
28. Cf. I. Murdoch. "Against Dryness: A Polemical Sketch".
29. M. Walzer. *Spheres of Justice*, p. 314.
30. Ch. Taylor. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, pp. 35-36.
31. C. Sunstein. "In Defense of Casuistry", *Legal Reasoning and Political Conflict*, pp. 121-135.
32. L. Haworth. "The Structure of An Autonomous Task. Environment", *Autonomy*, pp. 107-119.
33. N. Bobbio explica así la marginación de los ancianos en la sociedades contemporáneas, por el desfase en el saber; véase su *De senectute*, p. 27.
34. Cf. Ph. Van Parijs. "The Disfranchisement of the Elderly, and Other Attempts to Secure Intergenerational Justice".
35. Para el tema de las generaciones futuras véase J. Feinberg, "The Rights of Animals and Unborn Generations". También D. Callahan se ocupa de este tema, las obligaciones de quienes viven ahora hacia quienes no han nacido aún, en "What Obligation We Have to Future Generations?"
36. Una pieza menor, "Rädchen", según la expresión de H. Arendt, "Fernsehgespräch mit Thilo Koch", *Ich will verstehen*, pp. 37-43. En este

- mismo volumen se recoge una entrevista en la que H. Arendt analizaba el papel de la burocracia en la actitud hacia los crímenes políticos, "Fernsehgespräch mit R. Errera", pp. 114-131.
37. *Eichmann in Jerusalem*, p. 135-137.
  38. "Fernsehgespräche mit G.Gaus", *Ich will verstehen*, pp. 44-70.
  39. "Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?" *Nach Auschwitz*, pp. 81-97.
  40. Confusión moral profunda –mentiras, lugares comunes, huida de la realidad, ausencia de culpabilidad– que H. Arendt percibió aún en la Alemania de la posguerra; cf. *Besuch in Deutschland*, pp. 23-65.
  41. "...damit sie es nicht schappen und weg in die Gaskammer damit!", "Der Auschwitz Prozeß", *Nach Auschwitz*, pp. 99-136.
  42. P. Levi. *Se questo è un uomo...*, pp. 36-88.
  43. Th. Nagel. *Equality and Partiality*, pp. 41-52.
  44. *The View From Nowhere*, pp. 3-12.
  45. Sobre el aspecto normativo y el aspecto motivacional de la racionalidad práctica cf. J. Darwall, *Impartial Reason*, pp. 51-61.
  46. Lomasky critica el énfasis puesto sólo en los derechos, puesto que el agente moral delibera sobre sus fines y bienes de la existencia humana, "The Use and Abuse of Basic Rights", *Persons, Rights, and the Moral Community*, pp. 3-15.
  47. La cuestión de una "vida buena" como cuestión relevante para la Filosofía moral es analizada por P. Schaber en "Gründe für eine objektive Theorie des menschlichen Wohls", en: Steinfath, H.: *Was ist ein gutes Leben?*, pp. 149-168. En la introducción de este volumen, H. Steinfath menciona las demandas de orientación que llegan desde fuera de la Filosofía como otro de los factores determinantes para el redescubrimiento de la "vida buena", "Die Thematik des gutes Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion", pp. 7-31. U. Wolf repasa en esta misma obra los distintos significados de "vida buena", "Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben", pp. 32-46.
  48. U. Wolf analiza la separación entre moralidad y "vida buena", que tuvo lugar en la Filosofía después de Kant. Explica además que el enfoque normativo está relacionado con los motivos para actuar y que la moral universalista tiene premisas sustanciales; cf. *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, pp. 11-29.
  49. Para el tema del creciente escepticismo sobre las posibilidades de una Ética con validez universal, véase E. R. Winkler, "From Kantianism to Contextualism: The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics", en: E. R. Winkler y J. R. Coombs, *Applied Ethics...*, pp. 343-365.
  50. R. Nozick. *The Examined Life*, p. 12.
  51. Según N. Bobbio, el problema ya no está en la justificación de estos derechos fundamentales, sino en el modo de protegerlos; cf. "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", en *El tiempo de los derechos*, pp. 53-62.
  52. J. Feinberg. "Duties, Rights, and Claims", *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, pp. 143-158. Sobre la diversidad de significados del término "derechos", cf. P. Comanducci, "Justice and Rights. A Conceptual Analysis".
  53. R. Dworkin. "Rights as Trumps".
  54. K. Günther analiza la validez de las normas como un tipo de validez no dependiente en "Impartial Application of Moral and Legal Norms: A Contribution to Discourse Ethics".
  55. R. Alexy. "Rechtssystem und praktischen Vernunft", *Recht, Vernunft, Diskurs*, p. 216.
  56. A. Peczenik. "Weighing Rights".
  57. W. D. Ross. *The Right and the Good*, p.20.
  58. J. R. Sieckmann comenta esta idea de R. Alexy, el "deber ideal", en *Regelmodelle und Prinzipienmodelle des Rechtssystems*, p. 67-75.
  59. J. R. Sieckmann relaciona también el modelo de los principios con la existencia de derechos básicos o pre-legales –establecidos independientemente de procedimientos jurídicos– como condición de validez para las normas jurídicas. Esto implica que el individuo autónomo se sentirá obligado por las leyes si éstas no vulneran derechos básicos sustanciales; cf. su "Basic Rights in the Model of Principles".
  60. R. Nozick. *Philosophical Explanations*, p. 523.
  61. La adecuación de las normas a una situación y las alternativas para actuar forman parte de los temas correspondientes a aplicación, no forman parte de los temas de fundamentación normativa, según R. Alexy en "Normenbegründung und Normenanwendung", *Recht, Vernunft, Diskurs*, pp. 52-70.
  62. En su "Justice and Rights", J. R. Sieckman propone un modelo de equilibrio entre intereses y principios básicos.
  63. S. Toulmin. "Fields of Argument and Models", *The Uses of Argument*, pp. 11-43.
  64. L. Blum se interesa por la percepción moral de las nuevas particularidades, subrayando las dificultades que tienen en este sentido las Teorías que siguen el modelo de principios; cf. su "Moral Perception and Particularity".
  65. A. Gewirth defiende otro enfoque sobre la relación entre derechos y bienestar del individuo dentro de

- la comunidad, de ahí la paradójica expresión “comunidad de derechos”; cf. “Positive Rights”, *The Community of Rights*, pp. 31-70.
66. E. Sábato critica el clima de escepticismo y de banalidad; cf. *Antes del fin*, p. 182.
  67. G. Ryle. “Our Thinking and Our Thoughts”, *Aspects of Mind*, pp. 51-65; “The Thinking of Thoughts. What Is “Le Penseur” Doing?”, *Collected Papers*, v. II, pp. 480-496.
  68. Véase “Thinking and Language”; y “Knowing How and Knowing That”, *The Concept of Mind*, pp. 25-61.
  69. “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”.
  70. Aristoteles, *Ética Nicomaquea*, V, 1137b,
  71. *Ética Nicomaquea*, VI, 1140a.
  72. L. E. Nemirov. “Understanding Rules”.
  73. J. R. Lucas argumenta en favor de reglas no rígidas que son, por ejemplo, las que han de usar los jueces. En último término, se trata de conciliar la particularidad con los requerimientos de la universalidad, ya que no cabe hablar de cálculo tratándose de moralidad; cf. “The Lesbian Rule”.
  74. Sobre este punto, las tareas prácticas de una Teoría de la argumentación, diferente de la Lógica y la Teoría del conocimiento, cf. Th. Bartelsborth, “Perspektiven der Argumentationstheorie”. Para los usos de los argumentos cf. D. N. Walton, “What is Reasoning? What is an Argument?”.
  75. J. Brennan se refería precisamente a la textura abierta de los conceptos morales, cf. *The Open Texture of Moral Concepts*, pp. 9-14, 88-149.
  76. S. Mendus. “Liberal Man”.
  77. Desde la Teoría feminista se ha insistido en este punto, la necesidad de construir teorías más completas. Teorías que estén realmente más allá de versiones rígidas sobre el género y sobre la moralidad, cf. J. C. Tronto, “Beyond Gender Difference to a Theory of Care”. M. Minow se refiere al impacto del poder, y su desigualdad, sobre las formas de conocimiento, en “Equalities”.
  78. La distinción entre agente y paciente moral, y cómo ésta influye en la identificación de la comunidad moral, se encuentra en T. Regan, *The Case for Animal Rights*, pp. 151-154.
  79. P. Singer es un conocido defensor de ampliar el interés hacia “los otros”, seres que tienen sentimientos y sufren; cf. su “Epilogue” en *In Defence of Animals*, pp. 209-211.
  80. K. E. Goodpaster distinguía entre quienes tienen derechos morales –los humanos– y quienes no son portadores de derechos, pero merecen consideración moral –los no humanos–, por tratarse de seres vivos y, sobre todo, porque tienen capacidad de sufrir; véase su “On Being Morally Considerable”.
  81. “Especiecismo” quiere decir también discriminación injusta contra miembros de otras especies; cf. H. La Follette y N. Shanks, “The Origin of Speciecism”. Contra una versión estrecha de moralidad y contra el “chauvinismo” de la especie, R. Routley y V. Routley, “Against the Inevitability of Human Chauvinism”.
  82. Sobre la tradición androcéntrica en Filosofía, cf. A. Pieper, “Der Androzentrismus der klassischen Philosophie”, *Aufstand des stillgelegten Geschlechts*, pp. 78-130.
  83. P. W. Taylor defiende el biocentrismo como visión del mundo razonable en “In Defense of Biocentrism”.
  84. H. Rolston. “Value in Nature and the Nature of Value”.
  85. Sobre las variables que permiten apreciar en su conjunto lo que significa “calidad de vida”, cf. M. Nussbaum y A. Sen, “Introduction”, *The Quality of Life*, pp. 1-6.
  86. Para la corrección de las actitudes erróneas del enfoque antropocéntrico, cf. W. Grey, “Anthropocentrism and Deep Ecology”.
  87. Se puede hablar de nuestros “deberes” hacia el medio ambiente –deberes indirectos–, aunque las otras especies no sean titulares de “derechos”, en sentido estricto; cf. M. T. López de la Vieja, “Ética medioambiental y deberes indirectos”. Sobre este tema, los derechos de los animales, cf. S. Castignone, “The Problem of Animal Rights”. J. Westlesen analiza también el estatus moral de los no humanos, entre el valor meramente instrumental y, de otra parte, el reconocimiento de que tienen intereses propios; esto influirá en el tipo de deberes que tengan los humanos hacia los no humanos; cf. “Animal Rights or Human Duties?” M. Van Hoecke critica el concepto de “derechos de los animales”; le parece en realidad una nueva forma de formular lo que son deberes de la especie humana hacia los no humanos, cf. “Confusion on the Concept of “Rights: The Case of the so-called ‘Animal Rights’”.
  88. Para una tipología de la Ética ambiental, según esté más centrada en los seres humanos o en la vida, cf. R. Elliott, “Environmental Ethics”.
  89. La extensión de los deberes hacia las futuras generaciones ha sido mencionada expresamente por J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 244. Sobre el tema de las obligaciones y responsabilidades hacia los no nacidos, cf. M. P. Golding, “Obligations to

- Future Generations". La idea de "persona potencial" y el respeto hacia las generaciones futuras es tratada por M. Warren en "Do Potential People Have Moral Rights?" El tema de la justicia entre generaciones, y su influencia sobre el uso que se haga del medio ambiente, fue tratado por D. Hubin en "Justice and Future Generations". La relación entre principios éticos y posición de las generaciones ha sido analizada por D. Birnbacher en *Verantwortung für zukünftige Generationen*, pp. 9-27.
90. M. T. López de la Vieja, "Justicia entre generaciones", *Principios morales y casos prácticos*, pp.211-233.
91. G. Patzig subrayaba el papel de la argumentación moral, como dar razón, en definición de las obligaciones hacia el medio ambiente, en "Ética ecológica dentro de los límites de la mera razón", *Hechos, normas, proposiciones*, pp. 201-223.
92. En su "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", J. Rawls se ha ocupado de la incommensurabilidad de las concepciones del bien en las sociedades liberales. El concepto general de pluralismo y la diferencia entre relativismo y pertenecer a un mundo heterogéneo eran comentados por D. Achard en "Philosophy and Pluralism".
93. F. Eemeren y B. Grootendorst. *Argumentation, Communications, and Fallacies*, pp. 42-43. Sobre este tema, el rápido crecimiento de éticas especiales en las dos últimas décadas, cf. A. Pieper, "Einleitung", en: A. Pieper y U. Thurnherr, *Angewandte Ethik*, pp. 7-13; y U. Thurnherr, "Angewandte Ethik", en A. Pieper, *Philosophische Disziplinen*, pp. 92-114.
94. Según la expresión utilizada por A. Oksenberg Rorty en "The Many Faces of Morality".
95. Ch. Mouffe. "Rawls: Political Philosophy Without Politics".
96. H. Arendt. "Diskussion mit Freunde und Kollegen in Toronto", *Ich will verstehen*, pp. 74-75.
97. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.14.
98. H. Sidgwick. "Ethical Judgments", *The Methods of Ethics*, pp. 23-38.
99. J. Rawls. *Political Liberalism*, pp. 47-59.
100. M. T. López de la Vieja, "Ética y tipos de justificación", *Ética. Procedimientos razonables*, pp. 43-58.
101. I. Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 113
- Alchourron, C. E. y Bulygin, E. *Normative Systems*. New York: Springer, 1971.
- Alexy, R. *Recht, Vernunft, Diskurs*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Arendt, H. *Besuch in Deutschland*. Berlin: Rotbuch Verlag, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ich will verstehen*. München: Piper, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Nach Auschwitz*. Berlin: Tiamat, 1989.
- Aristoteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos, 1985.
- Baier, K. *The Moral Point of View*. Ithaca: Cornell University Press, 1964.
- Barber, B. "How Not to Change the World". *Constellations*. 6, 1999, pp. 233-236.
- Bert, G. "Moral Impartiality". *Midwest Studies in Philosophy*. XX, 1995, pp. 102-128.
- Bartelsborth. Th. "Perspektiven der Argumentationstheorie". *Dialektik*. 1999, pp. 9-24.
- Birnbacher, D. *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam, 1988.
- Blum, L. "Moral Perception and Particularity". *Ethics*. 101, 1991, pp. 701-725.
- Bobbio, N. *De senectute*. Madrid: Taurus, 1997.
- \_\_\_\_\_. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991.
- Brennan, J. *The Open-Texture of Moral Concepts*. London: MacMillan, 1977.
- Callahan, D. "What Obligation We Have to Future Generations?" En: Partridge, E. *Responsibility to Future Generations*. New York: Prometheus, 1980pp. 73-85.
- Castignone, S. "The Problem of Animal Rights". *ARSP*. 58, 1995, pp. 210-214.
- Comanducci, P. "Justice and Rights. A Conceptual Analysis". *ARSP*. Bf., 58, 1995, pp. 119-127.
- Darwall, J. *Impartial Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Dworkin, R. "Assisted Suicide, The Philosopher's Brief". *The New York Review*. 27 February 1997, pp. 41-42.
- \_\_\_\_\_. "Rights as Trumps". En: Waldron, J. *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 153-167.
- Eemeren, F. y Grootendorst, B. *Argumentation, Communications, and Fallacies*. New York: Hillsdale, 1992.
- Elliott, R. "Environmental Ethics". En: Singer, P. *A Companion to Ethics*. London: Blackwell, 1991, pp. 284-293.
- Feinberg, J. *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

## Bibliografía

Achard, D. "Philosophy and Pluralism". *Philosophy Supplement* 40, 1996, pp. 1-15.

- \_\_\_\_\_. "The Rights of Animals and Unborn Generations". En: Partridge, E.: *Responsibility to Future Generations*. New York: Prometheus, 1980, pp. 1390-155.
- Gewirth, A. *The Community of Rights*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Golding, M. P. "Obligations to Future Generations". *The Monist*. 56, 1972, pp. 85-99.
- Goldman, A. H. "Legal Reasoning as a Model for Moral Reasoning". *Law and Philosophy*. 1989, pp. 131-149.
- Goodpaster, K. E. "On Being Morally Considerable". *The Journal of Philosophy*. 1978, pp. 308-325.
- Grey, W. "Anthropocentrism and Deep Ecology". *Australasian Journal of Philosophy*. 71, 1993, pp. 463-475.
- Günther, K. "Impartial Application of Moral and Legal Norms: A Contribution to Discourse Ethics". En: Rasmussen, D. *Universalism vs. Communitarism*. Cambridge: MIT, 1990, pp. 199-206.
- Hampshire, S. *Two Theories of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Haworth, L. *Autonomy*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1952.
- Hubin, D. "Justice and Future Generations". *Philosophy & Public Affairs*. 6, 1976, pp. 70-83.
- Kant, I. *Philosophia Practica Universalis*. Berlin: Heise, 1924.
- \_\_\_\_\_. *Werke*, ed. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1956.
- La Follette, H. y Shanks, N. "The Origin of Specieism". *Philosophy*. 71, 1996, pp. 41-61.
- Larmore, Ch. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Levi, P. *Se questo è un uomo. La tregua*. Torino: Einaudi, 1989.
- Lomasky, J. *Persons, Rights, and the Moral Community*. New York: Oxford University Press, 1983.
- López de la Vieja, M. T. *Ética. Procedimientos razonables*. Novo Seculo, Iria Flavia, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Ética medioambiental y deberes indirectos". En: García Gómez Heras, J. M., ed. *Ética del medio ambiente*. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 118-127.
- \_\_\_\_\_. "Muerte digna". En: García Gómez-Heras, J. M., ed. *Dignidad de la vida y manipulación genética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp.207-236.
- \_\_\_\_\_. *Principios morales y casos prácticos*. Madrid: Tecnos, 2000.
- Lucas, J. R. "The Lesbian Rule". *Philosophy*. 114, 1955, pp. 195-213.
- Mendus, S. "Liberal Man". *Philosophy*. Supplement 26, 1990, pp. 45-57.
- Minow, M. "Equalities". *The Journal of Philosophy*. 1991, pp. 633-644.
- Mouffe, Ch. "Rawls: Political Philosophy Without Politics". En: Rasmussen, D. *Universalism vs. Communitarism*. Cambridge: MIT, 1990, pp. 217-235.
- Murdoch, I. "Against Dryness: A Polemical Sketch". En: Hauerwas, S. y MacIntyre, A. *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, pp. 43-50.
- Nagel, Th. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Nemirow, L. E. "Understanding Rules". *The Journal of Philosophy*. 1995, pp. 28-43.
- Nino, C. *Ética y derechos humanos*. Barcelona: Ariel, 1989.
- Nozick, R. *The Examined Life*. New York: Simon and Schuster, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon, 1981.
- Nussbaum, M. y Sen, A. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon, 1993.
- Oksenberg Rorty, A. "The Many Faces of Morality". *Midwest Studies of Philosophy*. XX, 1995, pp. 67-82.
- Patzig, G. *Hechos, normas, proposiciones*. Barcelona: Alfa, 1986.
- Peczenik, A. "Weighing Rights". En: MacCormick, N. y Bankowski, Z. *Enlightenments, Rights, and Revolution*. Aylsbery: Aberdeen University Press, 1989, pp. 175-196.
- Pieper, A. *Aufstand des stillgelegten Geschlechts*. Freiburg: Herder, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Philosophische Disziplinen*. Leipzig: Reclam, 1998.
- Pieper, A. y Thurnherr, U. *Angewandte Ethik*. München: Beck, 1998.
- Rawls, J. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". *Philosophy & Public Affairs*. 14, 1985, pp. 223-251.
- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Regan, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Rolston, H. "Value in Nature and the nature of Value". *Philosophy*. Supplement 36, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 13-30.
- Ross, W. D. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon, 1967.

- Routley, R. y Routley, V. "Against the Inevitability of Human Chauvinism". En: Elliott, R. *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 104-128.
- Ryle, G. *Aspects of Mind*. London: Blackwell, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Collected Papers*. London: Hutchinson, 1971.
- \_\_\_\_\_. "Knowing How and Knowing That". *The Concept of Mind*. London: Hutchinson's, 1952.
- \_\_\_\_\_. "Thinking and Language". *Aristotelian Society*. Supplementary Volume, 24, 1951, pp. 65-82.
- Sábato, E. *Antes del fin*. Barcelona: Seix Barral, 1999.
- Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. Bristol: Thoemmes, 1996.
- Sieckmann, J. R. "Basic Rights in the Model of Principles". *ARSP*. 67, 1995, pp. 30-36.
- \_\_\_\_\_. "Justice and Rights". *ARSP*. Bf. 58, 1995, pp. 110-118.
- \_\_\_\_\_. *Regelmodelle und Prinzipienmodelle des Rechtssystems*. Badaen-Baden: Nomos Verlag, 1990.
- Singer, M. G. *Generalization in Ethics*. New York: Russell, 1971.
- Singer, P. *In Defence of Animals*. Oxford: Blackwell, 1985.
- Steinfath, H. *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt: Suhrkamp, 1998.
- Stocker, M. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories". *The Journal of Philosophy*. 1976, pp. 453-466.
- Sunstein, C. *Legal Reasoning and Political Conflict*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Taylor, Ch. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Taylor, P. W. "In Defense of Biocentrism". *Environmental Ethics*. 5, 1983, pp. 237-243.
- Toulmin, S. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Tronto, J. C. "Beyond Gender Difference to a Theory of Care". *Signs*. 12, 1987, pp. 644-663.
- Van Hoecke, M. "Confusion on the Concept of Rights: The Case of the so-called 'Animal Rights'". *ARSP*. 58, 1995, pp. 215-225.
- Van Parijs, Ph. "The Disfranchisement of the Elderly, and Other Attempts to Secure Intergenerational Justice". *Philosophy & Public Affairs*. 27, 1999, pp. 292-333.
- Walton, D. N. "What is Reasoning? What is an Argument?" *The Journal of Philosophy*. 1990, pp. 399-419.
- Walzer, M. *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell, 1983.
- Warren, M. "Do Potential People Have Moral Rights?" En: Sikora, R. y Barry, B. *Obligations to Future Generations*. Philadelphia: Temple University, 1978, pp. 14-30.
- Westlesen, J. "Animal Rights or Human Duties?" *ARSP*. 61, 1995, pp. 163-172.
- Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Winch, P. "The Universalizability of Moral Judgments". *The Monist*. 49, 1965, pp. 196-214.
- Winkler, E. R. y Coombs, J. R. *Applied Ethics: A Reader*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Wolf, U. *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Hamburg: Rowohlt, 1999.