

LOS PARADIGMAS DE FUNDAMENTACIÓN EN LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Ricardo Maliandi*, Oscar Thüer**, Sergio Cecchetto***

Resumen: Este artículo revisa la fundamentación ética (o de normas o valoraciones morales), problema básico del nivel de reflexión designado habitualmente como "normativo". Se exponen las diferentes actitudes desde las cuales se busca esclarecer el por qué de los fenómenos morales, siguiendo una clasificación basada en la distinción entre empirismo (emparentado con el consecuencialismo) y apriorismo (en algún punto ligado con el deontologismo). Asimismo, se subrayan las insuficiencias y debilidades de ambos planteos, proyectando su utilidad para una posterior tarea de fundamentación en el ámbito de la bioética.

Palabras clave: ética, fundamentación, empirismo, apriorismo

THE PARADIGMS OF BASES IN CONTEMPORARY ETHICS

Abstract: This article reviews the task of ethical reasoning (or of norms or moral valuation), the basic problem of the level of reflection typically labeled as "normative." The article shows different attitudes from which to seek to clarify "the why" of moral phenomenon, following a classification based on the distinction between empiricism (related to consequentialism) and a priorism (at some point linked with deontologism). Also, insufficiencies and weaknesses of both statements are highlighted, projecting its usefulness for a future task of statements of reason in the context of bioethics.

Key words: ethics, basis, empiricism, apriorism

OS PARADIGMAS DE FUNDAMENTAÇÃO NA ÉTICA CONTEMPORÂNEA

Resumo: Este artigo revisa a fundamentação ética (ou de normas ou valorações morais), problema básico no nível de reflexão designado habitualmente como "normativo". São expostos as diferentes atitudes a partir das quais se busca esclarecer o porquê dos fenômenos morais, seguindo uma classificação baseada na distinção entre empirismo (parecido com o consequencialismo) e apriorismo (em algum ponto ligado com o deontologismo). Desta maneira, são destacados as limitações e debilidades de ambas as posições, projetando sua utilidade para uma tarefa posterior de fundamentação no âmbito da bioética.

Palavras chave: ética, fundamentação, empirismo, apriorismo

* Doctor en Filosofía, Universidades Nacionales de Mar del Plata y de Lanús, Argentina

** Doctor en Medicina, Universidad Nacional de Lanús, Argentina

*** Doctor en Filosofía, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Correspondencia: sergiocecchetto@gmail.com

Introducción

La ética –entendida como disciplina filosófica– se ha abocado desde hace veinticinco siglos a la áspera tarea y la importante responsabilidad de esclarecer el sentido de los fenómenos morales, y en particular de las valoraciones y las normas asociadas a esos fenómenos. En todo cuanto se refiere a ellos trata esencialmente de dos cosas: del enjuiciamiento, la apreciación o ponderación de las conductas en la interacción social, y de las prescripciones acerca de cómo debería ser esa interacción. El gran problema de la ética es, entonces, si lo moral –y por tanto los conceptos de “deber” y “bien”– tiene un sentido y, en tal caso, cuál es ese sentido.

La fundamentación ética (o la de normas o valoraciones morales) se plantea como problema básico al menos en el nivel de reflexión, designado habitualmente como “ética normativa”. ¿Qué significa “fundamentación”? En términos generales, se trata de una operación racional. Sin embargo, puede entenderse de dos modos distintos: ya sea como una suerte de construcción arquitectónica, en el sentido de establecer las bases de un sistema, o bien como una reconstrucción, es decir, como la explicitación de algo implícito o el esclarecimiento de algo oscuro. En este último caso, fundamentar es hacer visible algo que no se veía y que, sin embargo, sirve de sostén a lo que se ve. Equivale a proporcionar una respuesta a la pregunta “¿por qué?”, pero una respuesta racionalmente satisfactoria, es decir, una que convierta en superflua o inadecuada cualquier insistencia con la misma pregunta.

Hablar de paradigmas en la tarea de fundamentar la ética implica, entonces, la hipótesis de que no es imposible una fundamentación ética reconstructiva. Ello depende asimismo de que puedan presentarse buenos argumentos en su favor. Que los argumentos sean “buenos” dependerá de que resistan con éxito las objeciones principales del escepticismo ético y de que permitan mostrar lo que está necesariamente supuesto en los fenómenos morales. Lo primero es la parte negativa de la fundamentación y se deriva de la necesidad de probar su posibilidad ética contra los reparos que de hecho y con insistencia se le ha formulado a esta tarea; lo segundo corresponde a la parte positiva, constituye la “reconstrucción” propiamente dicha y tiene que enunciar claramente el principio fundante (o mejor, los principios), es decir, proporcionar criterios para la legitimación de normas y valoraciones.

“Bien” y “deber” tendrán sentido si la reflexión puede mostrar “razones” –esto es, fundamentos– de lo que se considera “bueno” o de lo que se cree que se “debe” hacer. Aquí reside el problema central de la ética, la inquietud racional que convierte a ésta en una disciplina filosófica. Y la discrepancia básica tiene lugar entre los que creen imposible encontrar estas razones –aunque su escepticismo tiene grados y matices diferentes(1,2)– y los que avalan la posibilidad de fundamentación, y tienen entonces que formular alguna propuesta convincente y coherente. Estos últimos recurren a criterios muy variados para formular sus propuestas.

Se comprende que el problema central de la ética ha sido y sigue siendo si es o no posible encontrar los fundamentos de los fenómenos morales. Si se acepta tal posibilidad, corresponde atender a cuáles son esos fundamentos y cómo se los demuestra. En los apartados siguientes haremos un breve recorrido por los principales intentos fundacionistas, indicando cuáles han sido, en cada caso, sus aportaciones particulares y sus respectivos defectos.

2. La insuficiencia estructural de las fundamentaciones empiristas

Es tradicional reconocer que existen al menos dos tipos de fundamentación ética: la deontológica y la teleológica. La primera pone el acento sobre el concepto de “deber”; la segunda sobre el de “bienes y fines”. A esta última suele denominársela también “consecuencialista” o del “éxito”, ya que establece como criterio ético la consideración de los efectos (directos y/o indirectos, reales y/o posibles), mientras que la primera se conoce asimismo como ética de la “intención” o de los “principios”, porque remite a esas instancias(3)¹.

Cualquiera de las dos es correcta y permite reconocer la mayoría de los intentos fundacionistas. El deontologismo (o ética de la “convicción”) ve el fundamento en algún “principio”. Este puede variar mucho según la teoría ética que lo postule. Es “deontológica” la ética kantiana, pero lo es asimismo la cristiana. Además, no siempre el principio es uno solo: hay formas de “principialismo pluralista”. Por su parte, el teleologismo (o

1 Max Weber propuso la distinción entre “ética de la convicción” (*Gesinnungsethik*) y “ética de la responsabilidad” (*Verantwortungsethik*). Esa dicotomía, más frecuentemente usada entre los autores germánicos, corresponde aproximadamente a la de deontologismo-teleologismo (o consecuencialismo), común en la lengua inglesa.

consecuencialismo, o ética de la responsabilidad) define el carácter moral de un acto según el tipo de consecuencias que de hecho produce o que tiene mayor posibilidad de producir. El modelo más notorio y difundido es el utilitarismo, que presenta numerosas variantes.

Para una exposición más clara y que consigne con mayor profundidad las diferentes actitudes desde las cuales se busca el “por qué” de los fenómenos morales, nos parece preferible seguir una clasificación basada en la distinción entre empirismo y apriorismo. Las fundamentaciones empiristas se emparentan, sin duda, con las consecuencialistas, pero no coinciden necesariamente con éstas. Las apriorísticas, por su parte, tampoco son necesariamente deontologistas y abarcan propuestas tan diversas como la ética kantiana, la ética material de los valores y la ética del discurso.

Las principales objeciones que pueden presentarse a los intentos empiristas de fundamentación no son nuevas. Ya fueron presentadas por Kant y jamás han sido suficientemente respondidas. Por el contrario, se han reforzado desde entonces y podrían ser expuestas echando mano a tres vías argumentativas:

- a) Es imposible inferir principios desde “experiencias” éticas, dado que tales experiencias sólo son concebibles en el marco de principios que constituyen el necesario contexto de referencia para distinguir lo que es “ético” de lo que corresponde a otros ámbitos.
- b) Tampoco es posible explicar lo ético partiendo de experiencias extraéticas. Todo intento en ese sentido incurre en una incoherencia lógica que ya había sido advertida por David Hume y más tarde bautizada por G. E. Moore como “falacia naturalista”.
- c) Los intentos de fundar el “deber” en la experiencia desembocan, como ya lo advirtió Kant, en escepticismo (es decir, en negación de la posibilidad de fundamentación), porque la experiencia muestra que los deberes son constantemente infringidos, y dan a las propuestas deontológicas la apariencia de fantasías derivadas de la imaginación humana.

La importancia decisiva de Kant en el tratamiento y solución del problema de la fundamentación ética estriba especialmente en haber demostrado que esa fundamentación tiene que ser independiente tanto de la metafísica dogmática como de cualquiera forma de experiencia. Con ello estableció a la vez la autonomía de la ética normativa.

Respecto de la metafísica, él hablaba de “principios espurios racionales” que aluden a la “perfección”, y que eran el teológico y el ontológico. El teológico es rechazable no sólo porque remite al concepto de una “voluntad omniperfecta y divina”, que tiene que inferirse a partir del concepto de moralidad (y por tanto, si se usara ese concepto como premisa para inferir desde allí el de moralidad, se incurriría en una *petitio principii*)², sino también y especialmente porque, si aquella falacia se evitara, habría que vincularlo a cosas tales como “las terribles representaciones del poder y del afán de venganza” (4), lo cual es precisamente opuesto al sentido de la moralidad.

El concepto ontológico también es rechazable, pues es “vacío” o indeterminado; además, presupone la misma moralidad que se pretende fundamentar. Kant lo considera, sin embargo, preferible al teológico, porque al menos prescinde de la sensibilidad y sólo apela al “tribunal de la razón pura”. De todos modos, ambos principios quedan impugnados porque representan la heteronomía de la voluntad.

También hay, según Kant, dos principios empíricos espurios, igualmente basados en esa heteronomía. Los dos derivan del concepto de “felicidad”: el de la felicidad propia y del sentimiento moral (4). El primero sería el principio de lo que hoy denominamos “hedonismo egoísta”; el segundo está ligado a los “moralistas” británicos del siglo XVIII (Hume, Adam Smith, Hutcheson) y al utilitarismo (o hedonismo social). Según Kant, ninguno de ellos es apto para fundar leyes morales, porque todos apelan a circunstancias contingentes de la naturaleza humana de las que no cabe inferir una justificación con validez universal y necesaria. Kant añade que el peor de los dos es el de la felicidad propia, no sólo porque pretendiendo ser empírico contradice precisamente a la experiencia de que no siempre el “bien obrar” conduce al “bienestar”, ni sólo porque confunde el “ser bueno” con el “ser feliz”, sino en particular porque falsea el sentido auténtico de la moralidad, en tanto impide distinguir entre las causas de la virtud y las del vicio. El principio del sentimiento moral en cambio le parece más acorde a la moralidad, porque valora positivamente la virtud al no confundir lo moral con el “provecho”. No obstante, como los

2 La fundamentación teológica representa, en definitiva, una especie de recurso al *argumento de autoridad* y, por tanto, no es un verdadero intento de fundamentación, sino que más bien *deja en suspenso* el problema.

sentimientos son múltiples y distintos entre sí no garantizan leyes universales ni la validez de juicios, con lo cual resulta que tampoco este principio proporciona un fundamento.

Si se excluyen las reparaciones modernas y “posmodernas” del hedonismo (cuyos orígenes se remontan a los escritos de cirenaicos y epicúreos), podría decirse que los principios éticos empíricos más relevantes, al menos en los últimos dos siglos, fueron el de la ética utilitarista y el de la evolucionista. Nos referiremos brevemente a estas dos poderosas corrientes.

El utilitarismo fue el resultado de una gradual confluencia entre la tradición hedonista grecorromana y la tradición empirista británica (5,6). En relación con esta última, resultan particularmente relevantes los aportes de moralistas británicos del siglo XVIII, e incluso un poco anteriores a Shaftesbury (Anthony Ashley), quien ya hablaba del “sentimiento moral” como una especie de función natural consistente en aprehender los hechos morales. Es interesante señalar que Shaftesbury rechazaba toda forma de hedonismo, pues sostenía que el bien no debería confundirse con el placer. A su vez, Francis Hutcheson retomó y desarrolló la idea del “sentimiento moral” (*moral sense*), pero también anticipó la fórmula del principio de utilidad, que él refería más a la política que a la ética. Hablaba de la “mayor felicidad de la mayor cantidad de miembros de una nación” como criterio para la evaluación de los logros de naciones en general.

A lo largo del siglo XVIII (y a través de autores tan importantes como Hume, Adam Smith, el obispo Butler o los psicólogos asociacionistas David Hartley y Joseph Priestley, entre otros) se desarrolla lo que habría de conocerse como “utilitarismo” y que ha constituido, sin lugar a dudas, una de las corrientes más importantes de la ética contemporánea. Generalmente se considera a Jeremy Bentham como el fundador de esta corriente. Él formuló explícitamente el “principio de utilidad”, según el cual la moralidad de un acto se mide por la cantidad de felicidad que produce y por la cantidad de gente que alcanza a disfrutarla. “Felicidad” se entiende, a su vez, en sentido hedonista, como maximización del placer y minimización del dolor; de modo que se pueden establecer criterios para un “cálculo de utilidad” (o de “felicidad”). Bentham había indicado expresamente siete criterios (todos ellos cuantitativos) referidos al placer: intensidad, duración, certeza –o seguridad–,

proximidad, fecundidad, pureza –menor mezcla con dolor– y “extensión” –cantidad de beneficiarios.

Pero la verdadera eclosión del utilitarismo tuvo lugar en el siglo XIX, en conjunción con el positivismo originario de Francia (Comte), particularmente a través de la obra de John Stuart Mill. Éste criticó a Bentham por su concepción puramente cuantitativa del placer y le añadió la distinción cualitativa entre “placeres superiores” y “placeres inferiores” (fuente de cuantiosas discusiones ulteriores). Pero hay otro punto de discrepancia entre Mill y Bentham que ha sido posiblemente más relevante. Desde sus comienzos el utilitarismo había padecido la objeción –proveniente de tempranos detractores– de que es posible concebir situaciones en las que la maximización del placer implica la comisión de alguna injusticia, y es obvio que semejante posibilidad resulta incompatible con la moralidad. Mill había esbozado ya una inteligente respuesta al señalar que el desprestigio de las normas generalmente aceptadas produce a la larga mayor dolor que placer. En otros términos, no interesan tanto las consecuencias de un acto particular sino las de un tipo general de actos o, más rigurosamente, las que se derivan del respeto a la “regla” general, que a su vez justifica –o no– un acto determinado. Esto dio lugar a la distinción (particularmente importante en la ética anglosajona del siglo XX) entre “utilitarismo de actos” y “utilitarismo de reglas” (5,7-9), contraposición significativa, sobre todo si se está atento a la conflictividad intrínseca del *ethos*.

La importancia del utilitarismo en la historia de la ética es evidente. El principio de utilidad ha sido una aportación universal inestimable como lo prueba, entre otras cosas, el hecho de que a menudo ha sido y sigue siendo aceptado, aunque con reservas, también por teorías no utilitaristas. A pesar de ello, creemos que su propuesta de fundamentación ética fracasa irremisiblemente. Por de pronto, los utilitaristas no han logrado superar las objeciones señaladas por Kant respecto de los “principios empíricos”, que son en definitiva los mismos que se han seguido proponiendo. El problema de cómo administrar mejor la felicidad o el placer (y la disminución del dolor) entre los seres humanos es, en tanto cuestión ética, una arista del problema de la justicia. Y si se piensa en la eficacia de tal administración se está aludiendo a lo que se conoce como “arte de vivir”. Pero la felicidad en cuanto tal –o el placer, o el dolor– no es un problema ético.

Para la fundamentación resulta absolutamente necesario distinguir los problemas éticos de otros que se relacionan más bien con la prudencia, la sensatez, los “consejos clínicos” o incluso la astucia. Es cierto que a menudo se trata de zonas limítrofes y que eso puede llevar a confusiones; pero la ética consiste precisamente en ese esfuerzo de esclarecimiento. El concepto utilitarista del mayor beneficio para el mayor número no indica por sí mismo cómo debe resolverse la distribución en casos dudosos, como aquellos en que el problema no es el del número de personas afectadas, sino la necesidad de optar entre el beneficio de una persona y el de otra, sobre todo si la decisión depende directamente de una de esas personas. Por otra parte, con frecuencia están en conflicto distintas clases de “beneficios” (o de “perjuicios”) o, más complejo aún, distintos principios. Estas situaciones no son tematizadas por el utilitarismo y hasta se requeriría averiguar si son acaso tematizables.

Desde un punto de vista formal, el “principio de utilidad” no se refiere necesariamente a la “felicidad”, sino en general al “bien”, que puede concebirse de diversos modos. Pero cualquiera sea el concepto de “bien” que se proponga o se adopte, la obligatoriedad de su maximización estará necesariamente presupuesta. Desde el punto de vista material, de contenidos, se suele distinguir entre un utilitarismo “hedonista” y otro “idealista”. El primero, a su vez, presenta variables, según que el “bien” se entienda como “placer” o como “alegría”, o –en sentido negativo– como minimización del “dolor” o de la “tristeza” (10).

Esas posibles variantes del principio de utilidad resultan muy sugerentes en orden a un posible reconocimiento de una pluralidad de principios o, como suele decirse ahora en bioética, para la formulación de un “principalismo pluralista”. Queremos decir con esto que, aunque mantenido dentro de sus pautas habituales, el utilitarismo no alcanza a percibir (y menos a solucionar) sus propios conflictos intrínsecos, cumple en general con las condiciones básicas para contribuir al análisis de la conflictividad del *ethos*. Una contribución semejante sería posible en la medida en que los pensadores utilitaristas no se encerraran en simplificaciones unilaterales, y en que los no utilitaristas admitieran que el utilitarismo brinda efectivamente instrumentos conceptuales y metodológicos imprescindibles para desenvolverse dentro del estado actual de las investigaciones éticas. Esto último requeriría la disponibilidad a transitar

el gran laberinto utilitarista con el hilo de Ariadna de conceptos apriorísticos. Se comprendería mejor entonces que hay que estar atentos a las consecuencias de los actos e incluso que la complejidad propia de la acción humana puede justificar que sea necesario hacer “cálculos” sobre ella. Desde luego, tampoco habría que olvidar los peligros del laberinto: siempre habrá un Minotauro decidido a hacernos creer que en esa tarea se agota el *ethos*, es decir, que todo es explicable mediante cálculos y medición de consecuencias.

La “ética evolucionista” es la otra gran propuesta de fundamentación ética que opera desde el empirismo. La idea de “evolución” también proviene de épocas remotas, pero comenzó a imponerse en el ámbito biológico en el siglo XIX –de modo casi paralelo al auge del utilitarismo– con la teoría de Charles Darwin. Las premisas científicas de la evolución biológica fueron anteriores a Darwin y se discutía sobre ellas de manera más o menos abierta en distintas disciplinas. Pero la teoría alcanzó relieve mundial sólo a partir de la propuesta darwiniana y de su amplia difusión en las décadas siguientes. Fue entonces cuando comenzó a perfilarse la ocurrencia de aplicarla a las cuestiones morales y la idea de que con esa teoría se disponía de una original –y peligrosa– fundamentación ética. Conceptos como el de “supervivencia de los más aptos”, en efecto, podían explicar fenómenos biológicos, pero resultaban amenazadores e irresponsables utilizados en el campo de la praxis humana (11).

El mencionado paralelismo con las propuestas utilitaristas se hizo especialmente nítido porque un pensador victoriano, Herbert Spencer, defensor de ideas evolucionistas incluso desde antes de la publicación de “El origen de las especies” (1859)³, tenía conexiones intelectuales y amistosas con J. S. Mill. El libro de Darwin, a pesar de las controversias que suscitó y acaso precisamente por ellas, favoreció la difusión de la filosofía spenceriana de la evolución. Ésta no se limitaba a lo biológico, sino que se extendía a todas las áreas del

3 Spencer había publicado ya en 1852 dos ensayos (“Teoría de la población” e “Hipótesis de la evolución”) y en 1855 sus “Principios de Psicología”, en los cuales ya proponía la teoría de la evolución como principio general de la realidad e indicaba cómo podía aplicarse a la realidad psíquica. Poco después publicó su “Tratado sobre el progreso: su ley y sus causas”, en el que presentaba el principio de evolución como “ley del devenir histórico”. Al aparecer las obras de Darwin, Spencer continuó produciendo una serie de libros en los que fue mostrando la validez del principio de la evolución no sólo en lo biológico, sino en todos los ámbitos y para todas las ciencias.

conocimiento, incluyendo la ética. Spencer proponía un principio estático (de “conservación de la fuerza”) y otro dinámico (la “ley de la evolución o del progreso”) que se formulaba en los siguientes términos: “La materia evoluciona a través de un principio de integración, en el cual pasa de una homogeneidad indeterminada e incoherente a una heterogeneidad determinada y coherente”; y agregaba que el movimiento disipado se transforma paralelamente. En el marco de esta teoría, la ética era concebida como una disciplina sociológica destinada a demostrar que también en los fenómenos morales se cumple la ley de la evolución. En el Estado primitivo predominaban las virtudes guerreras, que van perdiendo importancia a medida que las sociedades progresan y son finalmente rechazadas por el Estado industrial, en el cual el “bienestar social” (supuesto del utilitarismo que Spencer admitía como criterio ético) no depende ya de conquistas violentas sino de las “fuerzas de producción”. En la “sociedad libre y pacífica” el Estado se limita a salvaguardar la justicia.

Para este modo de pensar, el principio de evolución constituía el fundamento de la ética, proporcionando el único criterio científico para reconocer normas y acciones morales. Todos los fenómenos contribuyen a una progresiva “integración social”, en la cual el individuo deja de ser un átomo indiferenciado y se convierte gradualmente en un elemento activo y solidario. Es interesante advertir cómo la idea evolutiva se combina en esta ética con la de “altruismo”, que provenía de Comte. El progreso ético evolutivo marcha necesariamente hacia una sociedad totalmente altruista, es decir, una “sociedad perfecta” en la que ya no se requerirían normas morales.

Es obvio que estos ingenuos pronósticos no se cumplieron hasta ahora ni tampoco parecen plausibles. La trágica paradoja fue más bien que precisamente las éticas evolucionistas inspiradas en Spencer desembocaron en lo que hoy se designa como “darwinismo social”, una corriente que floreció promediando el siglo XIX y que a su vez sirvió de estímulo a teorías racistas, sociales, nacionalistas, biologicistas y eugenistas que se enseñorearon durante toda la centuria siguiente. Los “darwinistas sociales” llevan esa designación porque se apoyaban en las ideas de “lucha por la existencia” (una noción spenceriana) y de “triunfo de los más aptos” (una idea desarrollada en “El origen de las especies”), y equiparaban el sentido que podía atribuírsele a esas nociones en el terreno biológico a la esfera social.

Darwin mismo no era un “darwinista social”, porque no alentaba ninguna propuesta acerca de cómo debía ser la sociedad humana y evitaba comprometer su teoría con connotaciones éticas. Pero para muchos (Walter Bagehot, Ludwig Gumplowicz, Gustav Ratzenhofer, Lester F. Ward, Gobineau y otros) la tentación de una aplicación normativa del darwinismo resultaba irresistible. En realidad, ya lo había sido en líneas generales desde mucho tiempo antes. La idea de que los “más fuertes” se imponen de hecho es casi una tautología y, por tanto, nada tiene de original. Pero por primera vez entonces se utilizó el aparato científico de la biología para certificar, justificar y naturalizar las desigualdades entre individuos y grupos humanos. La tergiversación (y de nuevo, con comisión de “falacia naturalista”) consiste en afirmar que eso debe ser así o que la imposición es de derecho, es decir, se infieren conclusiones normativas de premisas descriptivas.

Desde el comienzo se formularon críticas serias al darwinismo social, sobre todo por parte de Jacques Novikov y Peter Kropotkin. A partir de este enfrentamiento se produjo una polémica en el campo evolucionista acerca de si lo que verdaderamente contribuye a la evolución es la “lucha” o bien la “solidaridad” y el “apoyo mutuo”. Pero aquí los adversarios coincidían (y coinciden) en un supuesto común: que la ética sólo era comprensible y posible de fundamentar en el sentido de una “evolución social”. Esto tuvo que ser cuestionado desde fuera de aquella polémica.

Conviene distinguir, por lo pronto, entre el problema de la evolución de la ética y el de la ética de la evolución. El primero alude a la génesis y el desarrollo del *ethos*, ya sea en general o en sus formas particulares. Esta cuestión puede ser estudiada por la “ética descriptiva” desde perspectivas sociológicas o antropológico-culturales, psicológicas, históricas, entre otras, y aporta conocimientos que pueden ser útiles a la ética normativa, pero que no deben confundirse con el cometido específico de ésta. El segundo problema, en cambio, es “ético-normativo” y se refiere a un tipo específico de propuesta de fundamentación empirista. No plantea cuestiones de génesis (aunque ocasionalmente el estudio de éstas puede serle útil), sino de validez. Las éticas evolucionistas o “evolutivas” suelen confundir esos dos tipos de problemas, como ocurre incluso en propuestas formuladas en el último tercio del siglo XX desde la sociobiología.

Por otra parte, las concepciones ligadas al darwinismo social están hoy presentes, unas veces con disimulo y otras desembozadamente, en el pensamiento economicista neoliberal. La creciente injusticia social, las desigualdades ilimitadas, la prepotencia del poderío capitalista, los estragos del desempleo, entre otros, son expuestos entonces como si se tratara de hechos justificables. La situación derivada de esa forma de darwinismo social se ha vuelto particularmente nociva para el género humano a través de la globalización económica, dado que ésta no se acompaña —al menos hasta ahora— de una globalización ética. Aquello que siempre había sido denunciado y combatido desde las diversas variantes del marxismo, hoy, tras el desmoronamiento de los regímenes comunistas, parece haberse convertido en una invulnerable fuente de injusticia que opera falazmente en nombre de la libertad.

Hay, sin embargo, pensadores que denuncian este tipo de falacias y ponen de relieve la necesidad de aclarar el verdadero sentido de los conceptos de “igualdad” y “desigualdad” (12); otros que, desde distintas perspectivas, creen aún en la posibilidad de una “ética global” (13) y aun otros filósofos preocupados por alcanzar una ética que exceda la mera escala antropológica (14-16).

Por cierto, existen teorías éticas evolucionistas diversas, pero puede decirse que muchas de ellas incurren, con mayor o menor intensidad, en darwinismo social. A estas cabe, en general, la objeción que ya había anticipado Thomas Huxley, es decir, que desde el punto de vista moral resulta inadmisibles proponer la “supervivencia de los más aptos” o, lo que viene a ser casi lo mismo, justificar la opresión de los débiles por parte de los fuertes, la de los pobres por parte de los ricos, la de los nativos por parte de los colonos, entre otras. No sólo la pretensión de encontrar allí los fundamentos éticos, sino también cualquier mera sugerencia en esa dirección, destruye el concepto mismo de “moralidad”. Precisamente, la génesis de la moralidad, tal como la han entendido los etólogos, indica que lo moral representa un intento de compensación cultural de un desequilibrio etológico natural. El hombre compensa mediante la técnica ciertos defectos naturales de la especie que determinaban un desequilibrio ecológico (incapacidad de adaptación al medio). Esta situación ya fue entrevista en el mito de Prometeo y se comprendió cabalmente con la antropología filosófica del siglo XX (17,18). Pero a su vez esa relativa compensación

ecológica dio lugar a un desequilibrio etológico, ya que la técnica dotó al hombre de un inédito poder de destrucción de sus congéneres, rompiendo el natural equilibrio que las especies tienen entre sus instintos de represión de conductas agresivas intraespecíficas y sus posibilidades orgánicas efectivas de ejercer dichas conductas. La invención de la moral habría constituido, según opinión de los etólogos, un esfuerzo por compensar el desequilibrio etológico inaugurado por la técnica. Hablar de moralidad, entonces, implica hablar de esos esfuerzos de recuperación de equilibrio, los cuales no pueden conciliarse con el desequilibrio implícito en la “supervivencia de los más aptos”.

Ahora bien, tampoco son estrictamente fundamentales las éticas evolutivas que no incurren en darwinismo social. El efecto común a todas las teorías de este tipo es por de pronto la inevitable comisión de “falacia naturalista”. La facticidad evolutiva (que a esta altura del desarrollo científico ya no puede ponerse en duda, aunque se pueda y se deba discutir aún sobre las causas, características y factores de la evolución misma) no puede servir de base para la normatividad moral. Estamos aún muy lejos de saberlo todo acerca de la evolución astrofísica biológica; pero aun cuando llegáramos a saberlo todo, ello no nos autorizaría a usar ese saber como fundamento de la moralidad de nuestras acciones.

A pesar de todo lo antedicho y de modo similar a lo señalado respecto de la fundamentación utilitarista, tampoco es lícito excluir toda consideración a la evolución en una fundamentación ética auténtica, porque el problema de la “génesis” y la evolución del *ethos* es también uno de los factores de su complejidad. Así como es menester prestar atención a las consecuencias de los actos, también hay que prestar oídos a la evolución del *ethos*, indudable fuente de conflictos.

Tanto la ética utilitarista como la evolucionista corren constantemente el riesgo de la deriva escéptica o relativista. Y lo mismo ocurre con los demás intentos de fundamentación empírica, como los que se han dado ocasionalmente en el marxismo, el psicoanálisis, la lingüística, entre otros. Todos ellos, por otra parte, tienden muy fuertemente a incurrir en lo que puede denominarse “falacia empirista” (19): argumentar bajo el supuesto de que todo cuanto no proviene de la experiencia sensible puede reducirse a una especie de “quimera” metafísica. Allí reside precisamente el mayor defecto estructural de las fundamentaciones orientadas

hacia conceptos empíricos: no en la mera imprecisión de tales conceptos —que, por otra parte, no deberían perderse jamás de vista—, sino en la obstinada incompreensión que acompaña a esas pretendidas fundamentaciones respecto del “*a priori*”. Éste no constituye un “más allá”, sino precisamente un “más acá” de lo empírico; es, en cada caso, lo que condiciona la posibilidad de la experiencia. Las posturas empiristas se niegan a admitirlo y acaso por esto las éticas correspondientes desembocan a menudo en relativismo u otras formas de negar la posibilidad última de fundamentación.

3. Dificultades de las fundamentaciones apriorísticas

Hay que reconocer que, a pesar de lo enunciado hasta ahora, no toda fundamentación apriorística da automáticamente en el clavo. Las obstinaciones de los empiristas en negarse a admitir lo *a priori* no son totalmente arbitrarias, sino que arraigan en reiteradas comprobaciones fácticas, ya que con frecuencia la filosofía se vale del *a priori* para la imposición autoritaria de determinadas ideas.

Dentro de las fundamentaciones éticas *a priori* hay que tener en cuenta el pensamiento de Kant. La sistematización del apriorismo inaugurada por el pensamiento kantiano representa una primera constatación de la diferencia entre ideas “innatas” y conocimiento “*a priori*”. A diferencia de la tradición cartesiana, que subsistía en Leibniz, la seguridad apodíctica o en general la “evidencia” de algo, según Kant, no depende de ideas que están presentes en la mente de todo ser humano, sino de aquello que condiciona la posibilidad de toda experiencia. Kant descubre la “reflexión trascendental”, es decir, la capacidad de la razón para analizar sus propias bases operativas. Dado que ésta interviene activamente en el conocimiento (el objeto de la experiencia —fenómeno— es “constituido” por la aplicación de las categorías al material de la intuición sensible), el conocimiento de eso mismo no puede ser a su vez un conocimiento empírico, sino que debe ser un conocimiento “puro”, y esto significa “*a priori*”. Es “lo no mezclado con lo empírico” (20:A 11).

En directa relación con tal concepto, el conocimiento “trascendental” no se ocupa de objetos, sino de “nuestro modo de conocer objetos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (20:A12, B26). Kant entiende lo “trascendental” como una manera de conocer no lo que

está “más allá” de la experiencia, sino lo que está “más acá” de ésta, puesto que se trata de sus “condiciones de posibilidad”.

Aquí nos interesa el que Kant —pese a proporcionar en la “Crítica de la razón pura” una fundamentación trascendental de la teoría del conocimiento y pese a reconocer que hay también en la ética un problema trascendental (el de cómo es posible y por qué es necesaria una proposición práctica sintética *a priori*, el imperativo categórico) (4: 391)— renuncia desde un comienzo (20:A14-15, B28-29, A801, B829, A805, B833) a aportar una fundamentación trascendental en este campo (21), porque la ética no puede prescindir totalmente de conceptos empíricos, porque resulta imposible resolver satisfactoriamente el mencionado problema trascendental de la ética y, finalmente, porque lo que está en la base de la moral (es decir, la libertad) no sólo no puede ser fundamentada sino que tampoco necesita serlo, ya que lo que corresponde no es su fundamentación sino su defensa. Puede decirse que la fundamentación que ofrece Kant, aunque no sea de tipo “trascendental”, es claramente apriorística. El “principio” de su ética es el imperativo categórico (fórmula que expresa el mandato racional de respetar, en la acción, la universalidad de la ley). Este imperativo es una proposición práctica sintética *a priori*.

En ello reside la especial importancia de la ética kantiana. Después de ella resultan anacrónicos los intentos, repetidos a lo largo de los siglos XIX y XX, de alcanzar para la ética fundamentaciones empíricas (a menudo apoyadas en conocimientos científicos), lo mismo que los intentos de abrazar fundamentaciones metafísicas. El apriorismo ético kantiano va indisolublemente unido a la inauguración de la ética como disciplina autónoma. Esto significa que para fundamentar normas morales ya no es lícito recurrir a la experiencia ni a entidades que se encuentren “más allá” de ella. Con Kant la ética normativa se vuelve consciente de que su principal tarea consiste en la tematización de los fundamentos del *ethos*⁴.

Después de Kant la propuesta más importante para una fundamentación apriorística, ya a comienzos del siglo XX, fue posiblemente la de la “ética material de los valores”, representada por Max Scheler y Nicolai

4 Contra la tesis de Kant, no está excluida por completo la posibilidad de una fundamentación trascendental, tal como demuestra la propuesta ético-discursiva de Karl-Otto Apel.

Hartmann. La dificultad reside en que estos filósofos, cuyas teorías éticas han sido de gran riqueza temática, vuelven a incurrir en procedimientos metafísicos. Ambos aportaron esmerados análisis fenomenológicos de todos los aspectos de la moralidad, aunque con especial dedicación de los axiológicos. Pero la fundamentación que propusieron consistió en el recurso a las intuiciones de valor, y esto fue su talón de Aquiles. Quizás existan evidencias axiológicas intuitivas, pero si se pretende esgrimir las como fundamentos se queda expuesto a la objeción de que, en caso de discrepancias intuitivas (circunstancia muy frecuente), se carece de criterio para saber cuál es la intuición correcta.

Las críticas a la ética material de los valores vinieron de posturas tan diversas como el existencialismo y el neopositivismo, y coincidieron en enfatizar la insalvable ingenuidad presente en el intuicionismo. Aquella ética se derrumbó, lamentablemente, antes de que el pensamiento filosófico pudiese aprovechar sus verdaderos aportes, que eran copiosos. El intuicionismo axiológico constituye una peculiar fundamentación metafísica que no recurre a “principios racionales”, como los que había refutado Kant, sino, por el contrario, a la intuición emocional de los valores. En Scheler y Hartmann hay una discordancia entre la monumental construcción

de la teoría y el endeble cimiento en que fue apoyada. Además, el recurso al “sentimiento” como fundamento ético ya había sido usado, con intenciones empiristas y no demasiado éxito, por los moralistas británicos del siglo XVIII. La gran contribución de la ética material de los valores, en cambio, está en haber puesto de relieve la relación entre la complejidad del *ethos* y sus estructuras conflictivas.

4. A modo de conclusión

A lo largo de este escrito se han expuesto las diferentes actitudes desde las cuales se busca esclarecer el “por qué” de los fenómenos morales, siguiendo una clasificación basada en la distinción entre empirismo y apriorismo. Hemos considerado a estas posturas como paradigmas de fundamentación dentro de la ética contemporánea, dadas su vigencia, fortaleza y difusión. Pero asimismo hemos subrayado las insuficiencias y debilidades que esconden ambas posiciones teóricas en sus muchas variantes, las cuales detentan flancos que se prestan a la crítica. Esclarecer estos aspectos se muestra tarea indispensable y útil para todos aquellos ocupados en la tarea de fundamentación en el ámbito de la bioética, a fin de cuentas una ética filosófica aplicada al campo de las ciencias de la vida y la atención de la salud.

Referencias

1. Maliandi R. *La ética cuestionada*. Buenos Aires: Almagesto; 1998: 297-329.
2. Maliandi R, Thüer O. *Teoría y praxis de los principios bioéticos*. Remedios de Escalada: UNLa; 2008: pp. 13-22.
3. Maliandi R. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos; 2004: 76-103.
4. Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ausgabe: Akad; 1962: 443.
5. Guisán E. Utilitarismo. En: AA.VV. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta; 1992: 269-295.
6. Guisán E. *Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anthropos; 1990.
7. Brandt R. *Teoría ética*. Madrid: Alianza; 1982: 438-467.
8. Frankena WK. *Ética*. México: Uteha; 1965: 47-57.
9. Hoerster N. *Problemas de ética normativa*. Buenos Aires: Alfa; 1975: 45-147.
10. Maisonneuve J. *Los sentimientos*. Barcelona: Oikos-Tau; 1973: 56-57.
11. Cecchetto S. *La biología contra la democracia. Eugenesia, herencia y prejuicio en Argentina, 1880-1940*. Mar del Plata, EUDEM; 2008.
12. Sen A. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza; 1995.
13. Küng H. *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: Trotta; 1999.
14. Jonas H. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder; 1979.
15. Apel K-O. *Auseinandersetzung in Erprobung des transcendental-pragmatischen Ansatzes*. Francfort del Meno: Suhrkamp; 1988.
16. Apel K-O. La globalización y la necesidad de una ética universal. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 1999; 1(1): 7-28.

Los paradigmas de fundamentación en la ética contemporánea - Ricardo Maliandi, Óscar Thüer, Sergio Cecchetto

17. Maliandi R. *Cultura y conflicto*. Buenos Aires: Biblos; 1984: pp. 109-130.
18. Cecchetto S. Técnica(s), artificialidad y naturaleza. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 2007; 15: 131-139.
19. Maliandi R. *Volver a la razón*. Buenos Aires: Biblos; 1997: 145-147.
20. Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Ausgabe: Akad; 1964.
21. Fernández G. ¿Es trascendental la ética kantiana? *Cuadernos de Ética* 1992; 14: 9-19.

Recibido: 20 de enero de 2009
Aceptado: 9 de febrero de 2009