

ÉTICA

Adela Cortina . Emilio Martínez

PROCESO DE TOMA DE DECISIONES EN LOS CASOS CONCRETOS

Hasta ahora hemos estado tratando del marco propio de una ética aplicada, que trata de orientar la toma de decisión en los casos concretos. Estas decisiones han de ser tomadas por los afectados, que pueden contar, por supuesto, con el asesoramiento de expertos en el ámbito ético correspondiente (comités éticos hospitalarios, «consulting» ético de empresas etc...) y con códigos éticos elaborados ad hoc¹. Ahora bien, en la toma concreta de decisiones no basta con el marco deontológico («kantiano») que considera a cualquier afectado como interlocutor válido, ni tampoco con el de una ética de las actividades sociales (marco «aristotélico»), porque los argumentos que se aporten al diálogo procederán de distintas tradiciones éticas.

Estos argumentos han de tener en cuenta: la **actividad** de la que nos ocupamos (médica, económica, ecológica) y la **meta** por la que esa actividad cobra su sentido; los **valores, principio** y **actitudes** que es menester desarrollar para alcanzar la meta propia, y que surgen de la modulación del **principio dialógico** en esa actividad concreta; los **datos** de la situación, que deben ser descritos y comprendidos del modo más completo posible; y las **consecuencias** de las distintas alternativas, que pueden valorarse desde diversos criterios, entre ellos, el utilitarista. El momento **consecuencialista** es, pues, imprescindible, pero siempre dentro del marco de justicia exigido por la ética dialógica.

A partir de lo dicho podríamos extraer un breve resumen sobre cuál debería ser la articulación de una ética aplicada en el siguiente sentido. Para diseñar la ética aplicada de cada actividad sería necesario recorrer los siguientes pasos:

- 1) Determinar claramente el **fin específico**, el **bien interno** por el que cobra su sentido y legitimidad social.
- 2) Averiguar cuáles son los **medios** adecuados para producir ese bien en una sociedad moderna.
- 3) Indagar qué **virtudes** y **valores** es preciso incorporar para alcanzar el bien interno.
- 4) Descubrir cuáles son los valores de la **moral cívica** de la sociedad en la que se inscribe y qué derechos reconoce esa sociedad a las personas.
- 5) Averiguar qué valores de justicia exige realizar en ese ámbito el principio de la ética del discurso, propio de una **moral crítica universal**, que permite poner en cuestión normas vigentes.
- 6) Dejar la toma de decisiones en manos de los **afectados** que, con la ayuda de instrumentos de asesoría, ponderarán las consecuencias sirviéndose de criterios tomados de distintas tradiciones éticas.

¹ A. Cortina/J. Conill/A. Domingo/D. García Marzá, *Ética de la empresa*; sobre todo cap. 6; José Luis Fernández/Augusto Hortal (eds.), *Ética de las Profesiones*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994.

ALGUNOS ÁMBITOS DE LA ÉTICA APLICADA

1. Bioética

El término «bioética» empezó a utilizarse a comienzos de los años setenta para referirse a una serie de trabajos científicos que tienen por objeto la reflexión sobre una variada gama de fenómenos vitales: desde las cuestiones ecológicas a las clínicas, desde el problema de la investigación con humanos a la pregunta por los presuntos derechos de los animales. En este sentido, la bioética sería una «macroética», una manera de enfocar toda la ética desde la perspectiva de la vida amenazada². Sin embargo, la necesidad de acotar con más precisión los diversos ámbitos de problemas ha llevado a reservar el término bioética para las cuestiones relacionadas con las ciencias de la salud y las biotecnologías.

En la actualidad existe un amplio consenso entre los especialistas en cuanto al reconocimiento de los principios de *autonomía*, *beneficencia* y *justicia* como *principios de la bioética*. Una formulación reciente de los mismos es la que puede encontrarse en llamado *Belont Report*, un documento elaborado en 1978 en los E.E.U.U. por la Comisión Nacional para la Protección de Personas Objeto de Experimentación Biomédica. En dicho documento se recogen los tres principios mencionados:³

1. El respeto a las personas, que «incorpora al menos dos convicciones éticas: primera, que los individuos deberían ser tratados como seres autónomos, y segunda, que las personas cuya autonomía está disminuida deben ser objeto de protección».
2. El principio de beneficencia, según el cual «las personas son tratadas de forma ética, no sólo respetando sus decisiones y protegiéndolas del daño, sino también haciendo un esfuerzo por asegurar su bienestar». La beneficencia no se entiende aquí como una actitud supererogatoria, sino como una obligación del médico, y en este sentido se explicita en dos reglas: 1) el principio hipocrático de no-maleficencia, que es también el segundo de los deberes jurídicos expuestos por Ulpiano en el *Corpus Iuris Civiles*, y que dice «*neminem laede*» (no dañes a nadie), y 2) la obligación de «extremar los posibles beneficios y minimizar los posibles riesgos».
3. El principio de justicia, que intenta responder a la pregunta «¿quién debe recibir los beneficios de la investigación y sufrir sus cargas?»

El principio de no-maleficencia es, con toda probabilidad, el más antiguo de los que guían la praxis médica, y en él se recoge lo que podemos llamar el bien interno de este tipo de actividad: «hacer el bien al enfermo». Evidentemente, el bien del enfermo ha de ser una meta obligada, pero dado que este bien puede ser entendido de maneras distintas por parte del médico y del enfermo, poco a poco se ha ido cayendo en la cuenta de la necesidad de superar ese *paternalismo médico* por el cual los profesionales de la sanidad imponían su propia concepción del bien al enfermo sin contar con el consentimiento de éste. El rechazo del paternalismo es un logro de la Ilustración que ha dado paso al principio de autonomía como expresión del reconocimiento de que los *afectados por la acción médica* no son seres heterónomos, incapaces de decidir acerca de su propio bien, sino, por el contrario, seres autónomos a quienes se debe consultar en muchos momentos para recabar su *consentimiento informado*.

El principio de justicia, por su parte, es el más reciente en la conciencia médica y en la conciencia social. En un mundo como el nuestro, en el que los recursos son escasos y las necesidades son muy amplias y variadas, necesitamos criterios para administrar tales recursos de tal manera que el resultado se pueda considerar justo. Este principio puede interpretarse de diversas maneras, conforme a la concepción filosófico-política que se adopte (liberal, socialista,

² Diego Gracia, *fundamentos de bioética*, cit.

³ A veces se habla también de «cuatro principios de bioética» porque el de beneficencia puede desdoblarse en dos: el de **no-maleficencia** (no dañar) y el de **beneficencia** propiamente dicho (hacer el bien)

anarquista, etc.), pero en cualquier caso parece haber un cierto grado de convergencia entre distintas teorías de la justicia que permite hablar de un «mínimo decente» (*decent minimum*, término acuñado entre los bioeticistas anglosajones⁴). Se trata de cierto tipo de acuerdo social que obliga al Estado a garantizar unos niveles elementales de asistencia sanitaria a toda la población, dado que no sería justo desatender ciertas necesidades primarias de salud de los ciudadanos. Nótese que este principio de justicia de la bioética puede llevar, en algunos casos, a negar la financiación pública a ciertos tratamientos especialmente costosos a los pacientes que los necesitan, especialmente cuando no pelagra la vida de la persona o cuando no se poseen garantías suficientes respecto a la posible eficacia de dichos tratamientos, puesto que la prioridad de los gastos sanitarios públicos, el bien interno de esta distribución económica, no puede ser otro que la garantía del mínimo decente a todas las personas.

Los tres principios mencionados son –a nuestro juicio– principios válidos para servir de orientación en las cuestiones de bioética, pero conviene fundamentarlos filosóficamente mediante el concepto de *persona* entendida como *interlocutor válido*⁵ para apreciar plenamente su validez intersubjetiva. Además, hemos de observar que se trata de unos principios *prima facie*, esto es, que han de ser seguidos siempre que no entren en conflicto, y que nos obligan a reflexionar y ponderar cuando entran entre sí en conflicto, de modo que la decisión última en los casos concretos ha de quedar en manos de los afectados por ella.

Algunos problemas que, en principio, pertenecen al ámbito de la bioética, como es el caso del suicidio, la eutanasia y el aborto provocado, han trascendido ampliamente los dominios de este modesto saber ético y se han convertido en cuestiones sociales de cierta magnitud. A ello han contribuido, sin duda, multitud de factores de todo tipo (culturales, económicos, sociológicos, políticos, etc.). No podemos detenernos a analizar aquí estas cuestiones, pero sí apuntar que algunas de las aportaciones de la Ética contemporánea, como la distinción entre éticas deontológicas de mínimos y éticas teleológicas de máximos, son muy fructíferas a la hora de encarar esas cuestiones con alguna probabilidad de esclarecimiento.

2. Gen-Ética

A nadie puede extrañar que los avances científicos en el terreno de la ingeniería genética despierten algún recelo por parte de los sectores sociales mejor informados, puesto que se trata de un conjunto de conocimientos que puede poner en manos de ciertas personas el poder de decidir el futuro de la evolución biológica de muchas especies de seres vivos, incluida la especie humana. En efecto, las técnicas desarrolladas en este campo permite aplicaciones que cualquiera consideraría beneficiosas, como la erradicación de ciertas enfermedades hereditarias o la consecución de nuevas especies de animales y vegetales que puedan ser útiles a la humanidad por cualquier motivo (económico, ecológico, sanitario, etc.), sino que también permiten aplicaciones más discutibles, como la posibilidad de «crear» nuevos tipos de seres humanos a partir de modificaciones genéticas en algunos aspectos que alguien pudiera considerar convenientes.

Por vez primera en la historia de la humanidad, nos encontramos ante la posibilidad de alterar el patrimonio genético de las generaciones futuras. No sólo podemos trabajar *con* el material genético, pero sin modificarlo, como ocurre con la inseminación artificial, la fertilización *in*

⁴ Véase Diego Gracia, *Fundamentos de bioética*, cit., pp. 253-255. Allí se remite a dos autores norteamericanos como principales artífices del término: Charles Fried (*Right and Wrong*, Cambridge, Mass., 1978) y Norman Daniels (*Just Health Care*, Cambridge University Press, 1985). A partir de sus aportaciones, la bibliografía sobre el *decent minimum* ha crecido extraordinariamente.

⁵ Véase Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cit., cap.14

vitro, la clonación o la elección del sexo de los embriones), sino que podemos también trabajar *en él*, modificando su estructura interna. Podemos fijar los fines del proceso evolutivo futuro, y esto nos plantea cuestiones muy graves que la Ética no puede eludir: 1) **¿Hacia dónde** vamos a dirigir los procesos de cambio? O dicho de otro modo: ¿Cuáles son los **fines últimos** de la investigación y la manipulación genéticas? Y 2) ¿Quiénes están legitimados para tomar decisiones en estos asuntos?

Algunos autores han adoptado desde hace tiempo una posición **cientificista** en estos asuntos, arguyendo que la objetividad de la ciencia obliga a adoptar el postulado de la neutralidad weberiano, según el cual las cuestiones éticas serían meramente subjetivas, irracionales e inargumentables, mientras que la ciencia permanecería en el dominio de la racionalidad, la objetividad y la comunicabilidad, y por ello se recomienda a los científicos que dejen a un lado las consideraciones éticas y se concentren en un estudio neutral de los hechos. Sin embargo, como ya expusimos en un capítulo anterior, el cientificismo comete el error de identificar un tipo muy concreto de racionalidad (la racionalidad de las ciencias que tratan de hechos) con toda la racionalidad. No es verdad que no pueda argumentarse de un modo intersubjetivamente válido acerca de los fines últimos de la investigación científica, como tampoco es verdad que las cuestiones éticas en general pertenezcan al terreno de lo puramente emotivo. Por el contrario, existen buenas razones para afirmar que ciertas cuestiones, como las planteadas más arriba en torno a las futuras aplicaciones de la investigación genética, son cuestiones que escapan claramente al cometido de la ciencia, y que no por ello deben ser confinadas en el peligroso terreno de la irracionalidad. Por el contrario, la Ética posee los recursos intelectuales necesarios para abordar esas cuestiones con racionalidad, ayudando a encontrar soluciones justas.

En efecto, la Ética no se presenta hoy en día como un saber enfrentado a la ciencia, ni mucho menos como un saber «superior» en un sentido jerárquico a ésta, como si estuviese legitimada para imponer a sus subordinados unos principios materiales objetivos. Más bien, como ya hemos sugerido al hablar de los métodos de la ética aplicada, la racionalidad ética se mueve hoy en el terreno del diálogo, de la interdisciplinariedad y de la búsqueda cooperativa de respuestas a los interrogantes éticos. En este sentido, la respuesta a la cuestión de los fines últimos y aplicaciones de la investigación genética sólo puede encontrarse desde la apertura de un diálogo público y abierto en el que las distintas posiciones morales presentes en una sociedad pluralista puedan ir participando sin imposiciones unilaterales ni exclusiones, de modo que los ciudadanos en general, en tanto que afectados, sean considerados como interlocutores válidos en un asunto de tan graves consecuencias. Así pues, no parece posible responder de un modo apriorístico a la pregunta por los fines últimos de la manipulación genética, pero sí podemos afirmar con rotundidad que si fuesen fijados por un pequeño grupo, a espaldas del resto de la humanidad, tal decisión no podría considerarse despótica e injusta. Y también, que si tales fines fuesen fijados de este o de cualquier otro modo sin reparar en las consecuencias previsibles de estas actividades, semejante decisión sería moralmente incorrecta por irresponsable.

La cuestión capital es, entonces, la de quiénes tienen derecho a decidir si finalmente se lleva a cabo o no una determinada posibilidad de modificación genética de una especie, particularmente la especie humana. No cabe duda de que en el mundo actual existe un peligro enorme de que estas decisiones queden en manos de las grandes empresas transnacionales, o bien de los gobiernos de los países más ricos, con lo cual se podría estar excluyendo a la mayor parte de la población del planeta de la posibilidad de intervenir en el diálogo y en la correspondiente toma de decisiones. Por esta vía se corre un grave riesgo de que aumente todavía más la dominación de todo tipo por parte de los países y empresas que ya tienen hegemonía en el mundo, lo cual no puede presentarse en ningún caso como un logro ético, sino todo lo contrario.

Otro riesgo que todos corremos en este terreno es el de que las decisiones importantes se dejen en manos de los «expertos», o incluso en manos de los representantes políticos. Con respecto a la posibilidad de que sean los expertos en cuestiones genéticas quienes fijen por sí mismos los fines últimos, ya hemos comentado que la ciencia tiene unos límites muy precisos, de modo que los científicos son expertos en cuanto a los medios que habría que disponer para conseguir determinados fines, pero respecto a la conveniencia de alcanzar unos fines u otros, nadie se puede considerar experto: no hay «expertos en fines», y precisamente por eso es necesario abrir el diálogo a todos en este aspecto. En cuanto a que sean los políticos de oficio quienes se encarguen de los asuntos relacionados con la manipulación genética, conviene observar que tales asuntos son demasiado delicados como para ser introducidos en las contiendas políticas. Sería demasiado ingenuo creer que los representantes políticos, por el hecho de serlo, van a velar siempre por los intereses de todos, superando todo partidismo.

En resumen, no deberíamos dejar las decisiones sobre los fines últimos de la manipulación genética en manos de los gobiernos de los países ricos, ni de las compañías transnacionales, ni de los expertos, ni de los políticos, puesto que lo moralmente acertado sería la toma de decisiones responsable por parte de los afectados (con el debido asesoramiento de una pluralidad de expertos) teniendo en cuenta no sólo sus intereses individuales, sino los universalizables. Las dificultades que entraña esa tarea son enormes, pero ello no debe hacernos perder de vista que, si nos tomamos en serio la noción de persona como interlocutor válido, tenemos que ir avanzando, al menos, en las siguientes tareas: 1) lograr que los expertos comuniquen sus investigaciones a la sociedad, que las acerquen al gran público, de modo que éste pueda *codecidir* de forma autónoma, es decir, contando con la información necesaria para ello; 2) concienciar a los individuos de que son ellos quienes han de decidir, saliendo de su habitual apatía en estos asuntos, y 3) educar moralmente a los individuos en la responsabilidad por las decisiones que pueden implicar, no sólo a los individuos, sino incluso a la especie. Este «educar moralmente» supone mostrar a la vez la responsabilidad que el hombre de la calle tiene de informarse seriamente sobre estos temas y el deber de tomar decisiones atendiendo a un interés que van más allá de los sectoriales.

Naturalmente, la razón por la que deben ser los afectados los que han de hacerse cargo responsablemente de las decisiones no es que sus juicios resulten siempre acertados, puesto que nadie está libre de equivocarse, sino más bien que todos tenemos que asumir la responsabilidad de informarnos, dialogar y tomar las decisiones desde intereses universalizables, si es que queremos que los intereses que satisfaga la investigación científica no sean unilaterales, sino plenamente humanos.

3. Ética de la economía y de la empresa

Ante todo hemos de intentar aclarar una serie de denominaciones que vienen utilizándose en este sector de la ética aplicada. Por una parte, se habla de «ética económica» y por ella suele entenderse una reflexión de carácter general sobre las relaciones entre la Economía y la Ética, o también la reflexión ética en torno a los distintos sistemas económicos globalmente considerados (capitalismo, socialismo, etc.). En esta línea se inscribe una denominación, la de «ética del capitalismo», en cuyo seno aparecen, a su vez, nuevas denominaciones más concretas, como las de «ética empresarial», «ética de los negocios», «ética de la gestión», «ética de las organizaciones» o «ética de la dirección». Estas últimas pueden ser consideradas, en líneas generales, como reductibles a la de «ética empresarial», con la única diferencia de que los distintos autores la entienden de un modo que tiende a destacar algún rasgo en particular dentro de ella.

ÉTICA ECONÓMICA

En lo que se refiere a la relación entre ética y economía, desde un punto de vista general, lo primero que salta a la vista es que muchos creen que existe históricamente un divorcio entre ambas, de tal modo que –a juicio de algunos- la economía debe prescindir de las consideraciones éticas si no quiere hipotecar su desarrollo, mientras que la ética –a juicio de la mayoría de la gente- debería prescindir de los cálculos económicos para llevar adelante sus objetivos morales. Este enfoque de la cuestión ha propiciado el parecer de que hay un enfrentamiento irreconciliable entre dos valores: la *eficiencia* (como valor propio de la economía) y la *equidad* o *justicia* (como valor típico de la moral).

Sin embargo, puede afirmarse que hay mucho de prejuicio en esta visión de las relaciones entre lo ético y lo económico. En primer lugar, porque si bien la vida moderna ha supuesto una diferenciación de la esfera económica respecto de la esfera política y respecto de la esfera moral, lo cierto es que esta diferenciación no implica una total y absoluta independencia de tales ámbitos de la acción humana. De hecho, cuando denunciamos las inmoralidades y corrupciones que a menudo se producen en la vida económica o en la vida política, estamos reconociendo implícitamente que los comportamientos que se producen en esos ámbitos no pueden ser ajenos al juicio moral. Pero la cuestión es si tales actividades han de ser juzgadas moralmente desde unos principios morales externos a ellas, o si más bien han de medirse con unos criterios morales que puedan rastrearse desde su propia lógica interna como cristalizaciones del modo en que la moral compartida (la moral cívica) se concreta en ellas.

Tal como venimos diciendo para cada sector de la ética aplicada, lo decisivo es captar el *sentido* y el *fin* de cada tipo de actividad para contribuir a la vida social, puesto que desde ellos se legitima la actividad misma. Desde este punto de vista no cabe duda alguna de que la economía no es moralmente neutral, como en realidad no puede serlo ninguna de las actividades humanas que tenga algún tipo de repercusión social. En su caso, los valores de *equidad*, *eficiencia*, *calidad*, *competitividad* y *solidaridad al alza* son algunos ejemplos de los que una sociedad alta de moral espera ver realizados en las iniciativas económicas de sus instituciones.

En esencia, la actividad económica consiste en una cooperación para producir bienes y servicios junto con una distribución para el consumo de lo producido. Para conseguir un ejercicio ordenado de esta actividad, la sociedad dispone de unos cauces institucionales que pueden ser diferentes según la sociedad de que se trate. Pero la economía es ante todo una actividad social, una forma de contribuir al mantenimiento y mejora de la propia sociedad. En consecuencia, no puede considerarse como desligada del resto de las dimensiones sociales, particularmente de las *concepciones morales y las instituciones jurídicas influidas por ellas*. Y puesto que vivimos en sociedades que pretenden compartir y realizar unos ideales de *libertad*, *justicia*, *igualdad*, *paz* y *protección de la naturaleza*, la actividad económica debe tomarlos en serio contribuyendo a realizarlos desde su perspectiva específica. En concreto, desde la mejora de las *condiciones materiales de vida* (progreso técnico) y desde una continua revisión al alza de las tareas de la *cooperación productora y la distribución* (progreso social).

En resumen, no cabe duda de que si entendemos nuestras sociedades como sistemas de cooperación, y no de conflicto, la economía no puede estar reñida con la racionalidad moral. Porque en este tipo de sociedades hemos llegado a la convicción de que es necesaria una *teoría compartida de la justicia distributiva* (al estilo de las que proponen autores como Bell o Rawls, Lyotard o Walzer, Apel, Habermas o Barber, Koslowski o Ulrich) que permita cohesionar a los individuos. Y una vez que se adopta alguna concepción de justicia distributiva, cualquier

actividad que pretenda presentarse como legítima debe atenerse a unos criterios de equidad. Pero la equidad no se opone a la búsqueda de la eficacia económica, porque si entendemos que el fin social de la economía es la satisfacción de necesidades humanas, la equidad se convierte en una de las condiciones que hacen posible una verdadera eficacia.

ÉTICA EMPRESARIAL

Ya hemos visto que la economía en general no debe entenderse, a la altura de nuestro tiempo, como una actividad desligada de los valores básicos de una *ética cívica*. Pero cabe preguntarse si en realidad las empresas, que constituyen el pilar fundamental de la actividad económica moderna, pueden adoptar una racionalidad moral en sus comportamientos, o si más bien se tienen que ceñir a una dinámica propia que nada tendría que ver con la realización de valores morales. Tanto entre los empresarios como entre el público en general está muy extendida la convicción de que «el negocio es el negocio», esto es, que para hacer negocios y gestionar una obtención de beneficios con todos los medios a nuestro alcance, teniendo como únicos límites los del cumplimiento de la legalidad y la sujeción a las leyes del mercado.

Sin embargo, también es cierto que la dinámica desatada por esa mentalidad tan extendida ha llegado a un punto en que la credibilidad de las empresas se ha visto seriamente socavada, particularmente a partir de la década de los setenta. Desde entonces se ha extendido por la mayor parte de los países desarrollados una afición creciente a la llamada «ética de los negocios» (*business ethics*), que también recibe otros nombres, como ya hemos dicho, particularmente el de «ética empresarial». El intento de restaurar el valor de la *confianza* como algo que nunca debieron perder las empresas llevó a preguntarse por la responsabilidad de las empresas *a largo plazo*, puesto que la confianza sólo puede ser restaurada en un amplio período de tiempo.

La conclusión más sobresaliente a la que llegan los estudiosos de la ética empresarial es que, curiosamente, las empresas que adoptan ciertos valores éticos como guía de sus comportamientos, tanto en el interior de la empresa como de cara al exterior, son las que mejor sobreviven en estos tiempos de dura competencia. Estos valores son, fundamentalmente, la creación de un sentido de *pertenencia* entre sus miembros y una *confianza* entre las personas que de un modo u otro se relacionan con la empresa (proveedores y consumidores) con respecto a que la empresa se comporta responsablemente con las personas y con el medio ambiente. La empresa es una parte de la sociedad que necesita *legitimar* su existencia y sus comportamientos tanto como los gobiernos, y esta legitimación no puede obtenerla hoy en día más que de esa *confianza* que infunde en el público y en sus propios miembros.

Es importante notar que la adopción por parte de las empresas de semejantes valores morales como guía de su política interna y externa no responde sólo ni especialmente a una moral del deber, sino también a una voluntad de supervivencia que lleva a contemplar una determinada moral como algo económicamente rentable. Nace de este modo una *nueva cultura empresarial* que no separa la ética del negocio, sino que genera una peculiar forma de vida que cada vez es menos opcional y más «obligatoria» para quienes pretendan sobrevivir a largo plazo en el competitivo mundo empresarial.

Esa peculiar forma de vida, ese nuevo *ethos* empresarial posee unos rasgos muy concretos, como ya expusimos en otro lugar:

«1) *Responsabilidad* por el *futuro*. La necesidad de la gestión a largo plazo obliga a reconciliar el beneficio y el tiempo.

2) Desarrollo de la capacidad **comunicativa**. Toda organización precisa una legitimación social, que se «vende» comunicativamente. El respeto a las normas morales es también un imperativo de relación pública, ya que es preciso crear un **entorno afectivo**.

3) **Personalización e identificación** de los individuos y de las firmas.

El fracaso del individualismo hace necesaria la inserción de los individuos en grupos y el desarrollo del sentido de **pertenencia** a ellos.

En la competencia entre empresas no bastan las publicidades comerciales para identificar la personalidad de una empresa, sino que se impone el imperativo de la personalización de las firmas. De lo que es claro ejemplo el mecenazgo, que no se ejerce sin beneficio.

4) En una cultura de la **comunicación** la moral impulsa la creatividad de los especialistas de la comunicación y funciona como un útil de diferenciación y personalización de la empresa. En la empresa abierta, la ética forma parte del **management** de «**tercer tipo**», erigiendo frente a la complejidad de los mercados, no sólo el principio de innovación permanente de los productos, sino la innovación «moral» de la comunicación.

5) **Confianza**. Las imágenes de eficiencia han sido sustituidas por las de confianza entre la firma y el público, como se muestra, por ejemplo, en la imagen de responsabilidad social y ecológica de la firma, con la que se trata de establecer un lazo entre la firma y el público.»⁶

Aceptar este modelo de la ética empresarial supone, entre otras cosas, comprender que ésta forma parte indivisible de una más amplia ética cívica, que es la moral propia de una sociedad democrática y pluralista. Supone aceptar un marco ético comunicativo en el que cobra sentido la defensa y promoción de los derechos humanos y el reconocimiento de que toda persona es un interlocutor válido.

Naturalmente, cabe plantearse la espinosa cuestión de hasta qué punto todo este discurso de la ética empresarial no es simplemente una moda que simplemente pretende «maquillar» los viejos usos de la explotación laboral y la dominación de unos por otros para ofrecer una imagen más amable y atractiva, pero terriblemente falsa. La pregunta es compleja, puesto que en muchos casos concretos habría que responderla afirmativamente, mientras que en otros muchos hay indicios suficientes para creer que realmente se están dando pasos en favor de una humanización progresiva de las instituciones empresariales. En el fondo, la clave está –a nuestro juicio- en asumir que no es inmoral que la ética sea rentable para las empresas, sino que es plenamente posible conjugar las actitudes morales que hoy legitiman la actividad empresarial (búsqueda de la calidad del producto, solidaridad al alza, excelencia, etc.) con los valores básicos de una ética cívica, para la cual tanto los miembros de la empresa como los consumidores se caracterizan por ser interlocutores válidos. En consecuencia, una ética empresarial que no sea pura operación cosmética debería cumplir los siguientes requisitos, al menos:

1 Que no sea una ética de la convicción, sino una ética de la responsabilidad por las consecuencias de las decisiones que en ella se toman.

2 Que puesto que la actividad empresarial tiene una finalidad que la legitima y de la que cobra todo su contenido –servir a los consumidores, que son los afectados a cuyo servicio se encuentra la actividad de la empresa-, queda deslegitimada la que se olvide esta finalidad.

3 Que los consumidores son interlocutores válidos y una **democracia radical** exigiría tener en cuenta sus intereses a través de mecanismos de participación efectiva.

4 Que los miembros de la empresa son también interlocutores válidos, cuyos derechos tienen que ser respetados al nivel de una conciencia moral como la que socialmente hemos alcanzado; de ahí que queden fuera de lugar las prácticas humillantes y las desconsideraciones. Pero también es preciso que todos los miembros de la empresa se esfuercen en cumplir los propios deberes y se corresponsabilicen por la marcha de la empresa; de ahí que la cooperación haya de tomar el lugar del conflicto y la corresponsabilidad el lugar de la apatía.

⁶ Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cit., pp.276-277

5 Que, en general, atenerse al marco postconvencional de justicia supone un cambio real desde una concepción taylorista de la empresa (piramidal, autoritaria) a un modelo posttaylorista (horizontal, participativo, atento a desarrollar la responsabilidad, la creatividad y la calidad).

ÉTICA ECOLÓGICA

En la actualidad se está produciendo entre los especialistas en ética ecológica un fenómeno curioso que, a nuestro juicio, resulta a la vez bastante expresivo de lo que suele ocurrir en otras muchas parcelas de la ética: por una parte, existe un amplísimo consenso respecto a la necesidad de adoptar urgentemente un modelo de desarrollo *sostenible* y disponer de toda clase de medidas eficaces para hacer frente a problemas tan graves como la deforestación, la lluvia ácida, el agujero de la capa de ozono, el tratamiento de recursos tóxicos, la contaminación de los mares, la protección de la *biodiversidad*, etc., pero, por otra parte, las concepciones éticas discrepan entre sí en cuanto a las razones últimas por las cuales se hace necesario tomar en serio los problemas ecológicos.

En efecto, mientras que las llamadas «éticas antropocéntricas» sostienen que lo que está en juego en las cuestiones ecológicas son las necesidades, intereses y derechos de las personas (incluyendo los de futuras generaciones), las llamadas «éticas centradas en la vida» consideran moralmente relevantes los intereses de todos los seres vivos, si bien no confieren a todos idéntica significación moral, dado que unos organismos son más complejos que otros, o corren más peligro de extinción, etc.

Sin embargo, aunque las diferencias de enfoque pueden provocar ciertas discrepancias puntuales (por ejemplo, con respecto a la conveniencia o no del libre acceso de visitantes a las zonas protegidas, o acerca de la necesidad o no de prohibir la fabricación y uso de ciertos productos, etc.), lo cierto es que las distintas éticas ecológicas coinciden en la necesidad de que se reconozcan las causas últimas que han provocado el desastre ecológico: la insolidaridad que ha sumido en la miseria económica y cultural a una gran parte de la población mundial.

Existe un amplio acuerdo en que el problema ecológico, como ocurre también con el del hambre, no es un problema técnico, sino moral. Sabemos en gran medida todo lo que hace falta saber para evitar la contaminación de la exosfera, como sabemos también qué es lo que hay que hacer para acabar con el hambre en el mundo, pero no hemos puesto aún los medios adecuados para hacerlo. La cuestión, desde el punto de vista ético, está bien clara: la conciencia moral alcanzada en las sociedades democráticas modernas (lo que venimos llamando *ética cívica*) incluye el imperativo moral de avanzar en el reconocimiento efectivo de los derechos humanos, incluido el derecho a gozar de un medio ambiente sano que forma parte de los llamados «derechos de la tercera generación».

A pesar de lo deprimente que puede llegar a ser el panorama contemporáneo en estos asuntos, creemos que hay motivos para la esperanza: la adopción de acuerdos internacionales en materia de protección del medio ambiente, los esfuerzos de organismos públicos y privados en pro de la solidaridad internacional, la existencia de un amplio movimiento ciudadano que participa en organizaciones ecologistas y humanitarias, las iniciativas de muchos países pobres en defensa de un modelo de desarrollo compatible con la conservación de la naturaleza, etc. son claros indicios de que todavía es posible un futuro más justo en un mundo más habitable.

Las medidas de carácter jurídico adoptadas en algunos países (inspiradas en el principio general de que «el que contamina paga») poseen una eficacia muy limitada, al menos mientras que las empresas contaminantes puedan marcharse a seguir contaminando en otros países más

permisivos (generalmente más pobres, y por lo tanto más necesitados de que se instalen en ellos nuevas industrias, a pesar de que contaminen). Tampoco es suficiente que las leyes de algunos países tropicales prohíban la quema de bosques mientras los campesinos que malviven junto a ellos no vean otra salida a su situación de miseria que la deforestación de nuevas parcelas de la selva para dedicarlas al cultivo.

En resumen, la cuestión de fondo en la mayor parte de los problemas ecológicos es la situación de injusticia económica que padece una gran parte de la humanidad. Por ello es preciso insistir de nuevo en que, si tomamos en serio el reconocimiento de toda persona como interlocutor válido, las cuestiones ecológicas han de ser enfocadas como cuestiones en las que están en juego, en realidad, los derechos más elementales de millones de personas a las que no se las trata como tales. Sólo en la medida en que se haga efectiva la solidaridad, tanto entre los pueblos de la Tierra como en el interior de cada sociedad, puede haber una verdadera solución al gravísimo problema del deterioro de la ecosfera.

ÉTICA Y EDUCACIÓN MORAL DEMOCRÁTICA

Ante todo es preciso distinguir algunos de los diversos tipos de habilidades que generalmente se pretende desarrollar en los niños y niñas de nuestras sociedades modernas. En primer lugar, se pretende que los alumnos y alumnas adquieran *habilidades técnicas*, esto es, todo tipo de conocimientos instrumentales para poder «defenderse en la vida»: idiomas, cálculo matemático, etc. Un tipo especial de habilidades técnicas que muchos padres y maestros intentan que los niños y niñas adquieran es lo que podríamos llamar «habilidades sociales», es decir, la capacidad para crear a su alrededor una buena trama de relaciones con las personas mejor situadas, de modo que, con ayuda de éstas, les sea posible prosperar sin excesivas dificultades. Cabe preguntarse si, en realidad, no será suficiente con las habilidades técnicas y sociales para que un individuo de nuestra sociedad pueda, no sólo defenderse en la vida, sino incluso triunfar en ella.

Sin embargo, si nos tomamos en serio los valores que inspiran una sociedad que se pretende democrática, los valores de libertad –entendida como autonomía-, igualdad, solidaridad o imparcialidad, entonces no es en absoluto suficiente que los educandos adquieran aquellas habilidades técnicas. Ciertamente, que los jóvenes adquieran correctamente la mayor parte de las destrezas técnicas es ya de por sí un valor importante, puesto que sin ellas mal podrían subsistir ni llevar a cabo proyecto personal alguno. Pero lo cierto es que *es imposible construir una sociedad auténticamente democrática contando únicamente con individuos técnica y socialmente diestros*, porque tal sociedad ha de sustentarse en valores para los que la razón instrumental es ciega, valores como la *autonomía* y la *solidaridad*, que componen de forma inevitable la conciencia racional de las instituciones democráticas. Si lo que queremos realmente es que el resultado del proceso educativo sea un modelo de persona que sólo busca su propio *bienestar*, entonces bastaría con una educación basada en la racionalidad instrumental, que es la que rige la adquisición de habilidades técnicas. Pero si buscamos la formación de personas autónomas con afán de *autorrealización*, entonces se precisa una educación moral, en el más amplio sentido de la palabra «moral».

En el contexto de una democracia moderna, la «*autonomía*» ha de entenderse a la vez como «libertad negativa» y como «libertad positiva» en el sentido que Isaiah Berlin confiere a estos términos; es decir, el derecho a gozar de un espacio de libre movimiento, sin interferencias ajenas, en el que cada quien puede ser feliz a su manera, y también el derecho a participar activamente en las decisiones que me afectan de suerte que en la sociedad en que vivo pueda contemplarme con «legislador», como interlocutor válido en la elaboración de leyes.

En cuanto a la «*solidaridad*», tal como creemos que debe entenderse en una verdadera democracia, consiste en una doble actitud: la actitud personal de potenciar la trama de relaciones que une a los miembros de una sociedad, pero no por afán de lograr un entendimiento con los restantes miembros de la sociedad⁷, y también como actitud social dirigida a potenciar a los más débiles, habida cuenta de que es preciso intentar una igualación, si queremos *realmente* que todos puedan ejercer su libertad. En un mundo de desiguales, en el que la desigualdad lleva a la dominación de unos por otros, sólo las políticas que favorezcan la igualación de oportunidades pueden tener legitimidad.

Llegados a este punto merece la pena recordar las distintas maneras de entender la moral que expusimos en el capítulo segundo para tenerlas en cuenta a la hora de intentar aclarar en qué puede consistir hoy en día una educación moral que merezca ese nombre:

1) Si la moral es, por una parte, la *capacidad para enfrentar la vida*, frente a la «desmoralización», entonces la educación moral tiene que ayudar a la *formación del carácter individual*. Se trata de ayudar a los jóvenes a modelar su propio carácter de tal modo que se lleguen a ver a sí mismos como personas ilusionadas, deseosas de proyectar, encariñadas con sus proyectos de autorrealización, sintiéndose capaces de llevarlos a cabo, pero al mismo tiempo conscientes de que para ello necesitan contar con los demás y con algo de buena suerte. En esta tarea educativa se hace imprescindible potenciar el *autoconcepto* con vistas a fomentar la *autoestima* con la inevitable heteroestima que le acompaña.

2) La moral también es, en otro sentido, la *búsqueda de la felicidad*, la prudente ponderación de lo que conviene a la persona en el conjunto de su vida. Pero no debemos olvidar que la felicidad puede ser entendida de múltiples maneras, muchas de ellas igualmente legítimas, y que la consecución de la felicidad, sea cual sea la concepción que se tenga de ella, no está totalmente en nuestras manos. Por ello, la educación moral tiene en este caso que esforzarse en aclarar a todos, educadores y educandos, que una cosa es la felicidad y otra el deber. La felicidad es en gran medida una cuestión personal, que cada cual ha de proyectar conforme a su propia constitución natural, sus capacidades y deseos, su contexto social, etc., y por eso no se debe tratar de imponer a todos un único modelo de autorrealización personal. En cambio el deber representa aquello que es exigible a todos, sea cual sea su peculiar modo de entender la felicidad, porque si no lo cumplimos no sería posible la convivencia. El educador no tiene derecho, en una sociedad pluralista y democrática, a inculcar como universalizable su propio modo de ser feliz. Cabe aconsejar, invitar, narrar experiencias propias y ajenas, pero sobre todo enseñar a deliberar bien sobre lo que nos conviene, y mostrar que, en último término, la felicidad es un don, un regalo que la vida puede concedernos, o no, pero que merece la pena proyectar para poder afrontar la vida con un elevado estado de ánimo.

3) No cabe duda de que la moral también consiste en cierta medida como hoy nos recuerda el comunitarismo, en sentirse miembro activo de una comunidad concreta, en la cual nos socializamos y aprendemos a vivir los valores heredados de unas tradiciones que se manifiestan en las costumbres, normas legales e instituciones que conforman el *ethos* comunitario. En este sentido, la educación moral requiere valorar esa dimensión comunitaria, que configura en un primer momento nuestra propia identidad, y enraizar a los niños y niñas en el *humus* de las tradiciones de su comunidad particular.

4) Pero la educación no puede limitarse al objetivo de socializar al educando en su propia comunidad, sino que ha de llegar a ponerle en disposición de rebasar la solidaridad comunitaria llegando a adoptar una perspectiva de *solidaridad universalista*. En una sociedad democrática, cuya justificación última la hemos encontrado en los valores propios del *nivel postconvencional* en el desarrollo de la conciencia moral, no basta con tener en cuenta aquella dimensión comunitaria de las personas y la necesidad de que adopten un proyecto personal de

⁷ J. Habermas, «Justicia y solidaridad», en K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1992, pp. 175-208

autorrealización, sino que también es preciso desarrollar su *capacidad de universalización*. En este sentido, la educación moral ha de ayudar a distinguir entre *normas comunitarias*, que pertenecen al nivel convencional, y *principios universalistas*, que permiten poner en cuestión incluso las normas comunitarias desde una conciencia moral que es capaz de ponerse en lugar de cualquier persona en cuanto tal.

En cuanto a los métodos más adecuados para llevar a cabo una educación moral congruente con el planteamiento ético que acabamos de exponer, es obvio que queda descartado cualquier tipo de adoctrinamiento en alguna de las concepciones morales materiales que profesan los distintos grupos que forman parte de una sociedad pluralista, puesto que ninguna de dichas concepciones es compartida por todos los miembros de la sociedad ni puede imponerse legítimamente frente a las otras. También es rechazable, por el otro extremo, una pretendida asepsia axiológica como la que inspira el llamado «método de clarificación de valores», puesto que dicho método conduce en realidad a dejar a los alumnos y alumnas ayunos de criterios y de hábitos reflexivos que les permitan afrontar los retos éticos que hemos expuesto en los párrafos anteriores.

Entre el dogmatismo de los métodos de adoctrinación y el relativismo del método de clarificación de valores cabe situar –a nuestro juicio– la propuesta razonada y razonable de los métodos dialógicos de educación moral⁸. Tales métodos dialógicos permiten aplicar una ética *formal o procedimental* sin que ello signifique renunciar a todo tipo de contenidos morales: hay unos contenidos mínimos entrañados en el procedimentalismo ético que constituyen una valiosa herencia moral a la que no estamos dispuestos a renunciar en las sociedades democráticas liberales, a saber, el respeto profundo por *los mínimos de justicia y los valores que los hacen necesarios*, el afán por desarrollar y ejercitar la *autonomía* personal y el deseo de *autorrealización* personal.

En efecto, un modelo de educación moral que pretenda afrontar los retos de los que hemos hablado no puede menos que tomar como marco pedagógico el diálogo, pero teniendo en cuenta las siguientes observaciones:

- 1) El diálogo es la única vía razonable puesto que no existen principios éticos materiales vinculantes para todos, y por lo tanto, la indoctrinación es contraria a la racionalidad humana.
- 2) Los principios éticos son procedimentales, lo cual significa que sólo indican qué procedimientos deben seguir los *afectados* por una norma para decidir si la consideran moralmente correcta.
- 3) Los afectados han de tomar la decisión en *condiciones de racionalidad*, es decir, tras haber participado en un *diálogo* celebrado en condiciones de simetría, en el que al cabo triunfe la fuerza del mejor argumento y no alguna coacción interna o externa al diálogo mismo.
- 4) Las decisiones sobre la corrección de normas son siempre *revisables*, porque los afectados pueden percatarse de que cometieron un error, de que alguien participó con mala voluntad (es decir, no motivado por la satisfacción de intereses generalizables), pueden producirse descubrimientos en el campo de que se trataba, etc.
- 5) Esto significa que las normas morales pierden ese carácter de absolutez y definitividad que parecen tener desde antiguo, y que –a nuestro juicio– aparecen como *puntos centrales* de lo moral los *principios* procedimentales, los *valores* que acompañan necesariamente a esos principios (autonomía, igualdad, solidaridad, imparcialidad), los *derechos* de los

⁸ Algunos métodos dialógicos ampliamente difundidos entre quienes se dedican a la educación moral en el ámbito escolar son los que se basan en las obras de M. Lipman (*La filosofía en el aula*, De la Torre, Madrid, 1992) y de L. Kohlberg (R. Hersh, J. Reimer y D. Paolitto, *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*, Nancea, Madrid, 1984; E. Pérez-Delgado y R. García Ros, *La psicología del desarrollo moral, Siglo XXI*, Madrid, 1991), así como la propuesta de J.Ma Puig Rovira (*La educación moral en la enseñanza obligatoria*, Barcelona, Horsori, 1995).

- participantes en el diálogo⁹, y las *actitudes* de quienes participan en él, actitudes que sólo podrán considerarse como moralmente positivas cuando estén presididas por el afán de satisfacer intereses universalizables.
- 6) La pérdida de los principios materiales y las normas absolutas implica una llamada a la responsabilidad de todos y cada uno, porque ahora la decisión acerca de la corrección de las normas está en nuestras manos, y no está dada por ninguna instancia superior de quien la aprendemos pasivamente. Por ello cobra una especial importancia la *actitud que cada quien lleve al diálogo*, pues de ella depende el que las normas sean más o menos respetuosas con todas las personas.
 - 7) El *ethos* que llevará a decisiones moralmente correctas puede ser calificado de *dialógico* por las razones que acabamos de exponer, y podría caracterizarse como la actitud de quien:
 - a) Sabe que para llegar a pronunciarse sobre lo correcto necesita tener conocimiento de las necesidades, intereses y argumentaciones de los demás afectados por una norma; hecho por el cual está abierto al diálogo intersubjetivo y al intrasubjetivo.
 - b) Es consciente de que debe recabar la máxima información posible, no sólo a través del diálogo, sino también a través del estudio y la investigación.
 - c) En el terreno moral está dispuesto, a su vez, a informar de sus intereses y necesidades a los demás afectados, y a respaldar sus propuestas con argumentos.
 - d) Piensa tomar su decisión desde lo que Kant llamaría una «buena voluntad», es decir, desde la voluntad de satisfacer intereses universalizables y sólo dejarse convencer por la fuerza del mejor argumento.
 - e) Está presto a tomar *responsablemente* la decisión –a responder de ella-, porque sabe que sólo él puede decidir sobre lo que considera moralmente correcto.
 - 8) No hay que confundir los términos y creer que «ética dialógica» significa algo así como «ética que considera moralmente correctas las normas que se acuerdan en grupo», ni todavía menos «ética que considera moralmente correctas las normas que como tales ha decidido un colectivo tras una votación en la que la decisión se ha tomado por mayoría». Los acuerdos y las mayorías, con todas sus limitaciones, tienen un sentido –sumamente revisable- en la decisión de normas legales y políticas, pero en el terreno ético *es cosa de cada sujeto determinar la obligatoriedad de una norma moral*, siempre que esté dispuesto a escuchar, replicar y decidir según los intereses universalizables (en esto consiste el *ethos dialógico*). En este sentido podemos considerar paradigmática la posición de los objetores de conciencia, los desobedientes civiles o los insumisos, puesto que, desde una disconformidad moral con las normas legales vigentes, exigen su revocación o su modificación precisamente porque creen que, aunque la mayoría no se haya percatado aún, es moralmente incorrecto mantener una determinada legislación. Y es «moralmente incorrecto» porque no satisface intereses generalizables, esto es, no sería el tipo de norma que aprobaríamos situándonos en el lugar de cualquier otro, sino que sólo tiene sentido desde la defensa de intereses grupales, con perjuicio de los restantes afectados.
 - 9) Necesitamos que la educación en general, y la educación moral en particular, ayude a los educandos a practicar un diálogo que muestre una auténtica *argumentación*, y no una mera negociación. Y es que casi se nos está olvidando que *argumentar* significa llevar al diálogo los intereses universalizables, que son el fundamento del mundo moral.
 - 10) En definitiva, sólo una educación moral que propicie el diálogo abierto entre las personas consideradas como interlocutores válidos puede dar lugar al desarrollo de ellas mismas como personas críticas y responsables. Sólo a través de la práctica de la argumentación podrá ejercerse la doble dimensión de cada persona: la dimensión de *autonomía*, por la que es capaz de conectar con toda otra persona, y la de *autorrealización* que a cada uno conviene. Porque el diálogo y la decisión personal última son el lugar en que se concilian universalidad y diferencias, *comunidad humana e irrepetibilidad personal*.

⁹ A. Cortina, *Ética sin moral*, especialmente cap. 8: «Una teoría de los derechos humanos».