

Revista Taula. Quaderns de pensament
2010. Núm. 42, pp. 173-185
ISSN: 0214-6657

PROBLEMAS ÉTICOS ACTUALES

Adela Cortina

Universidad de Valencia

RESUMEN: La autora presenta un panorama de los problemas éticos actuales y concluye que la ética es una de las ramas más boyantes de la filosofía y una necesidad para el mundo contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: éticas, moral, actualidad.

ABSTRACT: The author presents a contemporary view on ethical problems and she concludes that this philosophical branch is sounded and necessary for contemporary world.

KEY WORDS: ethics, morals, actuality.

Cuando comencé a pensar en el tema que me había propuesto la organización, problemas éticos actuales, se me ocurrió un hilo conductor para no dejar demasiados temas fuera; consistía en señalar las tres tareas fundamentales que a mi modo de ver tiene la ética y al hilo de éstas comentar distintas posturas actuales para acabar exponiendo la mía. Éste es el hilo que seguiré.

Antes de recordar las que yo creo que son las tareas de la ética, conviene señalar la distinción entre ética y moral. Aunque etimológicamente sean lo mismo, en filosofía solemos distinguir dos niveles del conocimiento y del lenguaje que son, por un lado, la moral de la vida cotidiana, y por otro, la filosofía moral (Cortina, 1986, 1993). En la vida cotidiana existe una dimensión moral que recorre la historia, la cual no ha sido inventada por los filósofos y existe en todas las culturas, se entienda como se entienda la moral. Los filósofos se sorprenden por la existencia de ese fenómeno y se preguntan por él, a esto se le llama filosofía moral o ética. Comienzo haciendo esta distinción para aclarar que yo voy a referirme a problemas éticos o de filosofía moral.

A mi modo de ver, la ética tiene tres tareas fundamentales en relación con la moral: aclarar qué significa el término 'moral', intentar fundamentar la moral y tratar de aplicarla. Así dicho parecería que son tres tareas claramente separadas, pero —a mi juicio— se hallan entrelazadas. Se puede distinguir, pero no separar tajantemente la aclaración de lo moral, la fundamentación de la moral y la aplicación de lo moral. Y, sin embargo, a mi modo de ver, la última se sitúa en el primer lugar en el orden del descubrimiento.

Aclarar qué significa la moral viene haciéndose desde los comienzos de la Modernidad y durante la Ilustración, desde el momento en que la moral, la religión y el derecho comienzan a distinguirse con claridad. Es el momento en que en el mundo anglosajón aparece la pregunta sobre lo que son las *morals*, su especificidad y su diferencia con respecto al derecho y a la religión, tres ámbitos muy ligados entre sí, pero que son distinguibles. ¿Qué es lo moral? La pregunta se inicia entonces y hoy sigue presente. En esa época en el mundo anglosajón se entiende por moral algo ligado a un tipo de virtudes que resultan benéficas para la sociedad. Qué sean esas virtudes será algo que se responderá atendiendo al sentido moral, a los sentimientos morales. En cambio en el mundo continental, en el mundo kantiano, la cuestión girará alrededor de la pretensión de ciertas normas de valer universalmente,

sea cual fuere el derecho o la religión de un determinado país. Lo moral empieza a conformarse como ese punto de vista que pretende universalidad para las normas, y asimismo pretende criticar el punto de vista religioso y el jurídico desde la normatividad universal.

Hoy en día la pregunta sigue presente, porque cuando desde el campo de la sociobiología o de la neuroética nos preguntamos por las bases neurológicas o biológicas de la moral, lo primero que hay que aclarar es qué es lo que se está buscando. No podemos saber si hemos encontrado las bases biológicas o neurológicas de la moral si no sabemos a qué le estamos llamando moral, y en ese sentido creo que el tema sigue siendo central.

En segundo lugar, el tema de la fundamentación. Creo que este tema se relaciona fundamentalmente con las éticas del deber, pero antes de explicar por qué detallaré cuál será mi estrategia. Después de reflexionar sobre significación, fundamentación y aplicación, he llegado a la conclusión de que los hermeneutas tienen razón cuando dicen que la aplicación es tanto un momento de la interpretación, como de la comprensión y el descubrimiento. ¿Cuándo entiende alguien verdaderamente lo que quiere decir un principio moral si no es cuando lo aplica? ¿Cuándo empieza alguien a descubrir cuáles son los principios de la moralidad o las normas de la moralidad sino cuando se encuentra en una situación concreta? Por ejemplo en un comité o en una comisión que trata de establecer si es correcto investigar con células embrionarias. Alguien plantea que el valor de la vida es fundamental, pero entonces surge la pregunta sobre qué quiere decir el valor de la vida de que estábamos hablando, es decir, se plantea el punto de vista de la aclaración y la fundamentación de ese valor del que previamente ya estábamos hablando. Por ese motivo los miembros de la que podríamos llamar Escuela de Valencia utilizamos como método la hermenéutica crítica, que parte de la realidad concreta e intenta descubrir a partir de ella los principios y la posibilidad de fundamentación (Cortina y García Marzá, 2003; Conill, 2006). Por ello empezamos por el momento de la aplicación y tratamos de descubrir qué quiere decir lo moral y cómo es posible fundamentarlo desde el punto de vista de la aplicación.

Todo esto plantea lo que —a mi juicio— es esencial en filosofía, el problema del método. ¿Qué método se emplea para tratar de descubrir los fundamentos y los principios? Hay un amplísimo elenco de métodos de los que mencionaré algunos que considero importantes. El método empírico racional,

de corte aristotélico, en el que se situarían los autores que trabajan en la ética de las virtudes. El método empirista, que sigue el utilitarismo, que trata de averiguar a través de la relación entre placer y sentimientos en qué consiste la felicidad, que para ellos sería el principio básico de la vida. También el método que hoy día asume una gran cantidad de autores, el equilibrio reflexivo rawlsiano. Porque incluso al entrar en el terreno de la neuroética, donde cabría esperar la utilización del método empirista, nos topamos con autores como Hauser o Levy, que dicen ser rawlsianos y aplican el equilibrio reflexivo, tratando de partir de unas intuiciones primeras y, a partir de ellas, intentan ver qué teorías serían las adecuadas para tratar de hacer uso de ellas en equilibrio reflexivo. Este método se extiende no sólo al campo de la neuroética, sino también al de la ética del desarrollo, donde lo siguen gente como Marta Nussbaum o Amartya Sen, o al terreno de la democracia deliberativa en el que Amy Gutmann o Dennis Thompson también aplican el equilibrio reflexivo. Tendríamos por tanto el método empírico racional, el método empirista, el equilibrio reflexivo y, finalmente, el método de la hermenéutica crítica que es el que considero más adecuado. Creo que es preciso entrar primero en las sociedades concretas, con sus posiciones concretas, para tratar de entender desde ellas cuál sería el fundamento.

Una vez comentado el método, nos ocuparemos del fundamento. El punto de partida sería el de la ética cívica de sociedades moralmente pluralistas como la nuestra. Es un punto de partida importante. Creo con Hegel que es preciso partir de la realidad y no pensar que vamos a descubrir por primera vez la racionalidad, cosa frecuente. «Hasta ahora no ha habido racionalidad y ahora vamos a descubrirla precisamente nosotros». No tiene sentido. Como bien dice Hegel, no puede pensarse que el Estado nunca ha sido racional. También yo creo que hay que partir de la situación concreta y captar qué racionalidad hay en ella. Nosotros partimos de la ética cívica de sociedades moralmente pluralistas. Trataré de recordar brevemente qué significa esto. En una sociedad moralmente pluralista existen distintas doctrinas comprensivas del bien, como las ha llamado Rawls, o diversas éticas de máximo, que es como yo les he llamado. Se trata de distintas propuestas de vida en plenitud, distintas propuestas de vida buena, de felicidad, doctrinas que explican de una manera comprensiva qué es lo bueno y qué es lo justo.

¿Cómo pueden convivir esas sociedades? Tras discutirlo un tiempo, la solución más razonable que ha encontrado nuestro grupo es que las dis-

tintas éticas de máximos pueden convivir porque comparten unos mínimos en los que todos pueden recalar, unos mínimos de justicia compartidos. Recordar esa fórmula del pluralismo me parece fundamental, porque lo que de ella resulta es que la virtud suprema de una sociedad es la virtud de la justicia. De los dos lados de la vida moral, justicia y vida buena, la vida buena sería una copia de esas éticas de máximos, que invitan, que aconsejan, mientras la ética mínima de una sociedad, que sería la ética cívica, la de los ciudadanos, sería la ética de la justicia. Al hablar de problemas éticos actuales tendremos que tratar el problema del método, el del fundamento, el del significado, pero otro problema que me parece central es el de la ética cívica en sociedades pluralistas, tratando con esto de diseñar los trazos de una ética de los ciudadanos. Y ese tipo de ética tendría que moverse en torno a la idea de la justicia, porque la justicia es la virtud de los ciudadanos, y lo que se exige a las instituciones es justicia.

En tal caso, cuando surgen propuestas o proyectos de elaborar una ética universal, se entiende que hay unos mínimos de justicia universalmente exigibles. Por muy relativista que un autor pretenda ser, acaba considerando que hay unos mínimos de justicia universalmente exigibles, y de este modo el tema de qué es lo moral, acaba siendo el problema de qué es lo justo, qué es lo que exigiríamos universalmente. Por eso me parece muy importante recordar siempre la distinción entre la vida buena, que es objeto de consejo, de invitación, y la justicia que es el ámbito de lo exigible. Recuerdo una ocasión en que hablando con Apel me decía que él no hablaba de lo que él quería hacer o de lo que otro querría hacer, o de lo que se invita a hacer, sino que estaba hablando de lo *zumutbar*, de *lo exigible*. Entiendo que en una sociedad pluralista existen modelos distintos de vida que pueden convivir, y que además pueden construir juntos, porque hay unos mínimos de justicia que pueden compartir. Por eso la justicia siempre exige universalidad, siempre exige intersubjetividad, y no se contenta con el subjetivismo.

Por eso, a mi juicio, se va perfeccionando poco a poco en esta ética cívica de las sociedades pluralistas lo que yo llamaría una ética cívica transnacional. Yo formo parte de un par de comités de ética. Pues bien, cuando tenemos que elaborar un informe sobre algún tema polémico, ¿qué es lo primero que hacemos? Consultar lo que han dicho otros países al respecto, con lo cual lo que se va gestando una ética cívica transnacional. No es únicamente lo que hace cada una de las naciones, sino que esa ética cívica se va extendiendo,

y también en América Latina cuando tienen que hacer sus informes y sus documentos, consultan qué están haciendo Europa y Estados Unidos, de suerte que se va generando esa ética cívica transnacional. En ese sentido, cuando se propone construir una bioética global, porque es necesario, creo que ya está en germen en esas exigencias de justicia que van apareciendo desde una ética cívica que va siendo cada vez más transnacional.

Ciertamente, los informes y documentos que se elaboran en el entorno de las éticas aplicadas son ya algo cotidiano, son una realidad irreversible. Constituyen una realidad institucional, plasmando por fin el sueño hegeliano de encarnar la moral en las instituciones. Por eso es importante ver qué es lo que ya se está haciendo, aunque sin conformarse con ello, sino adoptando una perspectiva crítica. La hermenéutica siempre corre el riesgo de perder el punto crítico y contentarse con la facticidad, con lo que está ocurriendo, con lo que está existiendo, llegando entonces a una ética domesticada o a una ética conformista. Es necesario adoptar la perspectiva crítica, es decir, plantear la gran pregunta «¿por qué se debe?», que sigue siendo la gran pregunta, creo, de la fundamentación.

El tema de la fundamentación de la moral era el problema estrella en los años setenta del siglo XX, aunque ya había autores que lo tenían por inútil. Era el caso de Rorty (1986: 3-19), según el cual, el etnocentrismo es insuperable, porque cuando trato de justificar por qué una norma es justa, no estoy intentando justificarla delante de una persona de cualquier cultura, sino que estoy pensando en hacerlo delante de una persona de mi cultura, porque sólo ella va a ser capaz de entenderme. Otra línea, la del racionalismo crítico de Hans Albert (1975), diría que la moral no se puede fundamentar de ninguna manera. En cambio desde otras líneas se afirmaba que la fundamentación no solamente es posible, sino que es necesaria. La línea utilitarista sigue siendo una de las más potentes; entiende que la fundamentación de la moral se halla en la búsqueda del placer y la huida del dolor, y que el principio moral exige buscar la mayor felicidad del mayor número. Naturalmente hace falta una fundamentación para el tránsito del hedonismo individual al social, a la búsqueda de la mayor felicidad del mayor número. Con lo cual se regresa a la pregunta por la justicia. Una norma es justa si consigue la mayor felicidad para el mayor número, pero ¿por qué alguien ha de buscar la mayor felicidad del el mayor número? Porque hay unos sentimientos sociales que son los que fundamentarían la búsqueda de esa mayor felicidad (Mill, 1984).

Desde la tradición de la ética de los valores, el fundamento de lo moral lo constituyen los valores, que son captables de una manera objetiva, desde una intuición emocional o desde una estimativa (Ortega y Gasset, VI: 315-335). Y desde la perspectiva de la neuroética, que yo creo que es una de las ramas más prometedoras hoy en día en el campo de la ética, hay muy distintas posiciones. Algunos sostienen que desde este ámbito no se distingue entre el es y el debe, que en el «es» del imperativo biológico ya está inscrito lo que debería hacerse, con lo cual la vieja falacia naturalista desaparece y tenemos ya una unión del «es» y el «debe» (Cela Conde y Ayala, 2001: 517 ss.). Por mi parte, entiendo que la fundamentación más adecuada posible para la ética cívica de una sociedad pluralista es la de una ética dialógica como la que traza la ética del discurso (Apel, 1985). Efectivamente, Apel y Habermas en los años setenta del siglo XX, diseñan una ética, la llamada ética del discurso, que es la que yo he venido defendiendo desde mediados de los setenta, aunque en los últimos tiempos la he venido complementando hasta elaborar una ética de la razón cordial (Cortina, 2007).

La ética del discurso toma como punto de partida la acción comunicativa, y trata de descubrir los presupuestos trascendentales sin los cuales las acciones comunicativas carecen de sentido. La cuestión es la reconstrucción trascendental de los presupuestos que dan sentido a una acción comunicativa, la racionalidad de la acción comunicativa, de modo que negando estos presupuestos resultaría irracional. De la fundamentación de la ética del discurso únicamente recordaré que a la hora de descubrir los presupuestos que dan sentido a las acciones comunicativas, como es el caso de las pretensiones de validez del habla, se llega a un conjunto de normas que son presupuestos sin los cuales no funcionan las acciones comunicativas ni las argumentaciones, porque carecen de sentido. Recordarán que son las famosas normas de Alexy y que, entre ellas, es fundamental el principio de universalización. A ellas se añade el llamado Principio de la ética del discurso.

Atendiendo al principio de universalización, para comprobar que una norma es justa es necesario universalizarla, de modo que se trataría de seguir la tradición kantiana de la universalización, pero dialógicamente. La situación ideal de habla, por su parte, se refiere a una situación de racionalidad que permite decidir si la norma es justa.

En una ocasión se preguntó a Habermas qué significaba esto y aclaró que es el modo de determinar qué es lo que queremos decir cuando habla-

mos de que algo es justo. Cuando se dice que algo es justo, no nos referimos a lo que favorece a un grupo, ni tampoco lo que favorece a la mayoría, sino que es lo que elegirían los afectados por una norma si pudieran participar en un diálogo en condiciones de simetría y se les dejara participar libremente. La cuestión por tanto es el significado de lo justo que, a mi modo de ver, en la ética contemporánea es el núcleo en torno al que gira todo lo demás. En ese sentido lo justo sería aquello que, según dice el principio del discurso, estarían dispuestos a dar por bueno todos los afectados por una norma si pudieran participar libremente y en condiciones de simetría en ese diálogo. Este modo de proceder supone poner en diálogo el principio kantiano de la autonomía de la voluntad. Se trata entonces de dilucidar dialógicamente qué contenidos darían los afectados por universalizables. Y es que en filosofía la forma nunca ha sido una cáscara vacía, la forma ya está cargada de valores y cargada de exigencias, la forma exige unos contenidos y no otros, pero en este caso se comprueban dialógicamente.

Ahora bien, si distinguimos entre procedimiento, contenido y presupuesto, a mi juicio, en la ética del diálogo lo más relevante son los presupuestos. En definitiva, para que un diálogo tenga sentido, para que un diálogo pueda determinar qué es lo justo, se necesita que los afectados puedan participar en el diálogo, pero que puedan hacerlo en unas determinadas condiciones: no de desigualdad, no de privación, no de carencia. En ese caso, el diálogo no llevaría a descubrir qué es justo. Lo esencial, por tanto, es potenciar los presupuestos, empoderar a los afectados para que puedan participar, que tengan el nivel material y cultural suficiente como para poder participar, que sean ellos y no unos presuntos representantes los que decidan por ellos. Estos serían los trazos fundamentales de la ética del discurso, según los cuales, la respuesta a la pregunta «*por qué debo*» se encuentra en esa racionalidad dialógica que se expresa a través de la acción comunicativa y a través del hecho de la argumentación.

Por mi parte, en *Ética de la razón cordial* he intentado ir más allá de la ética del diálogo por distintas razones. En primer lugar, la ética del diálogo se centra en la dimensión lógico-formal, en la racionalidad de la argumentación, y, sin embargo, si hemos de decidir qué normas son justas, quien se quiera implicar en tal diálogo tiene que estar preocupado por averiguar qué es lo justo, ha de estimar el valor de la justicia, tiene que sentirse afectado de alguna manera por el hecho de que haya gentes que están en situación de injusticia. Porque, como muy bien dice Nancy Sherman (1999: 294-324)

quien no tienen sentido de la compasión, no descubre una gran cantidad de campos de injusticia. Quien no estima el valor de la justicia, quien no tiene el sentimiento de lo justo, aquel a quien no le preocupa desde el punto de vista de la compasión lo que otros puedan o no sufrir, tampoco estará interesado en averiguar qué es lo justo. Por eso en la ética del discurso, sobre todo en la formulación de Apel, hay una expresión sumamente interesante, la expresión «*im ernst*», «en serio». «Quienquiera que desee argumentar en serio» —decía Apel antes de desarrollar los presupuestos de la argumentación. Y yo le pregunté en alguna ocasión que cuántos argumentan en serio, a cuántos interesa descubrir realmente qué es lo justo.

Recuerdo que en la época en que trabajaba en un instituto, justamente España se encontraba en el momento de transición hacia una sociedad democrática, y los alumnos entendían que las discusiones de los programas del corazón representaban el pluralismo y la democracia. Y, por otra parte, en los comités de bioética, en el Parlamento, en todos esos lugares en los que aparentemente se dialoga, ¿preocupa descubrir qué es lo justo?, ¿preocupa acertar?

A mi juicio, la construcción del sujeto al que le importa descubrir qué es lo justo es el tema de nuestro tiempo, y en este punto la educación es crucial. La educación, y en esto la ética es fundamental, tiene por meta, entre otras, construir esos sujetos a los que les preocupa descubrir qué es lo justo, porque estiman el valor de lo justo, porque compadecen las situaciones de otros, y lo sienten y se indignan ante lo injusto, y por eso están preocupados por averiguar qué será lo justo para ponerlo por obra.

Precisamente por eso es necesario tener conciencia de que, como diría Mead, no podemos saber qué es lo justo y lo injusto en solitario. «Somos lo que somos por nuestra relación con otros». Si no dialogamos con la meta de descubrir lo justo, no podremos averiguarlo en solitario. Y, si lo hacemos, entonces estaremos también dispuestos a corregir en el caso de que nos equivoquemos. Lo preocupante es que a nadie le interese descubrir qué es lo justo, y por eso sostenía yo en *Ética de la razón cordial* que no basta con la dimensión lógico formal, la dimensión lógico trascendental, la dimensión lógico-argumentativa, sino que hace falta cultivar esa dimensión cordial que tiene en cuenta también la capacidad de valorar, la capacidad de estimar y la capacidad de sentir, es decir la de un sujeto que es integral y no sólo un sujeto argumentativo.

Esa sería la dimensión de fundamentación. Finalmente la *tercera tarea*, aunque la primera en el orden del descubrimiento, sería la tarea de la aplicación.

Habitualmente la aplicación en ética ha consistido en un conjunto de teorías que tenían, junto al elemento teórico, una parte aplicada más bien casuística. Es decir, construían en primer lugar la teoría, sea utilitarista, kantiana, aristotélica o tomista, y después trataban de aplicar en los casos concretos la teoría previamente construida. Sin embargo en los años setenta del siglo XX se produce el nacimiento del movimiento de las éticas aplicadas con un sentido completamente distinto, y esa es la razón de que haya sido un verdadero acontecimiento. Las éticas aplicadas suponen un modo de saber distinto al de las éticas tradicionales y a la moral tradicional. De ello traté hace tiempo, en *Ética aplicada y democracia radical*, y más recientemente nuestro grupo llevó a cabo una investigación, cuyos resultados vieron la luz en *Razón pública y éticas aplicadas*, junto con otros trabajos de autores que versan también sobre el estatuto de estas éticas. Las tres pioneras, allá por los años setenta fueron las siguientes. En primer lugar la ética del desarrollo, aunque sea éste un dato que no suele recordarse. Nace cuando algunos autores, preocupados por la forma en la que se están aplicando las medidas para desarrollar a los países del entonces Tercer Mundo, medidas que a menudo llevan más bien al maldesarrollo, cuestionan el concepto mismo de desarrollo, se preguntan por los fines y los medios del desarrollo y también por los valores que se están incorporando. En la nómina de la ética del desarrollo cuentan autores tan relevantes como Denis Goulet (1965, 1999); David A. Crocker (2008); Sabina Alkire y, en cierto modo, Amartya Sen.

La segunda de las éticas aplicadas fue la ética económica y empresarial, que nació a raíz de escándalos como los del Watergate y ha tenido una especial fortuna en trabajos como los de Georges Enderle (1993); Karl Hohmann (1992); Peter Ulrich (1997); Steinmann (1998); Peter Koslowski y, en nuestro grupo de Valencia, Jesús Conill, Domingo García Marzá o José Félix Lozano (1994, 2004). La bioética es la tercera de las éticas aplicadas, que nace con dos ramas, la médica y la ecológica, y va ampliando sus posibilidades al contar con la Genética, la Ética de la Economía de la Salud o la Neuroética. Entre nosotros, la bioética está representada por nombres como los de Diego Gracia (1988); Francesc Abel (2001) o Juan Ramón Lacadena (2002). Al hilo del tiempo han ido naciendo distintas éticas aplicadas, como

la ética de los medios de comunicación, la infoética, la ética de las profesiones o la ética del consumo (Cortina, 2002).

Cada uno de esos ámbitos va generando paulatinamente una abrumadora cantidad de bibliografía, un gran número de institutos y cátedras universitarias, y ha obligado a la ética a trabajar de forma interdisciplinar. En cada uno de esos campos es imprescindible el trabajo conjunto de éticos, biólogos, médicos, economistas, empresarios o periodistas. Y precisamente esta necesidad del trabajo interdisciplinar muestra hasta qué punto es adecuado el método de la hermenéutica crítica. Porque es preciso empezar desde cada uno de esos campos, no se debe diseñar cuáles serían los trazos de una ética económica desde el despacho de un filósofo que se inventa la economía y en realidad no sabe cómo funciona esta. Es necesario partir de cada una de esas actividades e ir pensándola desde dentro. Pienso que ese es el gran paso de la hermenéutica crítica, entrar en cada actividad y tratar de pensar desde ella cómo se modulan los valores y los principios de una ética cívica en cada uno de esos campos.

Desde una perspectiva semejante se puede pensar desde dentro todo el elenco de problemas actuales, de los que podemos simplemente mencionar, por ejemplo, la construcción de una ética cívica y de una ética global, el multiculturalismo y la interculturalidad, el cosmopolitismo, la ciudadanía, los modelos de democracia, sobre todo el último sesgo de la democracia deliberativa que está siendo el más prometedor, y últimamente, la justicia local y la justicia global, y la cuestión de los animales y de la naturaleza. A mi modo de ver, todos ellos son problemas con los que se está enfrentando la reflexión ética en los últimos tiempos.

Evidentemente, cada método filosófico conduce a un concepto de moral diferente. Por eso creo que al final de todo este recorrido la gran pregunta sigue siendo: pero ¿qué es lo moral?, ¿qué es aquello a lo que llamamos moral? No se identifica con el derecho, ni con la religión, ni con la economía, pero hay distintas formas de entender lo moral. Puede entenderse como la búsqueda de la felicidad a través de la práctica de las virtudes, o bien como la encarnación en la realidad de valores previamente estimados, o como el conjunto de normas que permite asegurar la supervivencia de la especie y cumple entonces una función adaptativa, o, por último, como el conjunto de normas cuya universalización pretendemos, que es la tradición en que me sitúo.

En el conjunto de esas normas universalizables todavía quedarían dos posiciones al menos: la de los autores que restringen el alcance de los beneficiarios de las normas a los seres humanos, y la de los que entienden que las normas van más allá de los seres con los que es posible la reciprocidad. Una cuestión que he tratado en mi último libro, *Las fronteras de la persona* (Cortina, 2009). Los animalistas, entre ellos especialmente Peter Singer, consideran que una ética antropológica es incapaz de trascender los límites del beneficio mutuo, los límites de la conducta «reciprocativa». Ésta sería la base del contractualismo en el mundo político, y, sin embargo, es preciso llevar la moral más allá de lo humano, a aquellos seres que no pueden *reciprocicar*, que —desde la perspectiva utilitarista— serían todos los que tienen capacidad de sufrir, es decir, los animales. De ese modo las normas que universalizables irían más allá de los seres humanos, hasta alcanzar a todos los seres sentientes.

Por último, en este elenco de problemas morales es preciso recordar cómo la ética ecológica se aleja de la tradición de los deberes y los derechos y considera que lo importante es adoptar una actitud distinta frente a la naturaleza. Las éticas tradicionales siempre han hablado de las relaciones entre los seres humanos, o entre los seres humanos y los animales, pero no han tratado de ese yo situado en el contexto natural, del «yo ecológico», que no ha de obrar por deber, sino adoptar una actitud de respeto hacia la naturaleza, valorando la comunidad biótica. Para alcanzar esta meta será de gran ayuda la educación, ir fomentando esa actitud ecológica, de inserción en el mundo natural en el que viven.

Poniendo ya punto final a esta contribución, diría que la ética es una de las ramas más boyantes de la filosofía y una necesidad para el mundo contemporáneo. Es imprescindible en el nivel de la reflexión teórica, en el nivel de la educación en la universidad y en el nivel de la educación en la enseñanza secundaria y primaria. Entre otras razones, porque sin esta forma de reflexión y acción la humanidad sería peor de lo que es. Construir ese sujeto moral al que le importe qué es lo justo o lo injusto es de primera necesidad.

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, F. (2001). *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Institut Borja de Bioetica/MAP-FRE Medicina.
- ALBERT, H. (1975). *Traktat ubre kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr.
- APEL, K. O. (1985). *La Transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 2 vols.
- C. J. CELA CONDE Y AYALA, F. (2001). *Senderos de la evolución humana*, Madrid: Alianza, págs. 517 ss.
- CONILL, J. (2002) (coord.). «Desarrollo», *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia Bancaza.
- (2004). *Horizontes de economía ética*, Tecnos: Madrid.
- (2006). *Ética hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1986). *Ética mínima*, Madrid: Tecnos.
- (1993). *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos.
- (2002). *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus.
- (2007). *Ética de la razón cordial*, Oviedo: Nobel.
- (2009). *Las fronteras de la persona*, Madrid: Taurus.
- CORTINA, A., CONILL, J., DOMINGO, A. Y GARCÍA-MARZÁ, D. (1994). *Ética de la empresa*, Madrid: Trotta.
- CORTINA, A. Y GARCÍA-MARZÁ, D. (eds.) (2003), *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid: Tecnos.
- CROCKER, D. A. (2008). *Ethics of Global Development. Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ENDERLE, G. (1993). *Handlungsorientierte Wirtschaftsethik*, Bern, Haupt.
- GOULET, D. (1965). *Ética del desarrollo*, Madrid: IEPALA.
- (1965). *Ética del desarrollo. Guía teórica y práctica*, Madrid: IEPALA.
- (2006). *Development Ethics at Work*, London and New York: Routledge.
- GARCÍA-MARZÁ, D. (2004). *Ética empresarial*, Madrid: Trotta.
- GRACIA, D. (1988). *Fundamentos de bioética*, Madrid: EUEDEMA.
- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.
- HOMANN, K. Y BLOME-DREES, F. (1992). *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen: UTB.
- KUMAR, B. N. y STEINMANN, H. (eds.) (1998). *Ethics in International Management*, Berlin: Walter de Gruyter.
- LACADENA, J. R. (2002), *Genética y bioética*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas/Desclée de Brouwer.
- LOZANO, J. F. (2004). *Códigos de ética para el mundo empresarial*, Madrid: Trotta.

- MARTÍNEZ, E. (2000). *Ética del desarrollo de los pueblos*, Madrid: Trotta.
- MILL, J. S. (1984). *El Utilitarismo*, Madrid: Alianza.
- SHERMAN, N. (1999). «Taking Responsibility for Our Emotions», en E. F. PAUL et alii, *Responsibility*, Cambridge University Press, págs. 294-324.
- ORTEGA Y GASSET, J. «Introducción a un estimativa. ¿Qué son los valores?», en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, VI, 315-335.
- RORTY, R. (1987). «Solidarity or Objectivity?», en J. RACHMAN Y C. WEST (eds.), New York: Post-Analytic Philosophy, 1986, 3-19; «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. PETERSON Y R. VAUGHAN (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge.
- ULRICH, P. (1997). *Integrative Wirtschaftsethik*, Bern: Haupt.