



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

Facultad de Filosofía

Máster en Éticas Aplicadas
Trabajo de Fin de Máster

**Análisis y reconstrucción
de la idea filosófica de ética aplicada
desde la hermenéutica crítica
de Adela Cortina**

Autor: Joan Llorca Albareda

Tutor: Juan Antonio Fernández Manzano

Madrid, convocatoria ordinaria de septiembre de 2021

Calificación: Sobresaliente (9)

El esclarecimiento ya facilitado transforma no sólo la reflexión espontánea, sino también la visión analítica, cuya fuerza es igual a la energía y el sufrimiento con que se alcanza, en productos de masas, y los dolores secretos de la historia individual, que el método ortodoxo se inclina a reducir a fórmulas, en vulgares convenciones. La disolución de las racionalizaciones se torna ella misma una racionalización. En lugar de tomar sobre sí la labor de autognosis, los adocotrados adquieren la capacidad de subsumir todos los conflictos bajo conceptos como complejo de inferioridad, dependencia materna, extroversión e introversión, que en el fondo son poco menos que inútiles.

Primera parte: Hablar siempre, pensar nunca, *Minima Moralia*, Theodor W. Adorno¹

Los grandes virtuosos de la bondad y del amor universal al prójimo, procedan de Nazaret o de Asís o de los palacios reales hindúes, no han operado con el medio político de la violencia; su reino no era de este mundo y, sin embargo, tuvieron influencia y la tienen en este mundo, y los personajes de Platon Karatajew y los santos dostoiévskianos siguen siendo sus más fieles reproducciones. Quien busque la salvación de su alma y la salvación de otras almas, que no la busque por el camino de la política, que tiene otras tareas muy distintas.

La política como profesión, Max Weber²

¹ Adorno, T. W. (1987). *Minima moralia*. Taurus. p. 63.

² Weber, M. (2007). *La política como profesión*. Biblioteca Nueva. p. 146.

Resumen

Las sociedades contemporáneas están atravesando, desde los años 70, profundos cambios en sus formas de auto-percepción y movimiento. Una de las transformaciones paradigmáticas se produce en el terreno de la filosofía práctica. La ética, pretéritamente una disciplina que se limitaba a albergar debates extra-mundanos de filósofos profesionales, comienza a filtrarse en la realidad social y a ser un componente fundamental en la toma de decisiones de las distintas esferas de acción. No obstante, apenas se han realizado análisis que intelijan el campo filosófico de semejanzas en cuyo cauce tiene lugar el surgimiento de las éticas aplicadas. Esta será la labor que ocupará a este estudio: re-pensar la idea filosófica de ética aplicada de forma sistemática y rigurosa, desde las condiciones sociales y filosóficas de posibilidad que la engendraron hasta una reconstrucción teórica de sus fundamentos en diálogo con la propuesta de Adela Cortina, la hermenéutica crítica.

Palabras clave: ética aplicada, ética aplicadas, hermenéutica crítica, campo de semejanzas, Adela Cortina, ética discursiva, esferas de acción social, procedimentalismo, bien interno, sociedad civil, dialéctica negativa reticular.

Abstract

Contemporary societies are traversing, since the 70s, profound changes in their forms of self-perception and movement. One of the paradigmatic transformations befalls in the field of practical philosophy. Ethics, formerly a discipline that was limited to harbor extra-worldly debates of professional philosophers, begins to filter into social reality and to be a fundamental component in decision-making in different spheres of action. However, hardly any analysis has been carried out that understands the philosophical field of similarities in which the emergence of applied ethic arises. This will be precisely the purpose of the research: re-examining, systematic and rigorously, the philosophical idea of applied ethic, from the social and philosophical conditions of possibility that engendered applied ethic to a theoretical reconstruction of its foundations in dialogue with Adela Cortina's proposal, critical hermeneutics.

Key words: applied ethics, applied ethics, critical hermeneutics, field of similarities, Adela Cortina, discursive ethics, spheres of social action, proceduralism, internal good, civil society, negative-reticular dialectics.

Índice

1. Introducción	4
2. Metodología	8
3. Enfoque genético	12
3.1. Momento histórico-sociológico	12
3.2. Momento filosófico	18
3.2.1. Ética y moral.....	18
3.2.2. ¿En qué consiste la aplicación de la ética?.....	20
4. Enfoque sustantivo	22
4.1. Principales modelos de ética aplicada	22
4.2. La hermenéutica crítica	24
4.2.1. Adela Cortina: una interpretación discursiva de la ética aplicada	24
4.2.2. Jesús Conill: una nueva ética desde la razón impura	28
4.2.3. Problemas de ambas interpretaciones.....	30
5. Reconstrucción de la idea filosófica de ética aplicada desde la hermenéutica crítica de Adela Cortina	32
5.1. Consideraciones iniciales	32
5.2. Parte A de la ética aplicada	33
5.2.1. La fundamentación ético-discursiva de Karl O. Apel	33
5.2.2. Ética y aplicación: responsabilidad solidaria	36
5.3. Parte B de la ética aplicada	39
5.3.1. Plano general: el marco jurídico y la moral cívica	39
5.3.2. Ámbito formal específico: las esferas de la justicia.....	41
5.3.3. Ámbito sustantivo específico: el bien interno de las prácticas sociales.....	46
5.4. Parte C de la ética aplicada	48
5.5. Consideraciones finales	50
5.5.1. Una ética (aplicada) de la sociedad civil.....	50
5.5.2. Dialéctica negativa reticular	52
7. Conclusión	54
8. Bibliografía	57

1. Introducción

La dialéctica entre el pensamiento y la realidad, la interrelación que las ideas y conceptos mantienen con la *praxis* y la *vita activa*, ha ocupado a las más brillantes mentes de la historia de la filosofía. Sustancialmente, las propuestas han sido muchas y muy variadas y cada una de ellas ha tratado de abordar la cuestión desde unas coordenadas teóricas muy particulares. La filosofía moral, en cuanto filosofía práctica, es posiblemente la disciplina filosófica que se halla más hondamente interpelada por este debate. Al fin y al cabo, su objeto está intrincado, como advertía Aristóteles, en una temporalidad limitada y prospectiva, esto es, no remite a la *realidad* de lo necesario y eterno, sino a la *realidad* de lo que está por hacerse; lo que, sin la intervención humana, no tendría por qué suceder.

Y sí, las doctrinas y respuestas han sido muy distintas, pero solo *sustancialmente*. Los contenidos son, sin duda, diferentes y los métodos de articulación de los mismos divergen considerablemente. La filosofía contemporánea, empero, ha puesto de relieve, a lo largo del siglo XX, la necesidad de enriquecer la noción de método. El recubrimiento semántico producido en el pasado siglo ha desembocado en una ampliación del espectro de significado del concepto de método. Este fenómeno nos lleva a trazar una línea divisoria entre dos usos conceptuales: por un lado, el previamente llamado método de articulación de contenidos, al que denominaremos *método de aprehensión filosófica*; y, en segundo lugar, aquel que condensa la innovación semántica que acabamos de introducir, *el método ontológico-actitudinal u ontológico-situacional*.

El método de aprehensión filosófica, si bien no puede calificarse de estrictamente moderno, comienza a tomar su forma específica a partir de la publicación en 1637 del *Discurso del método* de René Descartes. La transición de la cosmología grecolatina al arbitrio de la razón, del plano extático de una realidad independiente del ser humano a un mundo que se despliega desde y a partir del pensamiento, obligó al filósofo francés a prestar más atención de la que sus predecesores habían prestado a la noción de método. El individuo ya no puede confiar en la validez epistemológica de sus sentidos ni de los contenidos previamente aprendidos. Todo conocimiento seguro debe pasar el examen de la razón, proceder de una idea clara y distinta obtenida a través de las cadenas de deducciones que operan en el razonamiento. Atendamos detenidamente al siguiente fragmento de *La condición humana*:

No era la razón, sino un aparato construido por el hombre, el telescopio, el que cambiaba el punto de vista sobre el mundo físico; no era la contemplación, la observación y la especulación las que llevaban al nuevo conocimiento [...] dicho con otras palabras, el hombre estuvo engañado mientras confió en que la realidad y la verdad se revelarían a sus sentidos y a su razón con tal de que se mantuviera fiel a lo que veía con los ojos del cuerpo y de la mente. (Arendt, 2020, p. 302)

El mundo clásico había fundado su conocimiento en la contemplación *–theoria–*, los ojos del alma que, más allá del influjo sensitivo de lo accidental, podía inteligir plenamente lo real a través de la ascesis y la quietud del filósofo. Este descubrimiento, realizado por la escuela socrática, ha dominado el pensamiento occidental de tal manera que el quehacer filosófico ha soslayado la mundanidad y se ha circunscrito al terreno abstracto del pensador solitario y reflexivo. Lo que Hannah Arendt describe en este fragmento no remite a una simple transición entre una premodernidad muerta, petrificada, y una modernidad dinámica y concreta; de hecho, la modernidad mantiene el esquema básico, tradicional, este es, la relación abstracta del filósofo con su entorno y su consciente huida del mundo. El cambio fundamental operado por la pluma de Descartes consistió en infundir la duda frente al realismo fuerte de la época grecolatina³. El individuo ya no puede servirse de ideas vagas y oscuras procedentes de la supuesta contemplación de una realidad externa e independiente, sino que la única fuente de conocimiento fiable arraiga en su razón. Entendemos entonces por qué, paralelamente a la aparición del pensador francés, emerja la matematización de las ciencias, la revolución astronómica o la física moderna. La razón, único contendiente en liza, ha de valerse por sí misma para dar cuenta de una realidad que no es plenamente inteligible. Y, para ello, solo queda el último recurso de la construcción artificial de un conjunto de métodos genuinamente racionales que permitan confrontar al error y la duda. El método, en este sentido, es un fenómeno eminentemente moderno *–si bien no totalmente moderno–*, el único camino que, ante la dificultad de dar los pasos correctos, ofrece sendas epistémicas que están controladas y producidas única y exclusivamente por la reflexividad de la razón.

La filosofía moral, si bien tardó en sentir las consecuencias de la revolución cartesiana, no fue en absoluto indiferente a sus efectos. El desarrollo del pensamiento moderno alcanzó su culmen en el siglo XVIII con el advenimiento de la Ilustración. La tradición y la autoridad político-moral, ya fuera esta la Iglesia o las organizaciones políticas estamentales, perdían su fuerza normativa y dejaban paso a conceptos tales como la autonomía o el progreso. El individuo, al formularse la segunda gran pregunta kantiana *–¿qué debo hacer? –*, ya no puede confiar las respuestas a la autoridad o a Dios, sino que debe afrontarlas él mismo, justificando sus posiciones a través de *razones*. Las dos grandes teorías éticas modernas son muestras paradigmáticas de estas transformaciones. El kantismo, con el objetivo de evitar que la conducta humana se halle contaminada por la contingencia y empiricidad del *homo phaenomenon*, propone el test de la universalización, contenido en la primera formulación del imperativo categórico, un método capaz de conducir al ser humano a la objetividad de la razón pura práctica. El utilitarismo, por su

³ Uno de los ensayos más clarividentes acerca del tránsito entre la premodernidad y la modernidad lo encontramos en *Las palabras y las cosas* (2002) de Michel Foucault. El filósofo francés expone el paso del paradigma de la representación, en el que realidad y palabra eran dos instancias indiferenciables, al paradigma de la clasificación, en el que la realidad, difuminada, toma distancia frente al lenguaje.

parte, se opone a la moral del deber y estipula, a través del principio de felicidad, que el único método posible es aquel que responde a las preguntas de tipo moral teleológicamente dirigido hacia la mayor felicidad del mayor número, a saber, “las acciones son correctas *–right–* en la medida en que tienden a promover la felicidad” (Mill, 2014, p. 60).

¿Qué relación poseen, entonces, las teorías éticas con el redescubrimiento del método por parte de Descartes? La guía moral, como ya se dijo, es una tarea exclusivamente propia e individual: cada cual es capaz de obtener las respuestas pertinentes sin necesidad de ir más allá de sí. Pero, y esto es lo más importante, el sedimento cartesiano ha dejado principalmente su poso en la unidad metodológica. Si bien se antoja imposible la pretérita contemplación de la verdad, la razón, mediante los instrumentos y construcciones que proceden de ella, puede derivar de sí misma un alto grado de certeza. Los contenidos y métodos que emergen de su reflexividad pueden ser alcanzados por todo individuo, pues todos, en mayor o en menor grado, poseen la susodicha facultad. Immanuel Kant, a pesar de escindir la razón en dos ámbitos, defiende la unidad racional de los *homo noumenon*⁴; y el utilitarismo, si bien sostiene una unidad débil de la razón, requiere la unidad sensitivo-felicitante del ser humano, pues su edificio teórico se sostiene bajo la presuposición de que todos los individuos persiguen, ante todo, la felicidad. Los métodos de aprehensión filosófica remiten, por tanto, a las fórmulas y modelos teóricos que, presentes dentro de determinados sistemas de pensamiento, encauzan, orientan y restringen los modos de enfocar y resolver las cuestiones filosóficas. Y bajo estos métodos subyace la premisa de que, debido a la unidad atributiva del ser humano, es posible establecer un método unitario al que todos puedan recurrir.

El método ontológico-actitudinal u ontológico-situacional subraya el principal error de las pretéritas metodologías. No porque estas sean falsas, pues siguen constituyendo un ingrediente esencial del conocimiento en general y del conocimiento moral en particular, sino porque han olvidado que todo método de aprehensión filosófica se inserta en una determinada realidad, en unas condiciones histórico-sociales determinadas. Los atributos a partir de los cuales se desprende todo método, atributos que establecen la unidad que permite su tratamiento universal, no quedan incólumes ante el avance del tiempo. Y es que no se trata de dos métodos opuestos entre sí, sino de los dos momentos que deberían caracterizar a todo pensar. Antes de elaborar modelos e instrumentales técnicos que agilicen el quehacer del teórico, es necesario que este posea una actitud, una sensibilidad, hacia la realidad. En palabras de José Ortega y Gasset,

la conciencia de mí mismo es esencialmente, y no accidentalmente, posterior a mi conciencia del mundo, o lo que es igual, que sólo reparo en mí cuando me desentiendo

⁴ “Una clave para la comprensión de la filosofía moral kantiana es que entre la filosofía teórica y la filosofía práctica existe una unidad a partir del mismo concepto de razón [...] el pensamiento, en tanto capacidad para forjar conceptos y enjuiciar correctamente, de razonar de forma exacta, tal y como lo entiende la lógica tradicional, es para Kant constitutivo al mismo tiempo de la teoría y de la praxis” (Adorno, 2019, p. 73).

del mundo, cuando mediante la atención me retraigo y desentendiendo del mundo. (1974, pp. 69-70).

El pensar refraccionado hacia el interior del yo es posterior al encuentro de este y el mundo, a su, en términos orteguianos, *estar en él*, en su *circun-stancia*. El reconocimiento de que la realidad circundante es histórica, temporal y, por tanto, mutable tiene como corolario la equivocidad de los contenidos mundanos, lo cuales muestran, al mismo tiempo, una variedad en las gamas de percepción. No solo la realidad en su totalidad no puede entenderse unitariamente, sino que sus diferentes partes, del mismo modo, han de ser adecuadamente comprendidas en la complejidad de las relaciones que poseen entre sí y en la especificidad de sus componentes determinantes.

Este modo de aproximarse al pensamiento, concreto y abierto a la diversidad y mutabilidad de los contenidos, ha llevado, a lo largo del siglo XX, a una sucesión de *giros* teóricos que han tratado de introducir esta nueva semántica en el quehacer filosófico. El *giro hermenéutico* se ha opuesto a la clarividencia y la univocidad de la pretérita filosofía para reivindicar el papel jugado por la interpretación; el *giro lingüístico* ha subrayado el poder que ha ejercido históricamente la falacia abstractiva, al elevar el vuelo del pensamiento hasta unas alturas que impedían comprender el papel central que juega el lenguaje en la vida humana; y el *giro pragmático* ha vindicado la necesidad de eliminar el arrobo por las cavilaciones en las que la metafísica y la sustancia ocupaban lugar central, para pasar a preocupaciones relativas a los modos de compatibilizar política y moralmente los modos de vida existentes.

El último de los giros teóricos al que hemos asistido es el *giro aplicado*, el cual ha ido mucho más allá que las otras recién expuestas transformaciones. Los cambios no solo han operado a nivel estrictamente académico, modificando el modo en el que los filósofos profesionales *están* frente al mundo. La hermenéutica, el moderno desarrollo de la lingüística y el pragmatismo no dejan de ser, al fin y al cabo, nuevas corrientes filosóficas que, a pesar de su apego a la circunstancia, se ciñen al ámbito teórico. ¿Cuál es entonces la verdadera novedad de la filosofía aplicada?

En aquel tiempo [en los años sesenta y setenta del siglo XX] el problema de la fundamentación de lo moral seguía siendo el tema estrella de la ética, pero junto con él empezaba a ganar terreno la necesidad de aplicar a la vida cotidiana lo ganado en el proceso de fundamentación, la necesidad de diseñar una ética aplicada a las distintas esferas de la vida social, que daría lugar a las distintas éticas aplicadas. (Cortina, 2003, p. 13)

La irrupción de la realidad en la filosofía, la necesidad de que esta trasladara su incesante proceso de pensamiento a aquella y colaborara, en la medida de sus fuerzas, en la toma de

decisiones sobre los temas de gran relevancia pública, es, sin duda, la transformación más radical. Se advierte sin dificultad por qué fue la ética el ámbito filosófico escogido para llevar a cabo esta aplicación: la desintegración sociológica de los antiguos lazos de solidaridad, moralmente sostenidos, conlleva una desorientación y un desamparo práctico que demanda reflexiones éticas sobre temas de importancia político-social. Y esto no significa, y lo abordaremos detenidamente más adelante, que se exija un reemplazamiento de la antigua autoridad por una nueva institución tiránica o por un caudillo carismático, sino la necesidad de la ética para que, en los distintos ámbitos de la vida humana, puedan establecerse métodos y procedimientos que permitan formas de decisión aceptadas y consensuadas por diferentes voces autónomas.

Desde las instancias académicas, a día de hoy, no se acaba de admitir la ética aplicada como una disciplina plenamente filosófica⁵. Puede parecer que la utilización de un rótulo afable para el público, como es el caso del término ética, se realiza con el objetivo de esconder un conglomerado de intereses o que los temas que trata encajan mejor en ciencias sociales tales como la sociología o la ciencia política. Y, sin duda, las acusaciones no están del todo desencaminadas. La razón de ser de este ensayo reside en tomar a la ética aplicada –o éticas aplicadas, ya veremos posteriormente que la cuestión terminológica no es baladí– como objeto de estudio, evaluar su importancia filosófica y tratar de determinar cuál es el contenido y la forma de esta idea. Como hemos podido apreciar en esta breve introducción, existen antecedentes claros a su surgimiento y su nacimiento se inscribe en tendencias teórico-prácticas que será necesario analizar. Anticipando las posibles críticas, se trata de un objeto de estudio muy amplio, inabordable en un formato como el que aquí se presenta. Es por ello que, en el siguiente apartado, procederemos a delimitar nuestro objeto de investigación y el alcance del presente estudio.

2. Metodología

Un trabajo académico no puede sostenerse, únicamente, sobre la originalidad e interés de las tesis expuestas. Si así fuera, en nada se diferenciaría de un texto literario o de un artículo de opinión. Las intuiciones e ideas que dan fuerza a un planteamiento deben ir siempre acompañadas por la solidez y el rigor de una adecuada metodología. No solo se ha de reflexionar sobre el objeto de investigación, sino que, de forma paralela, se ha de escrutar la conveniencia de pensar del modo en que se viene haciendo. Así, toda investigación académica ha de constar de un pensar primario, que interviene directamente sobre el objeto de estudio, y de un pensar secundario o metapensamiento, en cuyos márgenes tiene lugar el pensar primario. Los modos de organización de las ideas, la idoneidad de lo investigado o el orden lógico que vertebra una argumentación, son

⁵ Véase Franz, 2021; Jamieson, 2002; Rorty, 2006.

elementos indispensables para alcanzar las condiciones necesarias para la realización de un ensayo de estas características.

Por motivos de índole lógica, vamos a dividir la exposición en dos planos, la *delimitación* y la *aproximación*, los cuales remiten implícitamente a los dos elementos fundamentales del acto de investigación: el objeto de estudio y el método que el investigador utiliza para abordarlo.

En primer lugar, la delimitación refiere al establecimiento consciente de las lindes del objeto de estudio; en nuestro caso particular, la ética aplicada. Cabe recordar que la acepción principal del término definición es, precisamente, la delimitación semántica. Cuando se define un determinado fenómeno no solo se establece positivamente su contenido específico, sino que, ante todo, se realiza la tarea negativa de instituir un campo particular de significado que difiera del resto. Sin embargo, una labor excesivamente exhaustiva de delimitación elimina la razón de ser de la investigación. El interrogante del que partíamos, *¿qué es aquello a lo que llamamos ética aplicada?*, no pregunta otra cosa que la definición de la ética aplicada. Ofrecer al comienzo del ensayo una definición ulterior del concepto supondría empezar por el final, resolver el problema que nos planteamos en los prolegómenos. Es por ello que resulta imprescindible realizar una distinción entre una delimitación fuerte y una delimitación débil. La primera es propia de las ciencias empíricas, las cuales requieren de una pormenorizada definición del objeto de estudio y de las variables utilizadas a fin de suprimir las potenciales ambigüedades que se presenten en la etapa experimental. La segunda, por el contrario, es la propiamente filosófica; y es que, como aduce José Luis López Aranguren a propósito de la ética, “nos parece más filosófico conquistar esa definición” (1972, p. 15)⁶. Partir de una delimitación fuerte nos obligaría a recurrir a semánticas inscritas en el saber popular o en los argumentarios de otros autores; una investigación filosófica, en cambio, debe poner en cuestión todas aquellas fronteras anteriormente instituidas a través de un minucioso examen de los contenidos que componen las definiciones corrientes. Una delimitación débil establece, por tanto, los límites mínimos que debe introducir toda investigación para ser lógicamente consistente, en temas como, por ejemplo, la extensión o la naturaleza del objeto de estudio.

Argüíamos en la introducción que analizar el concepto de ética aplicada de forma general es un proyecto destinado al fracaso en este tipo de formato. Y no porque el análisis a gran escala de todo concepto moral sea imposible en estas condiciones, sino por la propia naturaleza de la ética aplicada. La ética aplicada contiene una multiplicidad de éticas aplicadas en su seno. Estudiarla a grandes rasgos supone entrar en cada una de sus esferas, estudiar su génesis y los diferentes estados sincrónicos de cada una de ellas. Como se puede advertir, una investigación de

⁶ Esto lleva a pensar, como defiende Jürgen Habermas en *Conocimiento e interés* (1986), que la interpretación semántica es una precondition para el entendimiento entre científicos. Si los científicos no hubieran llegado a un acuerdo acerca del significado de los términos que utilizan, su labor sería imposible. El análisis filosófico permea, necesariamente, el quehacer científico.

tal envergadura no tiene cabida en un trabajo de fin de máster, ya que es propia de una tesis doctoral. Además, y esto resulta fundamental en nuestra labor de delimitación, las publicaciones relativas a cuestiones de ética aplicada han solido versar sobre aspectos específicos de las distintas esferas éticas, las éticas aplicadas –ya sea el amplio desarrollo de la bioética, la ética empresarial, la ética profesional, la ética ecológica o la ética animal–⁷. Apenas encontramos análisis que aborden filosóficamente los cambios acaecidos en la ética aplicada como un todo estructural, como una disciplina dotada de cierta unidad. Las éticas aplicadas han despertado gran interés en otros ámbitos del conocimiento, pero, por el contrario, la filosofía académica apenas ha situado a la ética aplicada como un objeto primario de estudio. Como consecuencia de este hecho, las éticas aplicadas han sido estudiadas de forma fragmentaria.

Nuestro objetivo reside en rescatar a la ética aplicada desde el punto de vista filosófico, mostrar que, más allá de categorizaciones científicas que articulan las características comunes de las esferas en *genus proximum*, detrás de las éticas aplicadas existe un desarrollo filosófico unitario que condensa la nueva vertiente que ha tomado la filosofía en nuestros días, a saber, la democratización y el filtraje de la filosofía en la realidad social. Y es que no hemos de caer en, como apunta Rafael Sánchez Ferlosio,

la insuficiencia del convencionalismo del nominalista [u hombre de ciencia], que se conforma con *distinguir* con precisión, despreocupándose de *asemejar* [...] tan importante como establecer con precisión la *diferencia* que delimita la aplicación de un término es decir el *campo de semejanzas* en cuyo seno va a jugar la diferencia. (2018, p. 98)

El campo de semejanzas donde se juegan las diferencias entre las esferas es, precisamente, la ética aplicada. Sin una adecuada comprensión del cauce en el que se producen los distintos desarrollos particulares, las éticas aplicadas no podrán ser idóneamente analizadas. Con el fin de poder inteligir aquello que es la ética aplicada, exploraremos una de las pocas propuestas teóricas de nuestra actualidad, la *hermenéutica crítica*. Esta doctrina ha sido planteada y desarrollada por el Grupo de Investigación en Éticas Aplicadas y Democracia de la Universidad de Valencia, cuyas dos figuras más relevantes son Adela Cortina y Jesús Conill. Pero esta exploración no supondrá el núcleo central de nuestro ensayo, pues, si bien la hermenéutica crítica se erige como una de las pocas doctrinas que interpretan filosóficamente la ética aplicada, se trata de un cuerpo de pensamiento en ciernes, afectado por numerosos vacíos y problemas teóricos sin resolver. Siguiendo la fórmula de Gustavo Bueno, *pensar es pensar contra alguien*, de tal modo

⁷ Este hecho es patente en los más relevantes libros colectivos que versan sobre esta temática, cuyo objeto de estudio es, casi exclusivamente, las éticas aplicadas, dejando a un lado la labor filosófica en la que consiste la ética aplicada. Véase *A companion to applied ethics* (2003), *Applied ethics and human rights: conceptual analysis and contextual applications* (2010), *Contemporary debates in applied ethics* (2014) o *Contemporary issues in applied and professional ethics* (2016).

que el análisis de la hermenéutica crítica nos permitirá adentrarnos en el examen filosófico de la ética aplicada aceptando, rechazando y desbordando las tesis defendidas por el grupo de investigación valenciano.

Una vez delimitado el objeto de estudio, debemos pasar al plano aproximativo. ¿De qué modo nos aproximaremos a la ética aplicada? La respuesta a esta pregunta contendrá el modo de organización de los contenidos de este ensayo y la razón de ser del orden que estos tomarán. Nos serviremos de la propuesta metodológica ofrecida por José Luis López Aranguren en su famosa *Ética*. “Un tratado de ética, como cualquier otra ciencia filosófica, tiene que desembocar en un juego de *anticipaciones y repeticiones*” (1972, p. 496). Las disciplinas filosóficas, como ya advertimos, no pueden alcanzar la definición de su objeto sin conquistarlo; esto es, la ardua labor de revisar los presupuestos subyacentes a las interpretaciones comunes de un fenómeno, así como la confrontación abierta con las definiciones pretéritamente ofrecidas. La anticipación es el momento de introducción de un concepto o fenómeno, en el cual se pueden mostrar cuestiones tales como su etimología, su génesis histórica o sus modos habituales de intelección. Se trata de ofrecer, desde distintos ámbitos, visiones parciales del objeto de estudio a fin de introducirse en sus especificidades. La repetición, por otro lado, refiere a que, una vez que se ha adquirido la base histórica, social y filosófica sobre la que se edifica el concepto o fenómeno, se analiza reiteradamente el objeto de investigación, desde diferentes ópticas y modos de estudio, con el fin de evitar su anquilosamiento. Esto tiene dos consecuencias: por un lado, la adquisición de la definición de la ética aplicada será gradual, se obtendrá a partir de la repetición continuada de sucesivas definiciones en las que se irán introduciendo aspectos previamente no contemplados; y, por otro lado, una vez finalizada nuestra investigación, las tesis alcanzadas no serán, ni mucho menos, absolutas y definitivas, sino que deberán ser sometidas a nuevas secuencias de repeticiones para ver cómo, debido a las transformaciones históricas, han sobrevivido al paso del tiempo.

A partir de esta somera explicación, podemos dar cuenta de la estructura de nuestro texto. Primero, partiremos de dos tipos de anticipaciones, histórico-sociales y filosóficas, que nos permitirán comprender la importancia de la ética aplicada en la vida contemporánea y la razón de ser de su nacimiento. Posteriormente, expondremos, tras unas breves palabras acerca de los principales modelos de ética aplicada, las dos más importantes interpretaciones de la hermenéutica crítica que existen en el seno del Grupo de Investigación en Éticas Aplicadas y Democracia: el enfoque discursivo de Adela Cortina y el enfoque aristotélico de Jesús Conill. Tras todo ello, procederemos a reconstruir, sistemática y minuciosamente, a partir de los planteamientos de Cortina, la idea filosófica de ética aplicada, arrojando luz tanto sobre los problemas en los que esta incurre como en las virtudes de su propuesta.

3. Enfoque genético

El primero de los pasos que daremos, a modo de anticipación necesaria antes de presentar las principales teorías acerca de la ética aplicada, consistirá en tratar de dar cuenta de su emergencia. ¿Por qué la ética aplicada surgió en los años 70? ¿Qué papel juega la ética aplicada en las sociedades contemporáneas? ¿Y en la historia de la filosofía? La respuesta a estas preguntas se realizará mediante dos apartados: el primero tratará de analizar la adecuación histórico-sociológica de la ética aplicada, introduciendo determinadas pautas sociales que, inercialmente, impulsaron su nacimiento; y el segundo tratará de encuadrar la ética aplicada en el desarrollo filosófico contemporáneo.

3.1. Momento histórico-sociológico

La ética aplicada apenas ha sido sometida a conceptualizaciones de tipo histórico-sociológico, resultado, sin duda, de la preeminencia de las éticas aplicadas y de su olvido como campo filosófico de semejanzas. Los acercamientos han sido pocos y escasamente exhaustivos. Adela Cortina, por ejemplo, ha reivindicado que la ética aplicada surgió “más que por un imperativo filosófico, por un imperativo de una realidad social que las necesitaba en sociedades moralmente pluralistas” (2003, p. 14); sin embargo, en ninguno de los múltiples textos en los que presenta esta idea (Cortina 1993, 1996, 2002, 2003) esta es desarrollada convenientemente. Y es que si fue un imperativo de la realidad social el que impulsó el nacimiento de la ética aplicada, ¿en qué contexto y evolución sociológica afloró la ética aplicada? ¿qué cambios históricos y sociológicos se produjeron en los años 70 para que esta pudiera surgir? Si bien la intuición de Adela Cortina apunta en la buena dirección, se requiere de un análisis de la génesis histórica de las sociedades occidentales que pueda dotar de consistencia a la idea de que la configuración sociológica contemporánea, iniciada en los años 70, establece las condiciones de posibilidad de la emergencia de la ética aplicada. El alcance de nuestro trabajo de reconstrucción filosófica no permite entrar en esta cuestión con la complejidad que sería requerida, pero, empero, señalaremos los aspectos fundamentales que deben guiar las futuras investigaciones.

Los escasos análisis realizados sobre la historia de la ética aplicada se circunscriben a la búsqueda de su origen terminológico. El debate entre Robert Baker y Laurence McCullough (2007) y Tom L. Beauchamp (2007) es un caso paradigmático de estas aproximaciones. Baker y McCullough defienden que los primeros usos de *applied ethics* o *practical ethics* datan del periodo comprendido entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, ubicados en el ensayo de Thomas Gisborne *An Enquiry Into the Duties of Men in the Higher and Middle Classes of Society in Great Britain*, publicado en 1794, y en el célebre libro de Thomas Percival *Medical ethics; or a Code of institutes and precepts, adapted to the professional interests of physicians and*

surgeons, publicado en 1803. Beauchamp se opone a esta tesis, identificando el inicio del empleo del concepto medio siglo antes, a raíz de la obra de David Fordyce, publicada en 1748, *Elements of Moral Philosophy*. La obra de Fordyce popularizó de tal modo el concepto que, a juicio de Beauchamp, puede rastrearse su uso posterior en autores como Jacob Brucker, Brook Taylor, John Moir o el propio David Hume.

El error en el que incurre este tipo de planteamiento es claro: el surgimiento de un cambio onomasiológico en el lenguaje moral no significa que el nuevo significante mantenga su unidad semántica a lo largo del tiempo. Reinhart Koselleck (2012) ya advertía de que los cambios conceptuales podían operar tanto a nivel del significante como a nivel del significado, por lo que comparar la pragmática del siglo XVIII y XIX con el uso del significante *ética aplicada* en nuestros días no tiene sentido alguno. Es más, ninguno de estos análisis da cuenta del porqué del nacimiento de la ética aplicada, del porqué de las condiciones y acontecimientos sociales que engendraron su importancia pública. Si el concepto surgió hace tanto tiempo, ¿por qué tardó tanto en adquirir relevancia? De este modo, los errores serían dos, asociados a las dos dimensiones del lenguaje que propone Koselleck: por un lado, el lenguaje como registro de la realidad social, es decir, la necesidad de entender que los cambios lingüísticos se producen, en una buena parte de los casos, debido a realidades extralingüísticas que son lingüísticamente registradas –el olvido, por tanto, de un estudio de la diacronía sociológica–; por otro lado, el lenguaje como instrumento, esto es, dentro de la dimensión estrictamente lingüística, debido a la interacción entre grupos políticos y sociales, un concepto puede tomar nuevas semánticas y onomasiologías. Queda patente, por tanto, lo crucial que resulta el punto de vista histórico-sociológico para poder inteligir correctamente un fenómeno como la ética aplicada.

Desde las distintas éticas aplicadas se han realizado un mayor número de estudios de carácter histórico y, en la mayoría de casos, elaborados de una forma más minuciosa. Esto no ha impedido, empero, que el punto de vista adoptado haya sido muy similar. Exceptuando la bioética, la esfera ética a la que mayor atención se ha prestado, el resto de éticas aplicadas tales como la ética profesional, la ética ecológica o la ética animal se han limitado a enumerar los primeros movimientos sociales que encarnaron sus aspiraciones y los primeros usos conceptuales de sus significantes. En el plano bioético, deudor sobre todo de los trabajos de Albert R. Jonsen, se ha realizado una distinción que resulta idónea para los fines de nuestra crítica: la diferencia entre *medical ethics* y *bioethics*⁸ La bioética no aparece, como tal, hasta los años 70, a pesar de que sus primeros vestigios puedan ser hallados en determinados acontecimientos y textos de los años 40

⁸ Véase *The birth of bioethics* (1998) y *A short history of medical ethics* (2000). Escrito en español, cabe destacar el libro de Pedro Laín Entralgo *El médico y el enfermo* (1969).

y 50 –destacando la figura de Joseph Francis Fletcher⁹–. Todas las reflexiones éticas previas a la conformación de la bioética toman el nombre de ética médica. La bioética, de este modo, no engloba toda reflexión ética en el ámbito médico, sino que posee unos contenidos específicos vinculados a la época histórica de su surgimiento. Estos, de acuerdo a Jonsen, pivotan en torno a la inversión normativa implicada en el concepto de autonomía del paciente (2000, p. 94).

De este modo, cabe realizar ciertos apuntes sobre cambios sociológicos importantes que, convergiendo unos junto a otros, pueden ofrecer una pista sobre las condiciones sociales de posibilidad que permitieron la aparición de la ética aplicada. Dos cuestiones sorprenden, *prima facie*, al asomarse a la ética aplicada: su división en esferas y su carácter constructivo. La ética aplicada debe, en su contacto con la realidad social, modularse y adaptarse a diversas esferas, las éticas aplicadas, que demandan diferentes modos de aproximación moral. No obstante, para que este tipo de demandas tengan cabida, es necesario que cada una de estas esferas haya sufrido un elevado desarrollo de sus legalidades objetivas, a saber, que haya complejizado de tal forma sus medios técnicos y sus conocimientos teóricos y prácticos que sea imposible dar solución a sus problemas morales desde los códigos morales tradicionales. Pero, y con esto pasamos al segundo punto, las sociedades contemporáneas se han desprendido de las antiguas cosmovisiones totalizadoras, ya no existen, por tanto, catálogos de normas morales compartidas que puedan satisfacer de forma común al conjunto de los individuos. La ética aplicada debe, por tanto, construirse, en el sentido afirmado por Kurt Bayertz:

el proyecto de una ética aplicada muestra no sólo el cambio de función de la reflexión ética en la sociedad moderna, sino el cambio de posición y de función de la propia moral [...] se convierte en objeto de una reflexión que ella modifica y, en consecuencia, en una institución social desarrollable. Con objeto de que la ética aplicada se convierta en un instrumento para solucionar directamente los problemas, se positiviza; esto es, se convierte en el resultado de una construcción o disposición humanas (2003, pp. 58-59)

Se requiere, de este modo, dar cuenta de estos dos elementos fundamentales, de su génesis y conformación sociológica, para comprender adecuadamente nuestro objeto de estudio, la ética aplicada. En cuanto a la constitución histórica de las esferas sociales, el autor que ha estudiado esta temática con mayor detenimiento y rigor ha sido Max Weber, a raíz del proceso de racionalización y desencantamiento del mundo; principalmente en dos obras: *Ensayos sobre sociología de la religión* (1997) y *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2012). El sociólogo alemán, a partir del estudio de las primeras sectas protestantes, encuentra en el nuevo

⁹ Joseph Francis Fletcher fue profesor de teología moral en la Episcopal Theological School de Cambridge. Es conocido, principalmente, por las conferencias que impartió en 1949 en las célebres Lowell Lectures de la Harvard University. Aunque se limitó a tratar los problemas tradicionales de la ética médica, Fletcher defendió un enfoque revolucionario que constituiría uno de los más importantes antecedentes de la bioética: eran los propios pacientes los que tenían derecho a decidir sobre las cuestiones de ética médica.

tipo de religiosidad occidental el origen de las formas de subjetividad capitalista. Y es que introduce ciertas innovaciones que habían sido desconocidas para cualquier otra religión anterior. La ética protestante es, ante todo, intramundana, los bienes religiosos son buscados en el mundo externo; todo lo contrario a las antiguas religiones de salvación y redención, las cuales se encomendaban a la contemplación mística de los bienes internos. El místico es “una vasija de lo divino” (Weber, 1997, p. 390), una entidad fundida en la divinidad; mientras que el protestante, que predica el ascetismo, es un instrumento al servicio de un dios que ha de realizar sus designios en el mundo. Sin embargo, no se trata de cualquier ascetismo intramundano, pues, por ejemplo, el confucianismo también podría identificarse como tal. La diferencia radica en la visión del mundo como una entidad éticamente moldeable, frente a la mera “adaptación externa a las condiciones del mundo” (Weber, 1997, p. 373), la ausencia de conflicto con el mundo, que caracterizaba a la religión de Confucio. Todo ello lleva a que el protestantismo constituyera una ética orientada al mundo, desvinculada de los medios mágicos, y cuya salvación solo podría ser alcanzada mediante el éxito cotidiano. En definitiva,

el virtuoso estaba en el mundo como instrumento de un dios, separado de todos los bienes mágicos de salvación, con la exigencia de acreditarse ante dios –eso significaba de hecho ante sí mismo– como un ser llamado a la salvación, mediante la calidad ética de su acción en los órdenes del mundo y sólo así. (Weber, 1997, p. 353)

Esta desvalorización y desplazamiento de lo mágico llevó al desencantamiento del mundo, un lugar donde no tiene cabida el valor, sino solo la acción racional con arreglo a fines¹⁰. La secularización y extensión de esta nueva disposición ética llevó a la conformación del espíritu capitalista, el cual trataba de propagar, siguiendo la terminología habermasiana, la racionalidad estratégica –contenido del proceso de racionalización– por todos los ámbitos posibles del mundo de la vida.

Las esferas de valor, tal y como las denomina Weber, se conforman de acuerdo a la extensión sin límites del proceso racionalizador. Al eliminar las grandes configuraciones de sentido y reducir las interacciones mundanas en relaciones de medios y fines, los medios teóricos y prácticos fueron haciéndose tan complejos que aumentaron el número de profesiones, actividades sociales, instrumentos técnicos, etc. Y no solo eso, sino que, sin un principio central regulador, esferas que anteriormente habían estado unidas por las religiones primarias, tales como la política, la economía, la estética o la erótica, se han separado abruptamente mostrando que cada

¹⁰ Con acción racional con arreglo a fines nos referimos a una las categorías postuladas por Max Weber en su teoría de la acción racional. Véase el capítulo I de *Economía y Sociedad* (1963). Además, cabe destacar que la desvalorización y el desencantamiento no implican que la modernidad capitalista elimine toda dimensión axiológica, sino que esta pasa de estar reflejada en el mundo externo, un mundo preñado del sentido aportado por los bienes de salvación y redención, a ser el resultado de una vivencia o decisión interna, propia del modo de vida del metodista protestante.

una de ellas está regida por principios de valor diferentes. De este modo, la racionalización no ha seguido una senda unitaria, sino que cada valor irracional se ha revestido de su propia capa de racionalidad. “Se puede racionalizar cada uno de estos ámbitos desde un punto de vista y objetivos muy diferentes. Lo que considerado desde uno es racional, puede ser irracional desde otro” (Weber, 1997, p. 325).

La descentralización del valor y la hiper-racionalización del mundo ha conllevado, por ende, la desmembración de las sociedades tradicionales en diferentes esferas de la actividad humana, así como en entornos valorativamente pluralistas o politeístas¹¹. Estos son los rasgos que, como ya hemos indicado, apreciamos al analizar el contexto sociológico en el que nace la ética aplicada. Sin embargo, estas tesis, si bien apuntan a condiciones fundamentales y necesarias, en el surgimiento de la ética aplicada, no son suficientes. Cabría preguntarse, entonces, por qué no nació en los años 20, durante el auge de la sociedad de masas. Y es que esta época ya estaba inmersa en el proceso racionalizador y valorativamente desencantada. A nuestro juicio, existe una característica ulterior que está siendo actualmente estudiada desde diferentes ramas del conocimiento, pues las transformaciones acaecidas en los años 70 no afectaron solo al terreno filosófico. Condensem estos cambios en tres hipotéticos factores.

En primer lugar, el establecimiento de la nueva ética social ha implicado el fortalecimiento del *individualismo*. Los antiguos bloques socio-políticos encontraban su legitimidad en las conformaciones tradicionales de sentido, principalmente vehiculadas a través del mandato religioso. El puritano protestante no se debía a los demás para realizar éticamente los designios de Dios, sino que su íntimo metodismo se realizaba de forma absolutamente separada de sus coetáneos. No se trata de la comunidad de salvación de San Pablo, sino del cumplimiento individualizado del deber para con un *Deus absconditus*. De este modo, el sacrificio y la auto-abnegación eran elementos absolutamente individuales. La economía de mercado, del mismo modo, ha exigido un nuevo sujeto diferenciado de los demás, capaz de sostener necesidades que son auténticamente propias. Los análisis de Michel Foucault (2009) a este respecto son muy iluminadores: el nuevo sujeto económico se configura en torno a la noción de interés, el cual es “irreductible e intransmisible” (p. 332). No obstante, si bien las sociedades de masas estaban dominadas por el estilo de vida puritano del capitalista, la contemporaneidad no puede decir lo mismo. Gilles Lipovetsky lo ha señalado muy agudamente: “se sabe que a los ojos de la moral ideal, el yo no tiene derechos, solo deberes: la cultura posmoralista trabaja manifiestamente en sentido contrario, incrementa la legitimidad de los derechos subjetivos y mina

¹¹ Esta disyuntiva implica un matiz que, si bien no podemos desarrollar, debemos aclarar. El politeísmo de los valores sostenido por Weber niega cualquier posibilidad de acuerdo racional sobre cuestiones axiológico-morales, pues los principios seguidos no son más que el resultado de decisiones individuales o colectivas. El pluralismo no supone la inexistencia del acuerdo moral, sino únicamente la existencia de numerosas concepciones incommensurables del bien. El pluralismo razonable de John Rawls y la acción comunicativa de Jürgen Habermas son muestras paradigmáticas de esta última posición.

correlativamente el deber hiperbólico de la devoción” (1994, p. 131). El poder del sacrificio desaparece, aunque se solidifica el sentido de la justicia y el orden. Esta es, según el filósofo francés, la lectura que debe hacerse del individualismo actual.

En segundo lugar, las sociedades contemporáneas reivindican, ante la ausencia de un valor supremo, el *pluralismo axiológico*. La percepción actual queda condensada en las famosas palabras de John Rawls al describir el *hecho del pluralismo*: “la diversidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales presente en las sociedades democráticas modernas no es un mero episodio histórico pasajero; es un rasgo permanente en la cultura pública democrática” (2013, p. 66). A esto se refiere Adela Cortina cuando habla de que la ética aplicada surge, precisamente, “de la experiencia de vivir en sociedades pluralistas, en las que conviven distintas propuestas de vida feliz” (1993, p. 165): la inexistencia de un código común que ofrezca respuestas sencillas a los problemas morales. Se ha de notar, sin embargo, que el tránsito del pluralismo de la sociedad de masas al de las sociedades contemporáneas supone una sutil transformación, debido al tránsito ya indicado entre los dos tipos de individualismo. Este cambio se manifiesta diáfananamente en el plano político. El paso, teorizado por Bernard Manin (1995), de la democracia de masas, campo de batalla de bloques ideológicos, a la democracia de audiencia, la oferta política mercantilizada basada en intereses individuales, da cuenta de esta transformación.

En tercer lugar, se está conceptualizando, desde diferentes ámbitos del conocimiento, un factor que resulta fundamental para inteligir las características fundamentales del mundo contemporáneo. Una de las reflexiones más lúcidas y brillantes acerca de la sociedad de masas, *Dialéctica de la Ilustración* (1997) de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, señala que esta estaba dominada por los excesos de esquematismo subjetivista kantiano. Tanto desde la industria cultural como desde otros ámbitos sociales, se producían estructuras categoriales rígidas, orientadas a la racionalidad estratégica, que dejaban a los individuos en un profundo estado de pasividad. Esto se puede ver desde diferentes planos: en el plano político, las grandes ideologías construían y defendían paquetes de ideas a los que los individuos se sumaban; en el plano económico, la sociología del trabajo muestra cómo la gran empresa fordista y taylorista se articulaba en industrias jerarquizadas, verticales y mecanizadas en las que existía una clara división entre los mandos medios, que ejercían el trabajo intelectual, y el resto de trabajadores, encargados de ejecutar una serie de órdenes fijas y repetitivas. Al cambio acaecido lo podemos denominar *activismo*. Y no en el sentido de un incremento progresivo de los movimientos sociales –proceso que, de hecho, es inverso–, sino por la transposición del papel social del individuo. El individuo ya no es meramente una pieza del engranaje económico-político, sino su principio de movimiento. Un breve recorrido por diferentes áreas sociales puede corroborar esta tesis: en el plano político, el ya comentado paso de la democracia de masas a la democracia de audiencia; en el económico, los recientes estudios sobre el neoliberalismo (Foucault, 2009; Dardot y Laval,

2013; Brown, 2015) están arrojando luz a los cambios fundamentales en el comportamiento económico a través del concepto de empresario de sí; en el plano psicológico, se está estudiando la importancia de la autorrealización y el trabajo de sí en las sociedades contemporáneas (Illouz, 2007); y la sociología empresarial está dando cuenta de transformaciones profundas en el seno de los modos de organización del trabajo, con cambios cualitativos y cuantitativos en lo que al trabajo autónomo se refiere, así como en la organización y estructura de las grandes empresas multinacionales (Bologna, 2006; Morini, 2014).

3.2. Momento filosófico

3.2.1. Ética y moral

A lo largo del siglo XX se han producido, tal y como se apuntó anteriormente, cambios importantes en el modo de comprensión de la actividad filosófica. Esta no solo requiere ya de la intelección unitaria de la realidad, sino que, en una primera instancia, resulta fundamental tener una disposición actitudinal hacia esta, estar abierto a sus ambigüedades y cambios. El campo de la filosofía moral no ha sido menos y, profundamente afectado por esta transformación, ha visto resurgir en su seno neoaristotelismos de distinto cuño. No obstante, para poder evaluar con certeza el alcance de estas metamorfosis, requerimos de una mínima categorización de partida. Y es que, para argumentar en pos de la aplicación de la ética, debemos, en primer lugar, analizar si, formalmente, es lógicamente consistente el concepto de ética aplicada, y si lo es, en qué consiste esta aplicación y qué supone con respecto a la pretérita teoría ética.

La primera cuestión nos obliga a realizar un sucinto bosquejo etimológico del término *ética*. Pero no únicamente de la ética, sino también de la moral, pues ambas son utilizadas cotidianamente de forma prácticamente indistinta. ¿De dónde surgen y en qué se diferencian? La palabra ética procede del griego *êthos*, el cual posee dos acepciones principales: por un lado, residencia o morada, significado usual en la poesía y la épica griega y que fue rescatada por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*; y, por otro lado, carácter o modo de ser, origen semántico íntimamente ligado a la disciplina ética. El carácter o modo de ser no es, como advierte Aranguren, “como el *páthos*, dado por naturaleza, sino adquirido por hábito” (1972, p. 26). Se trata de la segunda naturaleza del hombre, en la cual, mediante una sucesión de actos solidificados en hábitos, se acaba adquiriendo el modo de ser virtuoso. Resulta, por tanto, muy relevante entender la circularidad existente entre el *êthos*, el *êthos* o *hêxis* –el hábito, el cual puede referir tanto al temperamento propio de la primera naturaleza como a los hábitos adquiridos mediante la acción y la elección– y la *enérgeia* –actos–. La moral, por su parte, proviene de los vocablos latinos *mos* y *mores*. La novedad del lenguaje moral latino es que no posee términos específicos para traducir

unívocamente *êthos*, *éthos* o *héxis* y *enérgeia*. *Mos* y *mores* han aglutinado, de forma indistinta, a la multiplicidad de términos griegos. Si bien, habitualmente, se suelen traducir ambos términos por costumbres, un estudio breve de su uso histórico, como el realizado por Aranguren, revela cómo también ha sido utilizada para referirse al carácter o a los hábitos.

La investigación etimológica no nos ofrece variaciones significativas entre la ética y moral para poder diferenciarlas claramente. Tampoco aporta fuentes semánticas de delimitación del concepto de ética que nos permita determinar la consistencia lógica de la ética aplicada. Y es que la etimología está apegada a un tipo muy particular de teoría ética. El hecho de que el deber o la utilidad poco tengan que ver con el carácter o modo de ser no debería llevarnos a concluir que sean conceptos inanes para la ética. La historia del saber moral, empero, ha ido desarrollando una distinción entre dos niveles de reflexión: la *ethica docens* y la *ethica utens*. La primera refiere a lo que comúnmente denominamos ética o filosofía moral y la segunda a la moral o la moral vivida. En palabras de Adela Cortina,

El tránsito de la moral a la ética implica un cambio de nivel *reflexivo*, el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato* a una *reflexión filosófica*, que sólo de forma *mediata* puede orientar el obrar; puede y debe hacerlo. (2007, p. 30)

De este modo, todo ser humano se halla frente a un conjunto de normas inscritas en las formas de vida y pensamiento de las comunidades humanas, adquiridas de forma no mediada mediante su inserción individual en unos determinados códigos de comprensión y conducta comunes. El sujeto, no obstante, puede abstraerse del entorno moral en el que está inmerso y reflexionar, de forma mediada, sobre la orientación y el contenido de sus acciones. Esta reflexión filosófica, que posee un lenguaje que le es propio, es lo que constituye la labor específicamente ética.

En este sentido, ¿qué significa que la *ethica docens* haya derivado en la ética aplicada? La *ethica docens* ha consistido, históricamente, en la reflexión aislada del filósofo sobre su objeto de estudio. La relación del filósofo y lo investigado era puramente abstracta, hallándose totalmente desvinculado de la *ethica utens*. Y este fue uno de los grandes problemas del pensar ético, la preocupación exclusiva por la fundamentación de la ética.

La distancia entre la moral vivida o moralidad real y la ética sistemática es injustificable. Los profesores de ética olvidan con demasiada frecuencia que *la ética no crea su objeto, sino que se limita reflexionar sobre él*. Toda la moral, también la moral verdadera, se ha manifestado en la vida, en la experiencia, en la historia, en la religión, en la Revelación. Por eso el método de la Ética tiene que ser la *epagogé*, en el sentido primario e intraducible de la palabra. Esta separación de la realidad se echa sobre todo de ver en los libros de historia de la Ética. (Aranguren, 1972, p. 91)

He aquí el punto clave, señalado acertadamente por Aranguren. La ética no es una disciplina flotante, una red de conceptos proyectados por un grupo de filósofos profesionales que, a lo largo de la historia, han ido construyendo la orientación ética verdadera. Por el contrario, la ética es una disciplina de segundo grado, en el sentido de que los contenidos sobre los que reflexiona son aquellos procedentes de las morales vividas. La complementación del método de aprehensión filosófica con el método ontológico-actitudinal hace conscientes a los filósofos morales de esta clave: la necesidad de que su reflexión esté orientada al complejo y fragmentario objeto que es la moral vivida.

Asimismo, los cambios sociológicos que hemos registrado ponen en cuestión la separación tajante entre la *ethica docens* y la *ethica utens*. La desintegración de las grandes totalidades de sentido que constituían las formas morales tradicionales han llevado a que los individuos tengan que buscar, cada vez más, formas racionales de justificación moral en sí mismos, que se vean obligados a una reflexión filosófica, por modesta que esta sea. De este modo, se exige, por parte de la ciudadanía, un tratamiento mediado de los problemas morales que pueda ser aceptado por todo individuo. De ahí la necesidad de que los filósofos morales entren en la vida pública, formen parte de comités éticos en las diferentes esferas sociales, puesto que se demanda, ante la ausencia de una guía moral firme, una reflexión éticamente consistente.

3.2.2. ¿En qué consiste la aplicación de la ética?

La convergencia entre la ética y la moral, la cual desemboca en una serie de condiciones favorables para el surgimiento de la ética aplicada, no elimina la distancia que media entre las dos. Aunque las morales vividas pierdan su preeminencia como principios rectores de la organización política y mental de las sociedades occidentales, esto no significa que estas desaparezcan. Su fuerza centrípeta sin duda aminora, pero las intuiciones morales inmediatas que los individuos heredan pasivamente mediante códigos tácitos siguen teniendo una enorme vigencia. Por ello, la reflexión filosófica sobre los contenidos morales es más intensa y se extiende por toda la sociedad, mientras que las morales vividas, si bien plenamente existentes, son cada vez más sometidas a examen.

La respuesta al primer interrogante de este apartado ha resultado afirmativa. No parece que exista una contradicción lógica entre la ética y su aplicación. La reflexión filosófica puede abandonar su cauce estrictamente académico y entrar en la arena pública. La diferencia residirá en que muchas de las cuestiones pretéritamente canalizadas a través de la moral vivida serán puestas a examen filosófico. No obstante, que lógica o teóricamente no se dé una contradicción, no significa que no pueda existir una imposibilidad práctica. De esto hemos de ocuparnos ahora: ¿en qué consiste exactamente la aplicación? ¿cómo aplicar la ética a los problemas concretos?

Tres posibles explicaciones dan cuenta de la relación práctica entre la filosofía y su aplicación: los *anti-teoricistas*, los *identitaristas* y las *posiciones intermedias*. En primer lugar, los anti-teoricistas son aquellos que rechazan un tratamiento filosófico de los problemas concretos. La filosofía, aducen, se encarga de estudiar cuestiones abstractas, tales como la metafísica o la epistemología, que, si bien representan una parte fundamental de los intereses humanos, no tienen cabida en las decisiones político-sociales. Su participación consistiría en la aplicación directa y unitaria de una serie de principios fundadores en la realidad social, lo que, ante la diversidad y complejidad de lo concreto, resultaría en intentos inanes y fallidos. En cuanto a cuestiones prácticas, por el contrario, habría que echar mano de la casuística o de la moralidad común. Como arguye Robert K. Fullinwider, “cualesquiera conceptos e ideas organizadoras trasladados a la crítica social, su valor práctico no residirá en su hondura filosófica, sino en su poder para desplegar las posibilidades y limitaciones inherentes a las prácticas mismas” (1989, p. 230) [traducción del texto original].

En segundo lugar, los identitaristas son quienes se niegan a distinguir la teoría ética de la ética aplicada.

Los filósofos aplicados hacen lo que siempre han hecho los filósofos: analizar conceptos, someter a escrutinio crítico las diversas estrategias utilizadas para justificar creencias, políticas y acciones, examinar presuposiciones subyacentes a las opiniones y teorías morales, así como ofrecer criticismo y explicaciones constructivas de los fenómenos morales en cuestión. (Beauchamp, 1984, p. 515) [traducción del texto original]

El método filosófico, la aspiración a la aprehensión filosófica, es exactamente el mismo en la teoría ética y en la ética aplicada. Lo que cambia, quizá de forma más abrupta que en otras disciplinas filosóficas, es el contenido. Se abordan temas que hasta hace poco tiempo eran completamente ajenos al quehacer de la filosofía, pero, a pesar de estas variaciones, no dejan de ser analizados desde una óptica filosófica, al igual que cualquier otro objeto de estudio de naturaleza más abstracta.

En tercer lugar, las posiciones intermedias no abogan ni por la exclusión de la actividad filosófica de los problemas prácticos ni por la total identificación entre la teoría ética y la ética aplicada. Existe una diferencia sustancial entre la teoría y su aplicación, la labor de fundamentación se realiza en un plano distinto a su aplicación, precisamente por su aspiración universal. Como apunta Karl O. Apel, el principio universalizador “debe interpretarse sin buscar recursos en una perspectiva comprensiva particular que sería dependiente de la cultura” (2003, p. 206). Pero, al mismo tiempo, esto no significa que se deba sostener una posición anti-teoreticista, sino todo lo contrario: la principal labor del eticista aplicado consiste en situar a la teoría y a la aplicación en los lugares que les corresponde, haciendo uso de cada una de ellas de una forma adecuada y equilibrada.

La mayor parte de los autores que han escrito sobre estas cuestiones han compartido la aspiración negativa de los anti-teoreticistas a destronar a la teoría ética de su supremacía. Se argumenta en pos de una aproximación más empírica, en contacto con ciencias sociales tales como la antropología o la sociología, para no caer en el absolutismo de los principios¹². No obstante, esta crítica también es recogida, aunque en un segundo plano, por los identitaristas; con la diferencia de que estos conciben que la ética aplicada, más que una huida de la teoría, consiste en otra de sus formas. Las posiciones intermedias son las menos comunes, ya que, al fin y al cabo, en estas la fundamentación juega un papel primordial; y, como es bien sabido, esta ha sido ampliamente rechazada desde la teoría ética contemporánea, desde el pragmatismo hasta el racionalismo crítico (Cortina, 2007, pp. 77-139). Por nuestra parte, no podemos inclinarnos, todavía, por ninguna de las tres posturas, ya que requerimos de un análisis profundo sobre la necesidad de la fundamentación y la compatibilidad entre esta y la aplicación, el cual tendrá lugar cuando realicemos la reconstrucción filosófica de la ética aplicada desde hermenéutica crítica.

4. Enfoque sustantivo

Una vez presentadas las condiciones de posibilidad histórico-sociológicas y filosóficas del nacimiento de la ética aplicada, debemos exponer las teorizaciones más relevantes que se han hecho de este fenómeno. Las interpretaciones han sido muchas y distintas, lo que no impide, empero, que puedan ser categorizadas en tres grandes modelos. Tras presentar los tres modos generales de comprensión de la ética aplicada, se introducirá la propuesta con la que dialogaremos, la hermenéutica crítica, exponiendo el contenido fundamental de sus dos vertientes, la interpretación discursiva de Adela Cortina y la interpretación aristotélico-hermenéutica de Jesús Conill.

4.1. Principales modelos de ética aplicada

El nacimiento de la ética aplicada puede ilustrarse a través de un simple paralelismo. Del mismo modo que la *ethica docens* es un saber de segundo de grado con respecto a la *ethica utens*, la ética aplicada solo puede emerger, en cuanto disciplina eminentemente filosófica, de la reflexión acerca de las éticas aplicadas social e históricamente constituidas. De ahí que las éticas aplicadas no solo precedan temporalmente a la ética aplicada, sino también conceptualmente. De una forma similar a como Gustavo Bueno (1995) expone el quehacer de la filosofía, cuya tarea se circunscribe al tratamiento filosófico de los conceptos aportados por las ciencias particulares,

¹² Véase, por ejemplo, Árnason, 2015; Hedgecoe, 2004; Toulmin, 1982; Tronto, 2011.

la ética aplicada se sirve de los conceptos desarrollados en cada una de las esferas concretas para desarrollar sus análisis. No obstante, esto supone, potencialmente, ciertos problemas, a saber, el excesivo apego del tratamiento filosófico a los conceptos particulares. Y esto es precisamente lo que ha ocurrido en ciertas categorizaciones del contenido de la ética aplicada, que se han dejado llevar por las reflexiones realizadas, sobre todo, en la esfera bioética. Este error ha llevado a que autores como Adela Cortina (1993, 1996, 2002, 2003) hayan seguido la clasificación propuesta por John Arras (1990), cuyas dos categorías son la Casuística 1 y la Casuística 2. La primera se identifica con lo que se ha denominado tradicionalmente en bioética métodos *top-down*, representados, sobre todo, por el principialismo; mientras que la segunda se reconoce en los métodos *bottom-up*, simbolizados por el resurgimiento de la casuística. El error en el que incurre Arras es el de equiparar los métodos utilizados en las esferas de las éticas aplicadas con las diferentes interpretaciones de las fuentes de contenido de la ética aplicada. Se podría argumentar, por ejemplo, en pos de una orientación que defienda el origen interno de los contenidos, que procedan de las propias prácticas de las esferas éticas, y que, en la resolución de los problemas concretos, utilice metodologías propias de la casuística 1¹³. Como veremos posteriormente, se trata de una confusión entre la Parte B y la Parte C de la ética aplicada.

Es por ello que nos serviremos de la categorización presentada por Tom L. Beauchamp (2003), muy filosófica en cuanto establece las fuentes del contenido ético de las esferas más allá de los conceptos particulares de las mismas. Tres son los modos de entender la ética aplicada: el internalismo, el externalismo y las posiciones intermedias.

En primer lugar, el internalismo propugna que los contenidos propios de la ética aplicada son aquellos que emergen de las dinámicas propias, internas, de cada una de las esferas. No pueden encontrarse criterios externos a las actividades específicas, sino que son estas, en su despliegue y desarrollo particular, las que dotan a las éticas aplicadas de su particular consistencia. Esta visión parte, en gran medida, del concepto de práctica postulado por Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*, del que nos ocuparemos posteriormente. Sin embargo, esta postura no carece de problemas, puesto que, si se extraen todos sus corolarios, puede llevar a una concepción tradicionalista, conservadora e inmovilista de la ética que sería difícilmente aceptable.

En segundo lugar, el externalismo defiende que las prescripciones esenciales de cada una de las esferas proceden de instancias que son externas a sí mismas, que no son otra cosa que la digestión de normas que son gestadas a otros niveles. Esto no significa, empero, que el externalismo se circunscriba a un deductivismo abstracto que se limita a aplicar linealmente principios universales, pues el contenido aplicado puede provenir de la moral vivida de la totalidad de una determinada sociedad. Los más célebres defensores de esta posición son Bernard

¹³ Aunque las metodologías y las fuentes del contenido de la ética aplicada suelen ir de la mano, son dos cuestiones conceptualmente diferentes, por lo que conviene diferenciarlas.

Gert y K. Danner Clouser, quienes, a pesar de que los separan ciertos matices, sostienen que los juicios morales en ética aplicada han de proceder de una única y unificada teoría ética. Gert (1982) defiende un punto de vista identitarista, aduciendo que la distinción entre la teoría ética y la aplicación carece de sentido, pues toda teoría ética conlleva aplicación. En función del nivel en el que la teoría ética actúe, esta deberá llevar a término unos modos de aplicación u otros, los cuales se deducen de las sucesivas especificaciones a las que está sometida la teoría ética. Clouser (1977), por su parte, sí acepta la distinción entre la teoría ética y la ética aplicada, considerando que aquello que las diferencia, principalmente, es su profundidad. La teoría ética propone nuevos principios y normas, mientras que la ética aplicada se limita a aplicar a nuevos ámbitos los principios ya conocidos por la moral común o, como mucho, principios derivados de principios filosóficos previamente existentes. Esta aproximación tampoco carece de problemas, ya que, ante el alejamiento del contenido de las éticas aplicadas de las prácticas y comportamientos concretos que se dan en su seno, se pierde una dosis muy importante de la realidad de la esfera.

En tercer lugar, las posiciones intermedias postulan que ni el internalismo ni el externalismo pueden superar las objeciones de forma solitaria e independiente. Ambos se enfrentan a problemas de los que difícilmente pueden deshacerse sin una cooperación íntima entre los dos. Las prescripciones éticas de las esferas proceden tanto de las normas erigidas contextualmente, a través del desarrollo particular de las prácticas, como de aquellos principios reguladores que se hallan fuera de ellas. Existen, empero, dos modos de entender esta posición mixta: por un lado, aquellos que, como H. Tristram Engelhardt, son escépticos frente a la fundamentación de la ética, interpretando los principios externos como manifestaciones de la moral vivida de grandes culturas; o, por otro lado, aquellos que, como Karl O. Apel o Adela Cortina, confían en la posibilidad de fundamentar la ética, en su caso, en la reflexión pragmático-transcendental. Los problemas de este enfoque dependen del modo en el que organicen la mixtura entre el internalismo y el externalismo.

4.2. La hermenéutica crítica

4.2.1. Adela Cortina: una interpretación discursiva de la ética aplicada

Una mirada atenta a la totalidad de la obra de Adela Cortina advertirá cómo, desde sus primeros trabajos, la ética aplicada ha estado muy presente en su pensamiento. La renuncia al universalismo material de *Ética mínima* en pos del procedimentalismo de la ética del discurso derivó, en *Ética sin moral*, en la aspiración a una hibridización entre el deontologismo y el teleologismo (1992, pp. 42-97). Las sociedades pluralistas occidentales han rebasado los límites éticos de las grandes cosmovisiones, nutridas de exhaustivos principios sustantivos, y necesitan de un nuevo tipo de aproximación ética que sea capaz de aglutinar a la diversidad de concepciones

acerca de la vida buena. Contrariamente a lo postulado por Max Weber, la evolución filosófica y social no desemboca, utilizando el concepto ofrecido por MacIntyre (2003), en un emotivismo paralizante, sino, aduce Cortina, en la restricción de la corrección moral al plano del deber y de la justicia. Un marco deontológico sobre el que se puede argumentar racionalmente y por el que, a modo de cauce, discurren las numerosas concepciones comprensivas del bien que, debido a su particularidad, no aspiran a ser consensuadas, so pena de caer en el más burdo de los autoritarismos.

Bajo estas premisas se desprende la ética aplicada, en el momento en el que la filósofa valenciana, una vez abordada la fundamentación ética –sobre todo en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*–, se ocupa del plano de la aplicación. El resultado de sus investigaciones culmina en la articulación de la hermenéutica crítica.

La estructura de la ética aplicada no es deductiva ni inductiva, sino que goza de la circularidad propia de una hermenéutica crítica, ya que es en los distintos ámbitos de la vida social donde detectamos como trasfondo un principio ético que se modula de forma bien distinta según el ámbito en que nos encontremos. No se trata, pues, con la “aplicación” de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir tales principios desde las decisiones concretas, sino de *descubrir en los distintos ámbitos la peculiar modulación del principio común o principios comunes*. (Cortina, 1993, p. 174)

De este modo, Adela Cortina sostiene que la ética aplicada no puede entenderse unilateralmente, rechazando, por ende, las posturas internalistas y externalistas. Los valores y las normas interpretadas y extraídas de las prácticas sociales idiosincráticas de cada una de las esferas sociales informan a los principios generales sobre su grado de adecuación, mientras que los principios generales actúan como criterio de validez externo para evitar el anquilosamiento de los códigos morales consustanciales a cada esfera. Ambos planos, en su interacción mutua, limitan y corrigen los excesos del otro, de una forma no lineal, sino circular. Gert y Clouser, por ejemplo, defienden la modulación de los principios generales, en su contacto con las esferas éticas, a partir de la especificación de los principios en reglas concretas. Esta modulación, sin embargo, no deja de estar guiada por la preeminencia del principio general, el cual se ajusta, en la medida que le es posible, a las complejidades que se le plantean. La modulación propuesta por la hermenéutica crítica, por el contrario, es circular en la medida en que no existe una jerarquía entre los contenidos externos e internos de las esferas, sino que interactúan de forma libre y recíproca, limitándose mutuamente.

Si bien esta tesis parece, *prima facie*, interesante y original, todavía es, a nuestros ojos, vaga y oscura. Se requiere de un desarrollo ulterior de este planteamiento para valorar adecuadamente la interpretación de Adela Cortina. En primer lugar, se debe determinar con claridad el contenido de cada uno de los componentes de la hermenéutica crítica, a saber, a qué

se refiere con el principio general y a qué se refiere con los valores y normas internas; y, en segundo lugar, cuál es el modo de interacción entre los dos que permite el juego recíproco de limitaciones mutuas. Y es que, por ejemplo, los principios generales pueden comprender desde la moral cívica sustantiva de una cultura particular hasta los principios universales y formales de una ética global.

La filósofa valenciana mantiene una postura ética cognitivista, heredada de la ética discursiva, que, frente al pragmatismo y el comunitarismo, defiende la posibilidad de alcanzar acuerdos éticos a través de la argumentación racional. Una posición que ha sido muy denostada por la teoría ética contemporánea, muy crítica con el papel históricamente dominante de la Razón y temerosa de que, al buscar un principio ético unitario, se dañe a la pluralidad de concepciones socialmente existentes. No obstante, se ha de comprender que los acuerdos buscados por el cognitivismo de la ética del discurso, como ya se apuntó, no residen en la búsqueda de un principio material, sino en la construcción de un principio formal dialógico que vaya más allá abstracción y unilateralidad de la filosofía kantiana de la conciencia. De acuerdo a la formulación de Karl O. Apel, el principio sería el siguiente:

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. (1985, pp. 380-381)

Todo individuo, sin importar la esfera en la que se ubique, debe ser considerado como una *persona* y como un *interlocutor válido* por sus semejantes, capaz de participar de forma libre e informada en una discusión racional mediada por los intereses generalizables sostenidos por los distintos integrantes. Los valores y normas particulares de una determinada esfera no pueden impedir que se considere a todo individuo como un fin en sí mismo y como un ser lingüísticamente competente. En este principio se fundamentaría la ética posconvencional y poskantiana propugnada por Karl O. Apel y Jürgen Habermas.

Apel, sin embargo, advierte en *La transformación de la filosofía II* que el principio argumentativo, si bien trascendentalmente válido, resulta en gran medida inane a la hora de aplicarlo a las vidas concretas. Las condiciones ideales de habla, instituidas en el susodicho principio, difícilmente pueden ser realmente efectivas, por un lado, por la imposibilidad de congregarse a un auditorio universal que discuta, de forma equitativa y libre, sobre temas comunes a toda la humanidad; y, por otro lado, porque los acuerdos concretos no solo están motivados desde la racionalidad comunicativa orientada al acuerdo universal, sino que es muy habitual que muchos de ellos se basen en acuerdos parciales y/o interesados –a saber, relativos a determinados esferas y/o mediados por la racionalidad estratégica–. “Por ello resulta necesario tomar la idea incondicionada que se pretende encarnar como *idea regulativa*, que da un sentido, una dirección,

a la acción presente, de tal modo que se vayan poniendo las condiciones materiales de su realización” (Cortina, 1985, p. 206).

Cada de una de las éticas aplicadas, por tanto, constituye un espacio de modulación del principio discursivo. Si bien es imposible reunir a la totalidad de la población mundial para consensuar normas de tipo universal, es posible trasladar las exigencias argumentativas a las esferas de acción social. Esto es, todas las esferas deben incorporar los intereses de todos los que se vean afectados por las decisiones y acontecimientos que tengan lugar en el seno de las mismas. De ahí que Adela Cortina (2002, 2003) considere que las instancias fundamentales de la ética aplicada sean las siguientes: los comités éticos, los expertos en las respectivas esferas, los filósofos profesionales y la opinión pública. Con el objetivo de reproducir el discurso argumentativo libre, equitativo y basado en intereses universalizables, se requieren comités éticos que introduzcan expertos, tanto conocedores de los medios técnicos necesarios para la realización de las decisiones tomadas como del *ethos* característico de su esfera; filósofos morales, encargados de poner al servicio de la esfera su conocimiento de las diferentes teorías éticas; y la opinión pública, la ciudadanía cuyos intereses resultan afectados por el devenir moral de la esfera en cuestión. Se interpretan las máximas de excelencia propias de esa actividad social a luz del marco deontológico discursivo, es decir, el filósofo no solo ha de ofrecer diferentes paquetes de ideas para resolver problemas concretos, sino que ha de velar para que el trasfondo teórico argumentativo, el respeto por las personas y los interlocutores válidos, se cumpla en la práctica.

La interpretación exclusiva y particular que cada una de las éticas aplicadas realiza de la realidad social empuja a identificar la dificultad de articular un consenso hermenéutico unitario acerca de ciertas configuraciones de sentido, lo que nos acerca, cada vez más, a la modulación propuesta por la hermenéutica crítica, cuya onomasiología estamos en condiciones de explicar. Las prácticas características de cada una de las esferas, guiadas por los bienes internos que les son consustanciales, interpretan sus actividades de un modo particular, diferente a las interpretaciones de otras esferas. No obstante, estas interpretaciones, erigidas a partir del desarrollo histórico de estas actividades en contextos sociales específicos, necesitan límites externos a su acción. Y es que, aduce Cortina siguiendo a Apel, si no existieran criterios de validez externos eliminaríamos de nuestro lenguaje moral términos tales como la corrección y la incorrección ética. De este modo, frente a las previas interpretaciones abstractas de la ética, se requiere de una hermenéutica social filtrada por las diferentes esferas, pero siempre limitada por la crítica de una moral posconvencional de alcance universal.

Esto lleva a Adela Cortina (1993, 1996, 2003) a adaptar la división de Apel (1985) entre la Parte A de la ética, concerniente a la fundamentación ética del principio argumentativo, y la Parte B de la ética, encargada de aplicar el principio universal de forma *responsable*, a la ética aplicada, manteniendo la Parte A incólume e introduciendo en la Parte B la modulación responsable de las distintas esferas de acción social. Tan solo en uno de sus textos, y de forma

muy escueta, introduce una Parte C de la ética aplicada, que “consistiría en el proceso de decisión de casos concretos” (1993, p. 175) a saber, los métodos utilizados dentro de cada esfera para la resolución de problemas particulares. Esta división llevaría, expone la filósofa valenciana en otro escrito (2003), a categorizar la ética aplicada a través de cuatro momentos: en primer lugar, el *momento aristotélico* refiere a las prácticas, en el sentido de MacIntyre, que atraviesan la esfera, exigiendo la persecución de determinados bienes internos que solo pueden ser alcanzados mediante la adquisición de una serie de hábitos; en segundo lugar, el *momento estratégico* remite a que, en condiciones no ideales, la consecución de los objetivos internos de la esfera requieren de los medios técnicos y estrategias propias del mundo moderno racionalizado; el *momento jurídico* alude a la necesidad de que la moral y las decisiones de cada esfera vayan en consonancia con el marco jurídico vigente en su sociedad; y, por último, el *momento deontológico* refiere a la ética posconvencional crítica que actúa como criterio de validez externo a la moral desarrollada internamente.

De este modo, Adela Cortina propone una hermenéutica crítica que combina el deontologismo de la ética del discurso con el teleologismo de la comprensión aristotélica de los fines propios de cada esfera de acción social. Cada uno de estos planos, insuficientes si se presentan por sí mismos como el ámbito rector de la ética aplicada, suavizan sus problemas a través de las limitaciones mutuamente ejercidas. El principio argumentativo debe entenderse como una idea regulativa que se efectúa indirectamente como cauce deontológico en cada una de las esferas y el potencial anquilosamiento de las prácticas específicas se evita mediante la distancia crítica aportada por la ética posconvencional discursiva.

4.2.2. Jesús Conill: una nueva ética desde la razón impura

Adela Cortina no es la única que ha teorizado acerca de la hermenéutica crítica en el Grupo de investigación en Éticas Aplicadas y Democracia. Jesús Conill, Augusto Hortal y Domingo García-Marzá han realizado, al mismo tiempo, contribuciones importantes en la materia. No obstante, si tuviéramos que destacar otra gran figura dentro del grupo de investigación valenciano, esta sería la de Jesús Conill. Esta elección no es arbitraria, pues la hermenéutica crítica ha sido un concepto central para el catedrático de la Universidad de Valencia a lo largo de toda su obra. Sus planteamientos, expuestos principalmente en *Ética hermenéutica* y *El enigma del animal fantástico*, divergen ligeramente de los defendidos por Adela Cortina, de modo que deberemos examinar dónde se sitúa la raíz de esta diferencia y qué efectos tiene para su concepción de la ética aplicada.

Lo primero que se debe apuntar es que, a diferencia de la filósofa valenciana, Jesús Conill analiza la hermenéutica crítica desde una aproximación estrictamente teórica, apareciendo y reapareciendo de soslayo su relación con la ética aplicada. Si Adela Cortina puede ser criticada

por carecer de un entramado teórico suficiente de la hermenéutica crítica cómo para confiar a esta la tarea de constituir el núcleo central de la ética aplicada, Jesús Conill puede ser interpelado por la poca importancia que concede a la ética aplicada en sus escritos. Esto anticipa uno de los grandes problemas a los que se enfrentará: la dificultad para conciliar consistentemente su conceptualización de la hermenéutica crítica con el estatuto de la ética aplicada.

La pretensión principal de Conill es lograr una armonización entre las posiciones condicionales y contextuales, de corte aristotélico-hermenéutico, y las posiciones incondicionales y deontológicas, ya estén más cercanas a la ética kantiana o a la ética discursiva. El giro hermenéutico ha dado cuenta de la necesidad de concretizar la ética, de dotarla de contenido a través de la comprensión de las múltiples interpretaciones realizadas a lo largo de la historia. Y este hecho, un *factum* difícilmente refutable, hace difícil seguir concibiendo la razón como una instancia pura, fuera de los achaques del tiempo.

La reflexión ética presupone normas substantivas concretas y constituye una de las prácticas de la vida ética; es la práctica de la crítica de la solidaridad vigente. Tal crítica suele comenzar cuando surgen conflictos que obligan a reflexionar y a elegir. Con la reflexión se abre un proceso de transformación de lo que ha sido previamente válido. La práctica de la reflexión ética crítica llegará así a formar parte también de la tradición ética. (2006, p. 209)

La crítica, lo incondicional, no requiere de una fundamentación trascendental que actúe como un criterio externo éticamente neutral. La crítica ética pertenece a la tradición, pertenece a una razón experiencial que, mediante la experiencia de la negación y de la apertura, de la duda frente a lo inmediato y del reconocimiento de lo que está más allá de sí, será capaz de preservar la autocrítica frente al anquilosamiento. Se trata de “una nueva crítica de la razón impura, que podría abocar en una antropología de la experiencia. Pues no siempre estamos en razón, ni en diálogo, pero sí siempre en la experiencia” (Conill, 1991, p. 63). La ética del discurso acaba incurriendo en la falacia abstractiva que critica, y es que, si bien el lenguaje es un rasgo concreto de las realidades humanas, más lo es la experiencia.

La contingencia de una razón experiencial que se desarrolla históricamente se aleja de las grandes fundamentaciones trascendentales, incluso de los más recientes procedimentalismos. Una vez reconocida la inserción de la razón en la mediación histórica, queda por resolver el modo de alcanzar la incondicionalidad desde la condicionalidad de la experiencia. Conill aboga por la aspiración universalista de Hans-Georg Gadamer, quien, frente a las acusaciones de inmovilismo y esencialismo cultural, propone un diálogo abierto basado en la comprensión del Otro. La génesis ética seguiría, de este modo, un recorrido muy similar al sostenido por Alasdair MacIntyre en su crítica a la ética aplicada (2003): el origen de la transformación de las reglas morales de una

comunidad se halla en sí misma, en el desequilibrio entre los bienes internos y los efectos de las reglas utilizadas

De este modo, se diferencia de la propuesta ético-discursiva de Adela Cortina en que la aplicación no necesita del momento teórico-trascendental de una fundamentación que produzca un principio ético rector, sino que los principios generales por los que se rige esta proceden de la dinámica histórica intrínseca a la comunidad moral, la cual construye sus propios criterios éticos de autocrítica.

4.2.3. Problemas de ambas interpretaciones

La introducción de la hermenéutica crítica en los análisis filosóficos de la ética aplicada ha abierto muchos posibles frentes de investigación. Se trata de una propuesta mixta, a caballo entre el internalismo y el externalismo, que trata de sintetizar lo mejor de las dos partes. No obstante, la aspiración al hibridismo no ha de ser, *per se*, correcta. Todo proyecto de síntesis, si bien encomiable en cuanto a su disposición a evitar la atrofia y el estancamiento, tiene la complicada tarea de conciliar dos elementos considerados opuestos, cuestión que no es, ni mucho menos, baladí. Y es que según se realice esta conjugación, la propuesta resultante podrá ser o no lógicamente consistente y empíricamente adecuada. Las interpretaciones de Adela Cortina y Jesús Conill, a pesar de moverse ambas en la dirección del hibridismo, han compuesto definiciones diferentes de la hermenéutica crítica, lo que implica que debemos evaluar la fuerza filosófica de cada una de ellas y cómo han articulado las relaciones entre la dimensión interna y externa de la ética aplicada.

El planteamiento de Jesús Conill tiene una poderosa virtud: un extenso y cuidado análisis filosófico del concepto de hermenéutica crítica. Su principal objetivo, la conciliación entre el kantismo y el aristotelismo, va en la línea de las necesidades de la ética aplicada, a saber, un acercamiento filosófico contextualista que no quiere renunciar a las ventajas del universalismo. Sin embargo, su interpretación se enfrenta a dos grandes problemas. En primer lugar, Conill otorga el peso predominante del binomio universal-particular a lo particular, plano desde el que se construye la crítica que sirve como autolimitación. La elección de la hermenéutica frente a la crítica no tiene por qué implicar, necesariamente, un problema de base, pero sí exige una labor de concretización de su doctrina mucho más minuciosa. Si no se puede acudir al trascendentalismo, se tiene que dar cuenta del movimiento ascendente de lo particular a lo universal, de cómo las diferentes morales vividas son capaces de engendrar mecanismos de autocrítica. Cuestiones que se echan en falta en los textos de Conill, que peca de excesiva abstracción la hora de definir la hermenéutica crítica. Y esto nos lleva al segundo punto, ya indicado: la escasa atención que presta a la ética aplicada a lo largo de su obra. Si bien hace referencia a la ética aplicada en momentos puntuales y reivindica su importancia en los márgenes de sus argumentaciones, nunca ha

proyectado seriamente su interpretación de la hermenéutica crítica en la ética aplicada. Si se quiere defender la importancia del desenvolvimiento hermenéutico de los contenidos morales en normas éticas de crítica universal, todo ello en el seno de sociedades particulares, y si se aceptan las premisas básicas de la ética aplicada, se requeriría de una investigación que diera cuenta de las diferentes interpretaciones de la realidad que se proyectan desde cada una de las esferas de acción social, de los modos en los que estas convergen entre sí para dar un marco deontológico común a todas ellas, de las formas en las que las normas críticas de sociedades particulares cambian a lo largo del tiempo y de cómo estas normas críticas pueden dialogar con los marcos deontológicos de otras sociedades.

En este sentido, el concepto de hermenéutica crítica que maneja Jesús Conill es poco operativo a la hora de introducirlo en la ética aplicada, no nos da muchas pistas sobre cómo realizar una construcción filosófica completa de nuestro objeto de investigación. Además, tampoco confronta con excesivo mimo las tradicionales objeciones realizadas por los detractores del aristotelismo y la hermenéutica: ¿llegan las normas morales de las sociedades y culturas particulares a ser realmente críticas consigo mismas, o, por el contrario, no alcanzan más que una oposición insustancial? Todos estos problemas desembocan en que, en el único texto en el que aborda la ética aplicada de una forma directa, se desdiga de sus pretéritas tesis y abra la puerta al trascendentalismo, ya que “hace falta revelar el momento de lo incondicionado” (2003, p. 139).

Y esto es precisamente lo que hace Adela Cortina, ofrecer ese momento de lo que incondicionado que aleja a la ética de la pura factualidad contextualista a través del conjunto de criterios normativos aportados por la ética discursiva. No obstante, más allá de la importancia de la fundamentación en el pensamiento de la filósofa valenciana, se ha de destacar que, al contrario que Jesús Conill, ha abordado extensamente, en numerosos escritos, la ética aplicada como objeto primario de estudio, lo que le ha llevado a tratar detenidamente el encaje de la teoría ética que sostiene, la ética discursiva, en el seno de la ética aplicada. Esto ha supuesto, lógicamente, una mayor adecuación entre la teoría ética y la ética aplicada, superando la indeterminación en la que se sume Conill. La interpretación de Cortina, empero, no está carente de problemas. Ante todo, se puede destacar el escaso tratamiento dado, en el seno de sus análisis, a la hermenéutica crítica. Si bien se incorpora como un concepto fundamental en todos sus escritos (1993, 1996, 2002, 2003), nunca es desarrollado más allá de la definición previamente citada. Lo que conlleva, por ende, un grado de vaguedad elevado que limita las virtudes de su planteamiento.

En este sentido, mientras que la interpretación de Conill está atravesada por dificultades teóricas de base, el error de Cortina se reduce a lo escasamente desarrollado que está un planteamiento que, meramente esbozado, posee un enorme potencial. Nuestra labor consistirá en la realización de una reconstrucción filosófica de la ética aplicada a partir de la interpretación de la hermenéutica crítica que realiza Adela Cortina, desbordando las insuficiencias que, en numerosos lugares de su argumentación, la amenazan.

5. Reconstrucción de la idea filosófica de ética aplicada desde la hermenéutica crítica de Adela Cortina

5.1. Consideraciones iniciales

La labor de reconstrucción filosófica que nos disponemos a realizar consta, a la luz de lo presentado en los apartados precedentes, de dos momentos: el *despliegue* y el *desbordamiento*. En primer lugar, se tratará de revertir la insuficiencia del planteamiento de Adela Cortina, insuficiencia que no remite a un error lógico-conceptual ni a un error de adecuación empírica, sino a la falta de un ulterior desarrollo en muchos de los puntos de su argumentación. Se desplegarán, por tanto, las tesis sucintamente expuestas por la filósofa valenciana en dos sentidos. Por un lado, se completarán aquellas partes de su razonamiento que no hayan sido lo suficientemente desarrolladas por la autora, las cuales han dejado vacíos y ambigüedades que deben ser resueltos. Por otro lado, se conectarán las tesis del planteamiento de Adela Cortina con otros de sus escritos en los que se ocupa de cuestiones que quedan indeterminadas o excesivamente escuetas al teorizar acerca de la ética aplicada. En segundo lugar, esta reconstrucción no se circunscribirá a la proyección de los contenidos potenciales o implícitos en los textos de Cortina, sino que aparte de pensar *con* Cortina, pensaremos también *contra* ella. Se proseguirán las hipótesis que postuló y, al mismo tiempo, esta continuación supondrá, inevitablemente, su desbordamiento y superación.

Se debe remarcar, además, el carácter filosófico que es consustancial a todo análisis de la ética aplicada. Las éticas aplicadas, esferas de acción social que poseen una arquitectura conceptual, lingüística y técnica propia, establecen sus lindes a través del desarrollo de las ciencias y técnicas particulares. El filósofo, como aduce Gustavo Bueno (1995), toma los materiales aportados por los conceptos de las ciencias empíricas y, a partir de estos, extrae las ideas filosóficas que desbordan sus campos concretos. Esta es precisamente la labor que nos ocupa: partir de la realidad de las éticas aplicadas para obtener, no meros conceptos operativos en el seno de una determinada esfera, sino una idea filosófica de la ética aplicada, del campo de semejanzas en el que se inserta la particularidad de cada una de las esferas.

Dicho esto, ¿cómo se procederá argumentativamente? Tomar literalmente la división de la ética aplicada propuesta por Cortina y presentar cada parte de forma independiente no parece la mejor de las ideas. Este es el modo de aproximación de Adela Cortina en sus análisis de la ética aplicada, exponer someramente la división y en qué consiste cada una de las partes. Por el contrario, nuestra argumentación debe dar cuenta de la razón de ser de esta disociación, mostrando cómo cada una de las partes es requerida a la hora de construir la idea filosófica de ética aplicada. En vez de dar por supuesta la tripartición de la ética aplicada presentada por Adela Cortina, deberemos *conquistar* esta clasificación. Para ello, partiremos de un análisis de la Parte A de la ética aplicada, circunscrita a la fundamentación del principio general incondicionado –el principio

discursivo—, que, en un segundo momento, nos llevará a plantearnos los límites de su excesiva abstracción. La relación entre la teoría y su aplicación desembocará en la Parte B de la ética aplicada, la cual constará, a su vez, de tres partes: una general, el marco jurídico y la moral cívica; y dos particulares, el ámbito formal específico y ámbito sustantivo específico. Finalmente, una vez mostrada la diferencia entre las otras dos partes y sus modos y grados de interacción, se procederá a delimitar el significado de la Parte C, su estatuto específico y la razón de su distinción.

5.2. Parte A de la ética aplicada

5.2.1. La fundamentación ético-discursiva de Karl O. Apel

La filosofía contemporánea ha abandonado las pretéritas pretensiones de fundamentación, ya pertenezcan estas a la ontología, a la epistemología o a la ética. El desarrollo de las ciencias empíricas y la disolución de los códigos morales comunes han llevado a poner continuamente en duda, so pena de incurrir en un oscuro dogmatismo, la posibilidad de un principio incondicionado que se sitúe más allá de las coordenadas socio-históricas particulares. Este cambio actitudinal queda condensado en las objeciones del racionalismo crítico, cuyos dos principales exponentes son Karl R. Popper y Hans Albert. Popper, a partir del desarrollo de su falsacionismo político, sostiene que todo principio moral absoluto o trascendental no es más que el producto de una decisión individual o colectiva, que de ningún modo se trata de una conclusión derivada de una discusión racional¹⁴. A saber, tal principio debería, para validarse, constatarse empíricamente, pero, al mismo tiempo, desde David Hume la filosofía es consciente de que no es posible derivar normas de hechos. Por tanto, “los argumentos no pueden determinar una decisión moral tan fundamental” (2010, p. 445). Albert lleva esta idea hasta sus últimas consecuencias en su *Tratak über kritische Vernunft* a través del trilema de Münchhausen. Todo principio y fundamento de la moral entera se enfrenta, a la hora de justificarse racionalmente, a tres caminos sin salida: *regressus ad infinitum*, que consiste en deducir el susodicho principio de otros principios en una regresión lógica sin fin, sin alcanzar el principio autoevidente que permita establecer su validez incondicionada; circularismo lógico, que remite a la cadena de deducciones en la que se acaba recurriendo a principios de justificación que, al mismo tiempo, han sido justificados por otros principios; e interrupción del procedimiento, que detiene la reconstrucción

¹⁴ Al contrario que para los primeros positivistas o para los enfoques decisionistas de tipo weberiano, el racionalismo crítico sí establece la posibilidad de una discusión racional acerca de la ética. Eso sí, no se trata de una discusión racional en el mismo sentido que en las éticas cognitivistas. No es posible fundamentar las normas éticas racionalmente, sino que únicamente se puede realizar una labor crítica y negativa de las morales vividas a partir de los datos aportados por las ciencias empíricas. El *principio de adecuación* es el principio ético que condensa estas tesis. Para una exposición exhaustiva de esta doctrina y su confrontación con la ética discursiva véanse los capítulos 4 y 5 la *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (1985).

de la cadena deductiva para determinar que uno de los principios es autoevidente por sí mismo y que no requiere de una ulterior defensa. Los dos primeros no ofrecerían ninguna base segura para fundamentar el principio moral y el tercero tomaría una decisión cuyo origen no es racional.

Karl O. Apel, por el contrario, es un firme defensor de la vuelta a la fundamentación filosófica última y considera que los planteamientos del racionalismo crítico, si bien no del todo desencaminados, pecan de reduccionistas. Para poder rechazar la fundamentación última, se debería llegar a la conclusión de que el postulado de la evidencia es un absurdo que no lleva más que a ficciones oriundas de las decisiones humanas. Y, como muestran Popper y Albert, este es precisamente el caso al analizar la estructura axiomática del entramado lógico-formal del racionalismo clásico, que partía de determinados principios autoevidentes y deducía el resto de contenidos morales a partir de ellos. No obstante, la teoría de la verdad en la que se inserta la fundamentación propuesta por Apel no es la verdad de tipo lineal, fundada en la evidencia, sino la verdad de tipo consensual, la cual alcanza el conocimiento moral mediante la discusión entre individuos sometidos a determinadas condiciones de racionalidad. La fundamentación última remitiría, por tanto, a las condiciones de posibilidad del conocimiento que deben mediar en toda discusión racional que persiga la verdad. En palabras de Apel,

sólo bajo el punto de vista sintáctico-semántico de la abstracción –el cual no puede sujetar mediante *deixis* objetiva ni subjetiva el lenguaje y a la vez el conocimiento del mundo vital– es posible comprender el sentido del proceso de fundamentación como una deducción, que por principio no puede interrumpirse, de proposiciones (sobre estados de cosas) a partir de proposiciones. Desde el punto de vista pragmático trascendental, por el contrario, el procedimiento deductivo de la reducción de proposiciones a proposiciones –y en este aspecto toda “axiomática”– puede ser considerado de antemano sólo como medio –objetivable, por cierto– en el contexto de la fundamentación argumentativa de asertos afirmados mediante evidencias conocitivas. (1975, p. 150)

Este error se debe, de acuerdo con Apel, al olvido de la dimensión hermenéutica pragmático-trascendental de la vida humana que, antes de objetivar el mundo a través de proposiciones que pueden ser empíricamente constatadas, requiere de un acuerdo interpretativo entre subjetividades. Como se apuntó previamente, el científico no puede objetivar la realidad sin una previa interpretación compartida con sus compañeros de profesión de los términos utilizados en las investigaciones. ¿Cómo se inteligen las condiciones pragmático-trascendentales de posibilidad de la argumentación? Apel, en *La transformación de la filosofía*, imprime un conjunto de cambios fundamentales en la filosofía kantiana. Kant se servía de la reflexión trascendental para hallar un conjunto de categorías, rígidas e inmutables, que vehiculaban el conocimiento posible del Yo pienso. Por el contrario, el filósofo de Düsseldorf, al igual que hace Habermas, transforma el paradigma monológico kantiano por el dialógico de la pragmática-trascendental del

Yo argumento. Charles S. Peirce ya había señalado la existencia de una serie de elementos previos al conocimiento científico, elementos sin los que el científico no podría denominarse como tal; por ejemplo, la búsqueda de la verdad, y es que todo científico debe aspirar, necesariamente, a la verdad, y, si no lo hace, no estará participando en la actividad científica. Esta intuición de Peirce es, empero, restringida, pues los acuerdos argumentativos no solo ocurren dentro de la comunidad de científicos, sino que deben extenderse a la comunidad universal de sujetos lingüísticamente competentes. Y esta comunidad universal, trascendentalmente anclada, establece una serie de reglas de validez inherentes a las prácticas lingüísticas en general y a los actos de habla en particular. Estas condiciones de posibilidad del consenso argumentativo son constitutivamente éticas, pues establecen la corrección del comportamiento moral en los discursos prácticos – aunque lo mismo sucede en los teóricos, del modo expuesto por Peirce¹⁵.

Pues bien, el descubrimiento de los elementos pragmático-trascendentales se produce mediante la intelección de un *hecho irrebasable*: “si los eliminamos incurrimos en contradicción pragmática y, si intentamos demostrarlos, caemos en una petición de principio” (Cortina, 1985, p. 138). Este impás lingüístico empuja al reconocimiento de una pragmática no empírica, pues lo trascendental se basa, precisamente, en esos elementos que son ineliminables de la reflexión filosófica. De entre estos elementos, el más relevante éticamente es el hallazgo de la comunidad universal de argumentación, de la cual se desprenden las pretensiones de corrección¹⁶ que articulan el principio argumentativo. Sin embargo, es importante destacar que la transformación producida por la filosofía pragmático-trascendental ha modificado la relación que mantenían lo universal y lo particular en Kant, pues lo trascendental ha dejado de anclarse en la metafísica para aventurarse en una etapa postmetafísica. El *a priori* de la comunidad ideal de comunicación procede tanto del Reino de los fines kantiano como del *a priori* de la facticidad, es decir, los individuos que se citan en la comunidad ideal de comunicación entran en ella armados con sus identidades contingentes y sus formas de vida concretas, pero, eso sí, sometidos a las condiciones

¹⁵ Jürgen Habermas y Karl O. Apel, si bien comparten buena parte de su cuerpo de pensamiento, divergen enormemente en lo que a las cuestiones de fundamentación se refiere. Habermas es muy crítico con las aspiraciones trascendentales de Apel, al que advierte de la posibilidad de caer en cierto grado de dogmatismo, y, en abierta confrontación con el filósofo de Düsseldorf, elabora una pragmática-formal cimentada sobre las ciencias reconstructivas –iniciado con el análisis de las posibilidades emancipatorias del psicoanálisis en *Conocimiento e interés* (1986)– que alcanzará su ulterior desarrollo en *La teoría de la acción comunicativa* (2010), donde defenderá la tesis de que la racionalidad comunicativa es la condición de posibilidad del resto de racionalidades y es una parte inherente del *humus* social del mundo de la vida. Por su parte, Apel, desde una perspectiva más individualista, trata de justificar trascendentalmente el principio argumentativo ante el hecho de la libertad de cada sujeto, es decir, aunque formalmente la acción comunicativa posea un papel lingüístico predominante, la praxis moral cotidiana exige la elección de la racionalidad comunicativa frente a la estratégica.

¹⁶ Tomando como referencia la teoría de los tres mundos de Karl Popper (1968), Jürgen Habermas categoriza tres tipos de pretensiones de validez en función del mundo al que refieran: las pretensiones de verdad, encaminadas al conocimiento del mundo objetivo mediado científicamente; las pretensiones de corrección, dirigidas al consenso acerca de normas éticas en el mundo intersubjetivo; y las pretensiones de veracidad, las cuales aluden al transmisión sincera de los estados internos del mundo subjetivo (2010, p. 351).

trascendentales de la argumentación en pos de una discusión racional sobre intereses generalizables. Lo que no significa, empero, que Apel no mantenga, al igual que el filósofo de Königsberg, una teoría antropológica dualista, pues los seres humanos pertenecen tanto a la comunidad ideal como a la comunidad real de comunicación, esta última mediada por intereses estratégicos y desigualdades de todo tipo.

De este modo, se deriva el principio argumentativo antes expuesto, por el que la comunidad ideal de comunicación incluye a todos los afectados por las decisiones tomadas, los cuales entran en pie de igualdad y con la capacidad lingüística para defender sus intereses generalizables a través del uso de razones, todo ello orientado a la consecución del consenso. Las objeciones planteadas por el racionalismo crítico, por tanto, poco o nada tendrían que ver con la ética discursiva que se desprende de la pragmática trascendental, puesto que el principio ético alcanzado no puede entenderse como un *initium* material, del cual pueden derivarse las sucesivas normas morales, sino como un procedimentalismo que ofrece el conjunto de condiciones éticas necesarias para poder realizar acciones moralmente correctas. En suma,

el momento principal de la transformación es el siguiente: en lugar de la aptitud legal de las máximas de acción –que los individuos han de querer, según Kant– aparece ahora la idea reguladora de la capacidad de ser consensuadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados, idea reguladora que tienen que aceptar como vinculante todos los individuos, pero que, a ser posible, hay que realizar aproximadamente en el discurso real. Según la ética del discurso, en esta capacidad de consenso se encuentra la implementación de sentido y la concretización de la determinación kantiana de la aptitud como ley en el plano de la intersubjetividad, en cierto modo, la interpretación (*Dechiffrierung*) postmetafísica, pero fundamentalmente pragmático-trascendentalmente, del reino de los fines, en el sentido de una idea reguladora de la comunicación humana. (Apel, 1991, pp. 158-159)

5.2.2. Ética y aplicación: responsabilidad solidaria

Al final del último capítulo de *La transformación de la filosofía II*, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética” (1985), Karl O. Apel advierte que el principio argumentativo extraído de la fundamentación pragmático-trascendental incurre en ciertos problemas que van más allá del espacio estrictamente teórico.

La fundamentación de una ética de la comunicación, desarrollada hasta este momento, parte de presupuestos idealizados. En principio, no tiene en cuenta el hecho de que no sólo existen dificultades intelectuales en la institucionalización de la discusión moral,

sino que tal institucionalización debe realizarse en una situación histórica concreta. (p. 405)

Una vez nos desplazamos del plano teórico al terreno de la aplicación, el momento de lo incondicionado, alcanzado a través de la reflexión trascendental, pierde su fuerza al chocar frente a la realidad. Las condiciones que hacen posible el consenso en la comunidad ideal de comunicación –la participación de todos los afectados, la igualdad entre individuos y la búsqueda de intereses generalizables– no se cumplen en la comunidad real de comunicación, donde los consensos fácticos suelen guiarse por un equilibrio de intereses particulares entre los pocos afectados que pueden participar en el diálogo. De este modo, el principio abstracto, guía ética para la conducta de los individuos, entra en conflicto con las instancias concretas. ¿Cómo resolver esta contradicción?

De esta cuestión se ocupó prolíficamente Max Weber en su famosa conferencia impartida en 1919 *La política como profesión*. El sociólogo alemán realiza una cartografía psicológica del político profesional y, sobre todo, vocacional¹⁷. El político, aduce Weber, no puede regirse por la ética de la convicción –también llamada ética absoluta– que no atiende a las consecuencias que tienen sus acciones, porque difícilmente la quietud y la satisfacción moral que siente en su fuero interno puede determinar la grandeza o demérito que esas acciones han supuesto en su aparición objetiva en la realidad. El moralista es, en verdad, un defensor de la racionalidad cósmico-ética, que “no soporta la irracionalidad ética del mundo” (p. 138). Quien entre en política, argumenta Weber, debe utilizar el medio específico que es consustancial a esta actividad, la violencia, so pena de verse injerido por potencias extranjeras ante la ausencia de un escenario mundial cosmopolita. “Quien pacte con este medio para los fines que sea –y todo político lo hace–, se entrega a sus consecuencias específicas” (p. 144). Cuando se entra en política uno debe contar con la irracionalidad moral del mundo, a consecuencia de la cual nuestras acciones moralmente ajustadas al imperativo no tienen porque por qué conducir a un bien objetivo. La política ha de

¹⁷ El uso de los dos adjetivos remite a la controversia desencadenada a partir de la traducción al castellano de *Politik als Beruf*. Max Weber, al final de la primera parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, muestra cómo una de las innovaciones principales del protestantismo emerge con la traducción de la Biblia del griego al alemán realizada por Martín Lutero. Lutero traduce dos términos griegos *klesis*, llamamiento divino a la salvación, y *ponos*, posición mundana o trabajo profano, a una misma palabra alemana, *Beruf*. Tanto *klesis* como *ponos* se insertan en campos semánticos distintos, por lo que la traducción conllevó una radical transformación del significado. Weber lo imputa a los cambios producidos por la concepción intramundana del luteranismo, la cual eliminaba la distinción entre la vida monacal y la vida profana a ojos de Dios. He aquí la unión semántica entre los términos: Dios llama a cada individuo a que realice las tareas que le son dadas intramundaneamente. Esto genera, por tanto, una indiferenciación en el lenguaje alemán actual, donde las palabras de origen latino *profesión* y *vocación* no pueden comprenderse aisladamente. En *Politik als Beruf*, las dos dimensiones tienen cabida: la primera parte del libro versa sobre las transformaciones acaecidas a finales del siglo XIX en el seno de los partidos políticos, los cuales pasan de ser estructuras mínimas en los partidos de notables a máquinas burocráticas compuestas por políticos profesionales en los partidos de masas; y la segunda parte trata las cualidades psicológicas del político profesional, es decir, de cuál es el contenido de la vocación política. De ahí que el libro se haya traducido tanto como *La política como vocación* como *La política como profesión*.

pactar en numerosas ocasiones con el diablo para poder hacer el bien. Quien entra en política “firma un pacto con poderes diabólicos y que para sus acciones no es verdad que del bien sólo salga el bien y del mal sólo el mal, sino que con frecuencia ocurre lo contrario” (p. 140). Es por ello que Weber aboga por una ética de la responsabilidad que atienda a las consecuencias, pero de una forma matizada. El político por vocación debe tener pasión –*Sachlichkeit*–, ser responsable y mantener distancia con el mundo. Porque si bien “la política se hace con la cabeza”, “la entrega a la política, si no quiere ser un frívolo juego intelectual sino una acción auténticamente humana, sólo puede nacer y alimentarse de la pasión” (p. 126).

Podríamos reformular las palabras de Weber y argüir que quien se introduzca en la realidad debe hacerse cargo de las consecuencias que se desprenden de la aplicación directa del principio ético. Una aplicación sin modulaciones ni ambages puede entrar en conflicto con las condiciones objetivas que dominan un determinado momento histórico, repercutiendo de forma negativa en la realidad. El principio ético previamente articulado de la inclusión solidaria de todos los individuos en la consideración moral debe reconocer, en el momento de su aplicación, la necesidad de cumplir *responsablemente* con el imperativo ético, rechazando la universal exigibilidad del rigorismo kantiano¹⁸. En palabras de Adela Cortina, “*incondicionalidad* no significa ya que los mandatos tengan que ser acatados en cualquier circunstancia, sean cuales fueren las consecuencias. Significa más bien que no se les debe arrebatar el papel de rectores de la acción, aun cuando no pudieran ser puestos en práctica aquí y ahora” (1985, p. 201). El principio ético rector se convierte en una *idea regulativa*, un objetivo ético siempre situado en el horizonte de toda acción pero que no reviste de una exigibilidad inmediata. La comunidad ideal de comunicación actúa como una instancia crítica de los consensos fácticos de la comunidad real de comunicación, impulsando, como criterio de validez externo a la realidad, a que la comunidad real se aproxime cada vez más a la ideal.

Es por ello que Karl O. Apel ha dividido la ética en dos partes: la Parte A, encargada de la fundamentación ética; y la Parte B, encaminada a la aplicación responsable del principio ético. Si bien ambas forman parte de la ética entendida como totalidad, son disociables en la medida en que sus tareas difieren. Su relación, arguye Apel, es *dialéctica*; el plano ideal y el material se entrelazan y afectan mutuamente. Dos planos que entran en contradicción, en conflicto, pero uno muy específico, no lógico-formal, sino estrictamente dialéctico: el despliegue de las

¹⁸ Si se aplica estrictamente la ética kantiana al plano político, puede concluirse que se trata de una ética absoluta que se desentiende por completo del plano de la necesidad –es decir, de las consecuencias– que tiene lugar en el mundo empírico. Sin embargo, puede advertirse una modulación de la ética en su relación con la política en algunos de los textos de Immanuel Kant. Por ejemplo, en *La paz perpetua* (2007) se resuelve la contradicción entre ética y política a través de la figura del *político moral*, el cual no debe aplicar indistintamente el imperativo categórico, sino que debe contemplarlo como una idea regulativa a la que ha de tenderse en todo momento. El político moral es aquel que entiende “los principios de la prudencia política de manera que puedan ser conciliados con los de la moral” (p. 84), y es que “sería ciertamente absurdo exigir que cada falla tenga que ser corregida inmediata e irreflexivamente” (p. 85).

contradicciones entre “los dos mundos” que, a partir de la mutua negación del contrario, producirá un progresivo acercamiento al ideal.

No se trata de una contradicción en el sentido metafórico de la lógica formal, sino en el sentido literal de la dialéctica de la historia, todavía no resuelta: una contradicción que, como dice Hegel, debemos mantener. Sólo podemos esperar la disolución de esta contradicción a la realización histórica de la comunidad ideal de comunicación en la real, como exige una dialéctica entre Hegel y Marx. (Apel, 1985, p. 409)

5.3. Parte B de la ética aplicada

5.3.1. Plano general: el marco jurídico y la moral cívica

A pesar de haber introducido la bipartición de la ética, Karl O. Apel apenas ha prestado atención a la Parte B. Sus textos éticos han girado, principalmente, en torno a la fundamentación, abordando el tema de la aplicación de la ética en muy contadas ocasiones (1991, 1995, 2003). Y en aquellas ocasiones en las que analiza la Parte B, se ha limitado a establecer la relación formal entre las dos partes, a saber, la relación dialéctica entre las dos comunidades de comunicación, la ideal y la real. La mayor especificación realizada por Apel se ha circunscrito al establecimiento de un marco jurídico-político que proyecte legalmente las condiciones necesarias para un adecuado consenso.

Con respecto a la Parte B de la ética del discurso en general, el significado crucial de la institución de la ley y, esto es, el Estado político bajo la ley, se basa en el hecho de que monopolio de poder del Estado, y por lo tanto, la realización de normas jurídicas, pueden librar a todas las personas individuales de las versiones contraestratégicas de las acciones estratégicas en caso de conflictos. (Apel, 2003, p. 197)

Apel apuesta por recuperar la fuerza coercitiva de las instituciones políticas a fin de poder hacer efectivas por medios jurídicos las condiciones requeridas para el desarrollo de la moralidad. Ante el avance del proceso globalizador, se deberá reflejar este afán por el adecuado anclaje jurídico-político a nivel global a través de un orden de leyes cosmopolita¹⁹.

Estos breves apuntes resultan, sin embargo, insuficientes. No parece que la política pueda canalizar por sí misma la totalidad de las aspiraciones argumentativas ni pueda establecer un entramado legal unitario que, homogéneamente, sienta las bases para una futura comunicación.

¹⁹ Si bien la ética del discurso de Karl O. Apel tiene una aspiración universal, su aplicación siempre había quedado contenida en el marco jurídico del Estado-nación, asumiendo, por tanto, las premisas de un mundo pluriestatal. Con la aparición de la globalización, el filósofo de Düsseldorf (2003) comprende que los Estados ya no tienen el poder suficiente como para imponer su entramado normativo, de ahí que defiende la necesidad de generar un marco jurídico cosmopolita.

Las esferas de acción social parten de principios de valor distintos y están inmersas en prácticas sociales que persiguen bienes internos diferentes. De modo que la construcción de un marco jurídico que proyecte las condiciones de posibilidad de la comunicación de un modo indiferenciado estará destinada al fracaso. Las sociedades contemporáneas, como ya advertimos, son individualistas, pluralistas y activistas, se mueven en un mundo en el que van atravesando esferas de acción social que postulan distintos modelos éticos; y el marco jurídico-político, si bien fundamental, debe ser sensible a esta complejidad.

Adela Cortina, por el contrario, sí se ha ocupado con mayor detenimiento de la Parte B en sus textos acerca de la ética aplicada y ha tomado en serio el escenario pluriesférico de las sociedades contemporáneas. No obstante, apenas ha desarrollado la única intuición de Apel en la etapa aplicada de la ética: el papel del marco jurídico-político. Sus comentarios sobre esta cuestión se reducen a un párrafo en un artículo académico (2002, p. 48) y a la somera descripción del momento jurídico de la ética aplicada en un capítulo de un libro colectivo (2003). En este último texto aduce lo siguiente:

la legitimidad de cualquier actividad social exige atenerse a la legislación vigente, que marca las reglas del juego de cuantas instituciones y actividades tienen metas y efectos sociales y precisan, por tanto, legitimación [...] sin embargo, cumplir la legislación jurídico-política no basta, porque la legalidad no agota la moralidad. (pp 33-34)

Este vacío nos obliga a realizar una serie de apuntes importantes. El marco jurídico y la moral cívica son dos elementos fundamentales a la hora de entender la ética aplicada; de hecho, constituyen uno de los planos a través de los que es posible su intelección. Apel se dirige en la buena dirección cuando intenta traducir el principio argumentativo en el marco jurídico, pues cada una de las esferas, a pesar de sus especificidades, está limitada por dos conceptos fundamentales unívocamente aplicados: todos los individuos son personas e interlocutores válidos. De este modo, más allá de los elementos éticos internos a las esferas, todas ellas han de reconocer a los afectados como sujetos de derecho y como individuos con la competencia lingüística necesaria para participar en las deliberaciones públicas. Sin embargo, como apunta Cortina, el marco jurídico-político no incluye todos los elementos ético-morales externos a las esferas de acción social, pues la moral vivida de una sociedad desborda tanto los contenidos legales como los contenidos particulares de las prácticas sociales. La moral vivida podrá, por ejemplo, totalizar prescripciones y máximas de algunas esferas, hacer una síntesis de las mismas o extraer enseñanzas de las normas legales. Hemos puesto a la moral el adjetivo *cívica* ya que, en las sociedades contemporáneas postconvencionales, su sustancia ética aspira a desprenderse, a

pesar de su singularidad, de las ataduras de la pura tradición y alcanzar, en la medida de lo posible que esta sea de raigambre universal²⁰.

Esto se concreta en un doble movimiento dialéctico en su interacción con las instancias internas. En primer lugar, *el movimiento de negación ascendente*, ejemplificado por la propuesta de Adela Cortina de una ética cívica transnacional (2002, 2003) en el que los debates en el seno de las distintas éticas aplicadas tienen efectos sobre el marco jurídico y la moral vivida, pues aspiran a superar los restrictivos límites de cada una de las esferas para postularse como valores compartidos al nivel más elevado de generalidad, lo universal. En segundo lugar, *el movimiento de negación descendente*, el cual ha sido puesto de relieve por Kurt Bayertz al incidir en el carácter revisionista de la ética aplicada. Las fracturas de la *ethica utens* empujan a la ética aplicada a subsanar constructivamente los vacíos morales. “El hecho de que las innovaciones de la ética aplicada nunca sean radicales es la consecuencia de que se mueve en la zona intermedia: lo que en el sentido de la moral válida es claramente inadmisibles no se convierte por lo general en un problema” (2003, p. 58)²¹.

5.3.2. Ámbito formal específico: las esferas de la justicia

La ética del discurso, aplicada a través del marco jurídico y sustantivada mediante la moral cívica, constituiría la teoría de la justicia encargada de configurar el marco deontológico de las sociedades contemporáneas. Su adecuación a la realidad actual se debería a su carácter estrictamente procedimental o, dicho en términos de John Rawls, limitada a la justicia puramente procesal. “Se da cuando no hay un criterio independiente para el resultado debido: en su lugar existe un procedimiento justo o imparcial tal, que el resultado sea igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se haya observado debidamente el procedimiento” (Rawls, 1995, p. 90). Tanto la teoría de la justicia rawlsiana como la ética argumentativa de Apel y Habermas basan este tipo de concepción en una determinada semántica de la igualdad, ya sea esta

²⁰ Uno de los debates teóricos más paradigmáticos y claros en lo que a la confrontación entre posiciones éticas universalistas que se sirven de la fundamentación y posiciones éticas contextualistas ancladas en la moral vivida se refiere es aquel que tuvo lugar entre Karl O. Apel y Michael Walzer. El filósofo norteamericano, en su libro *Thick and Thin* (1993), defiende que todo acuerdo entre distintas morales vividas no remite, en ningún caso, a un mínimo universalmente fundado que pueda mantener su vigencia a lo largo del tiempo. Por el contrario, los acuerdos de mínimos no son otra cosa que acuerdos puntuales entre éticas de máximos para confrontar problemas comunes. Una vez afrontado el conflicto de forma conjunta, los acuerdos desaparecen y se retorna a la moral vivida. Apel, por el contrario, defiende la necesidad de una ética universal que pueda ir más allá de la débil base que ofrecen las morales particulares en términos éticos. “Sobre una base de compartir de forma ocasional y temporalmente restringida los valores de distintas formas maximalistas y dependientes de la cultura de la moralidad, no se puede asentar una política responsable común” (2003, p. 210).

²¹ El peso de la moral vivida en las éticas aplicadas puede vislumbrarse a través de la oposición pública que han despertado algunas posturas al tratar temas espinosos. Véase a este respecto Singer, 1991.

la igualdad democrática o ya sea esta la igualdad de condiciones necesarias para entrar en el discurso argumentativo²². Ambas asumen la necesidad, en un primer término, de otorgar a cada individuo un paquete de libertades y derechos iguales.

No obstante, la irrupción de una realidad pluriesférica articulada en múltiples núcleos de valor que proyectan bienes y máximas diversas pone de relieve un problema fundamental en torno al concepto de igualdad. Cabría preguntarse, entonces, si es posible ceñir la semántica de la igualdad a un sentido unívoco, si cabe articular una teoría de la justicia basada en un reparto equitativo de bienes primarios cuando, por un lado, es difícil pensar en bienes primarios cuando existen una pluralidad de bienes exclusivos de cada una de las esferas de acción social y, por otro lado, muchas de las esferas no utilizan el mismo significado de la igualdad a la hora de llevar a cabo su distribución.

Aristóteles se refiere a la igualdad, en el marco de su concepción de la justicia, del siguiente modo:

la igualdad y la desigualdad completas son injustas tratándose de individuos que no son iguales o desiguales entre sí en un solo concepto, todos los gobiernos en que la igualdad y la desigualdad están establecidas sobre bases de este género, necesariamente son gobiernos corruptos. (2011, p. 125)²³

De acuerdo con el planteamiento del estagirita, la igualdad no puede medirse por una única categoría, puesto que no existe una idea absoluta de la igualdad. En función del criterio utilizado para mensurar la igualdad, esta puede tener un significado u otro. Unos son iguales por riqueza, otros por virtud y otros por belleza. No habría modo de determinar cuál de estos parámetros constituye el supremo, sino que todos, en su ámbito específico, servirían como criterio de comparación. Esta semántica de la igualdad fue desarrollada por la escolástica a través del concepto de igualdad sincategoremática, recogida en nuestros días por Gustavo Bueno. “La igualdad exige siempre una referencia a una materia o a un parámetro y éstas no son siempre compatibles (sinalógicamente) entre sí” (Bueno, 1999, p. 7). Y esta es otra cuestión fundamental:

²² Son muchas las semejanzas entre la teoría de la justicia de John Rawls y la ética discursiva de Jürgen Habermas y Karl O. Apel. Ambas teorías aspiran a una solución cognitivista-procedimental de la ética en tiempos postmetafísicos y pluralistas. La diferencia fundamental entre ambas aproximaciones se reduce, como apunta Adela Cortina (1985), a una cuestión de grado. La ética del discurso, a través de la interacción entre el *a priori* formal y el *a priori* de la facticidad, toma más en serio el imperativo procedimental que la teoría de la justicia, pues las normas éticas se derivan de las condiciones trascendentales o formales de la comunicación ideal, mientras que Rawls deriva los principios de la justicia de la posición original. Como remarca Apel, las posiciones se han alejado tras la publicación de *El liberalismo político*, pues el filósofo norteamericano renuncia a la fundamentación universal y “limita la exigencia de su teoría de la justicia, que queda en una propuesta política (hipotética) que puede esperar apoyo mediante la mayoría de las doctrinas comprensivas de lo bueno y así podrán convertirse en la base para un consenso solapante en el mundo político” (2003, p. 203).

²³ Nuestro uso del concepto aristotélico de igualdad se desvincula, lógicamente, de la base metafísica en la que se inserta su planteamiento, de la cual se desprende la desigualdad natural entre amos y esclavos y los grados de igualdad en torno a una idea unitaria de la virtud.

que la igualdad necesite determinarse a través de la fijación categorial significa que todos aquellos otros parámetros que no entren dentro del criterio establecido no serán considerados desde la óptica de la igualdad. Por tanto, la igualdad siempre implica desigualdad y viceversa, y no es posible encontrar un concepto arquimédico que concilie todas las igualdades y desigualdades parciales.

La aplicación del carácter sincategoremático de la igualdad a la problemática de la justicia supone un problema tanto para la teoría rawlsiana como para la ética del discurso. Ambas, al partir de propuestas desarrolladas a través de doctrinas abstractas de la justicia puramente procesal, no han modulado su definición de la igualdad una vez esta entra en contacto con la realidad. El autor que ha tomado más en serio estas dificultades ha sido Michael Walzer en *Las esferas de la justicia* (1993). Walzer arguye que la aproximación a la justicia a partir situaciones contrafácticas en las que se escogen un conjunto de bienes primarios, que valen para todo momento histórico-cultural, yerra debido a que

los principios de justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas las diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural. (p. 19)

De este modo, los bienes de los que se ocupa la justicia se constituyen a partir de la mediación histórica y cultural, remiten a actividades sociales a las que se ha dotado de determinado significado y que han sido creadas en el seno de comunidades culturales. A saber, los bienes son creados y concebidos antes de haber sido distribuidos.

Para no caer en una falacia abstractiva, la justicia debe desarrollar, en una primera instancia, una teoría de los bienes sociales. De acuerdo con Walzer, esta teoría debe constar de seis proposiciones principales: en primer lugar, todos los bienes de los que se ocupa la justicia son sociales; en segundo lugar, la distribución de los bienes sociales y la identidad de los individuos que participan en el reparto no pueden separarse, puesto que los bienes son concebidos desde las coordenadas de una identidad concreta; en tercer lugar, no existen los bienes primarios abstractamente situados fuera de una comunidad, ni pueden inteligirse bienes sociales que se sitúen fuera del transcurso del tiempo y que sean válidos para toda cultura; en cuarto lugar, los procedimientos y criterios que dirigen el reparto de bienes son inherentes al significado que poseen los bienes sociales; en quinto lugar, las concepciones sociales solo son válidas para determinados momentos históricos y en el seno de ciertos entornos culturales; y, en sexto lugar, si los significados sociales son distintos, esto supone que hablamos de esferas con semánticas y procedimientos distintos, es decir, se constituye una esfera distributiva autónoma.

Esta nueva concepción de la justicia arroja consecuencias interesantes a la hora de abordar el concepto de igualdad. Toda igualdad que se postule como un criterio o procedimiento unitario de distribución de un conjunto de bienes dados, deberá proceder de la preeminencia de los procedimientos y bienes de una determinada esfera, que, en virtud de su valor social, subordina a las demás. Se podría argumentar, por ejemplo, que la esfera económica, en la actualidad, tiene un papel predominante y que el dinero es el medio específico para obtener bienes de otras esferas que, si nos ajustamos a sus reglas específicas, no deberían regirse por el estándar del libre intercambio. ¿Cómo evitar el monopolio de una esfera de acción social? Walzer da tres alternativas: primero, la distribución igual del bien social dominante entre toda la ciudadanía; segundo, el fortalecimiento de los límites entre las diferentes esferas de acción social y su salvaguarda para que puedan discurrir autónomamente; y tercero, el cambio del bien dominante que monopoliza una determinada sociedad por otro que proceda de una esfera distinta. El problema de la primera alternativa, aduce Walzer, es que, una vez realizado el reparto equitativo inicial, los acontecimientos posteriores derivarán en una progresiva desigualización debida a las profundas diferencias existentes entre los individuos que poseen ese bien social. Por ejemplo, si el bien social equitativamente repartido es el dinero, como es el caso de la igualdad de recursos de Ronald Dworkin (2003), los posteriores intercambios mercantiles darán como resultado diferencias más que sustanciales, lo que obligaría a establecer rígidos mecanismos políticos para realizar el reparto en reiteradas ocasiones. No obstante, esto llevaría a un cambio en la titularidad del monopolio y no a la destrucción de la estructura monopólica, pues el poder político pasaría a ocupar el lugar preponderante.

En este sentido, la *igualdad simple*, el reparto equitativo de un bien que posee el monopolio social, debe ser rechazada, ya que incurre *ad infinitum* en sucesivos monopolios toda vez que la igualdad en torno a un determinado bien acaba derivando en desigualdades en torno a un nuevo bien monopólico. Ocurriría, por tanto, lo mismo en la tercera alternativa, propia de la vía revolucionaria, pues no cambiaría el ya comentado esquema monopólico de la justicia. Es por ello que Walzer aboga por la segunda alternativa, a la que llama *igualdad compleja*. Esta se basa en dos supuestos: en primer lugar, “las cualidades personales y los bienes sociales tienen sus propias esferas de operación, en las que producen sus efectos de manera libre, espontánea y legítima” (p. 32); en segundo lugar, “la inobservancia de estos principios es la tiranía. Convertir un bien en otro cuando no hay una conexión intrínseca entre ambos es invadir la esfera en la que otra facción de hombres y mujeres gobierna con propiedad” (p. 32).

Las reflexiones de Walzer a este respecto son muy esclarecedoras, pues nos muestran elementos que han sido obviados en los análisis filosóficos de la ética aplicada. Cada una de las esferas éticas es el resultado de procesos de acción y significación social que configuran ámbitos específicos, que poseen bienes y procedimientos particulares. Estas esferas, por tanto, proceden de la génesis social de sus bienes internos, como ya defendía Weber a raíz del desarrollo de las

esferas de valor, y los procedimientos que se encargan de la distribución de los bienes son inherentes a las mismas esferas. De este modo, cabría preguntarse si la Parte A de la ética aplicada no quedaría invalidada por este argumento walzeriano, pues si todos los procedimientos de la justicia provienen de los criterios particulares de las esferas de acción social, no tendría cabida una fundamentación racional de la ética. ¿Debemos invalidar, entonces, la Parte A?

A nuestro juicio, el planteamiento de Michael Walzer incurre en un reduccionismo. A la hora de abordar los procedimientos de la justicia de cada una de las esferas sociales, el filósofo norteamericano está en lo cierto cuando señala que cada una de ellas posee criterios que son inherentes a sí misma, que solo pueden ser entendidos desde las coordenadas de su esfera. No obstante, para poder participar plenamente en cada una de las esferas, se requieren una serie de condiciones de posibilidad que empujan a buscar la fundamentación universal. Todas las esferas, si bien poseen sus procedimientos específicos, permiten, tácitamente, que todos los individuos puedan acceder a ella equitativamente sin restricciones arbitrarias. A saber, en todas las esferas se reproducen las reglas trascendentales de la acción comunicativa, todos los afectados deben poder participar en las decisiones de forma igualitaria en pos de un consenso. Pongamos varios ejemplos. Imaginemos tres esferas de acción social: la esfera médica o sanitaria, la esfera educativa y la esfera económica. Cada una de ellas se rige por criterios específicos que son diferentes al resto. La esfera sanitaria funda sus procedimientos en el principio distributivo de la *necesidad*: quien más enfermo esté, antes será atendido. La esfera educativa tiene como principio rector el *merecimiento*: las calificaciones y accesos a cursos superiores están regidas por el mérito del alumno²⁴. La esfera económica pivota en torno al *intercambio libre*: los resultados serán justos en la medida en que se hayan cumplido los supuestos del libre intercambio. Todas ellas, empero, fundan la posibilidad de su desarrollo en la presencia de derechos y libertades iguales, en la proyección jurídica de las condiciones trascendentales de la comunicación. La esfera sanitaria podría ofrecer esos mismos criterios de justicia y excluir a un determinado colectivo de su actividad. Lo mismo pasaría con las otras esferas. Con la potencial plena participación de toda la ciudadanía en las esferas de su elección, Walzer está olvidando que asume un marco deontológico de base que ofrece libertades y derechos iguales. Su crítica a John Rawls, por tanto, no debe dirigirse al primer principio de la justicia, que él mismo asume, sino al escaso desarrollo del segundo²⁵.

²⁴ No queda tan claro, empero, que el merecimiento sea el único principio distributivo de la esfera educativa; sobre todo en las primeras etapas del proceso educativo, donde predomina más la necesidad que el merecimiento. Y es que todos los individuos deben poder acceder un nivel mínimo, común y general de conocimientos a partir de los cuales se despliegan las distintas posibilidades educativas superiores en función del merecimiento. Véase el capítulo 8 de *Las esferas de la justicia* (1993).

²⁵ El propio Michael Walzer reconoce a la política una labor especial, que no predominante, ya que es la encargada de instituir el marco normativo que regula y defiende la autonomía de cada una de las esferas de acción social (1993, pp. 291-321).

Esboceemos una síntesis de lo hasta ahora expresado. El tránsito de la premodernidad a la modernidad capitalista ha supuesto la ruptura de los antiguos monopolios fundados en los bienes religiosos de salvación y redención. Si bien existían otros bienes sociales que desbordaban su esfera, todos los demás estaban coordinados desde ella. El proceso de racionalización ha desembocado en la liberación de las antiguas esferas recluidas bajo el mandato religioso, así como la creación de nuevas esferas ante el surgimiento de nuevos medios técnicos, actividades sociales y profesiones. El mundo moderno ha potenciado el desarrollo de cada esfera, a partir de la racionalización del principio de valor que da sentido a su actividad. No obstante, la modernidad ha seguido regida por la ya citada lógica del monopolio teorizada por Michael Walzer. A pesar de la ruptura del principio religioso, la política y la economía han ocupado la posición dominante, cada una en su época histórica respectiva, siendo sus bienes los parámetros sociales de la justicia. El advenimiento de las éticas aplicadas no hace sino cumplir las tesis walzerianas: una defensa de las esferas de la acción social como espacios autónomos compuestos por criterios éticos distintos. La ética aplicada, de este modo, defiende acérrimamente la igualdad compleja. He aquí la principal tesis que hemos alcanzado en este apartado: no debe hablarse únicamente del marco deontológico desde la fundamentación ética del principio procedimental –y su posterior realización jurídica–, sino que este, en su contacto con la realidad de las esferas de acción social, modula sus requisitos formales a partir de los criterios de justicia inherentes a cada una de las esferas. De este modo, se accede a una doble capa deontológico-formal: una capa subterránea, derivada del principio argumentativo; y una capa terráquea, basada en los procedimientos propios de cada esfera.

5.3.3. Ámbito sustantivo específico: el bien interno de las prácticas sociales

Una vez determinada la doble capa procedimental de las esferas éticas, queda por abordar el momento aristotélico de la ética aplicada. Esta instancia ha sido desarrollada principalmente por las posiciones internalistas, las cuales, como ya se explicó, han circunscrito la ética aplicada a la reflexión sobre normas y reglas procedentes de los modos de autorrealización y excelencia que se desprenden de cada una de las esferas de acción social. Adela Cortina ha reivindicado en todos sus análisis sobre la ética aplicada (1993, 1996, 2002, 2003) la necesidad de recurrir a la ética de las virtudes para dar cuenta de las éticas de máximos que emergen en el seno de cada una de las éticas aplicadas. La filósofa valenciana se ha servido, al igual que el internalismo, de las innovaciones introducidas por el concepto de *práctica* de Alasdair MacIntyre en la ética aristotélica.

Esta nueva categoría se inserta en la aspiración de MacIntyre a derribar lo que él considera el absurdo del lenguaje moral moderno, el cual, ante la pérdida de la metafísica clásica y de la teología medieval, desarrolla una serie de conceptos morales abstractos cuyas normas derivadas

pierden su vinculación con el *humus* social y comunitario. El esquema ético fundamental, que a su juicio se contiene en la fórmula “naturaleza humana ineducada, hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos* y los preceptos morales” (2013, p. 78), requiere de un gozne entre las normas y la incompleta naturaleza humana. La arquitectura aristotélica, si bien articulada en torno a la investigación phronética de máximas de acción en los detalles de las situaciones concretas, siempre se realizaba en vistas a la consecución ulterior del supremo Bien. Si no existen una serie de valores compartidos que den sentido a las normas morales que realizan al ser humano, no puede contemplarse otra moral que la emotivista-decisionista. De ahí que, aunque ya no sea posible un *telos* metafísico o teológico, debemos encontrar las estructuras valorativas en las formas de vida de las comunidades concretas.

La práctica es, por tanto, la primera pieza de una nueva teoría de la virtud, que tratará de integrar el pensamiento aristotélico en la contemporaneidad a través del comunitarismo. ¿En qué sentido cumple la noción de práctica estas exigencias? El filósofo escocés define la práctica de la siguiente manera:

por práctica entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esta forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y los bienes que conlleva se extienden sistemáticamente. (2013, p. 233)

Lo primero que se ha de remarcar es que no toda actividad social es una práctica. Las prácticas comprenden las artes, los juegos, las ciencias y la política, no las actividades aisladas que pertenecen a cada una de ellas, sino las formas coherentes y complejas de actividad cooperativa. Por ejemplo, plantar una rosa no es una práctica, pero la jardinería sí. Otra importante característica reside en el hecho de que toda práctica se halle guiada por un bien interno. La diferencia entre este y un bien externo ya quedó reflejada en estas palabras de Aristóteles: “la prueba es que también llamamos prudentes a quienes *lo son para algo* (de lo que no hay Técnica) cuando razonan bien con vistas a un fin bueno” (2013, Libro VI, 1140a). Los medios requeridos para la consecución al fin técnico son externos al propio fin, medios y fines pueden ser comprendidos de forma separada e independiente. “Pero el ejercicio de las virtudes no es un medio en este sentido [...] el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida [la vida buena], no un mero ejercicio preparatorio para asegurársela” (2013, p. 188). Mientras que la técnica requiere de habilidad, la prudencia es la virtud coordinadora, en cuanto inteligencia práctica, del resto de virtudes.

Además, las prácticas no solo implican bienes, sino que también suponen modelos de excelencia y autorrealización, normas y reglas. “Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de

esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios” (p. 236). Los bienes, reglas y normas de los que consta una práctica no equivalen a una institución. Y es que no es lo mismo la medicina que un hospital. Las instituciones son los soportes necesarios para la supervivencia de las prácticas, pero en ningún caso pueden identificarse con ellas. No obstante, su característica fundamental deriva del carácter comunitario de los bienes internos que persigue: “Los bienes internos son el resultado de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica” (p. 237). Al constituir una actividad cooperativa que persigue un bien comunitario, su persecución revierte en toda la comunidad. Las virtudes propias de cada práctica, por tanto, serían aquellos hábitos adquiridos a través de acciones que son consustanciales al bien interno que persiguen, siendo medio y fin al mismo tiempo.

Las éticas aplicadas, en su dimensión empírica, pueden evaluarse a través de este concepto. La educación, la medicina o la política, todas ellas son esferas que, aparte de las otras instancias éticas, están guiados por ideales y modelos de autorrealización imbricados en la persecución del bien interno de la esfera. Estas éticas de máximos pueden ser fácilmente diferenciadas con respecto a las ya analizadas éticas de mínimos. Una cosa es el principio distributivo de la educación, el merecimiento, y otra muy distinta las virtudes que deben acompañar al profesor modélico; o la diferencia entre el más abstracto criterio médico de justicia, tratar pacientes por orden de necesidad, y el conjunto de conductas virtuosas que componen al buen médico, tales como el cuidado o la amistad con sus pacientes. De modo que en cada esfera nos hallamos con una tríada de elementos: el bien interno, el procedimiento justo y los modelos virtuosos asociados a su naturaleza de práctica.

5.4. Parte C de la ética aplicada

La ética aplicada, según lo argumentado hasta el momento, consta de dos partes. Una primera parte encargada de la fundamentación de la ética y una segunda cuya labor consiste en la aplicación responsable del principio ético a través de su filtraje en el plano general y su modulación de acuerdo a los dos planos específicos. Esta partición resulta, sin embargo, incompleta, pues no se tomaría en cuenta un momento fundamental de la ética aplicada: la toma de decisiones. El nacimiento de la ética aplicada trae consigo la participación de los filósofos profesionales en los comités éticos de las distintas éticas aplicadas. En estos comités se deben tomar decisiones concretas sobre temas específicos y, más que definir el estatuto de la ética aplicada, se impele a buscar los mejores métodos para abordar los problemas a los que se enfrentan las distintas esferas de acción social.

Adela Cortina solo ha introducido esta parte de la ética aplicada en uno de sus textos (2003), ofreciendo un desarrollo de la misma extremadamente sucinto. Más allá de lo dicho

previamente –la Parte C se circunscribe a los métodos de toma de decisión en casos concretos–, la filósofa valenciana argumenta que toda metodología que pretenda adecuarse a su objeto debe incluir en sus consideraciones el bien interno de la práctica en la que está inmerso el proceso decisional, los valores que es necesario sostener para alcanzar la meta específica, los valores derivados de una ética universal e información empírica sobre la situación concreta (p. 175). De este modo, derivado de lo que llevamos argüido, la importancia del filósofo en la toma de decisiones puede condensarse en dos puntos. En primer lugar, debe encargarse de mostrar las distintas instancias éticas que limitan la decisión, las cuales son, como hemos visto, cuatro: el principio argumentativo, el plano general –marco jurídico y moral cívica–, los procedimientos específicos de cada esfera y las normas derivadas de las prácticas inscritas en dichas esferas. Cada una de estas partes de la ética aplicada juega un papel relevante al definir los límites de la intervención en la realidad. En segundo lugar, ofrece al comité ético un conjunto de teorías éticas que pueden servir como fuente de inspiración en el proceso decisional. Y es que al igual que cada esfera modula el principio ético general de un modo distinto, acercándose más o menos a otro tipo de teorías éticas, el proceso de toma de decisiones, ante la complejidad presente en la realidad, puede exigir el uso de distintas teorías éticas para dar con la solución adecuada a un determinado problema (Cortina, 2003, p. 176).

Los métodos más conocidos y utilizados han procedido del desarrollo particular de la bioética. El principialismo y la casuística se han erigido como las dos grandes metodologías de las éticas aplicadas, traspasando los límites de su propia esfera. Se ha imputado a una y otra direcciones teóricas distintas. El principialismo pertenecería a los métodos *top-down*, que aplicarían deductivamente los principios generales a la práctica sin una excesiva mediación²⁶; y la casuística formaría parte de los métodos *bottom-up*, que desprenderían inductivamente las máximas decisionales de las circunstancias a partir de casos paradigmáticos. No obstante, si bien estas últimas siguen siendo las más dominantes, han aparecido otras metodologías que, poco a poco, han ido cobrando fuerza, tales como la postura coherencialista, deudora del equilibrio reflexivo rawlsiano, o la deliberativa, la cual recupera el carácter prospectivo de la *phronesis* frente al uso retrospectivo de la casuística (Domingo Moratalla y Feito, 2013).

No obstante, la labor de este apartado no se circunscribe al desarrollo de las características específicas de cada una de las grandes metodologías, sino que debe ajustarse a la naturaleza de la reconstrucción filosófica de la ética aplicada que estamos realizando. Dos son las proposiciones que nos quedan por defender. Primero, la distinción entre las esferas y la complejidad que caracteriza el interior de cada una de ellas hace difícil la defensa de un método que sea superior

²⁶ El principialismo se ha tomado, comúnmente, como la metodología deductiva por antonomasia. No obstante, este juicio no es tan claro como se cree, pues más que la deducción, el principio metodológico fundamental es el coherencialismo de inspiración rawlsiana. Los principios son obtenidos de la moralidad común, producto del equilibrio reflexivo entre los juicios ponderados.

a los demás. Todo proceso de toma de decisiones debe de considerar los diversos métodos existentes y determinar cuál es el más adecuado según se ajuste a los rasgos distintivos de la esfera y a las características específicas de la situación concreta de la que se trate. Veámoslo a través de dos ejemplos. La esfera jurídica, debido a su propia naturaleza, posiblemente requiera habitualmente de un enfoque *top-down*, aunque, como ha demostrado el enfoque basado en casos de la Harvard Law School (Beauchamp, 1984, pp. 525-526), no tiene por qué ser la única perspectiva metodológica; la esfera política, como defendió Weber, está ligada a una ética de la responsabilidad especialmente sensible a las consecuencias de la acción, lo que invita a esta esfera a buscar metodologías *bottom-up* que extraigan máximas prudenciales del conocimiento práctico. Segundo, la distinción entre la Parte B y la Parte C debe ser clara. El error en el que incurren Adela Cortina y muchos otros, como ya se mostró, fue tomar categorías de la Parte C e introducirlas en análisis que deberían estar circunscritos a la Parte B. La raíz principal de la distinción gira en torno a una malinterpretación de la Parte B. Como determinamos a la hora de exponer los principales modelos de ética aplicada, el parámetro que clasifica la Parte B de la ética aplicada remite a las fuentes de contenido a las que se recurre en la aplicación de la ética. Nuestro análisis de la Parte A y la Parte B ha puesto de relieve las distintas instancias de las que puede proceder el contenido de la ética, ya sea el principio ético universal, ya sea la moralidad común desprendida de la moral vivida o ya sean las máximas de las prácticas sociales. Cosa diferente son los métodos utilizados en el proceso de decisión. Y, es más, estos métodos requieren de una investigación acerca de los límites éticos de estas instancias.

5.5. Consideraciones finales

5.5.1. Una ética (aplicada) de la sociedad civil

El primer corolario que se desprende de nuestra argumentación remite al espacio de la ética en la contemporaneidad. La sustancia ética, al modo hegeliano, ya no puede ubicarse en el Estado, debido a que, en primer lugar, las actuales sociedades pluralistas impiden toda objetivización de la ética y, en segundo lugar, la autonomía de las esferas de acción social constituye un límite para que la política ocupe una posición monopólica frente a las demás. La ética desborda los cauces políticos y se inserta en las múltiples actividades comunes, coherentes y cooperativas en las que los individuos participan libremente. Este nuevo plano social alejado del control estatal nos lleva a recuperar el concepto de *sociedad civil*.

No obstante, la sociedad civil se ha concebido de muchas maneras, por lo que requerimos de una delimitación que nos permita responder a las exigencias de nuestro análisis. La más famosa de las semánticas es aquella conferida por Georg W. F. Hegel en sus *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, determinada por dos principios: primero, “es la persona concreta como un fin

particular para sí misma, un conjunto de necesidades y una combinación de libre arbitrio y de necesidades naturales”; segundo, “es el principio de lo general, pues la persona particular, que está esencialmente en *relación* con otras personas particulares y que se afirma y se satisface a sí misma a través de esa relación con esas otras personas, realiza esa relación bajo la forma de lo *general*” (2017, pp. 198-199). Esta definición plantea dos interpretaciones divergentes: la *interpretación monopolista* y la *interpretación compleja*.

La interpretación monopolista acerca el planteamiento hegeliano al concepto liberal y neoliberal de sociedad civil. El ámbito de lo particular referiría al conjunto de intereses individuales que son perseguidos en pos de sí mismos, que de ningún modo son medios para fines que desbordan la situación concreta de los individuos que los sostienen; mientras el ámbito de lo general remitiría al proceso armónico de coordinación de intereses basado en sistemas de dependencia recíproca. Puede verse sin dificultad que detrás de esta idea se halla la mano invisible de Adam Smith y el mercado como mecanismo universalizador de intereses no universalizables. La teorización que realiza Michel Foucault del concepto de sociedad civil en el liberalismo es muy semejante a lo hasta ahora planteado: el conjunto concreto que vehicula el desarrollo espontáneo de los grupos humanos, movilizad por la síntesis no mediada de intereses particulares que asocian y disocian los lazos sociales produciendo un progreso gradual y continuado (2009, pp. 287-317). No podemos admitir, sin embargo, que una noción de sociedad civil basada en el monopolio de la esfera económica sea el espacio paradigmático de la ética aplicada. Tampoco puede serlo una concepción restringidamente política de la sociedad civil, como es aquella presentada por Hannah Arendt en *Sobre la revolución*, reivindicado el asociacionismo republicano surgido en los procesos revolucionarios americano y francés (2019, pp. 354-465). El único concepto de sociedad civil que puede contener nuestra idea filosófica de ética aplicada es aquel que se abra al espacio no mediado por el Estado en el que discurren un conjunto de esferas con distintos principios rectores y máximas de autorrealización.

La semántica que mejor se adecúa a nuestros propósitos es presentada por Michael Walzer: “con las palabras *sociedad civil* se hace referencia tanto al espacio cubierto por las asociaciones humanas no coercitivas como a la red de relaciones creadas para la defensa de la familia, la fe, los intereses o las ideologías que cubren este espacio” (2014, p. 376). De este modo, la sociedad civil constituiría el espacio comprendido por las relaciones particulares no mediadas estatalmente que cubren un amplio abanico de actividades sociales no restringidas a una esfera específica. He aquí la interpretación compleja de la sociedad civil: el lugar donde tienen cabida, de forma libre, interacciones sociales que se modulan en una multitud de esferas éticas. Ya no es posible el monopolio de un determinado principio rector de lo particular, sino que la multiplicidad de lo concreto es lo que contiene verdaderamente lo universal. Como apunta Walzer, “la sociedad civil es un proyecto de proyectos [...] supone la adquisición de una nueva sensibilidad hacia lo

local, lo específico, lo contingente; y el reconocimiento de que la vida buena hay que buscarla en el detalle” (2014, p. 394).

En el marco de las coordenadas filosóficas de nuestro desarrollo de la ética aplicada, puede concluirse que la universalidad solo puede expresarse en lo concreto toda vez que este lleva a cabo las gradaciones y modulaciones en las respectivas esferas de acción social. El principio discursivo solo puede aplicar sus condiciones trascendentales de forma compleja, multiplicándose en las diversas éticas aplicadas y extendiendo en todas ellas las nociones de persona e interlocutor válido. Solo en la variabilidad de lo particular se expresa el principio argumentativo²⁷.

5.5.2. Dialéctica negativa reticular

El punto de partida de nuestro análisis de la hermenéutica crítica de la ética aplicada partió de la definición que Adela Cortina sostiene de aquella. Recordemos que remitía a “la estructura de la ética aplicada” que “no es deductiva ni inductiva, sino que goza de la circularidad propia de una hermenéutica crítica”, ya que “un principio ético se modula de forma bien distinta según el ámbito en el que nos encontremos” (1993, p. 174). La reconstrucción filosófica que hemos llevado a cabo nos conduce a poner reparos y a añadir ciertos elementos a esta definición. En primer lugar, cabe recordar que nuestra argumentación ha arrojado luz sobre los modos de interacción entre el principio ético y su aplicación. La aplicación responsable del principio argumentativo se concreta en tres instancias: el plano general que comprende tanto el marco jurídico como la moral vivida, el plano procedimental intrínseco a las esferas de acción social y el plano sustantivo vehiculado a través de las normas y modelos de las prácticas sociales. En cada uno de estos ámbitos se produce una peculiar modulación del principio general.

Esto nos lleva, en segundo lugar, a poner en cuestión la noción de hermenéutica crítica como circularidad. La interacción entre el principio y su aplicación no sigue una estructura circular, sino, como defiende Karl O. Apel, dialéctica. ¿Qué diferencia hay entre ambos términos? El concepto de circularidad trata de subrayar la imposibilidad de concebir la ética aplicada como un fenómeno unidireccional, a saber, la ética aplicada no es ni una simple aplicación de lo general a lo particular ni un mero proceso inductivo del que se obtienen máximas a partir de situaciones concretas. Ambos desplazamientos son importantes y no debe trazarse una jerarquía clara entre ellos. Si bien esto es cierto, pierde un matiz de gran relevancia: el sentido del movimiento. La circularidad está apegada a cierto inmovilismo, mientras que la dialéctica introduce la transformación de los planos implicados de modo pluridireccional, según lo requerido por la

²⁷ Debemos remarcar que la interpretación compleja de la definición hegeliana se ha realizado *con y contra* este autor. Si nos ceñimos a un análisis estricto del texto, el Estado sería, como ya se dijo al principio del apartado, el recipiente de la sustancia ética, lo general en sí y para sí; mientras que la sociedad civil no sería otra cosa que el momento de la *Moralität* en la conciliación que tendría lugar en el Estado realmente existente –*wirklich*–.

realidad. El conflicto entre dos planos provoca una negación mutua y recíproca de su contrario, produciéndose una honda transformación en su interacción. No obstante, al concretar la aplicación responsable en tres instancias particulares, se ha complejizado la relación entre lo particular y lo general: el principio argumentativo se modula tanto en la moral vivida como en los procedimientos internos y en las prácticas sociales. Y, además, las instancias particulares también se hallan en una relación dialéctica entre sí. Como ya se apuntó, las morales vividas limitan los procedimientos inherentes a las esferas y viceversa, del mismo modo que existe un conflicto abierto de aquellas con las prácticas y de los procedimientos con estas últimas. De este modo, la naturaleza dialéctica de la estructura hermenéutica y crítica de la ética aplicada supone seis tipos de relaciones dialécticas atendiendo a las combinaciones posibles entre las cuatro instancias. A esta multiplicidad dialéctica la llamaremos reticular, pues cada plano actuará como un nodo en continua relación con los restantes y cuyo peso específico se derivará de la situación histórica concreta.

Pero, además, debemos desprendernos de la metafísica totalizadora implícita en la noción de dialéctica de inspiración hegeliana. Para ello, recurramos a la solución de Theodor W. Adorno a la positivización hegeliana de la dialéctica moral. Aduce el filósofo de Francfort en *Problemas de filosofía moral* (2019) que “la filosofía que Hegel ensalzó fue capaz de probar que rige una suerte de razón en la positividad de las relaciones existentes, incluso en sus formas más concretas como la de una familia” (p. 300), lo que supondría “convertir el principio de la moral en un principio de conformismo” (p. 301). Esto reduciría la tarea de la moral al ajustamiento a lo existente, a la adaptación al transcurso histórico objetivo. La etapa postmetafísica nos impide contemplar ese final positivizado en el que la moral se realiza, por lo que Adorno propone una nueva dialéctica moral negativa: “la negación determinada de lo que aparece transparente y, con ello, la fuerza de resistencia contra todo lo que nos es impuesto, contra lo que el mundo ha hecho de nosotros y contra lo que intenta hacer de nosotros en un amplio sentido” (p. 306).

En suma, el principio argumentativo nunca podría entablar una relación de identidad con lo particular, de modo que la aplicación fuera una mera proyección. El principio argumentativo es una idea regulativa que rige en un mundo concreto, complejo y fragmentario, en el que existen diversas esferas de acción social con aproximaciones sustantivas y formales distintas. Las interacciones entre la instancia general y las particulares, así como entre instancias particulares, constituyen un movimiento continuo de interacciones dialécticas que nunca termina, pues no podrá absolutizarse en forma de identidad con el principio universal. He aquí, por tanto, los dos adjetivos de esta nueva dialéctica: reticular en cuanto diversificada en las relaciones duales entre los planos teorizados y negativa en cuanto escapa de toda posible absolutización.

7. Conclusión

Expusimos en el apartado metodológico que nuestro quehacer iba a consistir en una sucesión de anticipaciones y repeticiones, que trataríamos de situar a la ética aplicada en diferentes enfoques con el objetivo de alcanzar su delimitación filosófica, de conquistar su definición. Y no solo nos hemos limitado a situar la ética aplicada en diferentes contextos teóricos y prácticos, sino que, a partir de estos, hemos realizado una reconstrucción de la idea filosófica de ética aplicada, conquistando gradualmente, a través del descubrimiento de las partes y las instancias de la ética aplicada, la tan buscada definición. Pero, al mismo tiempo, la secuencia de repeticiones no se detiene aquí, los resultados obtenidos, que serán presentados inmediatamente, no son definitivos, sino que requerirán nuevas repeticiones y evaluaciones que mostrarán errores que no fueron contemplados en la elaboración del ensayo o adaptarán los resultados a los nuevos contenidos históricos. Es por ello que no nos limitaremos a hacer una exposición de los resultados, sino que se apuntarán nuevas líneas de investigación. Se presentarán las conclusiones según el orden de la argumentación, con el fin de mostrar el razonamiento escalonado que hemos seguido en este trabajo.

A1) Partimos de la hipótesis de que la ética aplicada ha sido históricamente obviada frente a las éticas aplicadas, objeto de análisis científicos. La lectura de las obras que han abordado el fenómeno aplicado desde un punto de vista general, que no se limita a una investigación dentro de una esfera específica, ha puesto de relieve la ausencia de análisis filosóficos y, por tanto, de un minucioso desarrollo de la ética aplicada.

B1) Se produce una paradoja en el seno de muchos estudios, investigaciones y análisis. Se arguye que las éticas aplicadas surgen por un imperativo de realidad, por un cambio en las condiciones sociales y políticas que impulsan su nacimiento. Por el contrario, no se ha realizado ningún análisis histórico-sociológico que dé cuenta de la génesis social que ha engendrado este fenómeno.

B2) Se han apuntado tres posibles factores que podrían explicar la emergencia histórico-sociológica de las éticas aplicadas: el individualismo, el pluralismo y el activismo. Los dos primeros tienen bastantes adeptos y el tercero se inserta en investigaciones que llevan poco tiempo en curso. Esta breve teorización pretende señalar nuevos espacios de investigación que se antojan fundamentales para la comprensión de la ética aplicada.

C1) La distinción entre *ethica docens* y *ethica utens* y la concepción de la filosofía de Gustavo Bueno (1995) nos han permitido precisar de forma más adecuada la diferencia entre las éticas

aplicadas y la ética aplicada. *La ethica utens* o moral vivida se identifica con las éticas aplicadas, las cuales remiten a las esferas concretas de acción social, cuyos conceptos característicos son de origen empírico-científico. Por el contrario, la *ethica docens* o filosofía moral se identifica con la ética aplicada, la reflexión filosófica acerca de la realidad unitaria de las éticas aplicadas, a saber, la ética aplicada es un saber de segundo grado con respecto a las éticas aplicadas, pues obtiene sus contenidos de estas.

C2) El análisis filosófico del concepto de ética aplicada nos ha llevado a rechazar la contradicción lógica entre la ética y su aplicación; en lo que se refiere a la contradicción práctica, se han construido tres categorías analíticas para inteligir las posturas existentes a este respecto: anti-teoreticistas, identitaristas y posiciones intermedias.

D1) La interpretación de la hermenéutica crítica llevada a cabo por Jesús Conill plantea problemas teóricos de base.

D2) La interpretación de la hermenéutica crítica llevada a cabo por Adela Cortina es insuficiente, pues no está lo suficientemente desarrollada. Sin embargo, sus intuiciones apuntan en la buena dirección y nos hemos decidido a *desplegar* y *desbordar* su perspectiva a través de una reconstrucción de la idea filosófica de la ética aplicada. Con esto, se resuelve el problema identificado al origen: la necesidad de un análisis filosófico de la ética aplicada.

E1) La ética aplicada se divide en tres partes: la Parte A, encargada de la fundamentación de la ética; la Parte B, relativa a la aplicación del principio ético general; y la Parte C, circunscrita a los métodos utilizados en el proceso de toma de decisiones dentro de las diferentes esferas.

E2) La Parte B de la ética aplicada posee tres instancias particulares –aparte de la instancia universal, perteneciente a la Parte A–: el plano general, donde se encuentran el marco jurídico y la moral cívica –ambos constituyen modulaciones distintas del principio general–; el ámbito formal específico, referido a los procedimientos de justicia que son inherentes a las esferas de acción social; y el ámbito sustantivo específico, el cual remite a las normas y modelos de autorrealización y excelencia que se derivan de las prácticas sociales.

E3) La Parte C de la ética aplicada no exige ni la superioridad de un modelo sobre los demás ni la necesidad de que cada esfera utilice un único método en todos sus procesos de toma de decisión. Los métodos deben utilizarse de forma diversa, según las necesidades de la esfera y los requerimientos de la situación concreta que se está analizando.

E4) El espacio en el que tienen lugar las éticas aplicadas es la sociedad civil, entendida a partir de la interpretación compleja que realiza Michael Walzer de la definición hegeliana.

E5) La estructura hermenéutica y crítica de la ética aplicada se sostiene sobre una dialéctica negativa reticular entre sus cuatro instancias, describiendo un movimiento no absolutizador.

8. Bibliografía

- Adorno, T. W. (2019). *Problemas de filosofía moral*. Las cuarenta.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1997). *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Apel, K. O. (1975). El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje: ensayo de una metacrítica del “racionalismo crítico”. *Diánoia*, 21, 140-173.
- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía II*. Taurus.
- Apel, K. O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós.
- Apel, K. O. (2003). Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 191-218. Tecnos.
- Aranguren, J. A. (1972). *Ética*. Revista de Occidente.
- Aristóteles (2011). *Política*. Espasa-Calpe.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Alianza.
- Árnason, V. (2015). Toward Critical Bioethics. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 24(2), 154-164
- Arras, J. (1990). Common law morality. *The Hastings Centre Report*, 20(4), 35-37.
- Baker, R. y McCullough, L. (2007). Medical Ethics Appropriation of Moral Philosophy: The Case of the Sympathetic and the Unsympathetic Physician. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 17, 3-22.
- Bayertz, K. (2003). La moral como construcción: una autorreflexión sobre la ética aplicada. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 47-70. Tecnos.
- Beauchamp, T. L. (1984). On eliminating the distinction between applied ethics and ethical theory. *The Monist*, 67(4), 514-531.
- Beauchamp, T. L. (2003). The Nature of Applied Ethics. En *A Companion to Applied Ethics*, 1-16. Cambridge: John Wiley & Sons.
- Beauchamp, T. L. (2007). History and Theory in “Applied Ethics”. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 17(1), 55-64.
- Bologna, S. (2006). *Crisis de la clase media y posfordismo*. Akal.
- Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Bueno, G. (1995). *¿Qué es la filosofía?*. Pentalfa.
- Bueno, G. (1999). Predicables de la identidad. *El Basilisco*, 2ª época, 25, 3-30.

- Clouser, K. D. (1977). Biomedical ethics: some reflections and exhortations. *The Monist*, 60(1), 47-61.
- Cohen, A. I. et al. (2014). *Contemporary debates in applied ethics*. Wiley-Blackwell.
- Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Tecnos.
- Conill, J. (2003). El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 121-142. Tecnos.
- Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*. Tecnos.
- Cortina, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme.
- Cortina, A. (1992). *Ética sin moral*. Tecnos.
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos.
- Cortina, A. (1996). El estatuto de la ética aplicada. *Hermenéutica crítica de las actividades humanas*. *Isegoría*, 13, 119-134.
- Cortina, A. (2002). La dimensión pública de las éticas aplicadas. *Revista Iberoamericana de Educación*, 29(10), 45-64.
- Cortina, A. (2003). El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 13-44. Tecnos.
- Cortina, A. (2007). *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos.
- Dardot, P. & Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
- Descartes, R. (1999). *El discurso del método*. Alianza.
- Domingo Moratalla, T. & Feito, L. (2013). *Bioética narrativa*. Escolar y Mayo.
- Dworkin, R. (2003). *Virtud soberana: La teoría y la práctica de la igualdad*. Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). *El nacimiento de la biopolítica*. Akal.
- Franz, D. J. (2021). Is Applied Ethics Morally Problematic?. *Journal of Academic Ethics*, 19(2), 1-16.
- Frey, R.G. et al. (2003). *A companion to applied ethics*. Blackwell.
- Fullinwider, R. K. (1989). Against Theory, Or: Applied Philosophy – A Cautionary Tale. *Metaphilosophy*, 20(3), 222-243.
- García-Marzá, D. (2003). La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 159-190. Tecnos.
- Gert, B. (1982). Licensing professions: preliminary considerations. *Business & Professional Ethics Journal*, 1(4), 51-63.
- Grix, M. et al. (2016). *Contemporary issues in applied and professional ethics*. Emerald Group.

- Habermas, J. (1986). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.
- Hedgecoe, A. M. (2004). Critical Bioethics: Beyond The Social Science Critique Of Applied Ethics. *Bioethics*, 18(2), 120-143.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Tecnos.
- Hortal, A. (2003). Ética aplicada y conocimiento moral. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 91-119. Tecnos.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas*. Katz
- Jamieson, D. (2002). Is Applied Ethics Worth Doing?. En *Morality's Progress: Essays on Humans, other Animals and the Rest of Nature*. Oxford University Press.
- Jonsen, A. R. (1998). *The birth of bioethics*. Oxford University Press.
- Jonsen, A. R. (2000). *A short history of medical ethics*. Oxford University Press.
- Kant, I. (2007). *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*. Prometeo.
- Kant, I. (2016). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Espasa Libros.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta.
- Laín Entralgo, P. (1969). *El médico y el enfermo*. Guadarrama.
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama.
- MacIntyre, A. (2003). ¿La ética aplicada se basa en un error?. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 71-89. Tecnos.
- MacIntyre, A. (2013). *Tras la virtud*. Espasa-Calpe.
- Manin, B. (1995). *Los principios del gobierno representativo*. Alianza.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo*. Alianza.
- Morini, C. (2014). *Por amor o a la fuerza: Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Traficantes de Sueños.
- Motilal, S. (2010). *Applied ethics and human rights: conceptual analysis and contextual applications*. Anthem Press.
- Ortega y Gasset, J. (1974). *Unas lecciones de metafísica*. Revista de Occidente.
- Popper, K. R. (1968). Epistemology without a knowing subject. *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, 52(2), 333-373.
- Popper, K. R. (2017). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2013). *El liberalismo político*. Crítica.
- Rorty, R. (2006). Is philosophy relevant to applied ethics?. *Business Ethics Quarterly*, 16(3), 369-380.

- Sánchez Ferlosio, R. (2018). El alma y la vergüenza. En *Qwertyuiop*, 98-128. Penguin Random House.
- Singer, P. (1991). Applied ethics in a hostile environment. *Theoria*, 57(1), 111-114.
- Toulmin, S. (1982). How Medicine Saved the Life of Ethics. *Perspectives in Biology and Medicine*, 25(4), 736-750.
- Tronto, J. C. (2011). Who is Authorized to Do Applied Ethics? Inherently Political Dimensions of Applied Ethics. *Ethical Theory and Moral Practice*, 14(4), 407-417.
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (1994). *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press.
- Walzer, M. (2014). La idea de sociedad civil. Una vía de construcción social. En *La democracia en sus textos*, 375-394. Alianza.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1997). *Sociología de la religión*. Istmo.
- Weber, M. (2007). *La política como profesión*. Biblioteca Nueva.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Alianza.

