

Giusti, Miguel y Fidel Tubino (editores), *DEBATES DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA*
Lima: Estudios Generales Letras/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, 342 pp.

Con *Debates de la ética contemporánea*, bajo el cuidado editorial de Miguel Giusti, Director del Centro de Estudios Filosóficos, y de Fidel Tubino, Decano de Estudios Generales Letras, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, se inaugura la colección de libros «Intertextos», que, a decir de Fidel Tubino, no sólo pretende ofrecer textos «de fácil acceso y académicamente serios» que motiven y estimulen los hábitos de lectura y reflexión de los jóvenes estudiantes universitarios, sino que –dirigidos también a los profesores universitarios, y al público interesado en general– versen sobre «los grandes temas que interpelan a la sociedad actual» desde una variedad de disciplinas y enfoques, no para ofrecer recetas, sino para mostrarlos en toda su rica complejidad. En añadidura, iniciar esta colección con *Debates de ética contemporánea* ha sido una feliz decisión, pues el resultado, impecablemente editado y diagramado, es un interesantísimo conjunto de trabajos relevantes para entender no sólo el sentido de la ética y de sus principales paradigmas históricos, objeto de la introducción general al volumen, sino siete de los principales temas sobre los que giran los debates de filosofía práctica contemporánea. Los siete capítulos en los que está dividido el libro constan respectivamente de dos textos y una introducción, cada una a cargo de un profesor de filosofía de la PUCP. A veces estas «introducciones» particulares –que constan todas de sus propios títulos– fungen como reflexiones originales equiparables a los textos o fragmentos de textos que les siguen. En ocasiones son meras introducciones a los mismos señalando los hilos conductores entre ambos, y en otros casos –en la mayoría de ellos– combinan ambas cosas. Así, el libro ofrece veintidós textos interesantes, de veintidós autores distintos, y –como dato curioso adicional– todos del siglo veinte menos tres: dos del primer capítulo («Ética y política») –me refiero a Aristóteles (s. IV A.C.) y John Locke (s. XVII)–, y uno sobre Kant (s. XVIII) del tercer capítulo («Ética y derecho internacional»). Termina el volumen con las hojas de vida de los profesores de PUCP que participaron en la edición e introducciones del volumen. Hubiera sido deseable que se incluyera un acápite con información detallada de los textos clásicos publicados en el volumen, incluyendo las fechas originales de su publicación, así como «hojas de vida» o pequeñas bio-bibliografías de los autores de los mismos. En una próxima reedición del mismo –y para los próximos volúmenes de «Intertextos»– podría subsanarse esa carencia.

La Introducción General al volumen, titulada «El sentido de la ética», merece un comentario especial. No sólo por tratarse del texto de mayor envergadura que presenta este libro (30 pp.), sino por su innegable relevancia y aporte significati-

vo a una visión de conjunto tanto de la disciplina como de los principales debates y paradigmas históricos que la han caracterizado. Es para mí evidente que estamos ante uno de los textos más importantes del volumen, porque su autor, Miguel Giusti, no sólo presenta una introducción erudita e informada –virtudes éstas que a veces en nuestro medio se resaltan erradamente como necesarias y suficientes en un trabajo académico. Más bien, ofrece el resultado de una cuidadosa meditación que ha ido madurando a lo largo de los años en los que ha estado a cargo de cursos de ética en nuestra universidad y en otras instituciones. Miguel Giusti se pregunta «¿a qué experiencia humana nos estamos refiriendo cuando hablamos de *ética*?» (p. 13) y, tomando como hilo conductor tanto el caso del rechazo a la venganza despiadada y desmesurada de Aquiles contra Héctor por la muerte de Patroclo, así como aquél de la indignación y protesta ante el maltrato y el daño del otro puesto de manifiesto por el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú, la define como «esta experiencia de la mesura en la convivencia humana y la conciencia de los límites que no debieran sobrepasarse para poder hacerla posible» (p. 14). Así, en primer lugar, comenta la ambivalencia del término «ética» en el lenguaje cotidiano, por la cual significa tanto el tipo de *concepción* teórica o reflexiva de un sistema de creencias valorativas, como la manera efectiva en que las personas, individual o colectivamente, *se comportan* en sus vidas. Dicha ambivalencia tiene una serie de consecuencias prácticas, como la posible contradicción entre lo que uno dice y uno hace, el que todos poseen una forma de vivir que merece el calificativo de *ética*, y el que no sólo todos somos competentes en *ética* sino que tenemos una *concepción* implícita de la misma. En segundo lugar, pasa revista a las diferencias históricamente sedimentadas entre *ética* y *moral*, no obstante la manifiesta artificialidad de su distinción pues ambas traducen una misma raíz griega (*ethos*), señalando que «moral» alude más a las «normas específicas que rigen la conducta de los miembros de un grupo» (p. 20) mientras que «ética (...) sería la perspectiva analítica» –o filosófica– que reflexiona sobre el sentido de dichas normas o la naturaleza del fenómeno moral. La peculiaridad del *lenguaje moral* es su tercer tema, y cómo éste ha variado a lo largo de los siglos a medida que las cosmovisiones cosmológicas y metafísicas antiguas se han visto reemplazadas por otras más fragmentadas en las que la unidad buscada de los lenguajes de la ciencia, la moral y el arte se han convertido, más que en una convicción de trasfondo, en un desafío para la razón humana. Enseguida examina la definición de la *ética*, primero como una *concepción valorativa de la vida*, o la *mejor manera de vivir*, y luego como una *manera de hablar* o concebir las cosas.

Pero para ver qué criterio o pauta subyace a dichas valoraciones, Giusti pasa revista en seguida a los dos grandes paradigmas históricos de la *ética*, que son más que meros «temas» éticos. El primero es el llamado «paradigma de la *ética*

del bien común» o «paradigma de la felicidad», para el cual «*la mejor manera de vivir es respetar y cultivar el sistema de valores (ethos) de la propia comunidad*» (p. 27), y el segundo el «paradigma de la ética de la autonomía» o «paradigma de la justicia», para el cual «*la mejor manera de vivir es construir una sociedad justa para todos los seres humanos*». El *paradigma del bien común* bebe de las fuentes de la *Ética a Nicómaco*, y su rasgo más distintivo es el «substancialismo» porque su lenguaje *contextual* sobre los *valores* cobra sentido en relación al sistema normativo de una comunidad, porque demanda de los individuos hábitos y conductas de adhesión a ellos denominados *virtudes*, porque involucra los *sentimientos* y *emociones* desde la perspectiva de la *primera persona* y, en suma, porque su criterio último de fundamentación es el *ethos* consensual de la comunidad.

En cambio, el *paradigma de la autonomía* hunde sus raíces en la modernidad, y fundamentalmente en Kant, siendo su rasgo más distintivo la búsqueda de conciliación de la libertad del individuo y el consenso universal, con el fin de hacer posible *la justicia* entendida desde la regla general de la *imparcialidad*. Por ello se trata de un paradigma formalista o procedimental, en el que el concepto de *valores* particulares comunitarios está ausente a menos que se considere un valor a la «norma» o «regla» neutral de «conducta general». El fanatismo desquiciado de la Guerra de las Religiones inclinó a los modernos a darle a este paradigma una forma más *racional* que *emotiva*, por lo que la perspectiva de la *tercera persona* –o del observador– también fue privilegiada, es decir, la perspectiva *universalista*, más que *contextualista*, siendo su criterio último de fundamentación el *contrato* o el *diálogo* imaginario en el que cualquier individuo o comunidad valorativa podía estar involucrado. Esta forma racional de regular los conflictos es la que inspira el *imperativo categórico* kantiano.

Miguel Giusti con razón concluye que estos paradigmas –el del consenso nostálgico y el del consenso utópico, como él los llama desde su libro de 2006, *Tras el consenso*¹– responden a dos tipos distintos pero quizás hasta complementarios de aspiraciones morales de la humanidad, por lo que en la actualidad las propuestas de conciliación entre los paradigmas es quizás lo que predomina en los debates de la ética contemporánea, aunque éstos inclinen la balanza en una dirección o en otra. Y es precisamente esto lo que se observa en las selecciones de textos de los siete capítulos que siguen.

La introducción del primer capítulo («Ética y política»), a cargo de Gonzalo Gamio, titulado «El liberalismo y la 'sabiduría del mal'», la búsqueda de consensos prácti-

¹ Giusti, Miguel, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006, 276 p.

cos y las figuras políticas de la tolerancia», como su título lo indica, es una clara toma de partido por el liberalismo político, esto es, por la antes denominada «ética de la autonomía». Gamio articula su reflexión no solamente en torno a la primera virtud de la «cultura política moderna», la «justicia», sino sobre la *tolerancia*. En efecto, frente al «potencial demencial del fundamentalismo religioso» de la Guerra de las Religiones, aparece el «liberalismo». Como «un sistema de creencias políticas basado en el rechazo de esta clase de violencia: su decidida opción por la distribución del poder, la protección de las libertades privada y cívicas a través de la postulación y defensa de un catálogo de derechos humanos y la construcción de espacios de opinión pública», el liberalismo «se funda en la identificación de la crueldad y el uso indiscriminado del poder como los peores vicios» (pp. 47-48). En suma, «el liberalismo nace de un consenso sobre el mal». Asimismo, siguiendo a Oakeshott, el liberalismo se caracteriza por una «política del escepticismo» más que por una «política de la fe», «preocupándose más por el sistema legal y las instituciones intermedias que por el mejoramiento de las personas» (p. 50). Por ello se caracteriza por el debate cívico y la vigilancia ciudadana, *en oposición* a los Estados confesionales o caudillistas que escenifican esquemas autoritarios. Sin embargo, Gamio aborda la tolerancia como *virtud* del liberalismo político, la cual piensa en términos aristotélicos como un «término medio» entre los extremos del defecto de tolerancia o fundamentalismo, por un lado, y el exceso de tolerancia o indiferencia, por el otro. Así introduce a dos textos representativos de los dos paradigmas antes mencionados: fragmentos de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, primero, y fragmentos de *Dos tratados sobre el gobierno civil* de Locke, el mismo autor de la famosa *Carta sobre la tolerancia* que inspira al liberalismo político contemporáneo.

El capítulo de «Ética y cultura», a cargo de Fidel Tubino, reúne dos textos relevantes contemporáneos de ambas tradiciones mencionadas: la antes denominada «utópica» o liberal y la «nostálgica» o comunitarista; el primero de Will Kymlicka (fragmentos de «Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías»), y el segundo de Michael Walzer («Moralidad en el ámbito local e internacional»). El interés por conciliar ambos tipos de «consensos» se ve desde el título de Tubino, «En defensa de la universalidad dialógica», a pesar de su inclinación –a nuestro entender– por el paradigma universalista, por lo menos como un *telos* al que, aún yaciendo en el infinito, no se puede renunciar. Cito: «Afirmar que requerimos de normas universalmente identificables como válidas desde universos éticos y culturales distintos nos obliga a empezar por entender el problema de fondo: me refiero al problema de la universalidad o relatividad de los valores y de las normas morales. ¿Existen valores o normas que pueden ser colocados legítimamente como principios universalizables? ¿Bajo qué condiciones?» (p. 79). Tubino considera que dicho universalismo ético es una aspiración realizable sobre el fundamento de un «minimalismo moral desde un diálo-

go intercultural que permita sentar las bases comunes de una cultura política compartida». Primero pasa en revista el origen de la «intolerancia» en la tendencia natural de las culturas a universalizar lo particular y absolutizar lo relativo, para luego, desde el liberalismo, abordar el tema de la tolerancia en su difícil y no del todo clara relación con el paradigma de la autonomía, a diferencia de lo que podría pensarse en un primer momento. De ese modo contrasta la posición de Kymlicka con la de Rawls, quien restringe la autonomía al ámbito de lo público, en oposición al ámbito de lo privado. Apoyándose finalmente en Walzer y Martha Nussbaum, Tubino señala las condiciones mínimas para satisfacer la «necesidad histórica de construir dialógicamente un universalismo normativo de legitimidad inter-contextual desde la diversidad de *ethoi* en que lo universal aparece», sobre la base de un «minimalismo moral» de «origen transcultural», pasando por un «diálogo intercultural de ancha base» (pp. 92-95).

El capítulo de «Ética y derecho internacional», a cargo de Ciro Alegría, reúne el texto aún vigente de «La paz perpetua» de Kant, y fragmentos de «El derecho de gentes y 'una revisión de la idea de razón pública'» de John Rawls, encabezándolos con una importante reflexión sobre «Moral y derecho internacional» cuya lectura detenida recomiendo especialmente. Una premisa fundamental que atraviesa este capítulo es que: «El tiempo ha revelado que las mayores injusticias y causas de violencia en el mundo no están en las relaciones entre Estados, sino en las relaciones entre estos y las colectividades que no forman parte ni están bajo la protección efectiva de Estado alguno» (p. 123). Alegría presenta en su texto un comentario detallado de los dos textos en cuestión, pues la «prioridad del derecho humano sobre la política, o de la justicia sobre la utilidad pública se abre paso en la filosofía de Kant», y «el pensador del siglo XX que más en serio la ha tomado ha sido John Rawls, quien, de todos modos, entendió siempre a la justicia como una característica del proyecto político liberal» (p. 126).

El capítulo de «Ética y derechos humanos», que reúne fragmentos de *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas, conspicuo representante contemporáneo del «paradigma de la autonomía», y el texto de Javier Muguerza, «La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)», se ve precedido por la reflexión de Salomón Lerner Febres, ex-Presidente de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú, en torno a «Derechos humanos, la afirmación de una *cultura*». La reflexión de Lerner parte de la premisa que «Hoy en día se ha generalizado el convencimiento de que la protección y la promoción de los derechos humanos (...) constituye obligación ineludible de todo Estado o gobierno y de toda forma de acción política, y el respeto de los mismos ha pasado a convertirse en última instancia en un criterio decisivo de legitimidad y validez de las conductas políticas» (p. 177). El texto de Habermas, correspondientemente, reflexiona sobre la facticidad y validez de esos dere-

chos del hombre que llegan a la conciencia de sí en la tradición republicana de la modernidad, para concluir en su consabida tesis según la cual «la legitimidad del derecho se basa en última instancia en un mecanismo comunicativo» (p. 193). Javier Muguerza, en cambio, ante la pregunta «si aquella racionalidad procedimental (...) clausura sin residuo el ámbito de la razón práctica», esto es, «el ámbito de la ética», responde con un rotundo «no», para explorar en seguida otra estrategia, no trillada, de la fundamentación de los derechos humanos, de tipo «negativo», cual es la fundamentación «desde el disenso». Este «imperativo de la disidencia» nos prescribe –o por lo menos autoriza– a «decir que no frente al Derecho injusto, por muy consensuada que esa injusticia pueda estar» y nos recuerda que «los protagonistas de la vida del Derecho somos todos o, mejor dicho, debemos serlo todos» (p. 211).

El interesante capítulo sobre «Ética, economía y empresa» reúne fragmentos de *Sobre ética y economía* de Amartya Sen, economista de la India y Premio Nobel de Economía en 1998, así como fragmentos del libro de Adela Cortina, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Está a cargo de Lévy del Águila, quien los introduce con un muy ilustrativo texto titulado «Lo ético y lo económico, cuestión de autonomías modernas». Del Águila examina la «marcada independencia» y supuesta autonomía de ambas dimensiones humanas en su separación moderna, confrontándolas con el mundo griego clásico, en los que ambas dimensiones se articulan como dos espacios de la vida social, el privado y el público, entre los que existen relaciones teleológicas y naturales. Del Águila manifiesta optimismo respecto de la posibilidad de integrar en el mundo contemporáneo ambas esferas, refiriéndose al trabajo destacado de Amartya Sen que busca la transformación de las políticas económicas y sociales internacionales a través de una reintegración de «lo ético y lo económico». El trabajo de Adela Cortina, por su lado, además de explorar los presupuestos histórico-filosóficos de la «ética empresarial», «sostiene la exigencia de que la empresa valore ciertos 'mínimos morales' caros a la convivencia en las sociedades articuladas sobre la base del Estado de Derecho», formulando las líneas generales de una ética de la empresa (p. 227). Se trata, por ende, las tres, de reflexiones que buscan superar el «divorcio en la experiencia social de Occidente» entre las dimensiones de «lo ético» y «lo económico» (p. 228).

El sexto y penúltimo capítulo sobre «Ética y género» está introducido por Pepi Patrón y su artículo «Iguales y diferentes una ética atenta a la pluralidad de voces», siguiendo dos textos paradigmáticos de la discusión contemporánea: el de Carole Pateman («Críticas feministas a la dicotomía público/privado», y de Seyla Benhabib («El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista»). Pepi Patrón señala en su texto por qué la variable género resulta «relevante para comprender la ética», entendiéndolo por «géne-

ro», siguiendo a Benhabib, «la constitución simbólica e interpretación socio-económica de las diferencias anatómicas entre los sexos», no estas diferencias mismas a secas. Esta discusión se inserta en el marco de una crítica al «paradigma liberal» desde un «paradigma contextualista» que toma en cuenta las voces humanas diferenciadas –la masculina y la femenina– atendiendo también a lo «específico que podemos aportar (las mujeres) a la vida ética de los seres humanos». Este aporte ha sido escamoteado sin rubor por la tradición filosófica occidental, especialmente la moderna, al relegar la ética del cuidado y la responsabilidad –femenina– al ámbito irracional y emotivo de lo privado, mientras que ha ensalzado la ética de la justicia y los derechos –masculina– como propia del ámbito de lo público y de lo racional. «¿Qué es, entonces, lo que la relación entre ética y género quiere poner de manifiesto?, ¿cuáles son los ejes centrales de la crítica de la ética del cuidado a los paradigmas anteriores?» (p. 264). Pues en primer lugar cuestiona el hiato infranqueable entre lo público y lo privado, y en segundo lugar cuestiona «la universalización de los rasgos masculinos como si fuesen, en efecto, los de toda la humanidad». Y, como señala Patrón, «No se trata de oposición o exclusión, sino, precisamente, de iniciar una nueva forma de conversación ética en la que todas las voces, en su pluralidad y diversidad, puedan ser escuchadas» (p. 270).

Por último, el capítulo de «Bioética, ciencia y tecnología», a cargo de la suscrita, reúne dos textos de autores quizás no suficientemente presentes en los debates éticos contemporáneos: fragmentos de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl, y «Arte médico y responsabilidad humana», de Hans Jonas, autor de *El imperativo de la responsabilidad, en búsqueda de una ética para la era tecnológica*. El primer texto intenta sacar a la luz la crisis de las ciencias europeas modernas como un olvido de su «fuente de sentido» en el mundo de la vida, es decir, en aquel mundo subjetivo-relativo en el que el ser humano es, en última instancia, *el sujeto responsable*; es decir, como un olvido de la *responsabilidad* humana en la génesis y constitución de las ciencias, olvido que lleva al peligro de que la ciencia –instalada en su supuesta autonomía, anomia moral y neutralidad axiológica– se vuelque contra el propio hombre. El sentido y el papel de la *techne*, en este proceso de autonomía de la ciencia, es allí examinado. El segundo texto, en cambio, aborda explícitamente el imperativo o principio de la *responsabilidad* ante los desafíos de la investigación y prácticas médicas, esto es, del ámbito de la bioética contemporánea. De allí el título que lleva la introducción: «El imperativo de la responsabilidad ante Prometeo desencadenado», vale decir, ante las fuerzas antes nunca conocidas («prometéicas») que la ciencia y la tecnología proporcionan a la humanidad actual, poniéndola tanto ante posibilidades de realización inéditas, como –asociadas a su promesa– ante la amenaza de su autodestrucción –como en las caras de Jano.

Reseñas

En suma, se trata de un libro de cuya necesaria lectura se beneficiarán no sólo los cursos de ética que se imparten a nivel de la educación superior, sino también el ciudadano interesado cuya vida profesional se mueve en distintos frentes de nuestra vida en sociedad.

Rosemary Rizo-Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú