

# *Sobre las relaciones entre ética y política: ¿de qué hablamos cuando hablamos de ética?*

**Carlos Peña González**

Profesor de Derecho Civil en la Universidad de Chile y de Derecho Civil y Filosofía del Derecho en la Universidad Diego Portales.

**E**n las palabras que siguen, haré el intento de elucidar algunos de los fenómenos que resultan convocados con la palabra ética. Para ello, dividiré mi exposición en dos partes. En la primera, voy a definir lexicográficamente lo que solemos decir cuando hablamos de ética. Intentaré, pues, una dilucidación preferentemente lingüística y ello no sólo para evitar el abuso que, sobre todo en cuestiones éticas, suele hacerse de las palabras sino porque, según creo, al dilucidar nuestras estructuras lingüísticas develamos nuestra manera de comprender el mundo y los supuestos que subyacen a esa comprensión (Davidson, Austin, Moore, Wittgenstein). En la segunda parte, voy a explorar, sobre la base de esas distinciones, algunos de los principales rasgos del debate ético contemporáneo y las consecuencias que de él se siguen para las relaciones entre ética y política. Queda descontado -atendido el tiempo de que dispongo- que en uno y otro caso nada más alcanzaré a esbozar algunas cuestiones que podremos luego discutir.

1. Constituye ya casi un lugar común en los análisis de una práctica social -y la experiencia moral o ética se nos presenta, en uno de sus aspectos, como una práctica social- distinguir entre el punto de vista interno y el punto de vista externo (Hart). El primer punto de vista -es decir, el punto de vista interno-

corresponde al ejecutor de la práctica en cuestión y el segundo -o sea, el punto de vista externo- al observador de esa misma práctica. La diferencia fundamental entre uno y otro punto de vista radica en que en el primer caso, las estructuras simbólicas y lingüísticas (Geertz) de la práctica son usadas por los partícipes, en tanto que en el segundo caso, esas mismas estructuras son nada más mencionadas por el observador. El ejemplo más obvio de la distinción que quiero en lo que sigue utilizar, es el de una práctica lingüística y la diversa situación que, en esa práctica, cabe al hablante ordinario -quien usa el lenguaje del caso- y al lingüista -quien nada más menciona ese mismo lenguaje teniendo al primero como lenguaje objeto del suyo. Pues bien, la precedente distinción puede ser útil para esclarecer las distinciones lexicográficas de que hablaba antes. La palabra "moral" puede ser utilizada para designar una actividad realizada desde el punto de vista interno, o, en cambio, esa misma palabra puede ser utilizada para denominar una actividad realizada desde el punto de vista externo. En el primer caso -si se trata del punto de vista interno- la moral en cuestión, como suele decirse, es una moral en primera persona (y se expresa en enunciados del tipo "yo debo", "tu debes", etc); en el segundo caso, en cambio, la moral, en cuestión, es una moral en tercera persona (su

enunciado característico es "ellos dicen que se debe") o, si se prefiere, en el primer caso se trata de una moral expresada en lenguaje de primer grado y, en el segundo, de un metalenguaje de esa moral o, para decirlo de otra forma, en el primer caso nos movemos en el plano de la justificación de acciones y en el segundo de la explicación de esas mismas acciones. Me parece que en el ámbito de la literatura se encuentra suficientemente acreditado el uso de la expresión "ética normativa" para referirse al primer tipo de actividad y de la expresión "metaética" (por analogía con la expresión metalenguaje) para referirse al segundo tipo de actividad. Desde el punto de vista ilocucionario (Austin) en uno y otro caso se hacen cosas distintas mediante el lenguaje: en la ética normativa se realiza el acto de moralizar (decir que es debido o que es bueno); en la metaética el acto de informar o analizar lo que otros hacen cuando moralizan. Cuando hablamos de ética, pues, o hablamos éticamente (utilizando un lenguaje de primer grado) o hablamos acerca de la ética (utilizando, esta vez, un lenguaje de segundo grado).

2. Establecido que, por lo pronto, con una misma palabra (ética) se designan dos cosas, cabe preguntarse en qué consisten cada una de aquellas cuestiones mentadas por esa única palabra. Comenzaré por la ética normativa.

En mi opinión, la ética normativa queda bien descrita como una práctica

en primera persona que intenta, a la luz de una cierta concepción del bien o del deber, dar respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? (Kant, Hare). La actividad de normar en punto al deber o al bien; eso es, pues, lo que en consonancia con los usos lingüísticos, podemos denominar "ética normativa" o "moral en primera persona". Me parece que en la ética normativa -uno de los aspectos indisolubles de la cultura y el mundo de la vida- pueden ser distinguidos dos aspectos, a saber, la ética normativa que es de hecho (digamos el *ethos*) y la ética normativa que no siendo de hecho debiera, según algún punto de vista, ser. A lo primero -el mundo del *ethos*- Hegel lo denomina "eticidad"; a lo segundo, "moralidad". En ambos casos se trata de lo que he denominado "ética normativa"; nada más que en el caso de la eticidad se trata de la ética normativa de hecho y en el caso de la moralidad de la ética normativa que se postula. Establecido eso, creo que pueden, ahora, registrarse las siguientes características de la ética normativa:

2.1. Uno de los rasgos más acusados de las sociedades modernas -o sea, las sociedades que experimentan grados crecientes de diferenciación y complejidad social- es la pluralidad de éticas normativas, con lo cual quiero decir que en este tipo de sociedades, enfrente de la pregunta ¿qué debo hacer? no existe una sola respuesta en la que todos convengan por modo unánime, sino muchas respuestas distintas e incluso contrapuestas entre sí reclamando todas la misma legitimidad. En una sociedad moderna, pues, existe unidad política y legal (representada por el Estado) pero, a la vez, fragmentación de los sistemas de moralidad (representada por una sociedad civil que se independiza de la Iglesia y el Estado). Mientras la pregunta ¿qué es lícito? posee una respuesta unívoca por referencia a normas alcanzadas en especiales condiciones procedimentales -usualmente la regla de la mayoría-, la respuesta a qué es lo moralmente bueno o correcto, posee múltiples respuestas diversas e incluso inconciliables entre sí. Es este un rasgo fáctico de las sociedades modernas en el que insisten autores como Max Weber, Daniel Bell o Niklas Luhmann y constituye uno de los motivos centrales en cuyo derredor puede ser inteligida la

frase de Nietzsche: "Dios ha muerto".

2.2. Esa pluralidad moral de las sociedades modernas es, además, doble. Se sitúa tanto en el origen de la moralidad de que se trata, como en el tipo de fundamentación que en favor de la moralidad del caso puede ser esgrimida.

Desde el punto de vista de su origen pueden distinguirse, analíticamente, una moral social (esto es, una moral socialmente predominante); una moral autónoma (o sea, una moral que el sujeto ha trazado reflexivamente para sí); o, en fin, una moral religiosa (es decir, un conjunto de enunciados normativos provistos desde una cierta explicación relativa al sufrimiento humano). Queda descontado que esos tres tipos de moral se entrecruzan y así, por ejemplo, una moral religiosa puede ser, a su vez, social o, a su turno, una moral social puede ser autónoma si el sujeto se adhiere a ella reflexivamente.

Desde el punto de vista del tipo de fundamentación, ahora, resulta útil distinguir entre una moral teleológica y una moral deontológica. La primera -suscrita por autores como Aristóteles, Santo Tomás, Bentham o comunitaristas como Sandel, Taylor o MacIntyre- supone que la respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer?, exige dilucidar, previamente, qué es lo bueno para un hombre. La respuesta por cuál es mi deber, queda pospuesta para después de respondida la pregunta por cuál es el bien. Es lo que técnicamente algunos autores (verbigracia Habermas) llaman una "ética evaluativa". La segunda -me refiero a una moral deontológica suscrita por autores como Kant, Rawls, Nozick o Dworkin- invierte la relación entre el bien y el deber, postulando que este último -el deber- tiene prioridad sobre el bien. Para las tesis deontológicas, habría un concepto mínimo de bien: hacer lo que es debido (definiéndose lo debido, como es obvio, con prescindencia del bien).

2.3. Las sociedades modernas, como vengo diciendo, no sólo establecen una pluralidad de morales posibles, sino que, cosa distinta, establecen tensiones entre esos varios tipos de moralidad. Así, por ejemplo, muchas de las características morales provistas por un sistema político democrático poseen carácter deontológico y resultan ser "contrafácticas", como gusta decir

Habermas, o sea, contrapuestas al *ethos* del mundo de la vida y la cultura. Así, verbigracia, mientras la constitución del *ethos* y de la cultura exige un principio de diferenciación entre los seres humanos, los derechos humanos (uno de los básicos principios de legitimidad de los sistemas políticos) exigen igualdad con respecto a esos mismos seres humanos.

2.4. Según he dicho, puede distinguirse una ética teleológica y una ética deontológica, según se priorice, en punto a cuestiones de moralidad, el concepto de "bien" o el concepto de "deber" o de "lo justo". Según el tipo de moral que se suscriba -deontológica o teleológica- se favorecen diversas concepciones del Estado y diversos modos de entender la actividad política. Como explicaré más adelante, se encuentra aquí una de las claves para relacionar moral y política.

Me parece que lo anterior puede ser suficiente como un esclarecimiento previo en punto al sentido de la palabra "ética" entendida como ética normativa. Nada más habría que agregar que el sentido etimológico de la palabra "ética" es más cercano a la tesis teleológica y no a la deontológica.

3. Ahora, desde el punto de vista, de la metaética, esto es, desde el punto de vista del observador, o sea desde el punto de vista que he denominado externo, y no desde el punto de vista del partícipe de la práctica moral, tres niveles de análisis deben ser distinguidos, a saber, el de la metaética descriptiva, el de la metaética analítica y el de la metaética teórica. Estos tres tipos de metaética poseen en común el hecho que ninguno de ellos supone el punto de vista del partícipe, o sea, ninguno de ellos provee de una respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer?, sino que, cosa distinta, examinan lo que la gente hace y dice cuando establece lo que se debe hacer, o, dicho en otros términos, la metaética no se ocupa de responder la pregunta ¿qué debo hacer?, sino, cosa distinta, se ocupa de examinar las respuestas que se han dado a esa misma pregunta. El nivel más obvio de la metaética, es el descriptivo y equivale a formular una ética normativa en tercera persona. Quien se ocupa de registrar y describir las teorías morales o éticas normativas que, de hecho, se sustentan en un lugar y tiempo determinados, realiza metaética descriptiva (los parentescos con la sociología son evidentes y de ahí

que autores como Durkheim o Comte entiendan la sociología como una ciencia de los hechos morales en el caso del primero o cuyo objeto es la crisis moral como es el caso del segundo). Cuando antes yo decía que en las sociedades modernas había pluralidad de morales, estaba reflexionando en el plano de la metaética descriptiva. La metaética que he denominado analítica -terminología ésta que está lejos de ser unánime- alude a un tipo de reflexión que ha cubierto buena parte de la filosofía hasta la primera mitad del siglo XX y de ella se han ocupado autores como Ayer, Stevenson, Hare. Este tipo de labor metaética se ocupa de establecer si el lenguaje moral contiene o no proposiciones y en el caso que las contenga se ocupa de esclarecer qué tipo de proposiciones son. Esta parte de la metaética, como es sabido, se vincula a cuestiones de filosofía general como, verbigracia, la teoría del significado y da lugar a la distinción clásica entre descriptivistas y no descriptivistas según se sostenga o no que el lenguaje moral contiene proposiciones informativas. A su turno, las tesis descriptivistas (todas las cuales sostienen que el lenguaje moral es genuinamente informativo) pueden ser divididas entre definicionistas y no definicionistas, según afirmen o no la posibilidad de traducir las proposiciones morales en proposiciones equivalentes que contengan términos no morales. El utilitarismo, por ejemplo, una de las teorías morales de mayor fama en el mundo angloamericano y las de mayor uso intuitivo en la evaluación de acciones y en el discurso político, es descriptivista y naturalista puesto que en él subyace la teoría según la cual las proposiciones morales informan acerca de las consecuencias probables de los actos (como se sabe, según una de sus formulaciones más frecuentes el utilitarismo afirma que una acción es moralmente buena cuando es capaz de producir la mayor felicidad para el mayor número posible de personas). Al lado de la metaética descriptiva y de la metaética analítica, se sitúa lo que deseo denominar metaética teórica. Este tipo de metaética no se ocupa ni de describir la ética normativa del caso, ni, tampoco, de esclarecer las proposiciones o enunciados del lenguaje moral, como en el segundo, sino, cosa distinta, este tipo de metaética se ocupa de establecer si

existen procedimientos racionales e intersubjetivos con arreglo a los cuales sea posible esclarecer lo bueno o lo debido. Al igual que en el caso de la metaética analítica, se trata de un quehacer estrechamente ligado a cuestiones de filosofía general y supone una respuesta a preguntas cruciales de la filosofía, como qué ha de entenderse por racionalidad.



4. Pues bien, las extensas consideraciones precedentes nos permiten, por lo pronto, afirmar que hablar de ética puede significar tanto hablar éticamente como hablar acerca de la ética y que, en este segundo caso, puede significar describir la ética normativa, analizarla o intentar explicitar sus estructuras metodológicas subyacentes. De acuerdo a eso, al hablar de ética y política podemos hablar **normativamente** (como Weber cuando recomienda al político una ética de la responsabilidad) o **en términos metaéticos** (por ejemplo, describiendo las relaciones que, de hecho, existen entre cierta ética normativa y la política o examinando si acaso puede fundarse racionalmente una cierta relación entre ética y política).

Como se sabe, la literatura en estas materias trasunta una preocupación acentuada por cuestiones de ética normativa o teoría moral, más que por cuestiones metaéticas: la obra de Rawls y el liberalismo kantiano, versus la obra de los comunitaristas, es una muestra de lo que digo. Lo mismo podría ser observado en el panorama europeo donde la teoría moral y no la metaética-

transita desde una "ética de la interpretación" (Gadamer) hasta una "ética de la comunicación" (Habermas).

5. De esas dos formas, voy a escoger la segunda para trazar rápidamente algunas relaciones que, de hecho, se observan entre la política y algunos de los niveles que, de cara a la ética, es posible distinguir. Me parece útil comenzar trazando algunas relaciones entre la metaética teórica y algunos aspectos relevantes de la práctica política.

El paisaje de la metaética teórica, está conformado por tres tesis. Una tesis escéptica, otra no escéptica y una tercera intermedia. Según la tesis que se suscriba, se favorecen diversas conclusiones respecto del sistema político.

Por una parte, la tesis escéptica.

Según esa tesis -que las más de las veces se encuentra asociada al no descriptivismo a nivel de metaética analítica- no existen procedimientos racionales e intersubjetivos con arreglo a los cuales podamos resolver nuestras disputas éticas o nuestros dilemas morales. Para el escepticismo metaético que estoy examinando, no existe una razón práctica. La praxis es irracional; es la esfera de la voluntad y no de la razón. Una de las versiones más bellas y tristes de esta forma de escepticismo, la constituye la obra de Weber "La política como vocación". Otras versiones de este tipo de escepticismo pueden ser hallados en Kelsen (que sustenta en su obra "¿Qué es justicia?" un tipo de escepticismo muy cercano al de Weber) o en Alf Ross (aunque en este último caso, su escepticismo se funda en la teoría del significado proveniente del positivismo lógico). En esta misma categoría escéptica puede ser enrolado Nietzsche para quien la moral suele ser una forma elíptica de la venganza. Uno de los rasgos más notorios de esta forma de escepticismo (descontado, claro está, el de Nietzsche) es que sus defensores tienden a favorecer las instituciones democráticas. La imposibilidad de saber lo que es bueno o debido, obligaría a un relativismo suave que favorecería la tolerancia y el pluralismo. Tolerancia y pluralismo -como lo muestra el ejemplo de Nietzsche- no se encuentran, sin embargo, necesariamente asociados a esta forma de escepticismo. El escepticismo es compatible -desde el punto de vista lógico- con cualquier tesis política o social.

En el otro extremo, se encuentran las tesis no escépticas. Según estas tesis, las cuestiones de moralidad se encuentran sometidas íntegramente a la razón y a los procedimientos intersubjetivos de que ella dispone. Santo Tomás suscribiría una tesis como ésta al revalidar ciertas nociones de la racionalidad aristotélica y al pretender demostrar racionalmente las verdades de la fe. La teología natural -desmentida posteriormente por el protestantismo- se encuentra asociada a esta forma de no escepticismo. Así como el escepticismo carecía de razones para defender la democracia, el no escepticismo también se encuentra en dificultades para argumentar a su favor. El escepticismo, como se recuerda, afirma que en el ámbito de la praxis no hay razones concluyentes y, por lo mismo, tampoco las hay para preferir la democracia, como no sea el hecho -que no es propiamente una razón justificatoria- de que la democracia institucionaliza la igualdad que, *prima facie*, poseen todas las ideas (ninguna, como es obvio, puede demostrar su superioridad sobre otra). Las tesis no escépticas de carácter teleológico, o sea, aquellas tesis que defienden la idea que en punto a lo que es bueno y debido existen procedimientos racionales e intersubjetivos, no se encuentran, como digo, en un buen pie para preferir la democracia. Porque si sabemos lo que es bueno, si en algún sentido, somos los confidentes de la providencia, ¿qué razón tenemos entonces para, asignando igual peso a las ideas, preferir la democracia por sobre otras formas diversas de institucionalizar la vida compartida? ¿Por qué íbamos a arriesgar la virtud entregándola al debate público donde, por definición, se acuerda a todas las ideas el mismo valor inicial?

En fin, entre escepticismo y no escepticismo, se encuentra la distinción -formulada por autores como Habermas o Dworkin- entre lo bueno y lo justo y la defensa de tesis no escépticas en punto a lo segundo, o sea, en punto a lo justo aunque no en punto a lo bueno. Estos autores piensan que la pregunta relativa a la virtud o la excelencia humana es una pregunta distinta a aquella relativa al mejor modo de diseñar nuestras instituciones. Distinguiendo entre lo bueno (esto es, los ideales de excelencia o de autorrealización) y lo justo (es decir, el

diseño de las estructuras de convivencia y cooperación), estos autores defienden la posibilidad de argumentación racional en punto a lo segundo y no necesariamente en punto a lo primero. Esta distinción entre lo justo y lo bueno, favorece, en mi opinión, la defensa de la democracia y los derechos humanos.

---

*“ Mientras un Estado liberal se ocupa de lo justo (...) y alienta la diversidad en punto a lo bueno (...) el Estado conservador hace lo inverso, esto es, se ocupa de lo bueno (...) y a partir de él diseña lo que es justo...”*

---

Quiero explicar someramente esto. Una de las formas clásicas de representar la situación de las sociedades contemporáneas, dije antes, es describirlas como sociedades en las que existe, de hecho, una pluralidad de respuestas posibles frente a la pregunta ¿qué debo hacer? Ello plantea, entonces, el problema de conciliar la necesidad de estructuras únicas de cooperación e intercambio con la pluralidad de ideas en punto a lo bueno y lo virtuoso. En las respuestas a este problema se trasuntan diversas maneras de concebir a un ser humano y al Estado: el modo liberal y el modo conservador. El primero, asociado hoy día a la tercera tesis metaética que vengo analizando; el segundo -el conservantismo- asociado a las tesis no escépticas.

Una de las respuestas liberales al precedente problema -respuesta que remonta sus orígenes a la fábula de las abejas de Mandeville- consiste en distinguir y mantener como cosas distintas al diseño de las instituciones públicas, por una parte, y a los ideales de excelencia humana, por otra, sobre la base que

la pregunta acerca de lo que es bueno para un hombre es diversa a la pregunta acerca de qué instituciones son necesarias para la cooperación. Esta distinción entre excelencia humana (lo bueno) y virtud de las instituciones (lo justo) supone que los seres humanos son sujetos autónomos capaces de trazar para sí planes de vida propios y de ajustar el conjunto de sus actos a ese itinerario. En otros términos, este tipo de respuesta a ese problema sugiere que los seres humanos somos capaces de poseer ideas razonadas acerca del bien y que, por lo mismo, las instituciones públicas antes que coartar esa posibilidad deben alentarla sobre la base de, simplemente, facilitar la cooperación y alentar la autonomía. La pluralidad de planes e itinerarios de vida es estimada, por esta concepción, no como un mal menor que es inevitable tolerar, sino como un bien público que es necesario fomentar y proteger.

La respuesta conservadora y no escéptica a ese mismo problema, consiste en sostener que los seres humanos estamos destinados a fines que se nos imponen por modo heterónimo. Según esta tesis, la relación entre lo justo (la virtud de las instituciones) y lo bueno (el ideal de excelencia humana) debe ser trazada en favor de este último. Sobre la base que el bien no puede ser sino uno, las instituciones deben, entonces, favorecer su prosecución. Sea que el bien nos haya sido revelado (como lo sostienen ciertas religiones soteriológicas), sea que lo logremos inteligir en la historia o en la comunidad a que pertenecemos (como lo pretende cierta crítica antiliberal) los seres humanos estamos llamados a una excelencia que nos sobrepasa y que ni siquiera pudimos imaginar. La modernidad según esta tesis -con su proyecto de moralidad, a la vez, universal y autónoma- es un proyecto imposible de llevar a término.

No es difícil darse cuenta cómo en derredor de cada una de esas respuestas es posible auscultar un cierto modo de concebir al Estado y al Derecho. Si -al modo liberal- se concibe a los seres humanos como entes genuinamente autónomos capaces de trazar para sí itinerarios de vida a la luz de una cierta concepción del bien racionalmente prevista y si, por lo mismo, la pluralidad de ideas en punto a lo bueno es deseable, entonces el Estado tenderá naturalmente a

inhibir su intervención en todas aquellas cuestiones en que, estando a salvo la autonomía de los restantes seres humanos, nada más se trasunte una disputa relativa al ideal de una vida virtuosa. Desde ese punto de vista, la mera circunstancia de juzgar a un acto como inmoral no es razón suficiente para la intervención del Estado. Si el Estado interviniese, estaría tratando al sujeto que voluntariamente ejecutó aquel acto, como menos que un ser humano, puesto que estaría negándole la posibilidad de trazar para sí y mantener planes de vida idiosincrásicos. Si, en cambio de todo eso -y esta vez al modo conservador- se concibe a los seres humanos como creaturas llamadas a realizar un ideal de excelencia heterónomamente impuesto y si, por lo mismo, la pluralidad de ideas en punto a lo bueno no es más que manifestación de una humanidad alienada o ignorante, entonces, el Estado tenderá naturalmente a intervenir cuando algún ser humano deje ver, mediante la ejecución de algún acto suyo, que está dispuesto a infringir el único bien posible. Mientras un Estado liberal se ocupa de lo justo (o sea de mantener estructuras equitativas e im-

parciales de cooperación) y alienta la diversidad en punto a lo bueno (o sea, en punto a los ideales de excelencia que deba satisfacer una vida humana), el Estado conservador hace lo inverso, esto es, se ocupa de lo bueno (o sea, del ideal de vida virtuosa que supone verdadero) y a partir de él diseña lo que es justo (es decir, las instituciones) y cuando admite la diversidad la admite no como un bien, sino como un mal menor.

6. Como es sabido, y la observación lo pone de manifiesto, el estilo liberal de concebir al Estado suele florecer en aquellos países que poseyeron experiencias de dispersión del poder político (como el feudalismo) y de disidencia religiosa (como aquélla que originó el protestantismo). En esos países -cuyo *ethos* desfavorece la concentración del poder y cuya experiencia religiosa obliga a la tolerancia- el problema político consiste en articular instituciones que satisfagan, a la vez, los ideales del pluralismo y la cooperación y que, a fin de cuentas, hagan posible la convivencia pacífica entre sujetos que mantienen concepciones diversas, y a veces opuestas, acerca de lo que es bueno. Acostumbrados a la discordia en punto a los

finés de la vida, ponen en el centro del problema político lo justo y no lo bueno. En países, en cambio, que poseyeron un catolicismo laxo y sincrético (que prefiere asimilar u ocultar la disidencia) y que, a más de eso, carecieron de esa forma de difusión del poder, poseyendo, en cambio, estructuras centralizadas y rituales que perviven por siglos, el problema político tiende a situarse en derredor de lo bueno más que de lo justo y la inmoralidad de los actos suele ser esgrimida como una razón suficiente para la intervención estatal.

Nuestro país -expuesto al segundo tipo de experiencia histórica y no al primero- trasunta, en el conjunto de sus rutinas, un estilo más bien conservador, en el sentido que he venido exponiendo y, por lo mismo, su *ethos* desfavorece los ideales de autonomía y diversidad. Este hecho -que en cuanto hecho sólo cabe describir "sin risa ni llanto", como quería Spinoza- resulta, no obstante, relevante de cara a los ideales de la democracia y los derechos humanos, puesto que a esos ideales -en la medida que promueven el valor de la autonomía y la autorrealización- subyace un modo de concebir la moralidad que es liberal. ■