

ÉTICA Y EJERCICIO DE LA CIUDADANÍA

Colección **Lo Esencial del Derecho** 15

Comité Editorial

Baldo Kresalja Rosselló (presidente)

César Landa Arroyo

Jorge Danós Ordóñez

Manuel Montegudo Valdez

Abraham Siles Vallejos (secretario ejecutivo)

ALBERTO SIMONS CAMINO, S.J.

ÉTICA Y EJERCICIO DE LA CIUDADANÍA



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

340.7 Simons Camino, Alberto, S.J., 1942-
L Ética y ejercicio de la ciudadanía / Alberto Simons Camino, S.J.-- 1a ed.-- Lima:
15 Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea
Asociación Gráfica Educativa).
136 p. ; 21 cm.-- (Lo esencial del derecho ; 15)

Bibliografía: p. [131]-136.
D.L. 2017-03391
ISBN 978-612-317-244-2

1. Derecho - Estudio y enseñanza 2. Ética - Estudio y enseñanza 3. Ciudadanía
4. Participación ciudadana I. Pontificia Universidad Católica del Perú II. Título
III. Serie

BNP: 2017-0943

Ética y ejercicio de la ciudadanía

Alberto Simons Camino, S.J.

Colección «Lo Esencial del Derecho» N° 15

© Alberto Simons Camino, S.J., 2017

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2017

Primera reimpresión: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN obra completa: 978-612-317-229-9

ISBN volumen: 978-612-317-244-2

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-02806

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800235

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

| | |
|--|----|
| PRESENTACIÓN | 9 |
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| CAPÍTULO 1 | |
| ASPECTOS GENERALES | 13 |
| 1. ¿Qué es la ética y para qué sirve? | 13 |
| 2. Diferentes dimensiones del conocimiento | 16 |
| 3. La ética en la historia del pensamiento | 19 |
| 3.1. La reflexión ética griega desde sus inicios hasta Aristóteles | 19 |
| 3.2. La reflexión ética griega posterior a Aristóteles | 22 |
| 3.3. La reflexión ética en el mundo moderno | 25 |
| 3.4. La crítica de F. Nietzsche a la moral y la reflexión ética en el mundo contemporáneo | 28 |
| 4. ¿Crisis en la ética? | 33 |
| 5. Replanteamiento actual de la ética | 36 |
| 6. Dimensión objetiva y subjetiva de la ética | 38 |
| 7. Fundamentos antropológicos y cristianos de la ética | 44 |
| 8. Preguntas | 50 |

| | |
|--|-----|
| CAPÍTULO 2 | |
| ASPECTOS PERSONALES | 51 |
| 1. Ética y madurez humana | 51 |
| 2. Dignidad de la persona y derechos humanos | 53 |
| 3. Corrupción e integridad moral | 60 |
| 3.1. Integridad moral como lo opuesto a la corrupción | 64 |
| 4. Ética de la comunicación, del conflicto y del encuentro interpersonal | 65 |
| 5. Cuidado y convivencia | 72 |
| 6. Ética profesional | 75 |
| 7. Mal, responsabilidad y culpa | 77 |
| 8. Preguntas | 81 |
| CAPÍTULO 3 | |
| ASPECTOS SOCIALES Y COMUNITARIOS | 83 |
| 1. Individualismo y bien común | 83 |
| 2. Sociedad civil: actitudes éticas | 87 |
| 3. Estado, justicia y derecho | 92 |
| 4. Ética, política y economía | 104 |
| 5. Educación ciudadana | 113 |
| CONCLUSIÓN | |
| HACIA UNA CULTURA DE LA SOLIDARIDAD | 121 |
| Preguntas | 130 |
| BIBLIOGRAFÍA | 131 |

PRESENTACIÓN

En su visión de consolidarse como un referente académico nacional y regional en la formación integral de las personas, la Pontificia Universidad Católica del Perú ha decidido poner a disposición de la comunidad la colección jurídica «Lo esencial del Derecho».

El propósito de esta colección es hacer llegar a los estudiantes y profesores de Derecho, funcionarios públicos, profesionales dedicados a la práctica privada y público en general, un desarrollo sistemático y actualizado de materias jurídicas vinculadas al derecho público, al derecho privado y a las nuevas especialidades incorporadas por los procesos de la globalización y los cambios tecnológicos.

La colección consta de cien títulos que se irán publicando a lo largo de varios meses, con una extensión limitada y a precios accesibles. Los autores son en su mayoría reconocidos profesores de la PUCP y son responsables de los contenidos de sus obras. Las publicaciones no solo tienen calidad académica y claridad expositiva, sino también responden a los retos que en cada materia exige la realidad peruana y son respetuosas de los valores humanistas y cristianos que inspiran a nuestra comunidad académica.

«Lo esencial del Derecho» también busca establecer en cada materia un común denominador de amplia aceptación y acogida, para contrarrestar y superar las limitaciones de información en la enseñanza y práctica del derecho en nuestro país.

Los profesores de la Facultad de Derecho de la PUCP consideran su deber el contribuir a la formación de profesionales conscientes de su compromiso con la sociedad que los acoge y con la realización de la justicia.

Fondo Editorial PUCP

INTRODUCCIÓN

La corrupción, a todos los niveles, desde lo personal hasta lo económico y político es señalada, y con razón, como el principal problema de nuestro país. Se hace, pues, necesario y urgente abordar la cuestión ética y, de forma especial, en relación con el ejercicio de la ciudadanía. Es triste ver cómo, por ejemplo, nos ha mostrado la televisión, el caso flagrante de abogados pagando a jueces para que sentencien a favor de sus clientes. Por ello es importante leer el libro *Historia de la corrupción en el Perú* de Alfonso W. Quiroz (2013), para caer en cuenta de todo el daño que esta ha hecho entre nosotros. El actual Contralor General de la República señala que las pérdidas económicas por corrupción se calculan en diez mil millones de soles por año.

El objetivo de este libro es mostrar que la ética representa primordialmente una forma de pensar, de actuar e intervenir sobre la realidad, sobre los otros seres humanos y sobre uno mismo para lograr una manera de buen vivir (*sumak kawsay*), entendida como una existencia digna, cuyo valor fundamental es el respeto por la vida, la naturaleza y de realizarse en comunidad. Por ello, insistiremos en particular, pero no en exclusividad, en el significado de ciudadanía, entendida como la conciencia de pertenencia de una persona hacia una sociedad en la que participa a través de los diferentes mecanismos que se dan a nivel de la sociedad civil y la política. Esto implica reconocimiento de los derechos

y deberes ciudadanos, la contribución activa en los asuntos y actividades de la comunidad. El ejercicio de la ciudadanía es condición de la democracia, que estimula y se fundamenta en la autonomía, independencia del ser humano y la diversidad de opciones y puntos de vista. La ciudadanía se basa, sobre todo, en la ética, en el conjunto de valores ligados a la defensa de los derechos humanos, respetando las diferencias de las personas y culturas pero, defendiendo la igualdad de acceso de todos a los bienes colectivos.

Este libro busca estimular la reflexión crítica sobre la importancia, la necesidad y conveniencia de la ética para la persona misma y para cualquier forma de convivencia, sobre todo en la realidad del Perú de hoy. El libro está estructurado en tres unidades: la primera, aborda los aspectos básicos y generales, la segunda, presenta los aspectos referidos a la persona en cuanto tal, y la tercera, está centrada en los espacios más sociales y comunitarios de la ética.

Quiero agradecer especialmente la colaboración de María Teresa Quiñonez para la parte que se refiere al Estado, justicia y derecho, y a Jenny Varillas Paz y Raschid Rabí por la corrección cuidadosa de todo el texto.

CAPÍTULO 1

ASPECTOS GENERALES

En este primer capítulo conviene aclarar qué entendemos por ética y, en particular, para qué sirve pues, sobre todo esto último, no parece ser evidente para mucha gente. También es necesario situar la ética en relación con los otros aspectos o dimensiones del conocimiento con los cuales tiene una necesaria vinculación. En el plano más evolutivo resulta esclarecedor examinar cómo está siempre presente en la historia del pensamiento, sobre todo occidental. Desde este horizonte parece notorio que ha habido una crisis en la forma de enfocar la ética, lo cual conviene esclarecer. A partir de ello, se hace necesario un replanteamiento de ella que resulte iluminador en la actualidad de nuestro mundo, y también distinguir y relacionar sus aspectos objetivo y subjetivo para, finalmente, ahondar en los fundamentos tanto antropológicos como cristianos de la ética, dada nuestra tradición occidental.

1. ¿QUÉ ES LA ÉTICA Y PARA QUÉ SIRVE?

La palabra ética proviene del griego *êthos* y significaba, primitivamente, estancia, lugar donde se habita. Posteriormente, Aristóteles afinó este sentido y, a partir de él, significó manera de ser, carácter. Así, la ética era una segunda naturaleza adquirida, no heredada como lo es la naturaleza biológica. De esta concepción se desprende que una persona puede moldear, forjar o construir su modo de ser, de vida o *êthos*.

La palabra moral traduce la expresión latina *moralis*, que derivaba de *mos* (en plural *mores*) y significaba costumbre. Con esta palabra, los romanos recogían el sentido griego de *êthos*: las costumbres también se alcanzan a partir de una repetición *d'actos*. A pesar de este profundo parentesco, la palabra *moralis* tendió a aplicarse a las normas concretas que rigen las acciones. Los griegos eran más filósofos y pensadores, en cambio los romanos eran más prácticos y por eso les interesaban más las leyes y normas. De ahí viene que el Derecho Romano siga siendo una referencia en la práctica legislativa (Giusti, 2007)¹.

Se suele decir que la ética es la reflexión crítica respecto a la moral y ayuda al progreso de ella porque muchas veces la moral que practican nuestras sociedades y culturas no es la mejor. Así, por ejemplo, los griegos de la época de los grandes filósofos consideraban a la esclavitud como válida y luego, felizmente ahora, desde el punto de vista ético, es inadmisibile. Nosotros vamos a conservar la distinción entre ética y moral pero, según los contextos, utilizaremos los términos según sea conveniente.

En un sentido más neto y actual, podemos decir que ética es lo que da sentido trascendente, autenticidad y coherencia al quehacer del ser humano, en lo personal y en su convivencia con los demás. La cuestión ética brota con el ser mismo de la persona humana. El animal tiene su vida resuelta por el dinamismo de sus instintos a los que, por otra parte, no puede escapar. Al ser humano, en cambio, los instintos le son insuficientes y no se le ha dado un modo específico y determinado de ser y comportarse, sino que él mismo tiene que encontrarlo, y en ello se da conjuntamente el llamado ético y su dignidad de ser humano. Así, por ejemplo, un animal hambriento frente a un alimento no puede dejar de comer, en cambio, los seres humanos, en casos entremos y teniendo comida a la mano, pueden morir sin probar nada, como fue el caso de diez huelguistas de hambre republicanos irlandeses en 1981 que murieron buscando la liberación de su nación.

¹ Véase también: <http://www.xtec.cat/-lvallmaj/passeig/etimora2.htm>.

El ser humano no puede resolver su vida sin la ética. Pensemos qué pasaría si no tuviéramos ningún principio ético. Simplemente volveríamos a la ley de la selva, entendida como ausencia de toda ley o norma. Si el hombre ha progresado y ha logrado sobrepasar el estado puramente animal es gracias a la ética, que nos permite no vivir como lobos entre lobos sino como humanos entre humanos².

El progreso, desde lo económico, lo sociopolítico y cultural hasta llegar a lo más personal, se ha dado en todas las civilizaciones en el grado y tanto cuanto los principios éticos se han ido asentando. El antropólogo Fernando Silva Santisteban (2005) señalaba al tratar los principios y valores universales de la ética, que esta viene a ser, por naturaleza, la única forma posible de conservación y protección de la estabilidad de nuestra especie.

Esto es perfectamente demostrable. Pensemos, por ejemplo, en los intercambios económicos; si no existiese la confianza suficiente entre los participantes, estos se frustrarían. Lo mismo pasa en el campo legal que, si caemos en cuenta, todo él está basado en el cumplimiento de las normas y leyes que nos rigen, que tienen su base más allá de lo prescrito, en lo ético. Por ello, la corrupción es corrosiva de todo lo que es una vida verdaderamente humana. Pensemos en todo lo que ha costado a personas, instituciones y países las crisis económicas, crediticia, hipotecaria y de confianza en los mercados, que se han dado en Estados Unidos y Europa a partir del año 2008 por causa, sobre todo, de los fraudes financieros.

En el Perú, en los años noventa, desde un pragmatismo estrecho, se decía que con la ética no se comía, y luego hemos sido testigos privilegiados de los videos en que se pagaba con fajos de billetes las «colaboraciones» con el gobierno. Hemos visto la cantidad de miles de millones que costó la corrupción de esos años, con los cuales se hubiera podido mejorar la educación, construir miles de escuelas y hospitales, entre otras cosas. Esto ha continuado en los siguientes periodos aunque en menor medida, hasta la constatación, a partir del año 2014, de la suma de dinero que ha

² Véase: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2007/11/10/u-01611.htm>.

significado la corrupción en los gobiernos municipales, regionales y en los diferentes poderes del Estado. Solo para poner un ejemplo, en el Perú se lavaron activos por más de 11 mil millones de dólares entre enero de 2007 y marzo de 2015, como estimó la Unidad de Inteligencia Financiera (UIF) de la Superintendencia de Banca, Seguros y AFP (SBS). Todo esto aparte del deterioro de la democracia que esto ha supuesto.

Como dice A. Cortina: ¿para qué sirve la ética? Para abaratar costes en dinero y sufrimiento en todo aquello que depende de nosotros, e invertirlo en lo que vale la pena, sabiendo priorizar (Cortina, 2013, pp. 13 y ss.).

En el nivel personal, la falta de ética significa una corrupción anímica que a veces, sin que nos demos cuenta, nos va carcomiendo por dentro con un deterioro espiritual que nos lleva a la desmoralización, el desánimo y la baja autoestima que se hace endémica.

Es necesario caer en la cuenta que ni la ética ni la moral consisten en el cumplimiento de normas, leyes o principios que puedan parecer impuestos arbitrariamente por una sociedad o religión sino que se definen por lo que nos hace auténticamente humanos, y las normas, leyes o principios solo tienen valor en cuanto nos ayudan a ser mejores seres humanos. Antes de entrar en la temática misma de la ética, es conveniente situarla dentro de los diferentes niveles o dimensiones del conocimiento y también en la historia del pensamiento.

2. DIFERENTES DIMENSIONES DEL CONOCIMIENTO

Es importante situar a la ética dentro del conjunto de las diferentes dimensiones del conocimiento y ver sus relaciones mutuas aunque sea brevemente.

Las ciencias de la naturaleza, empírico-positivas centrales en la experiencia del hombre actual tienen sus límites —de alguna manera las ciencias son interpretaciones que hace el hombre, más o menos exactas de la realidad, pero no son la realidad misma—. Tanto su fundamento como su finalidad están más allá de ellas, las trascienden. Las preguntas de las ciencias y la técnica son por el qué y cómo, pero las preguntas del

por qué —fundamento— y el para qué —finalidad, la ciencia no puede emitir juicios de valor—, remiten al ser humano en quien está tanto el fundamento como la finalidad de las ciencias y la técnica.

Por ejemplo, el enunciado «la pizarra es verde» es una interpretación de la realidad hecha por el hombre. La ciencia y la técnica son interpretaciones que hace el hombre de algo que está en la realidad. La ciencia se basa en leyes; ¿Dónde están estas? ¿En la naturaleza? No, son elaboraciones del hombre a partir de la observación de los fenómenos que contempla.

El ser humano, en su plano verificable más objetivamente, es estudiado por las ciencias humanas. Al él, sin embargo, también se le aplican las preguntas del por qué y para qué existe y vive, que finalmente remiten al por qué y para qué de todo —el «por qué existe algo (todo) en vez de no existir nada» de Leibniz y Heidegger—. También aparece la pregunta, no respecto a qué es el hombre, como si fuera un objeto, sino quién es el hombre y con ello la cuestión de la subjetividad propia del ser humano. Estas preguntas remiten a la filosofía, y más en concreto a la ética, cuyas preguntas se refieren al sentido y valoración de la vida humana y con ella de todo lo existente y a la identidad del hombre.

La filosofía plantea estas preguntas, las estudia y examina las diferentes respuestas que se han dado en la historia y se dan en la actualidad. Sin embargo, queda planteado el problema de la respuesta personal de cada uno a esas últimas preguntas. Eso corresponde al plano de la fe que no necesariamente tiene una respuesta religiosa, sino más bien a lo que podemos llamar «fe humana», entendida como la opción real y libre respecto al sentido y orientación de la propia vida y de la vida en general. Esta es la forma propia y particular de comprender el mundo que orienta y da sentido a la vida. Esta respuesta personal no puede ser dada ni por las ciencias ni por la filosofía pues corresponden al plano o dimensión de la fe que es ineludible en toda existencia humana, aunque muchas veces no se da de forma explícita. En ese sentido amplio, se puede decir que todo hombre tiene fe pues necesariamente tiene que buscar y dar un sentido a su vida.

Así, pues, todos estos niveles o dimensiones del conocimiento no solo no se excluyen los unos a los otros si no que, más bien, se complementan. Unos suponen a los otros. Es más, si se quiere trabajar con seriedad, es necesario que los unos tengan en cuenta a los otros. Así, las ciencias, tanto las de la naturaleza como las humanas, necesitan de la ética para no devenir en algo perjudicial al ser humano. Tenemos el caso, por ejemplo, de la energía atómica, quizá el mayor invento del hombre en el siglo XX, que causó la muerte de cientos de miles de seres humanos en Hiroshima y Nagasaki. En general, los «avances» de las ciencias son enormemente ambiguos, y si no reciben una orientación ética adecuada, pueden ser muy perjudiciales no solo para los seres humanos sino para todo nuestro planeta, y prueba de ello es la cuestión ecológica que se nos plantea a todos actualmente.

Sin embargo, al mismo tiempo, la ética necesita del aporte de todas las ciencias para emitir juicios de valor que no devenga en puras disquisiciones teóricas y sean acertados. Hay que señalar, por ejemplo, que, el empleo de las células madre, requiere del aporte de las ciencias de la vida; así el científico japonés Shinya Yamanaka de la Universidad de Kioto, galardonado con el Premio Nobel de Medicina en 2012, advirtió en declaraciones a los periodistas de los «enormes» riesgos de ciertas «terapias con células madre» que no han sido ensayadas y que están siendo ofrecidas en las clínicas y hospitales de un número creciente de países. También tenemos el caso del científico surcoreano Hwang Woo-Suk, quien era líder en el campo de las células madre, pero falseó información respecto al tema de la clonación en el campo de la vida humana y ha sido fuertemente sancionado.

De allí el enorme desarrollo de la bioética. Por ello Alfonso Llano Escobar, S.J., en una revista de la especialidad, define a la bioética como «el uso creativo del diálogo inter y transdisciplinar entre ciencias de la vida y valores humanos para formular, articular y, en la medida de lo posible, resolver algunos de los problemas planteados por la investigación y la intervención sobre la vida, el medio ambiente y el planeta Tierra» (Llano Escobar, s/a).

La ética tiene un indispensable papel mediador y esclarecedor entre las ciencias, tanto de la naturaleza como humanas y, particularmente, en lo que concierne a la religión. Por ejemplo, respecto a la clonación, la contracepción, la pena de muerte, etcétera. Así, no sería aceptable éticamente una religión que estableciera prescripciones en contra de los derechos humanos fundamentales.

3. LA ÉTICA EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

A partir de lo que dicen A. Cortina y E. Martínez Navarro en su obra *Ética* (1996), y de lo que señala N. Medina Jiménez en *Breve historia de la ética*, podemos reseñar lo siguiente: el hombre se preguntó desde el principio qué debía hacer y qué no debía hacer. En ese sentido el problema moral ha existido siempre. Desde que los hombres viven en comunidad, la regulación moral ha sido necesaria para el bienestar personal y colectivo. En la China clásica, las máximas de Confucio fueron aceptadas como código moral. Los filósofos griegos, desde el siglo VI a.C., en adelante, teorizaron mucho sobre la conducta moral, lo que llevó al posterior desarrollo de la ética como parte de la filosofía.

3.1. La reflexión ética griega desde sus inicios hasta Aristóteles

Hasta la llegada de los filósofos griegos, los problemas teóricos eran resueltos a través de una orientación mítica simbólica. Había que explicar cosas como la muerte, la enfermedad, el trabajo, el sexo, la comida, las relaciones de obediencia, etcétera, en términos de representación simbólica; por ejemplo, Hades representaba el dios del espacio más allá de la muerte. En la misma Grecia es tan valioso el aporte de la mitología a través de teatro como la filosofía. Está el caso de Antígona, que prefiere hacer caso a su conciencia, y enterrar a su hermano, antes de obedecer a la ley y dejar que su cadáver quede insepulto fuera de las murallas tebanas.

Nos podemos preguntar qué clase de normativa puso al hombre en disposición de sobrevivir. La respuesta no es difícil: la propia derivada

del comportamiento grupal y solidario. Los griegos aportaron algo fundamental a la moral: la reflexión racional. Entre ellos surgió algo extraño y profundamente enriquecedor: el espíritu crítico para evaluar el actuar de las personas.

El pensamiento ético, en el sentido de la formulación de códigos y principios de comportamiento moral, ha sido siempre una característica necesaria de las culturas humanas; pero la filosofía moral en su sentido preciso puede decirse que empezó con los sofistas del mundo griego en el siglo V a. C. Sus enseñanzas de retórica y de técnicas de persuasión para participar, sobre todo en la democracia ateniense, invitaban a la acusación de que tales técnicas podían ser usadas para hacer lo incorrecto más atractivo que lo correcto, permitiendo con ello que la gente se mofara impunemente de las normas morales. Sus doctrinas filosóficas defendían al parecer posiciones individualistas y relativistas que conducían de hecho al escepticismo con respecto a la propia noción de la virtud política.

Frente a los sofistas, Sócrates representa en la historia de la filosofía el intento de establecer criterios racionales para distinguir la verdadera virtud de la mera apariencia de virtud, entendida esta como la fuerza moral para obrar bien. Lo que le preocupa es la cuestión de cuál es la excelencia propia del ser humano y, en consecuencia, de qué modo debiéramos conducir nuestras vidas. Sócrates apuesta por la búsqueda permanente de la verdad a través del diálogo y la reflexión. Las principales aportaciones que generalmente se le atribuyen son:

- La excelencia humana se muestra ante todo en la actitud de búsqueda del verdadero bien, puesto que solo quien llega a conocer dicho bien puede ponerlo en práctica. En consecuencia, el primer paso para alcanzar la perfección moral es el abandono de actitudes dogmáticas y escépticas —que son producto de la pereza—, y la consiguiente adopción de una actitud crítica que solo se deja convencer por el mejor argumento.
- La verdad habita en el fondo de nosotros mismos, y que podemos llegar a ella mediante la introspección y el diálogo. Esto sirvió de

base para que Sócrates llamase «mayéutica» —el arte de ayudar a parir del diálogo— a su propio método encaminado a la búsqueda de la verdad.

- A pesar de que toda verdad encontrada mediante el método mayéutico es provisional, revisable, nunca fijada dogmáticamente, constituye no obstante un hallazgo cuya validez sobrepasa las fronteras de la propia comunidad en la que se vive.
- El objetivo último de la búsqueda de la verdad no es la mera satisfacción de la curiosidad, sino la asimilación de los conocimientos necesarios para obrar bien, y de este modo poder alcanzar la excelencia humana, o lo que es lo mismo: la sabiduría, o también: la felicidad o vida buena.

Platón, bajo la influencia de un planteamiento heredado del maestro Sócrates, propone que la verdadera moral ha de ser un conocimiento que ha de presidir al mismo tiempo la vida del individuo y la de la comunidad, la del ciudadano y la de la *polis*. Es un conocimiento que nos orienta para alcanzar la felicidad, pero el primer elemento de ese conocimiento ya nos informa que los seres humanos solo podemos ser felices en el seno de una comunidad bien organizada. En consecuencia, lo bueno y lo justo para el individuo no puede ser algo distinto de lo que se descubra como bueno y justo para el bien común³, para lograr o mantener una ciudad feliz. Según Platón, el bien es un elemento esencial de la realidad. El mal no existe en sí mismo, sino como reflejo imperfecto de lo real, que es el bien.

Aristóteles fue el primer filósofo que elaboró tratados sistemáticos de ética. El más influyente de estos tratados, la *Ética a Nicómaco*, sigue siendo reconocido como una de las obras cumbre de la filosofía moral. Según él, «toda arte y toda investigación, toda acción y elección parecen tender

³ «El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de la vida social, con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección» (Juan XXIII, *Pacem in terris*).

a algún bien» (2007, I, 1, 1094 a) y ese fin —a su juicio— no puede ser otro que la *eudaimonía*, es decir, la vida buena, la vida feliz.

Sin embargo, el concepto de felicidad ha sido siempre extremadamente vago: para unos consiste en acumular dinero, para otros se trata de ganar fama y honores. Aristóteles no cree que todas esas maneras posibles de concebir la vida buena puedan ser simultáneamente correctas, de modo que se dispone a investigar en qué consiste la verdadera felicidad. Pero el afán de riquezas y de honores no puede ser la verdadera felicidad, puesto que tales cosas se desean siempre como medios para alcanzar la felicidad, y no constituyen la felicidad misma. Para Aristóteles la felicidad humana se basa en la autorrealización dentro de una comunidad humana, adquirida mediante el ejercicio de la virtud. Ser feliz es autorrealizarse y ser humano en el más pleno sentido de la palabra.

En síntesis, la ética aristotélica afirma que hay moral porque los seres humanos buscan inevitablemente la felicidad, la dicha, y para alcanzar plenamente este objetivo necesitan de las orientaciones morales. Pero, además, nos proporciona criterios racionales para averiguar qué tipo de comportamientos, qué virtudes, en una palabra, qué tipo de carácter moral es el adecuado para tal fin. De este modo, entendió la vida moral como un modo de «autorrealización» y por ello decimos que la ética aristotélica pertenece al grupo de éticas eudemonistas, porque así se aprecia mejor la diferencia con otras éticas que veremos a continuación, que también postulan la felicidad como fin de la vida humana, pero que entienden esta como placer (*hedoné*): la verdadera felicidad no se logra de forma individual sino colectivamente.

3.2. La reflexión ética griega posterior a Aristóteles

El estoicismo agrupa las doctrinas filosóficas de un amplio conjunto de autores griegos y romanos que vivieron entre los siglos III a. C. y II d. C. Zenón de Citio, fundador de esta corriente, abrió una escuela en Atenas en el 306 a. C., y a partir de ella se fue extendiendo y consolidando una corriente filosófica que contó con figuras tan influyentes como Posidonio,

Séneca, Epícteto y el emperador Marco Aurelio. Su influencia histórica posterior ha sido enorme, tanto en las éticas modernas y contemporáneas como en las posiciones morales que muchas personas adoptan en la vida cotidiana.

Los estoicos se sentían crecer en consonancia con la naturaleza universal. Ella cuidaba de todo porque estaba animada por una «razón universal». Vivir virtuosamente era someterse a los dictados de esa razón universal. Soportar el destino y aprender a abstenerse de los deseos, harán al hombre sabio y bueno. Es la raíz de la profunda felicidad, ajena al desorden, los placeres y la búsqueda del instante.

La propuesta ética de los estoicos puede formularse así: el sabio ideal es aquel que, conociendo que toda felicidad exterior depende del destino, intenta asegurarse la paz interior, consiguiendo la insensibilidad ante el sufrimiento y ante las opiniones de los demás. Con ello se empieza a distinguir entre dos mundos o ámbitos: el de la libertad interior, que depende de nosotros, y el del mundo exterior, que queda fuera de nuestras posibilidades de acción y modificación.

Por otra parte, el epicureísmo también se desarrolló en este período. Su planteamiento ético es de tipo hedonista. Esto es, una explicación de la moral en términos de búsqueda de la felicidad entendida como placer, como satisfacción de carácter sensible. Pero no se trataba de cualquier placer, sino que hay que preferir siempre los placeres en reposo —no hay que buscarlos, sino que los ofrece la misma naturaleza— y los espirituales, como la amistad, la imperturbabilidad del alma —ataraxia— y la tranquilidad del cuerpo —aponía—.

En el caso romano, su moral se hará derecho y reflexión jurídica. La base de las normas está en el poder imperial (*Imperium* significa mandato) y su finalidad es más bien la utilidad que la sabiduría.

La difusión del cristianismo en la Europa de finales del Imperio romano y comienzos de la Edad Media supuso la incorporación progresiva de muchos elementos culturales procedentes de la Biblia hebrea y de los primeros escritos cristianos, aunque estos últimos fueron elaborados

en su mayor parte en griego y latín y contienen de hecho gran cantidad de elementos propios de la mentalidad grecolatina. Veamos algunos casos específicos.

La ética de Agustín de Hipona no aparece sistemáticamente expuesta en ninguna de sus obras, pero podemos aventurarnos a reconstruirla del siguiente modo: los grandes filósofos griegos estaban en lo cierto respecto a que la moral es un conjunto de orientaciones cuya función es ayudar a los seres humanos a lograr la vida feliz, pero no supieron encontrar la clave de la felicidad humana. Esta felicidad solo puede encontrarse —a juicio de Agustín— en el encuentro amoroso con el Dios Padre que Jesucristo anunció en su Evangelio. Porque la felicidad no es principalmente una cuestión de conocer, sino que es más bien una cuestión de amar. Así pues, los verdaderos contenidos de la moral no pueden ser otros que los que se contienen en las enseñanzas que de palabra y obra nos legó Jesucristo, las cuales podrían condensarse en un solo mandamiento: «amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo».

Tomás de Aquino continúa la tradición de las éticas eudemonistas al considerar la felicidad como fin último de la actividad humana: hay moral porque todos queremos ser felices. También continúa la tradición de las éticas teológicas iniciada por San Agustín, puesto que acepta la pretensión de este de que solo en Dios puede hallarse la verdadera meta que andamos buscando: «El objeto de la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De lo cual se sigue que nada puede aquietar la voluntad del hombre si no es el bien universal, que no se encuentra en ningún bien creado sino solamente en Dios» (1963, I-II, q. 2, art. 8).

Esta «ley natural» contiene así un primer principio imperativo que deriva de la noción misma de bien: «Ha de hacerse el bien y evitarse el mal». Pero ¿en qué consiste en concreto ese bien que ha de hacerse? La respuesta la hallamos en las inclinaciones naturales, puesto que todo aquello que la naturaleza ha puesto en nosotros procede en última instancia de la ley divina. En consecuencia, la ley natural nos ordena cosas tales como

conservar la propia vida, satisfacer las necesidades corporales y atender a las inclinaciones sociales e intelectuales. Santo Tomás cree que todo ser humano comprende fácilmente estos preceptos básicos, puesto que se hallan en nosotros «naturalmente inculcados» (1963, I, q. 79, art. 12) en forma de una suerte de intuición o «hábito que contiene los preceptos de la ley natural», que recibe el nombre de *sindéresis* (1963, I-II, q. 94). La aplicación de tales preceptos a las circunstancias concretas de cada acción es lo que constituye la conciencia, que para Santo Tomás es la clave de la vida moral cotidiana, puesto que la aplicación de los principios a las diversas situaciones no puede ser mecánica, sino creativa y razonable: al fin y al cabo, nuestra semejanza con Dios también se manifiesta en la creatividad.

3.3. La reflexión ética en el mundo moderno

En el Renacimiento existen dos figuras que pueden ser muy representativas de esta época, aunque sea por motivos bien distintos.

La primera es Maquiavelo (1469-1527). El autor de *El príncipe y los discursos* encierra la moral tradicional en la vida particular de los súbditos, y pide un comportamiento distinto en el dirigente político. Al príncipe se le pide eficacia, y moverse según «lo exigen los vientos y las variaciones de la fortuna». La necesidad política está más allá de la moralidad, y la virtud está en la conservación del poder.

La segunda es Tomás Moro (1478-1535). Escribe una obra que se conoce abreviadamente por *Utopía* y que se agotó rápidamente. La «utopía» va a imaginar una sociedad ideal. Una comunidad feliz y aislada basada en los ideales humanistas y cristianos de la época. Todo está reglamentado y organizado —contra la nueva ola individualista burguesa del mundo moderno—, y la recta razón vuelve a buscar los placeres ordenados, condenando muchas de las prácticas ascéticas medievales. Moro ensalza la tolerancia y condena el fanatismo de los credos religiosos situándose en lo que debería pasar, aunque no pase. De esta manera, el término *utopía*, al margen de su uso como topónimo por parte de Moro, para expresar

todo modelo que sirve como horizonte aún no alcanzado, pero al que se tiende, y actúa como guía de las acciones pertinentes para conseguirlo.

A partir de los siglos XVI y XVII la filosofía moral entra en una nueva etapa: con la revolución científica, los contactos con grupos culturales muy alejados de Europa, las llamadas «guerras de religión», la invención de la imprenta, entre otros, las cosmovisiones tradicionales se desmoronan, y se hace patente la necesidad de elaborar nuevas concepciones que permitan orientarse en los diversos ámbitos de la vida. En este contexto de honda crisis cultural, la filosofía moderna empezó su andadura renunciando al antiguo punto de partida en la pregunta por el ser de las cosas, para partir ahora de la pregunta por los contenidos de la conciencia humana.

El filósofo inglés Thomas Hobbes en el *Leviatán* (1651), atribuye la mayor importancia a la sociedad organizada y al poder político. Afirmaba que la vida humana en el «estado de naturaleza» —independiente de o anterior a, la institución del estado civil— es «solitaria, pobre, sucia, violenta y corta» y que es «una guerra de todos contra todos». En consecuencia, las personas buscan sobrevivir y evitar el conflicto entre sí por medio de la seguridad al participar en un contrato social en el que el poder original de cada persona se cede a un soberano que, a su vez, regula la conducta de cada individuo a través del temor.

La doctrina de Hobbes relativa al Estado y al contrato social marcó el pensamiento del filósofo inglés John Locke. En sus dos *Tratados sobre el gobierno civil* (1690), Locke mantenía, sin embargo, que el fin del contrato social era limitar el poder absoluto de la autoridad y, como contrapeso, promover la libertad individual. Solo las necesidades e intereses humanos determinan lo que se considera bueno o malo, el bien y el mal. Lo bueno que la gente busca para los demás es lo bueno que desea para sí misma.

Los hallazgos e hipótesis de Newton (1642-1727) provocaron que, a partir de él, los filósofos tuvieran confianza en un modelo ético tan racional y ordenado como se suponía que era la naturaleza. Esto daría pie a los planteamientos empiristas y positivistas, sobre todo en Inglaterra. También tienen gran influencia en el intento de Kant y sus críticas a la razón.

Durante el siglo XVIII, los filósofos británicos David Hume, en *Ensayos morales y políticos* (1741-1742), y Adam Smith, autor de la teoría económica del *laissez-faire* —el «dejar hacer» propio del liberalismo—, en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759), formularon modelos éticos del mismo modo subjetivos. Identificaron lo bueno con aquello que produce sentimientos de satisfacción y lo malo con lo que provoca dolor. Hume denuncia lo que pasará a la historia como la falacia naturalista, que consiste en extraer juicios morales a partir de juicios fácticos, basados en los hechos, o, lo que es lo mismo, en concluir un debe ser a partir de un es.

El filósofo y novelista francés Jean-Jacques Rousseau, en su *Contrato social* (1762), aceptó la teoría de Hobbes de una sociedad regida por las cláusulas de un contrato social. En su novela *Emilio o la educación* (1762) y en otras obras, sin embargo, atribuía el mal ético a las inadaptaciones sociales y mantuvo que los humanos eran buenos por naturaleza.

De estos planteamientos que acabamos de ver, a la ética de Kant, hay un gran cambio de perspectiva. Como parte de la tradición de la Ilustración, basó su teoría ética en la creencia que la razón debería usarse para determinar cómo debería obrar una persona. En la conclusión de su *Crítica de la razón práctica* Kant escribió lo siguiente: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí» (Kant, 1951, p. 150). En el ámbito práctico, el punto de partida para la reflexión es un hecho de razón: el hecho de que todos seres humanos tenemos conciencia de ciertos mandatos que experimentamos como incondicionados. Esto es, como imperativos categóricos.

En esto consiste el «giro copernicano» de Kant, en el ámbito práctico: el punto de partida de la ética no es el bien que apetecemos como criaturas naturales, sino el deber que reconocemos interiormente como criaturas racionales. Porque el deber no es deducible del bien, sino que el bien propio y específico de la moral no consiste en otra cosa que en el cumplimiento del deber.

La razón que justifica los imperativos categóricos es la propia humanidad del sujeto al que obligan. Es decir, debemos o no debemos hacer algo porque es propio de los seres humanos hacerlo o no. Actuar de acuerdo con las orientaciones que ellos establecen pero solo por miedo al qué dirán o por no ser castigados supone «rebajar la humanidad de nuestra persona» y obrar de modo meramente «legal», pero no moral, puesto que la verdadera moralidad supone un verdadero respeto a los valores que están implícitos en la obediencia a los imperativos categóricos.

Al obedecer imperativos morales, no solo muestra uno el respeto que le merecen los demás, sino también el respeto y la estima por uno mismo. Al obedecer tales mandatos, nos estamos obedeciendo a nosotros mismos, puesto que no se trata de mandatos impuestos desde fuera, sino reconocidos en conciencia por uno mismo. Esta libertad como autonomía, esta capacidad de que cada uno pueda llegar a conducirse por las normas que su propia conciencia reconoce como universales, es la razón por la cual reconocemos a los seres humanos un valor absoluto que no reconocemos a las demás cosas que hay en el mundo, y por eso las personas no tienen precio, sino dignidad. Pero el bien moral no es para Kant el bien supremo: este último solo puede entenderse como la unión entre el bien moral —haber llegado a formarse una buena voluntad— y la felicidad a la que aspiramos por naturaleza.

Desde la ética absolutamente racional de E. Kant a la crítica nihilista (por la cual se abandonan todos los planteamientos anteriores) de F. Nietzsche hay un cambio radical que dará paso de la modernidad a lo que se ha llamado postmodernidad.

3.4. La crítica de F. Nietzsche a la moral y la reflexión ética en el mundo contemporáneo

El enfoque de F. Nietzsche del estudio de la moral es histórico y psicológico, y desde ese punto de vista aborda también una crítica del lenguaje moral, que tiene como base la historia de los conceptos morales. La genealogía es el intento de interpretar —desenmascarar— las ilusiones, los engaños, lo

que se ofrece como verdadero. El método de la sospecha, del cual Nietzsche es uno de sus maestros, es un camino hermenéutico que relativiza toda pretensión de carácter absoluto de los valores, indagando la diferenciación del valor desde su origen. El auténtico reconocimiento de las personas ha de producirse sin recurrir a un concepto universal englobante, como todavía ocurre en Kant, porque lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal. En el nuevo lenguaje de la justicia en la perspectiva de Nietzsche se supera la contraposición entre bueno y malo, se abandona el punto de vista normativo moral, porque el amor no establece estas diferencias. La justicia y el amor no entienden de distinciones morales.

Según Nietzsche, solo una actitud afirmadora del ser en la justicia y el amor podrán superar al «Dios moral», cuyo crepúsculo anuncia y testimonia el acontecimiento del nihilismo por el cual comenzaría una nueva ética, diferente de la moral. La justicia y las virtudes no estarían marcadas por normas morales de deber, sino que consistirían en el reconocimiento de los otros en su ser individual, sin concepto ni canon. Porque comete una injusticia el que subsume a otros bajo su propio canon; sin embargo, cuando dos hombres se reconocen mutuamente en su individualidad, comienza la verdad.

En el liberalismo, cuyos orígenes se remontan al siglo XVI, encontramos un planteamiento muy diferente, pues es un sistema filosófico, económico y político que promueve las libertades civiles y se opone a cualquier forma de despotismo, apelando a los principios republicanos. Constituye la corriente en la que se fundamentan tanto el Estado de derecho, como la democracia representativa y la división de poderes en el mundo moderno. Aboga principalmente por el desarrollo de las libertades individuales y, a partir de estas, el progreso de la sociedad, el establecimiento de un Estado de derecho, donde todas las personas sean iguales ante la ley, sin privilegios ni distinciones, al acatar un mismo marco mínimo de leyes que resguarden las libertades y el bienestar de las personas.

Max Scheler inicia en el siglo XX la «ética de los valores». No parece demasiado adecuado a la naturaleza de los valores preguntar qué son,

pues los valores no son, sino que valen o pretenden valer. Los valores son cualidades dotadas de contenido, independientes tanto de nuestros estados de ánimo subjetivos como de las cosas. Estas son denominadas «bienes» precisamente por ser portadoras de tales cualidades, las cuales precisan de un sujeto dotado de intuición emocional que las capte. No es, pues, el sujeto el que crea el valor presente en un objeto, ni el valor depende del objeto que lo sustenta.

El liberalismo surgió de la lucha contra el absolutismo, inspirando en parte en la organización de un Estado de derecho con poderes limitados —que idealmente tendría que reducir las funciones del gobierno a seguridad, justicia y obras públicas— y sometido a una constitución, lo que permitió el surgimiento de la democracia liberal durante el siglo XVIII, todavía vigente hoy en muchas naciones, especialmente en las de occidente. Al promover la libertad económica, el liberalismo despojó de las regulaciones económicas del absolutismo a las sociedades donde pudo aplicarse, permitiendo el desarrollo natural de la economía de mercado y el ascenso progresivo del capitalismo. Sus características principales son:

- El individualismo, que considera al individuo primordial, como persona única y en ejercicio de su plena libertad, por encima de todo aspecto colectivo.
- La libertad como un derecho inviolable que se refiere a diversos aspectos: libertad de pensamiento, de expresión, de asociación, de prensa, etcétera, cuyo único límite consiste en no afectar la libertad y el derecho de los demás, y que debe constituir una garantía frente a la intromisión del gobierno en la vida de los individuos.
- El principio de igualdad entre las personas, entendida en lo que se refiere a diversos campos jurídico y político. Es decir, para el liberalismo todos los ciudadanos son iguales ante la ley y ante el Estado.
- El derecho a la propiedad privada como fuente de desarrollo e iniciativa individual, y como derecho inalterable que debe ser salvaguardado y protegido por la ley.

- El establecimiento de códigos civiles, constituciones e instituciones basados en la división de poderes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), y en la discusión y solución de los problemas por medio de asambleas y parlamentos.
- La tolerancia religiosa en un Estado laico.

A finales del siglo XX, aparece el comunitarismo como postura filosófica, en oposición a determinados aspectos del individualismo y en defensa de fenómenos como la sociedad civil. No es necesariamente hostil al liberalismo, sin embargo, centra su interés en las comunidades, entendidas como soberanías intermedias, y sociedades y no en el individuo. Los comunitaristas creen que a las comunidades no se les da la suficiente importancia en las teorías liberales de la justicia y comprometen las posibilidades de que la ciudadanía participe activamente en el debate público. La tensión entre los derechos individuales y las corresponsabilidades sociales es un punto esencial para analizar la mayor parte de los problemas éticos de nuestro tiempo: sistema sanitario, aborto, multiculturalismo, libertad de expresión, etcétera.

En principio, el comunitarismo ético contemporáneo constituye una réplica al liberalismo, o al menos a ciertas variantes del mismo que producen efectos considerados como indeseables: individualismo insolidario, desarraigo afectivo, devaluación de los lazos interpersonales, pérdida de identidad cultural, etcétera. Allen Buchanan ha resumido las críticas comunitaristas al pensamiento liberal en cinco puntos:

- Los liberales devalúan, descuidan y socavan los compromisos con la propia comunidad, siendo así que la comunidad es un ingrediente irremplazable en la vida buena de los seres humanos.
- El liberalismo minusvalora la vida política, puesto que contempla la asociación política como un bien puramente instrumental, y por ello ignora la importancia fundamental de la participación plena en la comunidad política para la vida buena de las personas.

- El pensamiento liberal no da cuenta de la importancia de ciertas obligaciones y compromisos.
- El liberalismo presupone una concepción defectuosa de la persona, porque no es capaz de reconocer que el sujeto humano está «instalado» en los compromisos y en los valores comunitarios, que le constituyen parcialmente a él mismo, y que no son objeto de elección alguna.
- La filosofía política liberal exalta erróneamente la virtud de la justicia como «la primera virtud de las instituciones sociales» y no se da cuenta que, en el mejor de los casos, la justicia es una virtud reparadora, solo necesaria en circunstancias en las que ha hecho quiebra la virtud más elevada de la comunidad.

No obstante, como han señalado Mulhall y Swift (García de Madariaga, 1996), un análisis detallado de los textos comunitaristas muestra que la mayor parte de las ideas que se rechazan en ellos también serían rechazadas por la mayor parte de los liberales. Según la obra *Ética* de Adela Cortina y Emilio Martínez (1996), a la cual seguimos literalmente en lo que sigue, la polémica entre comunitaristas y liberales muestra la necesidad de alejarse de ciertos extremismos si se desea hacer justicia a la realidad de las personas y a los proyectos de liberación que estas mantienen. Un extremo rechazable estaría constituido por ciertas versiones del liberalismo que presentan una visión de la persona como un ser concebible al margen de todo tipo de compromisos con la comunidad que le rodea, como si fuese posible conformar una identidad personal sin la solidaridad continuada de quienes nos ayudan a crecer desde la más tierna infancia, proporcionándonos todo el bagaje material y cultural que se necesita para alcanzar una vida humana que merezca ese nombre.

El otro extremo igualmente detestable lo constituyen dos tipos de colectivismo. Por una parte, aquellas posiciones etnocéntricas que confunden el hecho de que toda persona crezca en una determinada comunidad concreta (familia, etnia, nación, clase social, etcétera) con el

imperativo de servir incondicionalmente los intereses de tal comunidad so pena de perder todo tipo de identidad personal. Por otra parte, aquellas otras posiciones colectivistas que consagran una determinada visión excluyente del mundo social y político como única alternativa al denostado «individualismo burgués». Tanto unos como otros simplifican excesivamente las cosas, ignorando aspectos fundamentales de la vida humana. Porque, si bien es cierto, por un lado, que contraemos una deuda de gratitud con las comunidades en las que nacemos, también es cierto que esa deuda no debería hipotecarnos hasta el punto de no poder elegir racionalmente otros modos de identificación personal que podamos llegar a considerar más adecuados. Y aunque también es cierto, por otro lado, que el concepto liberal de persona puede, en algunos casos, dar lugar a cierto tipo de individualismo insolidario, no parece que un colectivismo totalitario sea mejor remedio que esa enfermedad.

En síntesis, podemos decir que el comunitarismo contemporáneo nos ayuda, en general, a reflexionar sobre los riesgos que lleva consigo la aceptación acrítica de la visión liberal de la vida humana, pero que no pretende una total impugnación de la misma, salvo en aquellos autores cuya propuesta alternativa cae en el extremo opuesto de propugnar una aceptación acrítica de las propias comunidades en las que se nace (Cortina & Martínez, 1996, pp. 102-103).

4. ¿CRISIS EN LA ÉTICA?

Como el significado de la palabra «crisis» puede resultar ambiguo y, a veces negativo, conviene señalar, prescindiendo de las discusiones académicas y semánticas, que este término tiene relación con tres elementos: novedad, desconcierto y búsqueda. La novedad de un acontecimiento provoca el desconcierto en las personas y mentalidades, y exige la búsqueda de un planteamiento más conforme a la nueva situación.

Ahora bien, dos cambios importantes y sucesivos se han dado en occidente que han modificado substancialmente la sociedad y, por tanto,

la perspectiva ética de esta: la modernidad, y el que vivimos actualmente, la postmodernidad.

En nuestras sociedades latinoamericanas y, en la nuestra en particular, se da una combinación y, a veces, la superposición de lo propio de una sociedad tradicional, de lo moderno y de lo postmoderno. Por ejemplo, mientras el país oficialmente trata de modernizarse con la industrialización, la juventud tiene rasgos que se pueden llamar postmodernos, como el vivir sobre todo en el presente, sin mirar mucho al futuro. Lo que sí es importante tener en cuenta es que la realidad, y la nuestra en particular, no se puede encasillar.

El tránsito de una sociedad tradicional a la modernidad y postmodernidad, y el desconcierto que esto conlleva, genera dos tipos de reacciones opuestas. Por una parte se da una moral tradicionalista legalista, dogmática y rígida, mientras que, por otro lado y como reacción, se ha venido dando una moral de corte relativista, subjetivista, pragmática e individualista, que se ha ido generalizando en los últimos años desde las más altas instituciones del Estado hasta la permisividad individual del «todo vale». Sobre esto volveremos luego más ampliamente.

En las sociedades occidentales, habituadas a fundamentar la moral en la religión, el proceso de secularización y la aparición consecuente del pluralismo en las interpretaciones éticas ha producido una crisis de sentido, ya que tantos los porqués como los para qué vivimos —fundamentos y fines— ya no son modelos compartidos socialmente, como tampoco el quiénes somos, pues es bastante generalizada la crisis antropológica de identidad que se da en las sociedades occidentales. Hubo, pues, que recurrir a la ética para ver si ofrece modelos de fundamentación que valgan para cualquier persona, sea cual fuere su fe religiosa o secular.

En las sociedades pluralistas, como la nuestra, la valoración ética que en nuestro medio era clara y, en general, no cuestionada hace algún tiempo, ha dejado de ser evidente y uniforme, lo cual desconcierta a quienes han vivido en la situación anterior.

Esto ha sucedido porque a la ética se le han presentado nuevos retos y problemas que no encuentran respuesta en la moral tradicional. Retos que vienen, por una parte, de las ciencias, en particular de la biología, psicología, economía, sociología, ecología, cibernética. Estos van desde la manipulación genética hasta la injusticia y discriminación social. Los gobiernos con políticas pragmáticas utilizan cualquier medio con tal de perpetuarse en el poder. Se genera así una cultura de la imagen que manipula muchas veces informaciones y conciencias. También se da una civilización del consumo donde el hedonismo y el cuidado del cuerpo son valores prioritarios. Así se presentan los medios socioculturales en los que la violencia de todo tipo se ha vuelto ordinaria. Esto solo para citar algunos ejemplos.

En nuestras sociedades no solo se da la inmoralidad que siempre ha existido, que se sitúa en la clara distinción entre el bien y el mal con una base objetiva, sino también la amoralidad y la desmoralización. La amoralidad se da cuando se niega explícita o implícitamente la distinción entre bien y mal, o solo se tiene en cuenta lo útil o provechoso para un individuo o grupo. A partir de ello se da la desmoralización en nuestras sociedades porque los medios han tomado el lugar de los fines y viceversa: el dinero, el poder, el prestigio, el placer, la empresa, etcétera, son las metas; el bien de las personas y el bien común pasan a segundo lugar. El ser humano, aun cuando se trata de uno mismo, se desmoraliza, pues se encuentra postergado y convertido en medio o instrumento para lograr dinero, poder, éxito, etcétera.

A partir de esto, podemos decir que frente al pluralismo inevitable respecto al juicio moral en que se encuentran nuestras sociedades se dan las dos reacciones señaladas al inicio de esta sección, y nosotros vamos a proponer una propuesta alternativa diferente.

La primera reacción es la de un legalismo rígido y tradicionalista que se vuelca en una educación severa y subraya la necesidad de la obediencia estricta a la norma objetiva; ignora la prioridad del ser humano frente a ley, la diversidad de situaciones, culturas, personas y los nuevos retos que se le presentan a la ética.

En oposición a lo anterior y de forma muchas veces reactiva se da un pragmatismo relativista e individualista que se traduce en una educación permisiva y que, como veíamos, desemboca en la amoralidad, pues ninguna moral puede quedarse en los medios sin tener en cuenta los fundamentos y los fines o basarse en el principio pragmático de que «el fin justifica los medios». En él, los derechos individuales pueden ejercerse sin tener en cuenta el bien común. Tampoco se puede hacer depender la ética del modo de pensar de cada cultura, grupo o individuo, o decir que no podemos encontrar ningún criterio desde el cual podemos preferir unas opciones respecto de las otras. Esta postura se defiende a veces en la educación invocando el respeto y la tolerancia que sin duda debemos tener los unos respecto de los otros, pero que no se puede confundir con la permisividad del «todo vale» o con una ética *light* relativista y permisiva.

Por otra parte, la espontaneidad de los sentimientos como criterio del actuar humano está muy vigente en la actualidad. Es verdad que la pura emotividad es muy peligrosa en el proceder ético, pero no se puede olvidar también que, por lo menos en el cristianismo, dentro de la tradición occidental, el amor es el criterio fundamental y último del obrar.

A partir de lo anterior es necesario admitir la validez de muchos de los interrogantes y cuestionamientos hechos a los planteamientos morales tradicionales que muchas veces habían caído en una mera normatividad no asumida libre y responsablemente. Pero de esto no se sigue que haya que reducir las genuinas exigencias éticas en razón de un conformismo o relativismo sociológico.

5. REPLANTEAMIENTO ACTUAL DE LA ÉTICA

Frente a la crisis, damos una alternativa diferente a las dos reacciones anteriores. Consiste en la búsqueda de una autenticidad y coherencia ética, personal y socialmente responsable. Esta es la alternativa de muchas personas que quizá no resulte notoria por ser en sí misma más discreta, y no aparece, como no surgen o en los medios de comunicación social

aspectos más normales y buenos de la vida. Hay personas, instituciones y grupos que tratan de hacer coherentes la ética y la realidad, su ética y su vida. Lo que sigue a continuación está pensado con el deseo de respaldar y cimentar esta última posición de búsqueda. Pero esto requiere un replanteamiento de la cuestión ética situándola en la perspectiva de una educación integral humanista, personalizadora y solidaria.

En primer lugar, es necesario caer en cuenta que la ética o la moral no consisten en cumplir normas que se imponen arbitrariamente y que más bien parecerían estorbar la vida y realización humana de las personas. Pero tampoco es consecuente una ética fácil —o *light*— del todo vale, si así me parece bien o le conviene a mis intereses. Frente a esas falsas alternativas se hace necesario clarificar lo que es la ética y su significado para las personas y su vida. Ética es lo que realmente da sentido trascendente, autenticidad y coherencia al quehacer del hombre, en lo personal y en su convivencia con los demás.

De lo que se trata primordialmente es de cimentar, hacer creíble y comprensible el planteamiento ético actual en cuanto que no es algo sobreañadido respecto al ser mismo del hombre y percibido como una carga a veces innecesaria, sino como la vocación del hombre a ser verdaderamente humano, a tener que encontrar y dar sentido a su vida en búsqueda de su realización auténtica y plena en su dimensión personal, social e histórica. El «deber ser» de la ética surge y se sustenta en el ser mismo del hombre, en su estructura antropológica.

Ahora bien, el que la ética parta de la misma estructura del ser humano y en ese sentido sea autónoma, no quiere decir que sea autárquica o autosuficiente. Como veremos luego, uno de los fundamentos de la ética es que el ser humano es un ser constitutivamente social y comunitario. De allí se desprende que no tiene sentido una ética que se basa solo en mi manera de ver o considerar las cosas, o las de mi grupo o cultura, pues compartimos la vida juntos y, ahora más claro que nunca, a nivel mundial. La existencia y defensa de los derechos humanos, que nos benefician a todos, solo tiene sustento en una ética que tenga también valor para todos.

Es defendible la existencia de valores universales y la clave de todos esos valores es el valor absoluto de las personas, de todas las personas. Lo que sí es absolutamente necesario es un respetuoso pluralismo, pues si bien el hombre aspira al conocimiento de la verdad ningún individuo, pueblo o cultura la posee en exclusiva y se hace necesario el diálogo y la comunicación para encontrarse en la verdad.

Es muy importante caer en la cuenta que la ética no es relativa, pero sí progresiva. El ser humano no es una realidad estática y pasiva, sino dinámica y activa; es decir, histórica. Justamente la ética nos hace caer en la cuenta de que el hombre tanto en su dimensión personal como social es un ser en proyecto de sí mismo, en tensión, orientado hacia mayores niveles de realización y de humanización. Así, por ejemplo, ojalá que por lo menos en el siglo XXII se diga que los humanos en los siglos XX y XXI eran bárbaros porque hacían guerras y aplicaban la pena de muerte.

El hombre es un ser incompleto. Siempre está camino de realización, es decir, llegar a ser plenamente lo que ya es. Tiene, por tanto, hasta cierto punto, que hacerse a sí mismo a través de sus actos y opciones morales libres. La libertad no es solo la posibilidad de elegir entre dos o más posibilidades sino elegir aquello que me realiza auténticamente como ser humano. Porque libremente me puedo hacer esclavo, renunciar a mi libertad y, como veremos, el mal moral es siempre una esclavitud. Este es su privilegio respecto a las otras cosas, pero también su gran problema. Decimos «hasta cierto punto» porque él no se ha dado la existencia y porque se encuentra condicionado por muchos factores, psicológicos, sociales, etcétera. La ética es el desafío que se le hace al hombre para que desarrolle plenamente su potencial humano.

6. DIMENSIÓN OBJETIVA Y SUBJETIVA DE LA ÉTICA

La ética siempre incluye un aspecto o dimensión objetiva y otra personal o subjetiva, y estas son complementarias. No se deben dar la una sin la otra. Si preguntamos, por ejemplo, si robar es malo, estamos considerando

el aspecto objetivo, pero si preguntamos si hizo mal esa persona cuando tomó algo que no era suyo, en caso de extrema necesidad, estamos teniendo en cuenta el aspecto subjetivo. Cuando hablamos del aspecto subjetivo no nos estamos refiriendo a lo que arbitrario sino a lo que concierne al sujeto, a la persona.

La norma objetiva de la ética es el bien ético o moral. Este bien se puede considerar bajo cuatro aspectos. En primer lugar como fin. Se considera aquí el bien como la meta última a la que tiende el ser humano y la humanidad. El hombre, en todo lo que hace, siempre tiende hacia una meta. En toda acción hay explícita o implícitamente la pregunta: ¿para qué? En eso, se juega la su racionalidad. Es más, siempre busca el bien, aunque lo haga de forma equivocada. El término técnico para denominar esto es, en expresión clásica de Aristóteles, ética teleológica, es decir, referida a los fines o propósitos. En este sentido, el hombre ético es el que ejercita todas su facultades y capacidades y se esfuerza por llegar a la meta de una plena realización personal y humana teniendo en cuenta que es solidario en esta tarea con los demás hombres y que el bien y el mal de los otros lo afectan también en su propio ser.

Una segunda forma de comprender el bien moral es como deber y obligación. Esta ética deontológica, es decir, referida al deber, encontró su formulación típica y mejor en Emmanuel Kant. El propósito de Kant es mantener la moral libre de toda sombra de propio interés y de que quede reducida a un simple medio, en vez de un fin en sí mismo. Y es verdad que el hombre no puede dejarse llevar por sus impulsos y deseos instintivos o por presiones externas, sino que debe el dominio de sí mismo para ser libre y dueño de sus acciones. La moral formal de Kant, que se limita a cómo debemos obrar siempre sin señalar los contenidos, logra dar un alcance universal a la ética. El famoso imperativo categórico dice: «actúa solamente de acuerdo con esa máxima que tú puedas al mismo tiempo querer que se convierta en universal» (Kant, 2012, pp. 64-65).

En tercer lugar, los valores morales son aquellos que hacen al hombre, en tanto que hombre, bueno y valioso. Le dan calidad de persona humana,

lo humaniza, lo hace ser más humano. Los valores morales nos hacen salir de estar centrados en nosotros mismos y crecer por encima de las limitaciones del propio yo. La capacidad de trascendencia es una de las fundamentales características del ser humano. En frase de Pascal «el hombre desborda infinitamente al hombre».

Ante nosotros aparece una multitud de valores, y como nadie puede realizarlos en su totalidad, es tarea de la ética de la persona escoger correctamente los valores y saber jerarquizarlos y armonizarlos. ¿Qué criterio utilizar para ello? Max Scheler (2002), uno de los que más ha estudiado este aspecto de la ética sugiere varios, por ejemplo, los de universalidad, permanencia y duración o profundidad de satisfacción.

Finalmente, el bien como la felicidad. La vida moral no es el cumplimiento triste de los deberes, ni una mera obediencia a las leyes y normas. Más bien es una respuesta gozosa a la riqueza de los valores morales y los desafíos numerosos que salen al encuentro del hombre durante su vida. La visión de la ética eudemónica, es decir, como búsqueda de la felicidad, tiene en cuenta que hay un anhelo profundo de felicidad que está enraizado en el ser mismo del hombre y que es un motivo básico en la mayor parte de las cosas que hacemos. Pero conviene tener en cuenta que lo que realmente buscamos es una felicidad verdadera y duradera y no el mero placer efímero. Para ser feliz el hombre tiene que desarrollar todas sus potencialidades como persona que es, justamente, lo que le plantea el llamado de la ética. La felicidad auténtica, que no excluye el dolor y el sufrimiento, es la consecuencia natural de una vida moral.

En conclusión, respecto a esto diríamos que el compromiso ético requiere la presencia equilibrada de la inteligencia, voluntad —libertad—, y afectividad para dar cuenta de todo lo humano en el hombre.

La dimensión objetiva de la ética se concreta así en la ley y norma ética y moral. Los valores y principios universales son evidentes y de sentido común. Hacer el bien y evitar el mal es un principio indiscutible y universal. Pero esos valores y principios no bastan y se hace necesaria una expresión más específica que pueda orientar en las diferentes opciones

que se presentan en la vida ordinaria. Este es el papel de la ley y norma morales.

Podríamos considerar, como lo hace André Léonard (1997), como ley moral el conjunto de reglas morales dictadas por la recta razón. Es decir, por la razón en tanto que está atenta a las finalidades esenciales de la naturaleza humana y de todos los demás seres. La ley moral, los mandamientos, los principios éticos, las normas, en cuanto morales, se encuentran fundadas en el propio ser del ser humano. Si son realmente éticos, no son algo arbitrario sino expresión objetiva de aquello que es el bien personal y social del hombre, que lo lleva a su auténtica realización y que, de alguna manera, se encuentra en el interior, en la conciencia del hombre según Pablo de Tarso (Rom. 2, 12-16).

La normatividad ética no puede ser nunca arbitraria pues no tiene otro punto de partida que la racionalidad de la propia conducta. El bien y el mal morales no son tales porque estén exigidos, permitidos o prohibidos, sino que lo están porque son bien y mal para el hombre. Es evidente, por ejemplo, que el mandamiento de Dios de no matar, lo ha dado porque al ser humano le causa daño matar y no por una arbitrariedad de Dios. Para Jesús de Nazaret la ley —de Dios— está hecha para el ser humano y no al revés, y todo el proceder del mismo Jesús confirma esta lógica. El criterio, pues, de la validez y justicia o no de una ley, norma, etcétera, es el bien o mal del hombre considerado en toda su amplitud y dimensiones. Esta objetivación del bien es y debe ser una ayuda para que el hombre no se autoengañe.

Ahora bien, cada aplicación de la ley y normas morales lleva el cuño de una determinada sociedad en una época concreta. Se trata de una mezcla de elementos válidos y de otros transitorios. Ninguna formulación reproduce en toda su pureza e invariablemente el valor en cuestión; pues la conciencia del bien y del mal, y por lo mismo, la aplicación práctica de, por ejemplo, los mandamientos eternamente válidos para la moral cristiana se renueva y evoluciona sin cesar.

La norma subjetiva de la ética es la conciencia ética o moral. La conciencia es la voz interior que indica el sentido de los valores. Es el juicio de nuestra razón práctica que nos ayuda a discernir si una acción particular o manera de actuar concreta es moralmente buena y debe llevarse a cabo o es moralmente mala y debe ser evitada. La conciencia no trata de cuestiones teóricas del bien y del mal en general. Más bien se ocupa de la cuestión práctica ¿qué tengo que hacer yo, aquí y ahora, en esta situación concreta?

La conciencia personal existe en relación con la sociedad, y la ley o norma moral. Sería un grave error hacer de la conciencia un asunto meramente privado sin vinculación con la comunidad. Eso extrañaría a los hombres entre sí, sería inhumano y, por tanto, inmoral. La verdadera función de la conciencia es ayudar al hombre a conseguir una existencia auténtica y a mostrarle el camino para realizar su vocación humana lo más plenamente posible.

Al mismo tiempo que se da una profunda y fundamental vinculación entre la ley moral y la conciencia, se da también y necesariamente, una tensión entre ambos. La ley con sus preceptos no puede tener en cuenta todas las circunstancias que se presentan en la vida. Por ello la persona no puede guiarse solo por la ley. Es más, a veces tendrá que apartarse de la letra de la ley para realizar el bien y los valores a los que apunta la ley. Esta es, por ejemplo, la práctica de Jesús frente al legalismo de los fariseos.

La importancia de la conciencia es muy grande en la vida civil y cristiana. El Concilio Vaticano II dice: «Por la fidelidad a la conciencia se unen los cristianos con los demás hombres para buscar juntos la verdad» (1965, nº 16). En su mensaje con motivo de la Jornada de la Paz del 1 de enero de 1991, el Papa Juan Pablo II decía: «Ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir en la conciencia de nadie. La conciencia es el testigo de la trascendencia de la persona, incluso frente a la sociedad y, como tal, es inviolable». «Negar a una persona la plena libertad de conciencia y, sobre todo, la libertad de buscar la verdad, o intentar imponerle una manera particular de entender la verdad, atenta contra su derecho más íntimo», decía el Papa (Valadier, 1995, pp. 12 y 13). Pero él mismo matiza esta

apología de la conciencia: «Sin embargo, la conciencia no es un absoluto que pueda colocarse por encima de la verdad o del error; más aún su naturaleza íntima supone una relación con la verdad objetiva, universal e igual para todos, que todos pueden y deben buscar». Esta apreciación del Papa es extremadamente valiosa pues el problema de nosotros los hombres es querer por nosotros mismos arbitrariamente decidir lo que es el bien y lo que es el mal, como ya aparece en el relato de la creación, olvidando que es mal lo que objetivamente causa mal al hombre y bien lo que le hace también objetivamente bien. Hay que saber distinguir entre lo que en apariencia hace bien al hombre y lo que realmente es bueno para él.

Desde otra ubicación, el checo Jan Patocka, en 1977, lanzaba una propuesta excelente y provocadora para el catecismo marxista-leninista: «El objetivo de la moral no es hacer funcionar la sociedad, sino sencillamente que el hombre sea hombre. No es, pues, el hombre el que la define según la arbitrariedad de sus necesidades, deseos y tendencias. Es más bien la moral la que define al hombre». Y añadía: «Todo deber moral reposa sobre lo que podríamos llamar el deber del hombre hacia sí mismo», lo que le plantea la obligación de «defenderse contra toda injusticia de la que puede ser víctima».

Pocos años después, desde la prisión Adam Michnik en Polonia, durante el régimen comunista, escribía al general Kiszczak, ministro del Interior del general Jaruzelski:

Llega un momento, general, en la vida de cada hombre en el que hay que pagar muy caro simplemente el hecho de decir: esto es negro y esto es blanco [...] En ese momento, el problema principal no es el de conocer el precio que hay que pagar, sino el de saber si el blanco es blanco y el negro es negro. Para eso hay que tener conciencia [...]. General, se puede ser un poderoso ministro del Interior [...], tener a sus órdenes a toda la policía del país [...], sistemas de escucha telefónica, informantes y periodistas colaboracionistas [...] Pero puede salir de la sombra un desconocido que le dice a ese superministro: “Eso no se puede hacer”. “Ahí reside la conciencia” (Valadier, 1995, pp. 12 y 13).

7. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS Y CRISTIANOS DE LA ÉTICA

A partir de lo dicho, conviene considerar lo que constituye el fundamento de la ética en el ser humano. La exigencia ética no proviene de una autoridad externa al hombre; es una exigencia absoluta de la condición de humano. El hombre no puede elegir ser ético o no. En expresión de López Aspitarte (1990), que parafrasea a Sartre, «el hombre está condenado a ser ético». El animal tiene su vida resuelta por el dinamismo de sus instintos a los que, por otra parte, no puede escapar. Al hombre, en cambio, los instintos le son insuficientes y no se le ha dado un modo específico y determinado de ser y comportarse, sino que él mismo tiene que encontrarlo, y en ello se da conjuntamente el llamado ético y su dignidad de ser humano.

Para explicitar lo anterior, creo que se pueden plantear cuatro dimensiones del fundamento ético en el ser humano: en primer lugar y de forma muy evidente, el ser humano como ser consciente, libre y por tanto responsable, se ve en la necesidad ineludible de elegir y de emitir juicios de valor para poder optar consciente, libre y responsablemente. Así el hombre solo es responsable ética y moralmente en la medida que es libre y consciente y, justamente por ello, responsable de sus actos.

De lo anterior se deduce el que ser humano no tiene un destino predeterminado, sino que —y este es el segundo fundamento— se ve en la necesidad ineludible de encontrar y dar un sentido a la vida, y a su propia vida, que oriente el quehacer de las personas y la sociedad. Aquí entra en juego la afectividad del hombre que desea el bien aunque lo haga de manera equivocada, pues la búsqueda de sentido a la vida es algo que compromete a todo el hombre y no solo su inteligencia.

En tercer lugar, el hombre como ser histórico en búsqueda de autenticidad y humanidad. Se da por la tensión que se encuentra en el hombre entre lo que es y lo que debe, puede y quiere ser; entre su ser de hombre y su autenticidad y humanidad; es decir, su autorrealización

personal, social y trascendente. Del ser antropológico se deriva el deber ser y hacer ético, pero al mismo tiempo el ser del hombre solo alcanza su plenitud a través del llamado ético.

En cuarto lugar y de manera primordial, se da el hombre como ser social y solidario. Somos constitutivamente sociales, modelamos y somos modelados por el medio sociocultural en el que vivimos. El bien y mal que hacemos repercute en los otros y viceversa. Nuestros actos afectan y cualifican a los otros hombres y esto es recíproco. Si esto es así, la exigencia ética de construir la solidaridad es clara. La convivencia humana sería simplemente imposible e inviable sin la ética.

En cuando a la ética cristiana, coincidimos con A. Torres Queiruga (2004) cuando señala que lo específico de la conciencia religiosa no consiste en tener normas morales distintas, sino en que las comunes son reconocidas por ella como siendo idénticamente manifestación de la voluntad de Dios. Así, por ejemplo, matar no es malo porque Dios lo dice en sus mandamientos, si no que Él lo dice porque es negativo y pernicioso para el ser humano.

Ahora bien, esto no significa que no podamos hablar legítimamente de una ética o moral cristiana. Al alimentarse del Evangelio la fe ahonda la fundamentación moral en la que puede coincidir, en muchos de sus aspectos, con los no cristianos. Recuperará, también así, su papel de comunicar esperanza en vez de solo reprimir la inmoralidad. Lo que sí podemos decir, desde el punto de vista cristiano, es que el Evangelio revela lo más valioso que tiene el ser humano y critica proféticamente la moral del mundo tal como se da de hecho.

El fundamento por excelencia y del cual se derivan los demás es Jesucristo y su seguimiento. No se trata solo de confesar a Jesús, tampoco de imitarlo miméticamente, pues él vivió circunstancias diferentes a las nuestras y tenía una personalidad diferente. Se trata justamente de tener su mismo *êthos*, su misma forma de proceder y, como diría Pablo, su mente, sus sentimientos, etcétera. Sabiendo, además, que el fundamento de ese ser humano es Dios y está en Dios. El que Jesús sea el centro de la

ética cristiana quiere decir que Dios ha constituido como valor absoluto al hombre. El hombre en Jesucristo se ha revelado como absoluto. El hombre —todo hombre— es absoluto y todo lo demás es relativo al hombre (esto también es compartido por la ética kantiana), y la tradición de los derechos humanos. A partir de esto y entendiendo todo lo que sigue también a partir de ello, podemos ya en plural señalar los siguientes aspectos o dimensiones fundamentales de la ética cristiana:

El Evangelio no es un código de moral. Como ya mencionamos, lo que Jesús nos ofrece es una vida, un estilo, un *éthos* de vida centrado en la entrega, el servicio y el amor como fundamento de todo quehacer y proceder. Resulta claro —todo el Evangelio y la práctica de Jesús lo confirma— que ser cristiano no consiste solo en no hacer el mal, en no pecar, lo cual es puritano y fariseo, sino en amar. El pasaje de la mujer pecadora y Simón el fariseo (Lc. 7, 36-50) lo evidencia. San Agustín resumirá toda la ética cristiana en la fórmula: «Ama y haz lo que quieras». Aquello que describe mejor al mismo Jesús y a toda la ética cristiana es la parábola del buen samaritano. Y, como lo dice muy evangélicamente la escritora chilena Marcela Serrano: «al final todos seremos juzgados sobre el amor y por el amor, nada más» (2002, p. 355). El pecado del cristiano no solo es el de acción sino el de omisión. El cristiano se puede permitir tener fallas, aún ser pecador; lo que no se puede permitir es no hacer lo que sí puede hacer en búsqueda del bien. Como decía la madre Teresa de Calcuta, el peor mal es la indolencia.

La ética cristiana es una ética de la verdad y autenticidad, no de apariencias que busca la respetabilidad y el aprecio de los demás. Por el contrario, como dice Jesús: «que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu derecha». Esta ética está basada en la verdad evangélica, que no es solo para ser pensada, sino para ser vivida y practicada. Es más, en el Evangelio se nos hace ver que solo el que tiene una vida honesta y recta, el que ama, está en la verdad y puede conocer la verdad (1 Jn. 2).

No se puede vivir una relación con Dios sin una coherencia ética. Esto nos hace caer en la cuenta del pecado típicamente religioso, que

consiste en estar bien con Dios, orar, ofrecerle sacrificios, etcétera, lo cual permite olvidarse del prójimo, como en la parábola del buen samaritano. San Juan es claro en este sentido cuando señala en su primera carta: «El que dice: Yo amo a Dios pero odia a su hermano es un mentiroso. ¿Cómo puede amar a Dios, a quien no ve, si no ama a su hermano a quien ve? El mismo nos ordenó: el que ame a Dios ame también a su hermano» (1 Jn. 4, 21). Por ello para el cristiano todo ser humano, y sobre todo el débil, el pobre, el marginado, el pecador, es sagrado. A Dios lo encontramos allí donde nuestros semejantes viven, lloran, juegan, trabajan, crean y se enfrentan con la muerte.

Desde el relato del Génesis, en el que se dice que Dios hizo al ser humano a su imagen y semejanza, Dios se identifica con el hombre y le encarga el cuidado de la creación. Pero es sobre todo en Jesús que Dios se hace hombre y hace suyo nuestro destino. Ese es el núcleo del Evangelio; es el misterio de la Encarnación que nos es tan difícil de aceptar como lo fue para los contemporáneos de Jesús, pues cuando lo rechazaron a él, no querían rechazar a Dios sino al hombre, pero al rechazarlo rechazaban de hecho a Dios. El texto de Mateo (25, 31-46) respecto al juicio final es muy claro en esto cuando se pregunta: «¿Cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; sediento y te dimos de beber?». «El rey responderá: En verdad les digo que cuando lo hicieron con alguno de estos más pequeños, que son mis hermanos, conmigo lo hicieron».

La desmoralización de nuestra sociedad, de la que hablábamos antes, se debe, en gran parte, a la falta de respeto por nosotros mismos y por los demás. Se nos ha acostumbrado a dar más importancia a lo material que al ser humano y todos pagamos las consecuencias de esto.

Algo de lo mejor que podemos hacer los cristianos en nuestro mundo, muchas veces relativista e indiferente, cerrado sobre sí mismo, escéptico y desesperanzado, es dar razones, con nuestra vida, para que los demás puedan vivir, creer, esperar y amar.

Muchas veces se piensa que lo que se pide en el Evangelio es idealista y no se puede practicar. Pero es lo contrario, porque en él se nos acepta

y se acepta la realidad tal como es. Jesús no tiene nada de idealista, él ve las cosas como son con toda su crudeza y, como dice el Evangelio, «sabía lo que había en el corazón del hombre» (Jn. 2, 25), y no precisamente en un sentido positivo.

En el Evangelio no se nos ofrecen soluciones «milagrosas», más bien se nos abren posibilidades para que nosotros podamos convertirnos y transformar el mundo. Jesús es radical en la exigencia de autenticidad, no obstante, solo nos pide aquello que podemos dar, pero todo lo que podemos dar de nosotros mismos. No se nos exige que nos ajustemos a un molde preestablecido e igual para todos.

En cambio, la forma de pensar pragmática y «realista», tan de moda actualmente, nos dice que para ser felices, para realizarnos tenemos que tener dinero, poder, fama, éxito, competir siempre con los demás y sobresalir por encima de ellos. Encasilla a todos en un mismo molde, en una camisa de fuerza, que de hecho destroza al ser humano concreto.

Dios solo nos pide aquello que podemos ser y hacer. Es más, el Señor solo quiere nuestro bien y realización plena. No se nos impone un modelo a llenar sino una vocación personal a construir.

Es una ética del discernimiento, de «los signos de los tiempos»⁴, del camino. De búsqueda del bien y la verdad, no de sentirnos dueños y poseedores autosuficientes de esa verdad. Oscar Cullmann, teólogo alemán, dice: «La acción del Espíritu Santo se manifiesta en primer lugar en el discernimiento, es decir en la capacidad de tomar, en toda situación dada, la decisión moral conforme al Evangelio [...] Este discernimiento es la clave de toda moral del Nuevo Testamento» (Cullmann, 1967, pp. 202). Así, San Pablo dice: «Transfórmense por la renovación de su espíritu, para obtener el discernimiento a fin de que discernan cuál es la voluntad de Dios» (Rom. 12, 2). No se trata, pues, de ceñirse a unas fórmulas o normas

⁴ «Fenómenos que, a causa de su generalización y gran frecuencia, caracterizan una época, y a través de los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente» (Concilio Vaticano II, 1965).

aprendidas sino de ser fielmente creativos a Jesús y al Evangelio, a partir del desafío que la realidad histórica nos va presentando.

El inspirarse evangélicamente nuestra moral no significa que se nos ahorre el pensar por nosotros mismos y decidir de forma consciente y responsable, sobre todo cuando se presentan situaciones nuevas y no claras. Además, a ninguno se nos ahorra el tener que buscar continuamente lo que es la voluntad de Dios para nosotros. Para ello no hay fórmulas preestablecidas.

Debido a los factores de la crisis de la ética que señalábamos anteriormente, la ética se recluyó en los contornos de lo individual y privado, pero el mensaje del Evangelio y de la Iglesia es muy claro a este respecto: hay un compromiso insoslayable con la construcción de una sociedad donde predomine la justicia social, una sociedad libre a nivel político y equitativa a nivel económico. La responsabilidad cristiana lleva al desarrollo de un sujeto moral abierto a los demás para con ellos formar comunidad y construir un mundo justo y fraterno basado en la común paternidad de Dios.

Como dice Edward Scillebeeckx: «Por primera vez en la historia humana, la humanidad como tal se encuentra frente a la tarea de aceptar una responsabilidad a nivel mundial por las consecuencias de sus actividades. Esta necesidad de una responsabilidad solidaria exige una ética de responsabilidad también mundial» (1978).

El cristianismo se vive comunitaria y comprometidamente o no es cristianismo. La ética cristiana no tiene por consigna «haz lo necesario para salvarte a ti mismo» sino «colabora a la humanización, pacificación y salvación del mundo y así te salvarás tú también».

Podemos decir que la búsqueda del bien común es la propuesta de la Iglesia que puede devolver la dignidad que corresponde al actuar político tan deteriorado en nuestro país.

8. PREGUNTAS

1. ¿Qué es y para qué sirve la ética?
2. ¿Por qué la ética requiere de la ayuda de las otras dimensiones del conocimiento y viceversa?
3. ¿Cuáles diría que son las etapas más importantes que ha tenido la ética en la historia del pensamiento occidental?
4. ¿Por qué se ha dado una crisis en la ética y cuáles han sido sus consecuencias?
5. ¿Cómo se podría dar un replanteamiento válido actual de la ética?
6. ¿En qué consisten la ley y la conciencia éticas o morales?
7. ¿Cuál cree que es el principal fundamento antropológico y cristiano de la ética?

CAPÍTULO 2

ASPECTOS PERSONALES

En este segundo capítulo recogemos los aspectos personales (no individuales) de la ética, partiendo de las diferentes etapas y niveles que se dan en la maduración de la conciencia moral. Luego veremos lo que corresponde a la dignidad de toda persona humana como base del ejercicio de los derechos humanos universales. A continuación trataremos el tema de la corrupción, tan importante hoy en nuestro país y el mundo entero, y su contraparte, que es la integridad y honestidad morales. Como los conflictos son parte de la convivencia humana, veremos cómo se puede plantear una ética de la comunicación y el encuentro personal para enfrentar acertadamente esos conflictos. Últimamente se ha hecho evidente la importancia del cuidado que debemos tener unos con otros para que se dé una auténtica convivencia humana. Finalmente, se hace necesario enfocar el tema del surgimiento del mal en el ser humano y sus consecuencias relacionadas con la responsabilidad y el tema de culpa que conlleva ese mal.

1. ÉTICA Y MADUREZ HUMANA

De las diferentes etapas y niveles que presenta Lawrence Kohlberg (1981), uno de los más prestigiosos estudiosos del desarrollo de la conciencia moral, solo resumimos cuatro etapas o niveles de su desarrollo: la primera es la

premoral, que según él: «Ni entiende ni juzga el bien o el mal en función de reglas y autoridad. Lo bueno es lo placentero o excitante; lo malo, lo que causa dolor o temor. No tiene idea de obligación, ni de deber, de tener que, y por esto ni siquiera en términos de autoridad externa; se guía únicamente por el puedo hacer y quiero hacer». El segundo nivel es el preconventional: «En este nivel el niño responde a reglas culturales y etiquetas de bueno y malo, correcto incorrecto; pero interpreta dichas etiquetas, ya por las consecuencias físicas o hedonistas de la acción (castigo, recompensas, intercambio de favores), ya por el poder físico de quienes enuncian las reglas y las etiquetas. [...] Elementos de justicia, de reciprocidad y de equidad están presentes, pero se interpretan siempre de manera física o pragmática». El tercer nivel es el convencional: «En este nivel, se percibe como valiosos por sí mismo el mantenimiento de las expectativas de la familia, el grupo o la nación del individuo, independientemente de las consecuencias inmediatas y obvias. Esta actitud no es solo de conformidad hacia las expectativas personales y hacia el orden social sino también de lealtad a peste, de mantener, apoyar y justificar activamente ese orden, y así también de identificarse con las personas o grupos que participan en dicho orden». El cuarto nivel es el posconvencional: «En este nivel, hay un claro esfuerzo por definir los valores y los principios morales que tiene validez y aplicación, independientemente de la autoridad de los grupos o las personas que los sostienen y más allá de la identificación del propio individuo con estos grupos» (Kohlberg & Turiel, 1981).

Desde otro punto de vista es sumamente importante señalar que la ética, por lo menos desde el punto de vista cristiano, es al mismo tiempo autónoma y teónoma, porque aquello que está en la conciencia de cada hombre y se expresa objetivamente en los mandamientos, y sobre todo en el Evangelio, es lo que Dios ha puesto en el corazón del hombre. En este sentido dice San Pablo: «Cuando los paganos, que no tiene ley, cumplen naturalmente con lo que manda la Ley, se están dando a ellos mismos una ley; y muestran que las exigencias de la Ley están grabadas en si corazón. Lo dice también su conciencia que habla en ellos, cuando se condenan o se

aprueban entre sí» (Rom. 2, 14-15). Cuando el hombre es verdaderamente fiel a su ser más profundo es al mismo tiempo fiel a Dios. San Agustín dice que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismo. Pero como el mal, el pecado está siempre presente en el hombre, conviene que este se refiera siempre al aspecto objetivo de la ética.

Hay, pues, siempre un polo objetivo —la realidad no depende de cómo yo la vea— y un polo subjetivo; la conciencia, en este caso, porque el hombre es un ser con interioridad. Del corazón, en sentido bíblico, es de donde proceden las intenciones con que obra el hombre, pero ¡cuidado con solo las buenas intenciones! Por ello debemos evitar juzgar en lo posible a los demás y, por supuesto, nunca condenarlos.

Ahora bien, especialmente porque vivimos en una sociedad en crisis, y esto implica confusión de valores, es muy importante desde la primera edad la formación de una conciencia sanamente autónoma, no autárquica ni caprichosa, responsable, crítica, en lo posible objetiva y abierta al bien moral. Creo que más que formar en valores hay que educar a las personas para que por ellas mismas puedan saber valorar lo que está bien y mal. Una persona adulta no puede depender de otra para poder actuar rectamente y, lo que no puede hacer nunca, es actuar contra su propia conciencia.

2. DIGNIDAD DE LA PERSONA Y DERECHOS HUMANOS

En ética es central el tema de la dignidad de toda persona porque, de alguna manera, todo el resto gira alrededor de esto. Dignidad significa algo que es valioso, lo que es estimado o considerado por sí mismo, y no en función de otra cosa. La dignidad humana radica en el valor interno e insustituible que le corresponde al ser humano en razón de su ser, no por cierto rendimiento que tenga, ni por otros fines distintos de sí mismo. La persona vale por lo que ella misma es, por su ser como tal.

La dignidad del ser humano se fundamenta en que es persona. Es decir, es uno, único, original, irrepetible e insustituible. Esto significa que es un valor intrínseco, no dependiente de factores externos. Algo es digno

cuando es valioso de por sí y no solo ni principalmente por su utilidad para esto o para lo otro. La persona es un absoluto, en el sentido de algo único, original, e irreducible a cualquier cosa.

Es conveniente distinguir entre la dignidad (ontológica) que tiene el ser humano en cuanto tal, por el hecho de serlo y —por tanto— no depende de cómo se comporte moralmente, y su dignidad ética, que sí depende de su forma de actuar y comportarse y por lo que se le puede calificar de digno o indigno. Un criminal por más malvado que sea no pierde su dignidad de ser humano pero, evidentemente, ha perdido dignidad moral.

Quien ha fundamentado en tiempos modernos mejor, a mi parecer, la dignidad del ser humano, y obtenido las consecuencias que se derivan de ello, es Kant. Al resumir su formulación, podríamos señalar lo siguiente: «los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto)» (Kant, 1983, pp. 82-83).

Los seres humanos al reconocerse como fines en sí mismos, emprenden el camino del respeto, el cual será irreversible. Por eso el ser humano merece, en cuanto tal, respeto incondicional, y en ese sentido, absoluto.

Por tanto el ser humano es una realidad «absoluta» y no «relativa» a nada; ni a la sociedad, el Estado, la economía o la misma religión. En este sentido es paradigmática la actitud de Jesús para quien la ley —de Dios— estaba hecha para el hombre y no el hombre para la ley. La relación del hombre con Dios no es la de medio a fin sino la de un fin a otro fin superior.

Regresemos a Kant. Al mismo tiempo que se reconoce la dignidad de cada persona, aparece una comunidad mayor que engloba a todas ellas. Se trata del denominado «reino de los fines», donde los seres humanos se considerarían siempre fines en sí mismos y nunca meramente medios. Veamos esta referencia de Kant: «Entonces nace de aquí un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, puesto que esas leyes se proponen relacionar a esos seres como

fines y medios, muy bien puede llamarse un reino de los fines» (Kant, 1983, pp. 82-83).

Al mismo tiempo, Kant formula tres principios que resultan paradigmáticos en su planteamiento moral: actúa solo según aquella máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que sea una ley universal; actúa de manera que siempre tomes a la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro como fin, nunca como medio; y, finalmente; actúa de manera que tu voluntad por su máxima pueda considerarse al mismo tiempo como legisladora universal (Kant, 1983, pp. 203 y ss.).

Por otra parte, el fundamento y la consecuencia de la dignidad personal y social del ser humano se dan porque somos libres, conscientes —inteligentes—, y por tanto responsables y autores de nuestra propia vida y de nuestra sociedad. Esto significa, desde el punto de vista ético, que somos autónomos y que por tanto, si somos adultos no podemos proceder o actuar en nuestra vida según el parecer u opinión de otra persona sea quién sea esta, sino según nuestra propia conciencia.

Desde el punto de vista bíblico y cristiano la dignidad de todo ser humano, en especial del pobre, del marginado, del malhechor, se fundamenta en que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios como lo señalan las primeras páginas de la Biblia; ha sido creado, pero al mismo tiempo es creador y, sobre todo y en gran parte, creador de sí mismo. En este sentido, tiene un valor absoluto y ciertamente referido y fundamentado en el absoluto por excelencia que es Dios.

A partir de lo anterior podemos decir que es necesario que todo ser humano respete en el otro y en sí mismo el propio ser —lo que es— y aquello que está llamado a ser —debe ser—, que lo trasciende a él mismo porque al ser proyecto de sí mismo el valor de la persona está más allá y por encima de sus actos, sentimientos o estados de ánimo. El ser humano, desde el comienzo de la vida hasta el último suspiro, incluso el criminal, vale absolutamente en cuanto tal. Su valor y dignidad están por encima y más allá de lo que él pueda juzgar sobre los otros y sobre sí mismo. Es más necesario valorarlo justamente cuando su dignidad está cuestionada

por la marginación social, racial, sexual, religiosa o moral. Esto a pesar de él mismo o de su propio menosprecio.

En el momento en que nosotros admitamos una sola excepción, cualquiera que fuera, para señalar que en ese caso la persona ha perdido su dignidad de ser humano y que, por tanto, podemos pasar por encima de los derechos que le corresponden como tal, estaremos todos en peligro de que en algún momento, por cualquier motivo, se nos discrimine y seamos víctimas de marginación o de la violación de alguno de nuestros derechos fundamentales. La historia es testigo de ello. Ahí están seis millones de judíos que por el mero hecho de serlo fueron asesinados en el Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial. En el caso peruano están alrededor de setenta mil muertos durante la década de los años ochenta y comienzo de los noventa, víctimas del desprecio y de la falta de respeto que todo ser humano merece por el mero hecho de serlo.

En primer lugar, y como punto de partida, para que se respete la dignidad de todos los ciudadanos, sea cual sea su condición, es necesario tener —o generar si no se tiene— una identidad común entre los miembros de la sociedad en la que sea posible reconocerse y de la cual podamos sentirnos parte. En general, no se da entre nosotros un sentido claro de pertenencia y adhesión por parte de los ciudadanos al conjunto de la comunidad. Sin ese sentido, resulta imposible responder conjuntamente a los retos que se nos plantean como sociedad civil. Resulta pertinente, al respecto, recordar el primer artículo de la Constitución Política del Perú: «La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado».

Los derechos humanos tienen así una función primordial que cumplir en este contexto, pues otorgan una protección indispensable a la dignidad de toda persona. Esa protección comprende la existencia de instrumentos judiciales efectivos dirigidos a hacer frente a los intentos gubernamentales de coartar el lícito ejercicio de las libertades, lo cual solo es posible si hay una judicatura independiente. De ahí que la tarea de impulsar una cultura democrática y de impulsar buenas prácticas en la gestión de los asuntos

públicos pasa necesariamente por reivindicar los derechos humanos como tejido sustantivo de la democracia, cuya garantía es imprescindible para la preservación de este sistema político, en particular para evitar que sus reglas de juego sean utilizadas contra su propia esencia.

Por ello es necesario para la gobernabilidad democrática introducir los derechos humanos en el diseño de las políticas públicas, de tal modo que estos derechos sean tomados en cuenta al formularlas y que el ejercicio de la ciudadanía sea promovida durante el procedimiento correspondiente. Al elaborar los presupuestos públicos, como concreción de dichas políticas, hay que atender a las obligaciones contraídas por los estados en el ámbito de los derechos humanos, lo cual suele tener vinculación con la satisfacción de derechos económicos, sociales y culturales, como los derechos a la salud, a la educación o a la vivienda, pero también con derechos civiles y políticos, como el derecho a las garantías judiciales —en su vertiente de acceso a la justicia, por ejemplo—, o el derecho a la vida —que debe ser garantizado frente a agresiones de otros particulares—.

Los derechos humanos son aquellas libertades, facultades o reivindicaciones que incluyen a toda persona por el simple hecho de su condición humana para la garantía de una vida digna, sin distinción alguna social, económica, cultural, de raza, sexo, idioma, religión, orientación sexual, opinión política o de cualquier otra condición. Se definen como inherentes a toda persona, y son irrevocables, inalienables e irrenunciables.

Existen tres generaciones de derechos humanos:

- Los derechos de primera generación son los derechos civiles y políticos vinculados con el principio de libertad. Estos derechos están destinados a proteger a toda persona contra cualquier agresión de algún orden público. El Estado debe limitarse a garantizar estos derechos.
- Los derechos de segunda generación son los derechos económicos, sociales y culturales, que están vinculados con el principio de

igualdad. Exigen para su realización efectiva de la intervención de los poderes públicos, a través de prestaciones y servicios públicos.

- La tercera generación de derechos, surgida en la doctrina en los años ochenta, se vincula con la solidaridad. Los unifica su incidencia en la vida de todos, a escala universal, por lo que precisan para su realización una serie de esfuerzos y cooperaciones en un nivel planetario. Normalmente se incluyen en ella derechos heterogéneos como el derecho a la paz, a la calidad de vida o las garantías frente a la manipulación genética.

Con algunas excepciones, no ha sido posible impulsar dinámicas que conjuguen la promoción de las libertades políticas y económicas con la gestión de la igualdad de oportunidades y del acceso a condiciones mínimas para una vida digna. En tales circunstancias se observa la tendencia a privilegiar los derechos sociales frente a los derechos de libertad, al menos a nivel retórico, lo cual menoscaba los derechos humanos en su conjunto. Un gobierno volcado en la satisfacción de las necesidades materiales de la población puede actuar al margen de los derechos humanos y dar cabida a la discriminación política en el disfrute de prestaciones, o suprime los controles sobre la gestión gubernamental. Aquí se aprecia con claridad la indivisibilidad e interdependencia de los derechos humanos, pues el socavamiento de la libertad de expresión e incluso de la libertad de conciencia, así como del derecho a la asociación, y a veces también de los derechos económicos, junto a la eliminación de la independencia judicial, propicia que los derechos sociales dejen de ser tratados como tales.

Los derechos civiles y políticos dan soporte a la institucionalidad democrática (y del Estado de derecho) sin la cual los derechos sociales son degradados a la condición de pretextos para el desarrollo de procesos personalistas o autoritarios de dominación política. Al mismo tiempo, esas mismas experiencias regionales demuestran que la indiferencia o la actuación marginal del Estado frente a situaciones prolongadas de exclusión de amplios sectores sociales y de distribución abiertamente

desigual de la riqueza favorece el descrédito de la institucionalidad de la democracia y abre senderos para la irrupción, por vías electorales, de un liderazgo y un mensaje negadores de sus fundamentos filosófico-políticos.

Una ciudadanía plena o intensa se erige sobre la base de derechos humanos efectivamente garantizados. Estos representan exigencias de la dignidad de la cual cada persona es titular y están asegurados por el ordenamiento jurídico como formalización de una ordenación social perdurable.

En conclusión, respecto a los derechos humanos, podemos decir que defenderlos es defenderse uno mismo. Un pequeño texto de Martin Niemoeller, atribuido a Bertolt Brecht, nos puede ayudar a comprender esto:

Primero vinieron a buscar a los comunistas y no dije nada porque yo no era comunista.

Luego vinieron por los judíos y no dije nada porque yo no era judío.

Luego vinieron por los sindicalistas y no dije nada porque yo no era sindicalista.

Luego vinieron por los católicos y no dije nada porque yo era protestante.

Luego vinieron por mí pero, para entonces, ya no quedaba nadie a quien decir nada.

A esto se ha agregado lo siguiente:

¿Y ustedes?

¿También ustedes piensan que no hace falta decir nada? ¿También ustedes piensan que no corren ningún riesgo porque no son ni comunistas, ni judíos, ni sindicalistas, ni católicos?

Espero que, al final, lleguen a ciertas conclusiones y se definan a favor de la tolerancia y el respeto hacia otras culturas.

Espero que, al final, podamos cogernos de las manos y construir todos juntos un mundo mejor.

3. CORRUPCIÓN E INTEGRIDAD MORAL

En general, se suele entender por corrupción la conducta irregular y habitualmente ilícita con la que se pretende obtener un beneficio para uno mismo o para otra persona. Como señala la Enciclopedia Compacta Británica: «El soborno, la extorsión y el uso indebido de información confidencial son formas de corrupción. Esta existe donde la comunidad es indiferente frente al fenómeno o donde faltan políticas de aplicación de la ley. En sociedades que tienen una cultura muy arraigada de hacer obsequios, la línea divisoria entre obsequios aceptables e inaceptables resulta a menudo difícil de trazar» (2011, p. 708). Cuando hablamos de la corrupción nos referimos a sus aspectos sobre todo políticos y económicos, pero no tenemos en cuenta los efectos interiores y personales que esta conlleva.

Corrupción, etimológicamente, significa «romper», «hacer pedazos» (del latín, *corrumpere*), y más ampliamente, gangrena, necrosis —muerte de algo—, putrefacción, desintegración, destrucción. Según Martín Nizama Valladolid, «La corrupción es un cáncer espiritual que corroee las entrañas más profundas de la humanidad, con grave impacto en el desarrollo humano y en desmedro del capital social en la pequeña aldea global» (2008, pp. 201-213).

Desde este punto de vista, añade Nizama: «La corrupción es un grave trastorno anímico que consiste en la desintegración ética y moral, personal, grupal y social, con la consecuente perversión del pensamiento, la afectividad y la conducta. Es alimentada por el egoísmo, el individualismo, la codicia, mezquindad, insensatez y el cinismo; sin conciencia del daño que se ocasiona al prójimo ni de las secuelas que se causan a la sociedad o a la nación» (2008, pp. 201-213).

Por su parte, Saúl Peña dice: «Entendemos por corrupción la acción de dañar, deteriorar, enfermar, pervertir, depravar y echar a perder, manipulativa y utilitariamente a alguien con propósitos malsanos,

alterando y trastocando su identidad, propiciando, consciente y/o inconscientemente, su complicidad» (Peña, 2007).

La corrupción tiene repercusiones en lo laboral, en el ámbito de pareja, en la amistad, etcétera. Es una actitud que afecta negativamente las relaciones entre las personas en todos los ámbitos.

En cuanto a sus causas, la corrupción es en realidad un mal informe, complejo, multicausal, entre las cuales se pueden señalar las siguientes, egolatría, vacuidad, ambición, avidez, impunidad y permisividad, valores y paradigmas viciados, silencios encubridores y, sobre todo, la busca de dinero y poder sin mayor esfuerzo. El mal que hacemos muchas veces proviene no tanto de la maldad en sí, sino de la búsqueda de seguridad a cualquier precio, del miedo, la debilidad y la ignorancia. Y hay que tener cuidado con la tendencia a la pendiente hacia abajo por la cual vamos decayendo poco a poco sin darnos cuenta.

A lo anterior, se da también, según Hannah Arendt (1999), «la banalidad del mal». Para ella, A. Eichmann, quien fue el responsable directo de la solución final, principalmente en Polonia, así como de los transportes de deportados a los campos de concentración alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, no era el «monstruo», el «pozo de maldad», como era considerado por la mayor parte de la prensa. Los actos de Eichmann no eran disculpables, ni él inocente, pero estos actos no fueron realizados porque Eichmann estuviese dotado de una inmensa capacidad para la crueldad, sino por ser un burócrata, un operario dentro de un sistema como el nazi, basado en los actos de exterminio.

Sobre este análisis, Arendt acuñó la expresión «banalidad del mal» para expresar que algunos individuos actuaban dentro de las reglas del sistema al que pertenecen sin reflexionar sobre sus actos. No se preocupan por las consecuencias de sus actos, solo por el cumplimiento de las órdenes. La tortura, la ejecución de seres humanos o la práctica de actos «malvados» no son consideradas a partir de sus efectos o de su resultado final, con tal de que las órdenes para ejecutarlos provengan de estamentos superiores.

Por otra parte, en la persona, con la corrupción, en relación con la inteligencia, se estrecha nuestra percepción de la realidad pues nos hace verla según nuestros intereses y prejuicios. Nos quita libertad porque la corrupción es una especie de prisión que no nos permite actuar como quisiéramos, quebranta progresivamente nuestra voluntad debilitándonos personal y espiritualmente. En cuanto a nuestra afectividad, nos impide establecer relaciones limpias y gratuitas pues solo nos movemos por intereses incorrectos poniéndolos por encima de las personas e incluso de nosotros mismos. Nos hacemos víctimas de la indiferencia e insensibilidad frente a lo mejor de la vida que se da en las relaciones gratuitas con las personas.

Todo esto precipita una crisis de identidad pues la corrupción es una alienación que nos hace ajenos a nosotros mismos, a nuestro yo profundo. Un sentimiento amargo de desolación interior y un vacío se va abriendo camino en nuestro interior.

La corrupción constituye un fenómeno que pone en marcha un proceso de descomposición, el cual termina destruyendo todo tipo de forma de vida interior coherente. Este fenómeno está intrínsecamente ligado al culto de lo material, lo cual desliga a la persona de su condición espiritual y trascendente. Este fenómeno es el producto de un deterioro interior de tal manera que se pierde toda referencia a la ética o moral que es constituyente fundamental de todo ser humano. Así, ya nada se hace por principios, convencimiento o desinterés, sino que es el puro lucro, el objetivo del sujeto buscando la mayor utilidad, para lo cual está dispuesto a todo. Lo material ha tomado la supremacía total tanto en lo individual como en lo colectivo.

En cuanto a las justificaciones que se dan para caer en la corrupción se encuentra, especialmente, el principio de «el fin justifica los medios», atribuido a Nicolás Maquiavelo. Se suele sostener la importancia del logro de los fines que se pretende de modo que cualquier medio es válido si se utiliza para obtener un fin bueno o conveniente. Este es el principio que suele estar detrás de toda corrupción y suele servir para explicarla

consciente o inconscientemente, cuando en realidad es injustificable. Desgraciadamente, el principio de que el fin justifica los medios es muy frecuente y explica gran cantidad de crímenes no solo en abstracto, sino contra millones de personas concretas. Se adopta una manera de actuar y se obtiene, sea como sea, el razonamiento que la justifica.

Una manera particular de lo anterior es la «viveza criolla»: esta consiste en un modo especial de pensar y actuar para lograr siempre obtener algún provecho propio, sin mayor esfuerzo, evadiendo cuestiones morales y de principios. La actitud, que está detrás de la viveza criolla, implica entre otras cosas:

- Falta de respeto para otros e indiferencia al bien común, en un marco de intereses principalmente individuales o grupales.
- Existencia de una notoria corrupción política y administrativa, más o menos extendida en todas las instituciones nacionales y bajo muy diversos aspectos, y entre otros, apropiación de fondos públicos por parte de funcionarios y autoridades deshonestas, etcétera.
- Individualismo que nos encierra en nuestra pequeña burbuja de pequeños intereses particulares.
- Incoherencia y debilitamiento de la moralidad, y frecuentes desviaciones sociales, como el punto de partida de la general aceptación de un comportamiento anómalo de la sociedad.
- Actitud reactiva que lleva a culpar a los otros o a las circunstancias como forma de evadir las propias faltas.
- Otra justificación, muy común, es la de aludir a que «todos lo hacen», con lo cual se está diciendo que es inevitable.

En todo lo que señalamos se da la racionalización, que es un mecanismo de defensa que consiste en justificar las acciones, generalmente las del propio sujeto, de tal manera que eviten la censura. Se tiende a dar con ello una «explicación lógica» a los sentimientos, pensamientos o conductas que de otro modo provocarían ansiedad o sentimientos de inferioridad o de

culpa. Es importante hacer notar que, para ser considerada racionalización, el sujeto debe creer en la solidez de su argumento, no empleándolo como simple excusa o engaño consciente.

3.1. Integridad moral como lo opuesto a la corrupción

El término integridad deriva de la palabra de origen latino *integrĭtas* o *integrĭtis*. Significa íntegro, no roto, rajado o quebrado, es decir, entero, no pervertido por la corrupción.

Una primera característica de la integridad moral es la coherencia entre lo que se piensa, se siente, se dice y lo que se hace y vive. Es ser fiel a nuestro ser profundo. Esto es lo que nos da solidez y consistencia en nuestro actuar, de tal manera que no nos dejamos llevar, como la veleta, por el viento de las circunstancias que nos mueven de un lado para otro sin rumbo ninguno, sino que nuestro proceder sea recto, lo cual no significa dureza o rigidez sino firmeza en nuestras convicciones y así ser creíbles de forma que la gente se pueda fiar de nosotros. Esto es contrario al resquebrajamiento interior, lo cual nos puede llevar finalmente a una doble vida y una doble moral.

Como dice Saúl Peña: «El que se ha educado en la verdad hacia sí mismo está protegido contra el peligro de la inmoralidad que se basa en la falta de verdad hacia uno mismo y en la dificultad de soportar el verdadero conocimiento [...]» (Peña, 2007). Lo ético implica responsabilizarse por el destino de sí mismo, de los otros y de la naturaleza.

Con respecto a una persona, la integridad personal puede referirse a un individuo honesto, que tiene un cierto control emocional, respeto por sí mismo y por los demás, que es responsable y leal. La integridad, en este último caso, es la cualidad de quien tiene rectitud moral y honradez en la conducta y en el comportamiento. En general, una persona íntegra es alguien en quien se puede confiar. El concepto de integridad moral va unido al de dignidad, al que nos hemos referido anteriormente.

Terminar con la corrupción no ha sido ni será una tarea fácil, pero es responsabilidad de todos, de los gobernantes, de los medios de

comunicación, de las escuelas y prioritaria y especialmente de los padres de familia y, finalmente, de todos los ciudadanos. Ellos son los principales educadores, que con su vida han de mostrar el camino que a sus hijos les llevará a ser personas íntegras que lucharán por un mundo más honesto, más humano, sin corrupción. Los niños necesitan de su ejemplo para aprender y darse cuenta que a pesar de este mal que aqueja hoy al mundo, se puede ser justo, honesto y leal.

La veracidad está íntimamente relacionada con todo lo que se refiere a la verdad de la realidad, o a la capacidad de alguien para ser fiel a la verdad, ser sincero, honesto y tener buena fe. Por tanto, es lo opuesto a la mentira, a la hipocresía o a la falsedad. También nos referimos con ello a la capacidad de dar cumplimiento a las promesas. El ser fiel a los compromisos realizados revela una gran integridad de espíritu.

También se puede decir que la veracidad es la capacidad de no engañar, no traicionar a los demás. Es un valor moral que faculta al ser humano para cumplir con los pactos y compromisos adquiridos. La veracidad implica el cumplimiento de la palabra dada.

La credibilidad va vinculada a la veracidad, de manera que una persona o fuente poseerá un mayor grado de credibilidad en la medida en que no sospecha de que se ha mentido o no se ha sido fiel a lo prometido. Como sabemos, la credibilidad es un factor sumamente importante en todos los ámbitos y, curiosamente, en los negocios, que suelen estar, con frecuencia, bajo sospecha de falta de escrúpulos.

4. ÉTICA DE LA COMUNICACIÓN, DEL CONFLICTO Y DEL ENCUENTRO INTERPERSONAL

Toda comunicación presupone las bases de un comportamiento justo y correcto. En el proceso de la comunicación, el que habla y el que escucha comparten implícitamente nociones éticas y morales.

Toda comunicación aspira al acuerdo, es decir, al entendimiento. Cuando se da un conflicto, los participantes pueden comprometerse a

participar en el discurso, que sería aquella situación en la que el conflicto se solucionaría por el mejor argumento, excluyendo la coacción y el engaño. En el discurso la fuerza del argumento vale más que el argumento de la fuerza. De este modo, se debe dar una situación adecuada de información y explicación. Es decir, una comunicación en la que todos participarían libremente y sin el obstáculo de la coacción. Todos podrán intervenir, y todos podrían argumentar, criticar, justificar. Si alguno de estos rasgos no se da, podría decirse que el acuerdo no es válido. En el discurso deben participar todos los que se puedan ver afectados por las decisiones que se tomen en el mismo, de forma que se garantice la presencia de todos los intereses.

Según Jürgen Habermas, en su obra *Aclaraciones a la ética del discurso* (2000), en la ética comunicativa «el que expresa un punto de vista moral está suponiendo que expresa algo universalmente válido». La universalidad se logra en el diálogo, en el discurso, y está implícita en la comunicación. El que usa el lenguaje, lo hace con afán de universalidad y eso no puede ignorarse. «Querer hablar» es aceptar la simetría y la ausencia de represión. El principio de universalidad sería similar al imperativo categórico y se formula así: «únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen o pueden conseguir la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de todo discurso práctico» (Boulessis, 2016). «Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si estos participasen en un discurso práctico» (Habermas, 2008).

En la propuesta de una ética comunicativa, el principio que orienta es dialógico. Quiere decir que el puente es el de la comunicación, y en ella radica toda fundamentación posible de la moral y de la ética. El mismo Habermas propone como fundamento discursivo común tanto de la moral, por un lado, como de la ética, la política y el derecho, por otro, el siguiente principio: «Solo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas».

Se trata de un reconocimiento del otro, del derecho a las diferencias, de tener en cuenta las diversas perspectivas y opiniones. Es la apertura y diálogo con las otras culturas, religiones, formas de vida y puntos de vista. La ética tiene que comenzar por la comprensión del otro. Naturalmente, que reconocer al otro no nos obliga a estar de acuerdo con él. Solo cuando la comunicación al servicio del consenso como el contrato social mismo tiendan a absolutizarse, se corre el peligro que en aras del consenso o de las mayorías se niegue la posibilidad del disenso y los derechos de las minorías.

La comunicación parte del encuentro interpersonal, la relación con el otro es elemento constitutivo esencial de la persona. Es un dato que surge de la vivencia puramente biológica. La persona empieza a nacer, empieza a existir gracias a los otros. Empezamos a existir porque hay otros que nos dan la existencia. Estamos bien o mal según como estemos en relación con los otros, con el mundo, con la naturaleza, con nosotros mismos, y en todo ello con Dios. Si no nos relacionamos con los otros no es que seamos malas personas, es que no somos persona, porque estamos desnaturalizando nuestro propio ser. No nos realizamos como personas sino en la medida en que nos abrimos a los otros.

En la perspectiva ética antropológica va implicada la dimensión afectiva y la dimensión sexual. Yo no soy yo de forma aislada sino en relación con el otro; es el otro el que me revela más radicalmente mi condición de yo persona y de persona sexual. La mujer le descubre al hombre unas dimensiones de su singularidad y viceversa.

Por otra parte, es frecuente que en la relación y comunicación entre las personas, instituciones, etcétera, se presenten conflictos. Conviene aclarar que un conflicto no implica necesariamente violencia ni física ni psicológica. El conflicto humano es una situación en que dos o más personas con visiones, valores, actitudes o intereses contrapuestos entran en confrontación. Porque los seres humanos somos diferentes, es normal que haya conflictos. Hay causas biológicas, psicológicas y sociales para que los haya. El hombre es un animal social y, por lo ello, responde a las

tendencias tanto de competición como cooperación que se observan en seres sociales.

Se suelen presentar las siguientes formas de conflictos: pseudoconflicto o falso conflicto, que se presenta como un malentendido, desconfianza o mala comunicación. Latente u oculto: son reales aunque no se enfrentan o no se reconocen como tales porque no se han evidenciado, muchas veces por pereza o miedo. Esto hará que sigan creciendo por su propia dinámica. Finalmente, se dan los conflictos reales y explícitos, que se pueden y deben resolver mediante el diálogo.

También se dan tres actitudes respecto a los conflictos. La primera es la evasión por la cual no se quiere enfrentar el conflicto. La segunda es la negación: se evita reconocer la existencia del conflicto. La tercera es la negociación, que es la mejor, por la cual las partes llegan a un acuerdo sin renunciar a aquello que les es fundamental —necesidades—, pero ceden en lo que es menos importante. Desde el punto de vista personal las actitudes frente al conflicto pueden ser:

- Actitud reactiva: de tipo más bien pasivo-agresiva, no se prevé las consecuencias de las acciones: falta análisis y reflexión antes de actuar y, por ello, solo se reacciona, y se echa la culpa de los propios errores a los demás o a las circunstancias.
- Actitud proactiva: la persona se siente responsable de sus actos y toma la iniciativa sobre sus acciones para cumplir metas y objetivos. No se siente juguete o víctima de las circunstancias para la solución de los conflictos. Esta iniciativa suele estar vinculada a la actitud asertiva por la cual la persona no agrede ni se somete a la voluntad de los otros, sino que manifiesta sus convicciones y defiende sus derechos con ecuanimidad.

Las complicaciones del conflicto suelen darse en aquellas situaciones en las que el juicio de un sujeto o grupo humano, en lo relacionado a un interés primario o la integridad de sus acciones, tienden a estar indebidamente influenciadas por un interés secundario. Las diferencias de intereses están

presentes en numerosas decisiones de la vida de profesionales, directivos y empleados, así como de las empresas y organizaciones, públicas o privadas. Un caso de conflicto de intereses es, por ejemplo: ser director de una empresa y, al mismo tiempo, ser socio de otra empresa proveedora de la que se dirige. En algún momento, ante tal circunstancia, se tendrán que tomar decisiones en relación a los proveedores, y se tendrá que privilegiar a la empresa que se dirige o la empresa de la que se es socio. El conflicto ético queda planteado y lo aconsejable es evitar, preventivamente, situarse en este tipo de conflictos. No se trata de evitar el conflicto sino de buscar una opción moralmente adecuada al conflicto.

Es decir, se presenta la alternativa de recurrir a medios violentos o pacíficos respecto a conflictos presentados en la sociedad. Lo curioso es que suele pensarse que los medios violentos son más eficaces que los pacíficos aunque sean éticamente cuestionables. Sin embargo, los ejemplos de la independencia de la India con Gandhi, de Martín Luther King Jr., en su lucha pacífica por los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos, y en Sudáfrica con Néstor Mandela, demuestran que los medios pacíficos, en realidad y pese a las apariencias inmediatas, son más eficaces que los violentos y, por supuesto, con menos costos humanos, que es lo más importante.

En el caso del Perú, en su lucha interna contra el terrorismo, sobre todo en los años ochenta, mientras se mantuvo la «guerra sucia», con el costo de cerca de 70 mil víctimas, la ventaja la llevaba Sendero Luminoso, pues al utilizar medios violentos se les estaba dando la razón respecto a que estos son más eficaces. Pero, aunque a veces no se quiera reconocer, la derrota del grupo terrorista se debió a la inteligencia y no a la violencia, con la captura de Abimael Guzmán sin el empleo absoluto de la fuerza.

También, en las relaciones y conflictos sociales, en general, en nuestra sociedad, tenemos una visión individualista del ser humano, y en vez de personas hablamos más de individuos. Individuo es el ser cerrado, clausurado en sí mismo. La persona es esencialmente el ser abierto. En nuestra sociedad tenemos, más bien, una vinculación con los otros, fundamentalmente, individualistas.

Las relaciones más difíciles son las que se dan con los «otros», a quienes no consideramos «gente como uno» sea por cuestiones de nación, raza, género, moral, religión o situación social. A estas personas, grupos o sectores sociales se les excluye *a priori*, no por cuestiones racionales sino por prejuicios que luego se racionalizan y justifican. Pero también es cierto que las relaciones más complejas, aunque parezca extraño, son las más cercanas: las de familia, amistad o pareja, porque, justamente, al implicar mayores lazos afectivos, nos tocan más profundamente y son más exigentes y delicadas.

Hoy en día nos encontramos en una sociedad en la que prima lo económico-tecnológico, el consumismo y la competitividad, y el peligro es que estas tendencias invadan, inconscientemente, nuestras relaciones personales. Se vive bajo el signo de Dionisio —dios del placer en la mitología griego—, buscando la exaltación de la vida en su finitud, con valores múltiples, disminuidos, parciales, de las relaciones nunca plenas por no ser estables. Priman las relaciones pasajeras, efímeras y los compromisos «blandos», por tanto, revocables. Se presenta un modo de vivir narcisista y hedonista. Se vive en la posmodernidad, según Gilles Lipovetsky, un hiperindividualismo hedonista en el que se da «el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones posibles, el mínimo de austeridad y el máximo de deseo» (Lipovetsky, 1983). Las relaciones rápidas e intensas reflejan muchas veces esta situación. Las tenemos mientras nos beneficien y nos sirvan; en caso contrario, las deseamos como objetos que ya dejaron de cumplir la función por la cual se las eligió. Se trata de proteger las emociones para no sufrir cuando termina la relación. La paradoja es que, mientras se trata de ser feliz a toda costa, solo se encuentra el vacío y la tristeza que deja una relación más en la que ninguno se compromete, tratando de protegerse emocionalmente, pero se termina con heridas silenciosas.

El compromiso, como un deber contraído, se ha convertido en un desafío, pues el consumo, el bienestar y la comodidad son el hilo conductor de la vida. Se tiene miedo a perder la independencia para hacer lo que se quiera y perder espacios de acción.

Por otra parte, a veces, las relaciones toman un tinte económico-utilitario, de tal manera que la persona solo está dispuesta a dar en la misma proporción en que recibe. Así, se utiliza el criterio de «costo-beneficio», con lo cual siempre se termina en decepción, pues nunca se recibe, o eso se cree, lo que se espera y como se espera. En realidad, solo cuando se da sin esperar recibir nada a cambio, se evita la frustración.

El verdadero encuentro interpersonal es de lo que más anhelamos los seres humanos y nos cruzamos con frecuencia con los otros, sin embargo, no es frecuente un auténtico encuentro con ellos que nos satisfaga.

Actualmente se valora de forma especial, y con razón, lo que se ha llamado «inteligencia social» que es, en síntesis, la capacidad para comprender y relacionarse de forma acertada con los otros seres humanos y actuar sabiamente en las interacciones sociales que nos vinculan con los demás. Daniel Goleman, en su libro *Inteligencia social: la nueva ciencia para mejorar las relaciones humanas* (2011), destaca que la empatía es una de las principales herramientas para la inteligencia social. No obstante es importante destacar que la inteligencia social muchas veces suele confundirse con la manipulación social. Goleman identifica tres tipos de manipuladores sociales: los maquiavélicos, los narcisistas y los sociópatas. Todos ellos no presentan para Goleman la empatía humanista que él define. El proceso empático lo define en tres etapas: la primera es poder captar lo que las personas están sintiendo, y para ello es necesario el contacto humano, la segunda fase es sentir las emociones del otro y la tercera es actuar en consecuencia. El maquiavélico y el narcisista pueden captar las emociones de los demás. Sin embargo, les es difícil sentir lo que le pasa a los otros, pues tratan a los demás no como un «tú» único y particular sino como cosas. El sociópata muchas veces está inhibido de comprender las emociones de los demás y mucho menos sentir las; incluso pueden tener una percepción atrofiada de las emociones. De lo se trata es más bien de una empatía basada en cercanía humana y no en conceptos etéreos y fríos.

El encuentro tiene una gran importancia ética porque la mayoría de conflictos personales y sociales se dan o no se resuelven de forma conveniente por un desencuentro o malentendido entre sujetos o colectivos en disputa debida, sobre todo, a la falta de comunicación o de diálogo entre las partes. Para darse cuenta de esto basta tener presente los diferentes conflictos que se han presentado últimamente en nuestro país, con consecuencias éticas, por desgracia, no muy positivas para todos nosotros.

5. CUIDADO Y CONVIVENCIA

Los seres humanos somos una especie biológicamente inconclusa o inacabada. A diferencia de los otros seres vivos, que nacen determinados por un código de comportamiento genético, los seres humanos nacemos asombrosamente indeterminados; casi, podríamos decir, antes de tiempo, indefensos y sin los instrumentos necesarios para poder sobrevivir. Por ello, no solo en los primeros años de vida, sino en toda ella necesitamos del cuidado de unos por otros para poder subsistir. Como decía Hans Jonas, cuando alguien tiene ante sí a un ser vulnerable, y pudiendo protegerlo no lo hace, se comporta de forma inmoral.

Este cuidado es el que promueve la conocida Carta de la Tierra, que asumió UNESCO en 2003, y que se originó a partir 1992 desde la sociedad civil en diferentes lugares y culturas de nuestro planeta. El preámbulo de la Carta dice expresamente: «o hacemos una alianza global para cuidar unos de otros y de la Tierra o corremos el riesgo de autodestruirnos y de destruir la diversidad de la vida» (UNESCO, 2000). Las categorías «cuidado» y «modo sostenible de vivir» constituyen los ejes centrales del documento.

El cuidado sería así, nuevo paradigma de relación con la naturaleza y los seres humanos, como indica A. Cortina, «el ser cuidado» del ser humano debería sustituir al ser dominador, y esta actitud de cuidado haría también posible la sostenibilidad de la naturaleza. Con ese término nos referimos al uso racional de los recursos escasos de la Tierra, teniendo

presentes a las generaciones futuras, que también tienen derecho a un planeta habitable (Cortina & Navarro, 1996, p. 57).

La importancia de la ética del cuidado se percibe en cuestiones actuales que van desde el terrorismo, la violencia de género, la salud, educación y bioética, entre otros, como las leyes internacionales, la globalización económica, la pobreza, así como la crisis económica global. Así también se integran los espacios público y privado. En esta integración se requiere profundizar en el concepto y la necesidad de que el cuidado sea visto como una práctica democrática. Equilibrando la ética del cuidado con la ética de la justicia se podrá precisar mejor las normas de igualdad y el acceso a los servicios públicos para que sean acordes con los requerimientos de la justicia social.

En la relación de lo privado y lo público es sugerente lo que señala Michel Foucault en la *Hermenéutica del sujeto*:

La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada al ejercicio del poder. Dicha necesidad es una consecuencia de una situación estatutaria de poder; existe por tanto el paso del estatuto al poder. Ocuparse de uno mismo es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los demás, no se pueden transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo (Foucault, 1987, pp. 37-41).

Para el cuidado de sí mismo y de los otros hace falta unos mínimos éticos exigibles universales para regular la convivencia —ética civil— en una sociedad que por su diversidad es necesariamente plural. Con estos mínimos éticos se puede tomar distancia, por un lado, del dogmatismo de una única propuesta incuestionable y, por otro lado, también del mero «politeísmo moral» en el que cada grupo tiene sus propios valores, con lo cual se hace muy difícil una verdadera convivencia humana, por no decir imposible.

La ética civil o cívica se refiere a nuestro comportamiento en una comunidad social para realizar un proyecto de una convivencia justa. Está fundamentada por los derechos humanos que recogen los valores que deben guiar nuestra conducta. Según Xabier Etxeberria se centra en los principios de convivencia en sociedades con concepciones plurales (1996, p. 80). Estos principios vienen definidos por el consenso social, consenso que no debe ser meramente fáctico, sino que debe expresar la maduración ética generalizada de la sociedad, el punto en el que convergen las diversas propuestas éticas de la sociedad plural. Esta referencia al consenso significa que la ética civil está abierta a evolución, como el propio consenso.

La compleja y constante gestación de la conciencia moral de mínimos compartida puede ser identificada a *grosso modo* con la vertiente ética de la tradición de los derechos humanos, tomada en su sentido más pleno. Por tanto, las derivaciones éticas de las formulaciones de estos derechos y la sensibilidad en torno a ellos son las que expresan el contenido normativo de la ética civil, que suele verse nucleado en el imperativo kantiano de humanidad, que pide no tratar a ningún ser humano como puro medio.

Las funciones que cabe atribuir a la ética civil según el mismo Xabier Etxeberria son tres. En primer lugar, el unificar colectivos que permitan la convivencia justa y desde el que todos puedan participar en la vida pública y colaborar para elevar la maduración ética de la humanidad, así como para avanzar en la realización de la igualdad social entre los hombres. Más allá —o más acá— de las identidades que nos dan nuestros grupos de pertenencia específicos, nos remite a todos a la identidad de ciudadanos.

En segundo lugar, la ética civil debe ser la referencia inspiradora, justificadora y crítica de las instituciones comunes que se crean para regular el pluralismo y mediar la construcción de la sociedad justa. Es decir, tales instituciones solo estarán legitimadas si se apoyan en ella. A este respecto suele acusarse a la ética civil de reducirse a la ética del derecho, en el sentido de que lo que ella exige y el ámbito de coacción permitida —reclamada— al Estado. Es cierto que el Estado solo está legitimado para coaccionar en orden a que se observen los principios de la ética civil y con modos

de coacción inspirados en ella, debiendo abstenerse de guiarse por éticas particulares, es decir, fundamentalismo e incluso totalitarismo. No es ética del Estado sino de los ciudadanos; remite a virtudes «públicas» o «cívicas», encarnadas siempre por personas en forma de hábitos de conducta que desbordan al derecho.

Por último, la ética civil tiene una función crítica de aquellas cosmovisiones totalizantes que implican éticas que no respetan los mínimos morales que ella propone. Es decir, no puede recurrirse al derecho a la propia identidad del grupo para ignorar las exigencias de los derechos humanos (Etxeberria, 1996, p. 79).

6. ÉTICA PROFESIONAL

La ética civil tiene una concreción importante en la ética profesional y esta debe siempre ubicarse dentro de ella. En ese sentido, la ética profesional debe ofrecer una forma específica de humanización a los diferentes integrantes de la sociedad y debe estar orientada a la búsqueda del bien común. Es conveniente distinguir la ética profesional de la deontología pues esta última solo se refiere a los deberes y obligaciones de una actividad profesional. Estos deberes y obligaciones regulan los requisitos para un correcto ejercicio profesional.

La ética profesional tiene como eje los principios, bienes y fines propios de cada profesión. Un primer requisito es la habilidad profesional, pues muchas veces se hace daño no por malicia sino por una ignorancia culpable respecto a las destrezas y habilidades requeridas por cada oficio. Pero ello no es suficiente para decidir acerca de su calidad ética, ya que es necesario un criterio de justicia social, de equidad e integridad en beneficio del conjunto de la colectividad.

Pero más allá de todo eso, la profesión, como dice A. Cortina, requiere una cierta vocación, lo cual no significa que alguien se sienta llamado a ellas desde la infancia, sino que ha de contar con unas aptitudes determinadas para su ejercicio y con un peculiar interés por la meta que esa actividad

concreta persigue. El mundo de las profesiones tiene una larga historia, que se suele contar desde la tradición occidental, de la que se dice que nace con el célebre juramento de Hipócrates, ligado a una profesión tan valorada como la médica. Otras dos profesiones le acompañarían en los orígenes, la de los sacerdotes y los juristas, de modo que entre las tres se ocuparían de cosas tan importantes para la vida de una sociedad y el de la comunidad política. Sin sensibilidad hacia el sufrimiento de la persona enferma, sin preocupación por transmitir el saber y formar en la autonomía, sin afán por la justicia, mal se puede ser un buen médico, enfermera, docente, jurista. Y lo mismo sucede con el resto de las profesiones.

De ahí que, al ingresar en su actividad laboral, el profesional se comprometa a perseguir las metas de esa práctica social, sean cuales fueren sus móviles privados para incorporarse a ella. Sea cual fuere su motivo personal, lo cierto es que, al ingresar en la profesión, debe asumir también la meta que le da sentido. No puede un médico o una enfermera justificar su negligencia ni un abogado sus argucias alegando que, a fin de cuentas, entraron en este mundillo para ganar dinero, y no para promover la salud o para hacer posible una convivencia más justa. Los motivos individuales no son razones, no se convierten en argumentos si no tienen por base las exigencias de la meta profesional. Cuando los motivos desplazan a las razones, cuando la arbitrariedad impera sobre los argumentos legítimos, se corrompe una profesión, y deja de ofrecer los bienes que solo ella puede proporcionar, que son indispensables para promover una vida humana digna. Así pierde su auténtico sentido y su legitimidad social.

Todo ello requiere formar ciudadanos honestos, personas que sepan compartir los valores morales propios de una sociedad pluralista y democrática, esos mínimos de justicia que permiten construir entre todos una buena sociedad. También supone formar buenos profesionales; gentes que, en el caso de poder ejercer una profesión, sepan que no es solo un medio de vida, ni siquiera es solo un ejercicio técnico, sino bastante más. Sin embargo, no suele apreciarse la diferencia entre lo que es un auténtico profesional y lo que es un simple técnico, ni tampoco se valora

la fuerza transformadora hacia mejor que tiene el buen ejercicio de una profesión. Como bien señala también A. Cortina, es necesario aclarar que las técnicas cobran su valor y sentido por los fines que se persiguen con ellas, que tan competente técnicamente es quien sabe manejar bien los venenos para matar como el que sabe manejarlos bien para sanar. La diferencia no está en la técnica, sino en el fin que se persigue —matar o sanar— y es una diferencia radical. La cuestión no es, pues, formar solo técnicos especializados en escuelas y universidades que puedan competir y atender a las demandas de los mercados, sean las que sean, sino educar buenos ciudadanos y buenos profesionales, que sepan utilizar las técnicas para ponerlas al servicio de buenos fines, que se hacen responsables de los medios y de las consecuencias de sus acciones con vistas a alcanzar los fines mejores.

7. MAL, RESPONSABILIDAD Y CULPA

Para terminar esta parte referida a los aspectos personales de la ética hace falta referirse a los efectos negativos que causa en el sujeto la falta de ética. Nos referiremos en primer lugar al mal.

Se puede hablar de mal en varios sentidos: mal físico, mal metafísico, mal antropológico o moral. Pero mal en sentido estricto es el mal que brota del hombre y afecta al mismo hombre; el hombre es al mismo tiempo su autor y su víctima. Y este mal es mal moral porque brota de la conciencia y libertad del hombre. Por ello solo se puede hablar de mal moral en tanto se da conciencia y libertad y afecta al mismo hombre. Así, por ejemplo, no es atribuible responsabilidad ética o moral a quien ha perdido la razón. Un fragmento del libro *El corazón del hombre* (1991) de Erich Fromm ilustra muy bien lo que venimos diciendo:

La maldad es un fenómeno específicamente humano. Es el intento de regresar al estado pre-humano y eliminar lo que es específicamente humano: razón, amor, libertad. Pero la maldad no solo es humana, sino trágica. Aun cuando el hombre regrese a las formas más arcaicas

de experiencia, nunca puede dejar de ser humano; de ahí que no pueda nunca sentirse satisfecho con la maldad como solución. [...] el hombre no puede convertirse en un animal, como tampoco convertirse en Dios. El mal es la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad (Fromm, 1991, p. 177).

Ahora bien, este mal humano, moral, es lo que los cristianos llamamos pecado. Teológicamente el pecado es definido por Santo Tomas como un «acto desordenado de la persona contra sí misma, contra Dios y contra los demás. También dice que Dios es ofendido por nosotros solo porque obramos contra nuestro bien» (Aquino, 1938, libro I). Así, pues, el pecado no se produce por «infracción» a una ley, sino por un problema de «relación»; una ruptura de las cuatro relaciones fundamentales de la vida e historia del hombre: ruptura con la naturaleza, con los otros hombres, del hombre consigo mismo y, por todo ello, ruptura del hombre con Dios; más no de Dios con el hombre.

El mal moral, el pecado, es siempre deshumanización tanto del autor como de la víctima del pecado. El pecado es lo inhumano por esencia, porque es ir contra aquello que hace al hombre ser verdaderamente humano: su inteligencia, libertad, afectividad. Por ello el pecado implica siempre engaño o mentira, esclavitud, falta de amor, egoísmo e individualismo, no querer crecer y madurar. El mal moral es soledad y egoísmo, es construir nuestro mundo sin Dios, que es construirlo a costa de los demás, de los débiles, de los inocentes. El pecado es siempre abuso e injusticia porque debilita más aún al débil y da más fuerza al poderoso.

Es necesario distinguir entre lo que es la culpa y la culpabilidad, porque por un falso sentido de culpabilidad, del cual hablaremos luego, en nuestro mundo actual tendemos a desconocer nuestro mal moral. Esto, está ligado a la cuestión de la amoralidad que, como dijimos, niega la distinción entre bien y mal. Pero al mismo tiempo reconocemos, criticamos y nos escandalizamos de todo el mal y la corrupción presente actualmente, pero dejando su origen en el anonimato y evitando así la

posibilidad de liberación de ese mal. Es, pues, necesario ver en qué consiste la culpabilidad que suele ir ligada al mal moral.

Entre la conciencia del mal moral y culpabilidad hay una gran diferencia, pues sentirse responsable de un mal realmente hecho, es sano humana y psicológicamente. La culpabilidad, en cambio, es un fenómeno psíquico, con frecuencia bastante ambiguo. En general se experimenta la culpabilidad por la tensión que hay entre lo que se piensa que se debería ser o hacer y lo que de hecho se es y se hace.

La culpabilidad, de la cual frecuentemente huimos, tiene un aspecto positivo pues constituye una estructura básica para la integración de la persona y para su acceso a la realidad y al mundo de los valores. Una deficiente conciencia de culpa es patológica y se percibe en personas que transitan por la vida sin tener la más mínima conciencia de las consecuencias que sus actos tienen para los demás. El aspecto positivo de la culpabilidad está ligado a la conciencia de responsabilidad de la persona madura de lo cual hablaremos luego. Sin embargo, cuando los sentimientos de culpa son excesivos nos bloquean, dañan y nos hacen neuróticos. Muchas veces también usamos la culpa para evadirnos, consolarnos, justificarnos, compadecernos o para castigarnos y destruirnos.

La culpabilidad negativa es una culpabilidad que no tiene tanto en cuenta el daño realizado a otro, sino, más bien, el daño ocasionado a la propia imagen ideal. Es, por tanto, egocéntrica, narcisista y perfeccionista y, en consecuencia, infecunda. A veces esta culpa se produce cuando no se puede cumplir con las expectativas, que se cree, tienen los demás o la sociedad sobre uno, expresadas a veces por leyes o normas morales o civiles, porque lo que se busca esencialmente es la aprobación de los demás. Con frecuencia esta forma neurótica de culpa va unida a la idea de impureza o mancha moral; la persona se mira de modo narcisista en el espejo de su alma y se ve manchado.

Frecuentemente este tipo de culpa se produce por la no aceptación de uno mismo con sus límites y posibilidades. El perfeccionismo, en este sentido, es fruto de la inmadurez y causa daños profundos, a pesar de

que muchas veces es casi tomado como una virtud. Este tipo de culpa desvía y perturba actitudes mucho más fecundas como la integridad, la generosidad, la compasión, la solidaridad y, como veremos enseguida, la responsabilidad.

La persona sanamente responsable es la que se acepta a sí misma como es, se siente razonablemente dueño de su vida y de sus actos; es capaz de señalar sus propios objetivos y prever los medios adecuados para dirigirse a ellos. Es el sujeto el que sabe que puede cometer errores, incluso fallar en su intento de conseguir sus metas, pero que busca y da un sentido, un *êthos* a aquello que hace. Es justamente este hacerse cargo de la propia vida, encontrar y dar sentido a la existencia de uno mismo, la característica más clara de una personalidad sana.

Para que haya responsabilidad es condición necesaria e indispensable la conciencia y libertad. Solo, y en tanto y en cuanto se den conciencia y libertad habrá responsabilidad. En la medida en que por diferentes motivos, sean psicológicos o sociológicos, se encuentren disminuidas o suprimidas conciencia y libertad, sucederá lo mismo con la responsabilidad; es el caso del niño o de la persona que ha perdido la razón. Por eso hay que entender tanto la libertad como la responsabilidad como la capacidad de obrar sabiendo lo que se hace y por qué se hace.

La responsabilidad se relaciona estrechamente con la culpa porque una causa «estructural» de que el hombre haga el mal está en no asumir la propia vida, la responsabilidad de los propios actos. La consecuencia es echar la culpa a los demás, a la suerte, al destino, a la propia debilidad —al «yo no puedo»— o incluso a Dios.

Este problema se refleja también en el hecho de que la mayoría de nosotros no nos hacemos responsables de nuestro país; nos hemos desentendido de él, delegando en «los políticos» la gestión del bien que es común a todos. Luego nos quejamos y los criticamos de forma irresponsable. En esta actitud, tanto en lo personal como en lo público, hay mucho de lo que Erich Fromm llama «el miedo a la libertad» (Fromm, 2000), en lo que muchas veces se nos ha formado.

Esta culpa, en su significado positivo, se produce por la incoherencia con aquellos principios y valores que, se piensa, ayudan a la persona a humanizarse y ser consecuente con ella misma y su propia conciencia. La verdadera conciencia de culpa supone una profunda aceptación que reconoce responsablemente el daño causado a uno mismo u a otro, y va unida la necesidad de repararlo.

8. PREGUNTAS

1. ¿Por qué no siempre se llega a una madurez ética?
2. ¿Por qué toda persona tiene dignidad y qué implicaciones tiene esto?
3. ¿Qué consecuencia trae la corrupción para la persona y la sociedad?
4. ¿Por qué es importante la comunicación en la ética y cómo se pueden resolver los conflictos en las relaciones personales?
5. ¿Qué implica la ética profesional?
6. ¿En qué consiste el mal propiamente humano y ético?

Fondo Editorial PUCP

CAPÍTULO 3

ASPECTOS SOCIALES Y COMUNITARIOS

En este tercer capítulo, el más vinculado directamente con el tema de la ciudadanía, abordaremos la cuestión del individualismo y el bien común como contrapuestos. Trataremos lo concerniente a la sociedad civil y las actitudes éticas relacionadas con ella, vinculado todo ello con el ejercicio de la ciudadanía. Los temas del Estado, política, justicia y economía son particularmente relevantes tanto para la ética pública como para la vigencia real de la ciudadanía. Finalmente, nos referiremos a la educación ciudadana y, como conclusión, a la necesidad de construir una cultura solidaria.

1. INDIVIDUALISMO Y BIEN COMÚN

La persona humana es un ser inteligente y consciente, capaz de reflexionar sobre sí mismo y, por tanto, de tener conciencia de sí y de sus propios actos, siendo capaz de salir de sí mismo a través de la afectividad.

El individuo, en cambio, según la famosa definición de Boecio es lo «no dividido en sí mismo y separado de cualquier otro» —*indiviso in se et divisum a quolibet alio*—, o también una «sustancia individual de naturaleza racional [...] que corresponde más bien al concepto de persona, y por ello, no hay que confundir la noción de individualidad con el de individualismo» (Simons, 2013, p. 204-205). De este último concepto se deriva el considerar al ser humano como una especie de «átomo social»

encerrado en sí mismo y que se constituye en oposición a los demás seres humanos y a la sociedad. Por ello, el diccionario de la RAE define el individualismo como la «Tendencia a pensar y obrar con independencia de los demás, o sin sujetarse a normas generales». Esto lleva a que el hombre sea tenido como un «lobo para el (otro) hombre», según Thomas Hobbes.

El primer individualismo competitivo surgió con la modernidad. Actualmente se vive, según Lipovetsky, la segunda revolución individualista, narcisista y hedonista. El lema de este individualismo es: «el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posibles, el mínimo austeridad y el máximo de deseo» (Lipovetsky, 1992). Según él:

Aparece un nuevo estadio del individualismo: el narcisismo designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo [...] y se extiende un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales [...]; emancipada de cualquier marco trascendente, la propia esfera privada cambia de sentido, expuesta como está únicamente a los deseos cambiantes del individuo (Lipovetsky, 1992).

La consecuencia de este individualismo, según el mismo Lipovetsky, es la «Imposibilidad de sentir, vacío emotivo, aquí la desubstancialización ha llegado a su término, explicitando la verdad del proceso narcisista, como estrategia del vacío» (Lipovetsky, 1992, p. 6).

En contraste se da el concepto de persona, según el cual cada ser humano se constituye en virtud de sus propias cualidades irreductibles pero también como un ser intrínsecamente social, comunitario y solidario, en una tensión difícil, que no se puede evitar sin caer en el peligro del individualismo en un extremo, o del totalitarismo o colectivismo en el otro. No es, pues, el término de «individuo» sino el de «persona» el que define lo propio de cada ser humano. Por ello, conviene profundizar en este concepto y, sobre todo, en la realidad del ser humano como persona antes de ver su dimensión solidaria.

Ante la contradicción que percibimos en nosotros entre los condicionamientos externos y los impulsos internos o entre estos cuando son contradictorios —no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, como dice Pablo de Tarso— se nos exige tomar una actitud propia. En este caso, sentimos que nuestro ser personal no es una palabra vacía, sino una instancia activa y necesaria. Así, la persona tiene la exigencia de que la dejen actuar y la traten como quien tiene que decidir, pretendiendo basar su exigencia en la realidad de su ser y no en la intensidad del propio capricho o del capricho de los otros. Es decir, ser tratado como persona y no como cosa.

Por su realidad personal, el ser humano, todo ser humano, vale por sí mismo como fin y no como mero medio de la sociedad, del Estado, de la producción o de la misma religión, puesto que la ordenación del ser humano a Dios no es de medio a fin sino de un fin a otro fin superior. Kant formula esto de manera casi insuperable: «Los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto)» (Kant, 1983, pp. 82-83). Pero, al mismo tiempo, según el mismo Kant, aparece una entidad mayor que engloba a todas las personas. «Entonces nace de aquí un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, puesto que esas leyes se proponen relacionar a esos seres como fines y medios, muy bien puede llamarse un reino de los fines, aunque desde luego, solo en la idea» (Kant, 1989, pp. 203 y ss.).

Ahora bien, la identidad única de cada persona, como se puede ver, no es una especie de esencia vacía o clausurada, sino la forma original y creativa como cada ser humano asume lo que le viene dado biológica, psicológica, histórica, sociocultural y existencialmente. Es también aquella manera de ser con la cual se identifica cada uno, dando coherencia a su conducta y sus deseos. Así percibimos que la identidad personal no se constituye de forma aislada, y menos aún en oposición al resto, sino que está habitada intrínsecamente por los demás, el mundo.

La persona, en cuanto persona, es esencialmente un ser relacional. La alteridad es constitutiva esencial de la persona. Es un dato que surge de su realidad biológica. La persona nace y empieza a existir como tal gracias a los otros. Es el dato primitivo y primero en el ser de la persona. Los seres humanos empezamos a existir porque hay otros —no solo «otro»— que me dan la existencia. Estaremos bien o mal según como estemos en la relación con los otros, con el mundo, con la naturaleza, con nosotros mismos y, a través de todo esto, con Dios. Esto implica el que la relación con el otro no es primariamente una relación de tipo ético, ni religioso, sino de tipo existencial. Esto debería cambiar la perspectiva educativa, ética y religiosa.

Además, la identidad personal no es algo estático sino dinámico que se despliega en el tiempo y en la historia, pues es la conciencia de una continuidad de significado y de propósitos con raíz en el pasado y proyección hacia el futuro. En ella se da la bipolaridad entre lo que es cada ser humano y lo que quiere, puede y debe ser, que es el llamado a realizar la propia vocación. Podría aquí distinguirse entre la condición humana —lo que el hombre es— y la búsqueda de su humanidad —lo que está llamado a ser—. La realización del ser humano es el camino que va de lo uno a lo otro. En ese sentido, cada ser humano es lo que es y también el proyecto de sí mismo hacia el futuro.

Por lo visto hasta ahora la búsqueda del bien personal se debe conjugar con la búsqueda del bien común. Este proviene de misma condición humana y está por encima del bien individual, como ya lo planteaba Aristóteles. No es la mera adición de los bienes particulares. Debe procurar la realización de todas las personas, pues no se puede olvidar que el fin que se pretende es el beneficio de la persona y de toda persona. No olvidemos que el primer artículo de la Constitución Política del Perú señala a letra lo siguiente: «La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado».

La búsqueda del bien común no solo pertenece al Estado, sino también a todas las instituciones y personas. La necesidad de esto se percibe con mayor claridad en nuestra era de globalización o mundialización en la cual

observamos que lo que sucede en cualquier parte del mundo nos afecta a todos y, quizá más aun, en el problema ecológico y el cuidado de la «casa común», como lo señala el papa Francisco.

Finalmente, es necesario aclarar que si, por cierto, el bien común está por encima del bien particular, nunca puede pasar por encima de los derechos inviolables de toda persona humana. En todo caso, si esto ocurriese y se los vulnerasen, no estaríamos ante el bien común como ha sido presentado anteriormente.

El tema del bien común está íntimamente ligado en la práctica con la sociedad civil y las actitudes éticas que esta implica.

2. SOCIEDAD CIVIL: ACTITUDES ÉTICAS

La sociedad civil comprende a todas aquellas instancias e instituciones que, sin ser parte de Estado o del gobierno, son formas de organización, expresión y posibilidades de hacerse valer que tienen los ciudadanos, precisamente, frente al Estado o gobierno. Son sus mediaciones, sin las cuales el ciudadano privado se encontraría atomizado e impotente frente al poder político absoluto. También podemos entender a la sociedad civil como el espacio plural y democrático en su método de tomar decisiones, vinculado también a lo político, con capacidad de contrarrestar tendencias excluyentes de las leyes del mercado y con la necesidad de generar y consolidar una cultura política de participación ciudadana desde la perspectiva ética.

Como señalamos anteriormente, es necesario tener —o generar si no se tiene— entre los miembros de la sociedad una identidad común en la que sea posible reconocerse y de la cual podamos sentirnos parte. Sin ese sentido, resulta imposible responder conjuntamente a los retos que se nos plantean como sociedad civil. Pero la identidad común de la que hablamos no es algo estático. Se va descubriendo y construyendo en el tiempo. Evidencia una continuidad de significado y propósito con raíz

en el pasado y proyección hacia el futuro. Implica lo que somos, pero también lo que queremos, podemos y estamos llamados a ser como país.

Esta identidad comunitaria es especialmente necesaria en las sociedades modernas y más aún en aquellas que tienen la influencia de la postmodernidad por el individualismo que se da en ellas. Muchas veces solo se suele visualizar el éxito individual como meta suprema y se percibe al otro ser humano como adversario u obstáculo en el mercado de la competitividad, al que hay que vencer o eliminar. También se da la presencia del individualismo egocéntrico, narcisista y hedonista postmoderno, estudiado por G. Lipovetsky (1992), que hace muy difícil el surgimiento de un sentido de pertenencia común. Los individuos en estas sociedades, movidos sobre todo por el interés de satisfacer los propios deseos sensibles en el momento presente, no caen en la cuenta de la dimensión comunitaria y, por ello, no están dispuestos a sacrificar sus intereses privados en aras del bien común. De ahí que surja la cuestión en estas sociedades de cómo lograr que cooperen en la construcción de la sociedad civil los ciudadanos preocupados sobre todo por satisfacer sus deseos individuales.

Pero la civilidad no nace ni se desarrolla si no se da una sintonía entre la sociedad y cada uno de sus miembros. Por ello, la sociedad debe constituirse y organizarse de tal modo que consiga generar en cada uno de sus participantes el sentimiento de que pertenece a ella, que esa sociedad se preocupa efectivamente de él y, en consecuencia, la convicción que vale la pena trabajar por mantenerla y mejorarla. Más aún, es necesario que se genere un movimiento que haga evidente que el destino del país y, por tanto, de cada uno de nosotros, depende de nosotros mismos debidamente organizados y no del gobierno de turno. Así, el mejor gobierno no es el que monopoliza la gestión de la cosa pública sino el que crea cauces de participación para la sociedad civil y coopera con ella

Desde la misma lógica, es necesario que caigamos en cuenta que solo lo que se construye de abajo hacia arriba, y no el revés, tiene solidez, estabilidad y permanencia. Los gobiernos que actúan de forma vertical,

por más bien intencionados y eficaces que parezcan, construyen, como nos diría el Evangelio, sobre arena.

Esto supone la presencia de la libertad entendida aquí como se percibía en la *polis* griega. Es decir, la capacidad de deliberar y tomar decisiones conjuntamente sobre la organización de la vida pública en ámbitos como la escuela, la empresa, las asociaciones de vecinos, de consumidores, colegios profesionales u otras organizaciones civiles. Hay una gran cantidad de espacios de participación en los que podemos implicarnos si deseamos ser realmente libres en este sentido, y para no quedarnos en la sola lamentación de lo mal que están las cosas.

Pero con la modernidad surge otra concepción de libertad entendida más bien como un conjunto de libertades: libertad de conciencia, de expresión, de asociación, de reunión, de desplazamiento por un territorio, etcétera. Estas libertades son también necesarias para la construcción de la sociedad civil siempre y cuando no las exijamos solo para nosotros sino para todos los ciudadanos.

En el siglo XVIII, con la Ilustración, surge una tercera idea de libertad entendida como autonomía; que, como sabemos, no quiere decir «hacer lo que quiero», sino actuar por propia convicción y no simplemente por indicación o norma ajena, lo cual sería infantil. Esto significa que los seres humanos nos hacemos conscientes que existen acciones que nos humanizan —como ser coherentes, fieles a nosotros mismos, veraces, solidarios— y otras que nos deshumanizan —como matar, mentir, calumniar, ser hipócritas o serviles—, y caemos en la cuenta de que esas acciones merecen la pena ser realizadas o evitadas, precisamente, porque nos humanizan o nos deshumanizan, y no porque otros nos ordenan realizarlas o nos las prohíben. Desgraciadamente, lo habitual no es optar por asumir normas propias de cuya necesidad, por otra parte, estamos convencidos, sino sumarse a las de «otros»; que pueden ser las de la mayoría, la opinión pública o la simple costumbre. Así nos damos cuenta que tenemos «miedo a la libertad» (Fromm, 1991) y que todavía tiene

vigencia y es un reto en nuestra sociedad lo que planteaba Kant como el gran desafío de la Ilustración: atreverse a pensar por sí mismo.

La búsqueda del bien común exige el ejercicio de los deberes y derechos de todos; implica responsabilidad. Solo cuando percibamos que el país y su futuro dependen de cada uno de nosotros, podremos esperar realmente un futuro mejor. Solo cuando todos, o por lo menos la mayoría de los peruanos, adquiramos conciencia conjuntamente de nuestros derechos y de nuestros deberes y responsabilidades respecto a la gestión del país, cuando queramos ser nosotros mismos autores de nuestro destino, podremos aguardar que la situación cambie sustancialmente para mejor.

En relación con lo anterior, la primera actitud que nos corresponde es la de rechazar la postura de pasividad e indiferencia que solemos tener por lo que pasa a nuestro alrededor. Ambas caracterizaron, desgraciadamente, la década pasada de los noventa, que ocasionó todo el grave daño que constatamos en la actualidad. No podemos permitirnos ser indiferentes frente a lo que nos es común y afecta a todos. Espero, por ejemplo, que los empresarios peruanos hayan aprendido que no se puede hacer empresa sin construir país y, por tanto, no pueden ser empresarios exitosos en un país fracasado.

Frente a la indiferencia, el fatalismo y la resignación, tenemos que recobrar la fe en nosotros mismos, en los otros, en la posibilidad de hacer algo juntos por nuestro país, y transmitir esa fe a quienes piensan que esto no es realizable. No podemos ni debemos aceptar una vida y existencia recortadas.

Pero tenemos que reconocer que la falta de fe en nosotros mismos como país se debe a que, sobre todo en el nivel público, hemos perdido credibilidad, lo cual origina un estado de inseguridad y desconfianza. Se da una especie de «ley de la selva»; pues cuando no está garantizado el bien común y el respeto a la ley y a las instituciones, cada uno busca la forma de defender sus intereses, sin tener en cuenta a los demás. Esto lo grafica muy bien el tráfico en una ciudad como Lima. Lo dicho va unido a una falta de confianza en la palabra ajena, debido a que con frecuencia

el compromiso o convenio no se cumple o se hace tarde, mal o nunca. Frente a ello creo que lo mejor que podemos hacer a nivel ético es ser dignos de confianza, de tal manera que la gente se pueda fiar de nosotros. Pero lo tenemos que hacer siendo nosotros mismos, quienes tenemos alguna responsabilidad, creíbles, dignos de confianza y haciendo que nuestras instituciones, comenzando por las más cercanas—familia, universidades, colegios profesionales, etcétera— sean creíbles. Ser creíbles significa ser veraces, es decir, valorar la verdad no como algo solo para ser pensado sino para ser practicado.

Lo anterior implica el respeto de unos por otros. Uno de los valores más mentados en estos días es el de la tolerancia, sobre todo, frente a los diversos tipos de dogmatismos, fanatismos y fundamentalismos que se dan entre nosotros. Ciertamente, la tolerancia es mejor que la intolerancia de quienes quieren imponer su voluntad o se sienten dueños de la verdad. Sin embargo, la tolerancia puede ser también el resultado de la impotencia, de la indiferencia o del desinterés frente a los otros. Por eso, el valor verdaderamente positivo es más bien el de respeto activo, como señala A. Cortina (1999, p. 15). El respeto activo no es solo aceptar que los otros piensen de forma distinta a nosotros, sino un aprecio positivo por las diferentes perspectivas sobre las formas de convivencia. Solo a partir de ello es posible una auténtica construcción compartida de la sociedad.

La actitud de respeto implica la de diálogo. Pronunciar una palabra no es solo decir algo, sino que compromete a quien la pronuncia y a quien la acepta. Hablar no es un simple «decir» sino expresar lo que se cree y hacerse responsable de lo hablado. En la filosofía griega, al menos desde Sócrates, el hablar y el escuchar, es decir, dialogar, constituye el camino para descubrir qué es lo verdadero, como también qué es lo justo. En el diálogo, los que se introducen en él dejan de ser meros espectadores para convertirse en protagonistas de una tarea compartida que se bifurca en dos ramales: la búsqueda compartida de lo verdadero y lo justo, y la resolución razonable e imparcial de los conflictos que van surgiendo a lo largo del trayecto compartido.

No son, pues, la imposición y la violencia sino los medios razonables y realmente eficaces para defender lo verdadero, lo justo y duradero, o para resolver los conflictos. Es el diálogo emprendido con seriedad y fe, que ha de sujetarse a unas condiciones para no quedar en un simple parloteo. La primera de estas es el convencimiento que el interlocutor tiene algo que aportar y, por tanto, se está dispuesto a escucharlo. Esto supone que ninguno de los interlocutores se siente poseedor de la verdad, pero, al mismo tiempo, que tienen fe en encontrarla, pues existe una verdad que está más allá de nuestras verdades.

Jon Sobrino suele decir que no solo siguiendo el reto de Kant (1978), al que aludíamos antes, hay que despertar del sueño dogmático para atreverse a pensar por uno mismo, sino que, en el momento actual, es preciso despertar de otro sueño: el sueño de la propia inhumanidad en la que vivimos sin darnos cuenta, con el fin de pensar la verdad de las cosas tal como son y actuar en consecuencia. La solidaridad como encuentro responde a este segundo despertar. Significa la experiencia de encontrarse con el mundo del sufrimiento y de la injusticia y no quedarse indiferente. Significa tener suficiente capacidad para pensar, para analizar lo más objetivamente posible, esa realidad inhumana en la que vivimos, sin que el peso de ese análisis nos desborde como señala J. L. Aranguren.

3. ESTADO, JUSTICIA Y DERECHO

Según Max Weber, el Estado puede ser definido como una organización respaldada por el de la violencia legítima (Weber, 2009, pp. 83-84). Por eso, está integrado por organismos poderosos como las fuerzas armadas, la policía y los tribunales, ya que se encarga, entre otras cosas, de garantizar las funciones y obligaciones de gobierno, defensa, seguridad y justicia en un espacio específico.

Según la definición clásica de Hermann Heller, el Estado es una «unidad de dominación, independiente en lo exterior e interior, que actúa de modo continuo, con medios de poder propios, y claramente delimitado

en lo personal y territorial» (Heller, 1942, pp. 142). Por otro lado, para E. Weil el Estado es la organización de una comunidad histórica que le permite tomar decisiones, garantiza la convivencia con el control de la violencia, asegura la integración de la diversidad, etcétera (Weil, 1996).

Hablar de Estado de derecho, por otra parte, supone describir a un sistema cuya organización se sustenta en la división de poderes —Legislativo, Ejecutivo y Judicial—, así como en los pesos y contrapesos entre estos (*check and balances*), regulados por un conjunto de leyes e instituciones recogidas en una Constitución Política.

El concepto de Estado de derecho, cuyo término tiene su origen en la obra de Kant, es aquel que nos acerca más a la cuestión ética en el tema que estamos tratando porque es lo que diferencia a la democracia de los regímenes autoritarios o dictatoriales. Así, el poder del Estado queda subordinado al orden jurídico vigente, estableciendo un ámbito de respeto absoluto a los derechos inalienables de la persona humana, así como una garantía del orden público.

De acuerdo con el Índice del Estado de derecho publicado anualmente por el Proyecto Mundial de Justicia (*World Justice Project*), este es aquel en el cual se respetan los siguientes cuatro principios:

- El gobierno en su conjunto y sus funcionarios son públicamente responsables ante la ley (*accountability*);
- Las leyes son claras, públicas, estables, justas, y protegen derechos fundamentales, como la seguridad de los ciudadanos, su libertad y la defensa de su propiedad;
- El proceso a través del cual las leyes son aprobadas, administradas, e implementadas es accesible, predecible, justo y eficiente;
- El acceso a la justicia es garantizado por representantes e instancias jurídicas que son competentes, independientes, éticas, suficientes en número, con recursos suficientes, y que reflejan las características de las comunidades que sirven.

Las críticas que se suelen hacer al Estado de derecho parten de que este ha reconocido solo en abstracto los derechos humanos fundamentales, sin tratar la actuación concreta de tales derechos.

Esto último guarda coherencia con lo que decíamos anteriormente, pero la cuestión es que no quede solo en principio sino que se lleve a la práctica. Da pena que en el Perú, a pesar de los principios, el ejercicio de la justicia esté tan desprestigiado y que el Estado de derecho sea tan poco respetado.

Se suelen identificar los conceptos de Estado y Nación, no obstante una nación, culturalmente, la componen el conjunto de personas del mismo origen étnico y hablan, en general, una misma lengua y tienen tradiciones comunes. Sin embargo, en el medio jurídico-político es el sujeto en quien radica la soberanía constituyente de un Estado. Un Estado que se identifica con una nación cultural específica es un Estado-Nación. Muchos de los estados modernos están en esta categoría o intentan legitimarse de esta forma, aunque haya muchas discusiones al respecto. Hay naciones o nacionalidades que no tienen un Estado correspondiente como sucede con la nación gitana o como sucedió con la nación judía antes de la Segunda Guerra Mundial y la creación del Estado de Israel. De la misma manera, se dan estados como Bélgica, Canadá o Nueva Zelanda compuestos por varias naciones culturales.

En el caso del Perú se pueden ver muchas nacionalidades culturales como la aimara, la quechua y las múltiples nacionalidades amazónicas. Esto tiene que ver mucho con lo que decíamos anteriormente respecto a la identidad común y el sentido de pertenencia que se encuentran muy debilitados o inexistentes en vastos sectores de nuestra población, ya que no se sienten reconocidas por el Estado o los gobiernos de turno. Esta situación genera muchos y serios problemas tanto jurídico-políticos como éticos, como es el caso de los conflictos con las mineras en diversas regiones del país.

Como dice Gonzalo Portocarrero:

La cultura supone, pues, un pacto por el cual los individuos renunciamos a mucha de nuestra impulsividad, aquella que tiene consecuencias perjudiciales sobre los demás. En cambio, acatamos la ley que permite una convivencia relativamente pacífica entre la gente. La cultura supone entonces el triunfo de la comunidad mediante el ordenamiento compulsivo de la impulsividad individual. La cultura no está dirigida, primeramente, a crear felicidad sino a frenar la realización de aquellas fantasías que suponen dañar a los otros. La cultura es el respeto interiorizado de la ley (Portocarrero, 2010).

Desde esta perspectiva, se puede decir que en nuestro país el triunfo de la cultura sobre la “fuerza bruta”, o prepotencia, de los individuos no es un logro sedimentado. Es un proceso demasiado incipiente. Y el derecho, o sistema jurídico, es manipulado por los individuos, y grupos; por los poderosos para realizar impunemente sus fantasías depredadoras en vez de reprimirlas. Esto es visible en la hostilidad hacia la cultura de aquellos que no se resignan al uso de la “fuerza bruta”, y que neutralizan la ley con la leguleyada (Portocarrero, 2015).

Uno de los grandes temas en derecho constitucional es el de la isonomía: es tan injusto tratar de manera desigual a los iguales, como de manera igual a quienes no lo son. La noción de isonomía indica que las personas son iguales en dignidad y en derechos pero, en el resto, los seres humanos somos diferentes. Estas diferencias son una riqueza que debe ser respetada por el Estado y el ordenamiento jurídico.

Por eso, la justicia obliga a la discriminación positiva —por ejemplo, la protección a las pyme, que tienen beneficios no reconocidos a las grandes empresas—, y a un rol tuitivo —protege y defiende— del Estado, como en el caso del derecho laboral, porque se reconoce que trabajador y empleador no están en igualdad de condiciones.

Hay que tener en cuenta que escuelas como la funcional y económica consideran al derecho como una herramienta para «alinear» las conductas al interés común, incentivando o disuadiendo a los particulares de actuar,

conforme a los intereses de la comunidad. La teoría funcionalista propone que las sociedades tienen mecanismos propios capaces de regular conflictos e irregularidades, así como normas que determinan el código de conducta de los individuos, los cuales variarán en función de los medios existentes. Esto es lo que rige el equilibrio social. Cada una de estas partes tiene como función la integración y mantenimiento del propio sistema. Se tiende a identificar el «debe ser» con el «es», es decir, con el *statu quo*.

Ahora nos vamos a detener especialmente en el concepto de justicia y sus diferentes formas, por la importancia que tiene en la ética y, en particular, en la función del Estado y del derecho. La justicia es el valor fundamental y fin del derecho que, a su vez, debe ser un medio o instrumento para lograr la justicia pero, por otra parte, el derecho es condición para la justicia. Por ello, puede decirse que el derecho positivo debe ajustarse, en lo posible, a la justicia. Tratar a los otros tal como les corresponde como seres humanos es practicar la justicia. Es decir, tratando a cada uno de forma similar en circunstancias similares es parte del respeto a la dignidad de toda persona y de la defensa de los derechos humanos. Esto se ha visto reflejado en el problema creado por el sistema electoral en las elecciones generales de 2016, con la exclusión de unos candidatos y no de otros.

Al igual que la palabra castellana «derecho», que traduce de la latina *ius*, *deriva de directum*, dirigido en derechura o rectamente, también el derecho y la justicia tienen que ver con la rectitud moral. Así, pues, en la palabra «justicia» se puede descubrir un sentido amplio, que es el de rectitud o bondad moral, y otro restringido, que es el de cumplimiento de lo debido, de lo ajustado, de lo que uno está obligado a dar a otro. La justicia, en su sentido amplio, debe primar y estar presente en todas las formas o aspectos de la justicia que describiremos a continuación.

Un primer aspecto de la justicia es la de tratar a las personas de forma apropiada. La justicia tiene como objeto la regulación de las relaciones personales, por ello podemos así inferir que habrá tantos tipos cuantos tipos de relaciones se distinguen entre personas, las relaciones entre sí de los individuos y sus organizaciones, los colectivos sociales, y de todos ellos

con el Estado. Con la desaparición de los partidos y el convencimiento de que el Estado, en muchos casos, no representa el interés de la sociedad sino de los grupos que lo controlan, surge la importancia de la sociedad civil como veíamos anteriormente.

Esto puede expresarse de diversas maneras, ya que la justicia tiene diversos aspectos. Estos aspectos incluyen la justicia general, distributiva, conmutativa, procedimental, transicional restaurativa, legal y social.

La justicia que podríamos llamar general o en sentido amplio tiene como objeto el bien común, razón por la que hemos dicho que regula las relaciones de los particulares con la sociedad. Hay que tener en cuenta que aquello a lo que estamos obligados por ley en relación con los demás se deriva de la naturaleza del bien común, y no del conjunto de preceptos positivos que se recogen en las leyes y códigos. Ninguna acción humana puede tener un fin que contradiga al bien común, dado que somos seres sociales y en ningún caso el bien particular puede ir en contra del bien común. Sin embargo, el bien común nunca puede ir en contra de los derechos fundamentales de la persona.

Es pertinente en este sentido tener en cuenta el principio de subsidiaridad, por el cual el Estado ejecuta una labor orientada al bien común cuando los particulares no la realizan adecuadamente. Al mismo tiempo, este principio requiere que el Estado se abstenga de intervenir allí donde las instituciones, asociaciones o grupos más pequeños pueden bastarse por sí mismos en los ámbitos que les corresponden.

Una cualidad adjunta a la justicia es la equidad. La equidad, en efecto, inclina a lo que es justo, pero no según la letra de la ley, sino según su espíritu. Y es que las leyes no pueden prever todos los casos, variadísimos, de las distintas acciones de los seres humanos. Regulan, pues, las mencionadas acciones en general y según lo que es más ordinario o frecuente, y por eso requieren una cierta corrección para los casos excepcionales, que es lo propio de la equidad.

Cuando se pone énfasis en la regulación de igualdad que debe existir al dar o intercambiar los bienes, se habla de justicia conmutativa, mientras

que al establecerse la proporción según la cual deben ser distribuidas las recompensas y castigos, se la define como justicia distributiva.

La justicia conmutativa da a cada uno exactamente lo que le es debido en derecho estricto, como el cumplir sus obligaciones, pagar a sus acreedores, restituir lo robado, reparar los daños e indemnizar los perjuicios. Sostiene siempre los dos platillos de la balanza, deuda y pago, recibido y devuelto, en perfecto equilibrio. La justicia conmutativa se refiere al intercambio de bienes entre las personas. En este sentido, derecho, razón y equidad son sinónimos de la justicia que lleva a dar a cada uno lo que le corresponde o que le pertenece.

La justicia distributiva, por su parte, regula las relaciones del bien común de la sociedad con los particulares. Este tipo de justicia lleva a que, en caso haya que distribuir un bien común entre los miembros de una sociedad, dicho reparto sea proporcionado a los méritos de los beneficiarios, del mismo modo que la contribución de estos al conjunto ha de ser proporcional a sus posibilidades.

El teórico contemporáneo más prominente de la justicia distributiva es el filósofo John Rawls, quien elabora su propuesta en confrontación crítica con el utilitarismo. Este concibe la justicia como eficacia, al justificar las instituciones y prácticas sociales desde su capacidad para promover el bienestar general. Con ello no tiene en cuenta que el aspecto fundamental de la misma es la equidad, la reciprocidad, y cae en el riesgo de quebrar el segundo imperativo kantiano y, tratar a las personas como medio, estando abierta la posibilidad de que sean sacrificadas en aras del mayor beneficio para el mayor número. Frente a ello, hay que afirmar la inviolabilidad de cada persona, que no puede ser atropellada ni siquiera por el bienestar de la sociedad.

Frente al enfoque utilitarista, Rawls entiende que en una correcta teoría de la justicia, las personas deben ser tratadas radicalmente como iguales en soberanía. Ello le empuja a actualizar las teorías del contrato social de Locke, Rousseau y Kant, en las que las instituciones y normas de convivencia son fruto del consentimiento de todos y para el beneficio

de todos. El contractualismo supone así la caracterización de las personas «como participantes en un sistema de prácticas o instituciones cuya base para el reconocimiento de los demás es la reciprocidad» (Camps, 1992, p. 252). Rawls, continuando esta tradición, dirá que los principios de justicia que deben asumirse, los que están justificados, son aquellos «que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación» (Rawls, 1978, pp. 28-29).

A través de la justicia procedimental, Rawls reenvía a las concepciones de la justicia en que la exigencia de esta no presupone la existencia de un criterio, independientemente del proceso seguido, para la identificación del resultado correcto. Estas concepciones de la justicia comportan la identificación de procedimientos equitativos en el sentido que el hecho de seguir tales procedimientos garantiza el carácter correcto o equitativo del resultado.

Una dimensión de la justicia que resulta muy pertinente y adecuada a la situación peruana después de la década de los años ochenta es la justicia transicional que, según el Centro Internacional para la Justicia Transicional, se refiere al conjunto de medidas judiciales y políticas utilizadas como reparación por las violaciones masivas de derechos humanos

La justicia transicional se refiere a aquellos procesos de transición de un gobierno autoritario o dictatorial a una democracia o de un conflicto armado a la paz, en los que es necesario equilibrar las exigencias jurídicas —garantía de los derechos de las víctimas a la verdad, justicia, reparación y garantía de no repetición— y las exigencias políticas —la necesidad de paz— que requieren dichas transiciones. De esta forma se busca confrontar los abusos a los derechos humanos de sociedades fracturadas como componente estratégico de una política de transformación para la restauración de la justicia, la reconciliación y el mantenimiento de la paz.

De otro lado, la justicia restaurativa, muy cercana a la justicia transicional, es una nueva manera de considerar a la justicia penal, la cual se concentra en reparar el daño causado a las personas y a las relaciones,

más que en castigar a los delincuentes. Este nuevo enfoque en el proceso de atención para las personas afectadas por un delito y la obtención de control personal asociado, parece tener un gran potencial para optimizar la cohesión social en nuestras sociedades cada vez más indiferentes con las víctimas.

La justicia restaurativa toma diferentes formas, existiendo una variedad de programas y prácticas, pero todos estos sistemas y prácticas comparten principios comunes. Según este enfoque, las víctimas de un crimen deben tener la oportunidad de expresar libremente, y en un ambiente seguro y de respeto, el impacto que el delito ha tenido en sus vidas, recibir respuestas a las preguntas fundamentales que surgen de la experiencia de victimización, y participar en la decisión acerca de cómo el ofensor deberá reparar el mal causado.

Según Van Ness y Strong, son valores centrales de la justicia restaurativa:

- El encuentro personal y directo entre la víctima, el autor u ofensor, u otras personas que puedan servir de apoyo a las partes y que constituyen sus comunidades de cuidado o afecto.
- La reparación, es decir, la respuesta que la justicia restaurativa da al delito. Puede consistir en restitución o devolución de la cosa, pago monetario, o trabajo en beneficio de la víctima o de la comunidad. La reparación debe ir primero en beneficio de la víctima concreta y real, y luego, dependiendo de las circunstancias, puede beneficiar a víctimas secundarias y a la comunidad.
- La reintegración tanto de la víctima como del ofensor en la comunidad. Significa no solo tolerar la presencia de la persona en el seno de la comunidad sino que, más aún, contribuir a su reingreso como una persona integral, cooperadora y productiva (Van Ness & Strong, 2013)

Una definición generalmente aceptada de justicia restaurativa es aquella proporcionada por Tony Marshall: «la justicia restaurativa es un proceso a través del cual las partes o personas que se han visto involucradas y/o que poseen un interés en un delito en particular, resuelven de manera colectiva la manera de lidiar con las consecuencias inmediatas de éste y sus repercusiones para el futuro» (Marshall, 1996, p. 37).

La expresión «justicia social» es reciente; empieza a usarse en el siglo XIX y corresponde esencialmente a lo que en el pensamiento occidental, a partir de Aristóteles, se indica con la justicia legal, que regula la contribución del ciudadano en la vida de la sociedad. La justicia social consiste en la aplicación de la justicia distributiva, de la comunicativa y de la general o legal, principalmente, en las cuestiones económicas y sociales.

En términos generales cabe decir que la experiencia ha demostrado que, si bien los derechos individuales son esenciales, básicos e imperativos, hasta el punto que les corresponda el lugar más alto en la estimativa jurídica, y los derechos democráticos tienen patente importancia, ni los unos ni los otros son suficientes por dos razones: en primer lugar, los derechos individuales y democráticos no pueden realizarse satisfactoriamente cuando no existen ciertas condiciones de seguridad material (económica) y de salud, educación y cultura. En segundo lugar, con ser de la máxima y suprema importancia los derechos individuales y democráticos, estos no agotan todos los requerimientos de la justicia para las personas. La persona individual no puede realizarse a sí misma en cuanto a las posibilidades y potencialidades que tiene, como no sea contando con una serie de múltiples y variadas condiciones y ayudas que reciba de la sociedad. Se debe mirar al hombre no como individuo abstracto, sino como individuo real inserto en la sociedad, por virtud de la propia esencia de lo humano, y necesitando ineludiblemente de sus prójimos para todas las funciones de su propia vida.

Para la realización de sus fines legítimos, los seres humanos tropiezan con múltiples dificultades u obstáculos de carácter social, tales como un trato inadecuado en cuanto a las condiciones de su trabajo o la falta de

oportunidades para desenvolver todos sus potenciales. Muchas veces se trata de dificultades y obstáculos que no son producto de un propósito determinado; por el contrario, son desajustes, efectos de organizaciones colectivas deficientes, carencias familiares, o resultado de la dinámica espontánea de varios factores sociales, lo cual provoca, por ejemplo, hambres colectivas, miserias, insuficiente número de oportunidades educativas, y tantos otros hechos parecidos. Puede suceder que algunas de esas situaciones se deban a la pereza o a vicios de quienes las sufren, pero la mayoría de estos casos son resultado automático de factores sociales que la voluntad del individuo no puede controlar.

En los últimos decenios se ha cobrado dramática conciencia de otros aspectos de la justicia social: de las desigualdades entre los pueblos ricos y los subdesarrollados y la dificultad para revertir esta situación. Además, se advierte que, a pesar de muchos y plausibles esfuerzos para remediar esos contrastes, entre la vida relativamente cómoda de un cuarto privilegiado de la humanidad, y la situación de miseria de las otras tres cuartas partes, la desigualdad crece más y más todos los días, por virtud de la concurrencia de múltiples factores, que hasta ahora los hombres no han acertado a dominar.

La justicia social se opone a una concepción de sociedad de tipo liberal, así como a la de tipo colectivista. En ninguno de los dos casos la persona es considerada en su dignidad y en su sociabilidad esencial. La justicia social se muestra atenta a toda violación de los derechos humanos por motivos de raza, de sexo, de religión o cualquier otro; se opone a la discriminación entre los seres humanos sobre la base de una igualdad sustancial y fundamental. La justicia social se pone en la perspectiva de los derechos con los que van estrechamente unidos los deberes sociales.

La justicia social no se encierra dentro de las fronteras nacionales, sino que regula las mutuas relaciones entre las naciones y los estados. Obliga a los países económicamente fuertes a asistir a las naciones que viven en la pobreza en la miseria, para que puedan vivir de un modo digno de seres humanos.

Justicia social es la justicia que tiende a asegurar el respeto y la promoción de los derechos para todos, especialmente para los menos favorecidos, inscribiendo estos derechos en las estructuras y en el funcionamiento de la sociedad. La justicia social se comprende a partir de la dignidad de la persona, de los derechos inviolables que deben ser respetados y promovidos de forma dinámica y progresiva.

Una cualidad adjunta a la justicia es la equidad. Esta, en efecto, inclina a lo que es justo, pero no según la letra de la ley, sino según su espíritu, ya que las leyes no pueden prever todos los casos, variadísimos, de las distintas acciones de los hombres. Regulan las mencionadas acciones en general y según lo que es más ordinario o frecuente, y, por eso, se requiere una cierta corrección para los casos excepcionales, que es lo propio de la equidad.

En el preámbulo del código de ética del abogado del Colegio de Abogados del Perú, se dice a la letra:

La abogacía como profesión liberal, cumple una función social al servicio del Derecho y la Justicia, siendo su objetivo esencial la convivencia social de los hombres como fuente fecunda de paz, libertad, progreso y bienestar general y cuya acción no se limita al solo éxito de la causa que patrocina o de la función que cumple en el órgano jurisdiccional o en una entidad pública o privada, sino que busca conseguir que la convivencia social sea fuente fecunda de paz, libertad, progreso y bienestar general, lo que implica cumplir deberes con la comunidad, con los colegas y consigo mismo, que si bien interesan a la propia dignidad, pero influyen de manera indirecta en el prestigio de esta noble profesión.

Y luego, en artículo 3º, respecto a la misión de la profesión, dice que: «La abogacía tiene como fin la defensa de los derechos de las personas y la consolidación del Estado de Derecho, la justicia y el orden social» (CAL, s/a).

4. ÉTICA, POLÍTICA Y ECONOMÍA

Así como se ha preguntado si es posible que vayan juntas la economía o los negocios y la ética, así también se ha preguntado si es posible unir esta a la política. En los años noventa, en el Perú, la cuestión para muchos era clara: lo que contaba eran el pragmatismo y la eficacia. La ética quedaba descartada como algo inútil que estorbaba o se reducía al ámbito de la vida privada. A raíz de las consecuencias de esos años, descubrimos el valor de lo ético no solo como algo benéfico sino indispensable.

Sin duda, la peor secuela que nos ha dejado un determinado proceder político y medios de comunicación afines sobre todo en los años noventa, es el cinismo en el orden ético y moral; el engaño y la mentira han sido considerados como parte del actuar político y de la propaganda periodística. Las consecuencias las padecemos ahora. Nos cabe, por lo tanto, la tarea de hacer prevalecer la verdad y honestidad en nuestro proceder como valores fundamentales.

En cuanto a la política en sí, es importante tener en cuenta tres maneras de entenderla: como búsqueda del poder, como arte de lo posible y en su relación con la ética, como búsqueda del bien común.

Estas tres formas no son excluyentes y tienen legítima validez. Así, por ejemplo, desde un sano realismo, es necesario tener en cuenta las posibilidades reales para obtener el bien común y para conquistar el poder, pero es necesario no solo considerar la realidad sino también sus posibilidades para no caer en ese «realismo» grosero o en un fatalismo paralizante. Por otra parte, la búsqueda del poder debe estar subordinada al logro del bien común pues, tomando el caso de nuestro país, si los partidos políticos no anteponen el bien del Perú a sus intereses particulares o inmediatos, terminan fracasando y haciendo fracasar al país, como ha sucedido en el pasado y sigue sucediendo hasta ahora.

Pero para construir país debemos tener claro el fin que perseguimos como nación, pues el objetivo de la ética política no es que la sociedad funcione bien, sino que la convivencia sea verdaderamente humana. En nuestro sistema tecno-económico tanto la técnica como la economía se

han automatizado de tal manera que si algo se puede producir se produce sin que nos preguntemos el por qué, el para qué y sobre todo el para quién —a quién beneficia—. Como se ha dicho: en nuestro mundo moderno vamos cada vez más rápido pero no sabemos hacia dónde. El ser humano va perdiendo el control de su propia obra y esto es maléfico e irresponsable. Pero no somos los hombres los que definimos la moral según la arbitrariedad de nuestros sistemas. Es más bien la ética la que nos indica aquello que da sentido, autenticidad y coherencia al ser y quehacer del hombre en lo personal y en su convivencia con los demás. Es lo que hace que la vida sea digna de ser vivida.

Para poder enderezar desde la base la dimensión ético-política a nuestro país es necesario, como decíamos anteriormente, hallar o generar entre los miembros de la sociedad una identidad común en la que nos reconozcamos y que nos haga sentir pertenecientes a ella. En general, no se da entre nosotros un sentido claro de pertenencia y adhesión por parte de los ciudadanos al conjunto de la comunidad. Resulta entonces imposible responder conjuntamente a los retos que se nos plantean. Esta identidad comunitaria es especialmente necesaria en las sociedades modernas y más aún en aquellas que tienen mayor influencia de la posmodernidad.

Por desgracia, a causa del liberalismo occidental, solo se suele visualizar como meta suprema el éxito individual y se percibe al otro ser humano como un adversario en el mercado de la competitividad al que hay que vencer o eliminar. Pero, al mismo tiempo, occidente, y sobre todo el llamado primer mundo, de forma aterradora ha caído en la cuenta de esto a partir del 11 de septiembre de 2001 —o esperemos que lo haya hecho—, del terrorismo actual, así como también del problema ecológico. Es decir, ya no se puede pensar los asuntos o problemas aislada o individualmente, ni siquiera a nivel de países o sectorialmente sino de forma conjunta y no solo a nivel económico, como se viene haciendo, sino a todos los niveles.

El mismo presidente del Banco Mundial, James Wolfensohn, dijo que mientras exista pobreza, los ricos no tendrán paz. Hasta el 11 de septiembre de 2001, para mucha gente había dos mundos, dijo Wolfensohn:

el mundo desarrollado y el mundo en vías de desarrollo. Pero esta idea es falsa, señaló: la pobreza en un lugar es pobreza en todos lados. Wolfensohn dejó en claro que eso es lo que se ha hecho evidente tras dichos atentados (Barriga, 2001). La pobreza en un lugar en el mundo se trasladó en forma de violencia a otro lugar del mundo. Esos atentados dejan en claro, aseguró, que los ricos deben buscar urgentemente una solución a la pobreza, ya no por solidaridad o caridad, sino por su propia supervivencia, su propia seguridad y su propia paz.

Constatamos así que nuestro destino personal está íntimamente ligado a nuestro destino social. Nuestra realidad política nos compromete como miembros de un país cuyos avances y retrocesos nos frustran, nos crean tensiones, ansiedades y también sentimientos de impotencia, aunque no nos despojen de la esperanza. La gobernabilidad real y efectiva se basa en el consenso mayoritario y la legitimidad, y no solo en la legalidad. El único sustento de la verdadera autoridad está basado en que sus actos sean justos, éticos y legítimos. La autoridad ética y moral es el único sustento de toda verdadera autoridad.

Esto nos debería hacer caer en cuenta que la visión y el análisis de la política no se puede hacer en el Perú con los paradigmas y respuestas tradicionales, como parece seguir sucediendo. Se hace necesario ética y políticamente partir de la realidad de este país con sus particularidades, y no de esquemas y planteamientos ideológicos. Estos últimos son oportunos siempre que se ajusten y ayuden a enfocar y solucionar los problemas concretos.

Los problemas fundamentales de nuestro país —como la pobreza, desempleo, falta de educación, salud e institucionalización, descentralización, etcétera— nos son comunes y podrían ser, con voluntad política, los que nos unieran a todos en una causa común, más allá de los intereses partidarios. Detrás de todo ello está la suerte de la gran mayoría de nuestro pueblo que no tiene otra defensa y manera de hacerse valer que exigiendo la aplicación de la legalidad bien y rectamente constituida. De

allí la urgencia de la defensa de los derechos humanos, que es la defensa de todos y cada uno de nosotros.

Hemos constatado que se ha ido dando progresivamente un debilitamiento, en gran parte fomentado desde el poder y permitido por nuestra pasividad, de la organización de la sociedad civil e instituciones intermedias entre el ciudadano y el Estado. Estas, normalmente, permiten que el ciudadano no se sienta indefenso frente al poder omnímodo del gobierno y a través de las cuales se puede expresar y hacer valer sus derechos. Es más, paradójicamente, aquellos que ejercen el poder han desprestigiado la política y el ejercicio de lo político en sus diferentes instancias para ejercer el monopolio del poder.

Si el valor ético por excelencia es el ser humano y, en cuanto tal, sus dimensiones personales, sociales y trascendentes, es necesario cultivar políticamente la pasión por el ser humano, así como los aspectos humanos de cualquier proyecto. Por ello es necesario evitar el peligro de anteponer ideologías o proyectos políticos por encima del hombre o pensar al ser humano en abstracto pasando por encima del ser humano concreto, como hacen los terroristas o las veces que se habla del «costo social» de un plan económico cuando en realidad se hace referencia al costo humano.

Se hace necesario implantar en nuestro país una cultura ético-política, lo cual implica modos de vivir, actuar y pensar éticamente de forma habitual. Así, lo no ético sería considerado como excepcional. El mal y la corrupción son contagiosos, pero el bien también puede serlo. Hace falta la convicción de que esto es posible tanto en el plano personal como en el social, y esto hay que hacerlo frente al falso «realismo» o fatalismo, al cual hacíamos referencia al comienzo, que piensa que las cosas siempre tienen que ser iguales y que no se pueden cambiar.

Es necesario que devolvamos el prestigio y la dignidad que la política y la gestión del bien público deberían tener. En este sentido es muy bella e inspiradora la forma que tenía Hannah Arendt, esa gran pensadora alemana, de considerar a la política como el amor y cuidado del mundo por encima del interés propio.

El tema de la ética y economía, señala Jung Mo Sung —a quien sigo en esta parte— se está volviendo cada vez más conocido. Unos discuten sobre ética y economía en busca de un mayor crecimiento económico y una mayor productividad en las empresas, y otros en búsqueda de la superación de la brutal desigualdad social y de la inaceptable exclusión social que marcan nuestro tiempo. Los dos grupos, a pesar de diferenciarse mucho en sus objetivos, comparten un mismo presupuesto: el bien común, sea de la empresa o de la sociedad, pues no se alcanza solamente con la defensa del interés propio y de la lógica del mercado. Para el segundo grupo, el mercado por sí solo no puede resolver el problema de la pobreza ni generar la mejor situación para una empresa. Sin duda, se precisa «domar» la voracidad con que el capital intenta dominar y explotar todos los recursos naturales y humanos, y para eso el debate sobre la ética y la economía tiene un papel importante. Pero, esa relación no es tan simple como que podamos exigir que la economía sea sometida a los valores éticos.

Por una parte, el sistema de mercado sería así un sistema económico inmune a las variaciones de la moral de la sociedad. Un sistema que funciona independientemente del grado y del tipo de valores morales vividos en la sociedad, y que es eficiente y vencedor, justamente porque su funcionamiento no estaría vinculado a las cuestiones éticas o morales. Una pretensión que Karl Polanyi, en su clásico libro *La gran transformación*, llamó sistema autorregulable de mercado: «Una economía de mercado significa un sistema auto-regulable de mercado; en términos ligeramente más técnicos, es una economía dirigida por los precios del mercado y nada más allá de los precios del mercado. Un tal sistema, capaz de organizar la totalidad de la vida económica sin cualquier ayuda o interferencia externa, ciertamente merecería ser llamado de auto-regulable» (Polanyi, 1980, p. 59).

Paul Krugman, premio Nobel de Economía 2008, por su parte, reconoce que el incentivo monetario no es suficiente para hacer que una empresa tenga éxito, y que es preciso construir una moral, un sentido de misión para que los funcionarios busquen el bien de la empresa por encima de lo que ellos piensan que es bueno para ellos. Con todo, la falencia moral

de una o varias empresas que puede acarrear sus falencias económicas, no lleva consigo a toda la sociedad. Con eso él distingue claramente el nivel microeconómico de las empresas, donde la moral es necesaria, del nivel macroeconómico, o del mercado como un sistema auto organizador, donde no habría relaciones de dependencia con las cuestiones morales (Krugman, 2008).

La tesis de la separación radical entre la «misión» de las empresas de obtener el máximo de lucro, atendiendo de modo más eficaz las demandas del mercado y los intereses más amplios de la sociedad defendidos en nombre de valores éticos está fundada, en última instancia, en la separación entre la ciencia económica y la ética. Es importante notar que esta separación, una bandera todavía hoy importante para muchos empresarios y economistas neoclásicos y defensores del neoliberalismo, no se verificaba en los orígenes de la ciencia económica liberal. Adam Smith, conocido como el padre de la economía moderna, no solamente fue catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow, sino que también consideraba a la economía como una rama de la ética. La relación entre ética y economía fue aceptada por mucho tiempo en el medio académico.

En los últimos años las principales facultades de administración de empresas del mundo introdujeron cursos de ética como disciplina obligatoria; lo que no ocurre en las facultades de economía. Además de eso aparecieron en muchos países asociaciones de empresas y de empresarios defendiendo una postura ética y socialmente responsable. El surgimiento del SA 8000, que certifica la responsabilidad social de la empresa, especialmente en las relaciones de trabajo, es uno de los ejemplos de esa preocupación tanto por parte de algunos sectores del empresariado, cuanto por parte de los consumidores y de los ciudadanos.

El reconocimiento de la emergencia de la moralidad al interior de las empresas, y más aún, la discusión explícita sobre la ética en ellas y en sus principales facultades se dio básicamente por tres motivos. El primero fue el creciente conflicto de intereses derivado de la separación entre la figura de

los propietarios o accionistas y de los ejecutivos que dirigen las empresas. El segundo motivo nace de la necesidad de que se construya un espíritu de equipo al interior de las empresas, para lo cual es fundamental la existencia de valores comunes compartidos por todos los de la empresa, desde abajo hasta la cima de la dirección, y de reglas claras sobre las conductas consideradas aceptables y las reprobables. De este modo la discusión de la ética al interior de las empresas se convirtió casi en obligatoria. El tercero tiene que ver con la pérdida financiera y económica que las empresas sufren con los escándalos, sea en el campo financiero, ecológico o social. Estas son tentativas de protegerse y de mejorar su imagen en el mercado consumidor.

Toda esta preocupación con la ética y los negocios no proviene de la buena voluntad de los empresarios, pues desde el inicio muchos vieron esa discusión como un costo más, pero proviene, sí, de un cálculo de costo y beneficio y de la presión que proviene del aumento de la conciencia ecológica y social por parte de los consumidores y de los ciudadanos organizados de diversas formas. Este también es uno de los argumentos presentados por Adela Cortina—no ciertamente el único ni principal—para justificar la importancia de la ética en las empresas: «lo ético es rentable, entre otras cosas, porque reduce los costos de coordinación externos e internos de la empresa: posibilita la identificación con la corporación y una motivación más eficiente» (Cortina, 1994, p. 88).

Es claro que esta visión no es aceptada por todos. Hay muchos críticos de la reducción de la ética a la lógica empresarial, quienes son defensores de una noción más sustantiva de la responsabilidad social. «Sustantiva» en el sentido de que tenga sentido y valor en sí misma, y no apenas en función de objetivos de las empresas, lo que negaría el propio sentido de responsabilidad social. Entretanto, en la medida en que hay una presión social y las empresas empiezan a sentirse preocupadas por la responsabilidad social que mejora su imagen en el mercado, es muy difícil decir hasta qué punto empresas y empresarios que critican esa visión reduccionista realmente defienden una visión más sustantiva. Sin embargo,

es mejor vivir en una sociedad donde las empresas capitalistas se sienten presionadas a asumir su responsabilidad social que en una sociedad donde ninguno se preocupa por eso.

Sin embargo, como los efectos no intencionales de la acción intencional también deben ser objetos de la ética, no podemos dejar de lado las estructuras institucionales que producen esos efectos no-intencionales. En otras palabras, la reflexión ética no puede restringirse a las acciones intencionales de los agentes económicos, y debe también considerar a las estructuras sociales como un lugar éticamente relevante.

No basta que seamos honestos y que actuemos de acuerdo con los valores morales si el sistema económico y social en el que estamos insertos es un sistema éticamente perverso o socialmente excluyente y opresor. Con estas reflexiones queremos apuntar hacia una importante distinción que debemos hacer en las reflexiones éticas sobre economía: el nivel de las acciones al interior de un sistema económico y el nivel del sistema como tal.

El problema de la ética económica, como señala Mo Sung (s/a), no puede ser reducido al campo de la economía. La decisión y la acción de modificar las reglas y los valores que rigen el sistema económico vigente no es una decisión meramente económica, sino fundamentalmente una decisión política y colectiva. Esto es, el debate en torno de la ética y economía solo tiene sentido si recuperamos la noción clásica de economía como economía política y reconocemos que el sistema económico es un subsistema al interior de la sociedad.

Hace poco, Thomas Piketty, el economista francés que se ha convertido en uno de los más influyente analistas, en un trabajo de mil páginas, *El capital en el siglo XXI*, advierte que la «concentración extrema de los patrimonios amenaza los valores de la meritocracia y de justicia social en las sociedades democráticas» (Piketty, 2014). Luego, en una entrevista, señalaba que: «Siempre que no logramos resolver los problemas sociales es tentador encontrar a alguien a quién culpar: trabajadores extranjeros, otros países, Alemania, China. Es necesario discutir una tributación adecuada para asegurar beneficios generales. Si no, corremos serios

riesgos. La batalla política es muy complicada. Las personas necesitan entender las opciones que existen y es importante discutir las, discutir sobre tasación de impuestos». Y luego agregaba: «Pienso que las instituciones democráticas pueden responder al avance de la desigualdad y hacer instituciones educativas y fiscales más incluyentes y progresistas. Pero para que eso pase necesitamos más transparencia sobre la renta y la riqueza. Esas son cuestiones que nos importan a todos, no solo a los economistas (Piketty, 2014).

Desde otra posición, el papa Francisco advierte que una «reforma financiera» es necesaria no solo «porque el sistema socioeconómico es injusto en su raíz», sino también porque «mecanismos económicos de hoy promueven desmedidamente un consumo desmedido». Cuando se combina el consumismo desenfrenado con desigualdad resulta particularmente dañino para nuestra sociedad, donde los «excluidos no son los que “explotan” sino los marginados, los restantes, las sobras» (Papa Francisco, 2013).

A manera de síntesis, la ética no puede ser reducida a la discusión de la intencionalidad y de la acción concreta de los agentes económicos y, por eso, la estructura económica, o como veníamos hablando arriba, el sistema económico —que delimita las posibilidades de acción de los agentes y genera los efectos no intencionales—, debe ser asumido como un lugar éticamente relevante.

No podemos dejarnos llevar por el camino fácil que nos dice que las leyes del mercado son inexorables y que no hay alternativa frente a lo que el papa Juan Pablo II ha llamado el «capitalismo salvaje» del neoliberalismo. La economía, como todo lo humano, está sujeta a lo que la inteligencia, libertad y la responsabilidad del hombre decida; no podemos soslayar esta responsabilidad, endosándosela a un determinismo de la economía que destroza seres humanos y países a su paso. No tiene ningún sustento racional ni moral un sistema que contando con riqueza suficiente para que nadie en el mundo pase hambre o miseria, mantiene a casi tres cuartas partes de la población mundial en esa situación inhumana. El ser

humano es tal, a diferencia del animal, porque no se ha dejado dominar por la realidad sino que siempre se ha sobrepuesto a ella y ha logrado transformarla. Max Scheler nos hace ver que: «Comparado con el animal, que dice siempre “sí” a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre es el ser que sabe decir no, el asceta da la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad» (Scheler, 1938, p. 82).

5. EDUCACIÓN CIUDADANA

Además de lo que señalábamos en la introducción, la ciudadanía es la conciencia de los derechos y deberes de buena convivencia; es el ejercicio de quien está ayudando a construir los valores y las prácticas democráticas; es la movilización concreta por el cambio en la vida cotidiana y de las estructuras que benefician a unos e ignoran a millones de otros por la exclusión social que se da de diversas formas y lleva a cambiar la realidad a partir de la acción conjunta, de la elaboración de propuestas, de crítica y de solidaridad.

Para Hegel la ciudadanía no tiene solo una significación política, tiene también una significación moral: el individuo supera su propio egoísmo al volverse miembro de un Estado para el cual consagra una parte de sus ingresos y de sus ocupaciones y por el cual puede ser llamado incluso a dar su vida en caso de guerra. Para Rousseau, ser ciudadano tiene también una significación moral: el Estado debe superar la desigualdad social, la dependencia de los hombres unos de otros. Incrementar la parte del Estado en la existencia colectiva es aumentar la igualdad de oportunidades. Por encima de intereses particulares existe la parte irreductible del interés general.

El concepto de «ciudadanía» alude a derechos universales y consagrados como tales, y afecta a quienes optan o son afectados por él; es decir, existen derechos básicos, sociales y políticos respecto de quienes tienen la categoría de ciudadano y de quienes no la tienen. Así, un menor de 18 años tiene derechos humanos consagrados, pero no necesariamente el derecho

ciudadano en su plenitud; lo mismo sucede con los extranjeros y con los inmigrantes, entre otros. Un ejemplo de lo último son los constantes atropellos a los derechos cívicos a que son sometidos los emigrantes en Estados Unidos y Europa y que el resto de la ciudadanía, muchas veces, ni siquiera se cuestiona.

El concepto de ciudadanía, según R. Rizo-Patrón (2000) —a quien sigo en esta parte— nos coloca de entrada en un estrato distinto al meramente personalista, individual y comunitario, atado a valores tradicionales de experiencias históricas sedimentadas. Este concepto está, en sus distintas interpretaciones contemporáneas, ligado a la noción de «esfera pública», es decir, al ámbito de la acción propiamente política. Para los griegos clásicos, este espacio público —reino de la libertad de los ciudadanos y de la excelencia de la acción política— era la *polis*, opuesta al ámbito privado del *oikos* donde, con el objeto de asegurar la supervivencia del individuo y de la especie, reinaba la violencia y muda verticalidad del *pater familias* respecto de los otros miembros del hogar, como las mujeres, niños y esclavos. Solo en la *polis* se era libre, y solo el hombre libre era propiamente «político», *ergo*, «ciudadano».

Antes del surgimiento propiamente moderno del espacio público y de la ciudadanía, va emergiendo —nos dice H. Arendt— la esfera híbrida de lo «social», inexistente en el mundo griego. Desafortunadamente, todo este proceso de la historia moderna va debilitando el aspecto propiamente «político» de la ciudadanía y de las libertades ciudadanas. La libertad se separa de la política y deviene crecientemente un asunto exclusivo del mercado y del individuo desligado del interés «común». El ciudadano deviene sinónimo de cliente. Por otro lado, la idea de «igualdad» asociada a la de ciudadanía moderna nunca se consolida a nivel de todos los estamentos en las distintas sociedades. El problema que se plantea es, entonces, el de la extensión de la «participación ciudadana». Los países con menos nivel de desarrollo son actualmente aquellos que presentan niveles extremos de desigualdad, desintegración generalizada y déficit de reconocimiento.

El garante de los derechos es el Estado, al que corresponde proteger las libertades individuales y los derechos sociales. Se trata de un modelo de Estado que se ha ido imponiendo y consolidando a lo largo de los dos últimos siglos, y que, a pesar de haber representado un progreso con respecto al estado absoluto, tiene un inconveniente manifiesto, ya que ha contribuido a dividir a las personas en dos clases de ciudadanos diferentes: unos, políticamente activos, que tienen cargos políticos, militan en algún partido o dirigen algún movimiento social; y otros, pasivos, proclives a desentenderse de la vida pública o que participan en ella de una forma esporádica y muy formal. Algunos teóricos de la política de principios de siglo —como Max Weber o Schumpeter— ya denunciaron esta pasividad ciudadana como consecuencia seguramente inevitable de la democracia representativa, pero que resulta contraproducente para otros aspectos del funcionamiento de la democracia. El culpable de este estado de cosas no es una determinada clase de democracia o un determinado modelo de Estado, sino que el desarrollo del capitalismo y de la sociedad de consumo ha contribuido a fomentar un individualismo exagerado, que genera sociedades atomizadas, en las que cada uno vela únicamente por su interés particular o corporativo, y en donde es casi imposible conseguir la cohesión social de todos los miembros de la sociedad en torno a unos ideales o proyectos comunes.

Según V. Camps, la filosofía política contemporánea, que se ha desarrollado siguiendo el modelo del pensamiento liberal y contractualista de los siglos XVII y XVIII —especialmente el de Hobbes, Locke y Kant—, echa de menos, en definitiva, algo que contribuya de una manera efectiva a crear lo que podríamos llamar una «identidad ciudadana». Las declaraciones de principios, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos o los principios constitucionales, no han conseguido formar ciudadanos y, como consecuencia, nos encontramos con una realidad preocupante: una democracia sin ciudadanos en el sentido más amplio de la palabra. Precisamente, por este defecto de nuestras democracias, tenemos que insistir en el civismo o en las virtudes cívicas. Los filósofos

comunitaristas, cuyo pionero es el escocés Alasdair MacIntyre, han sido los primeros en reivindicar el civismo. Son críticos del pensamiento liberal, sobre todo por dos razones: la primera, porque el liberalismo fundamenta el orden social y el Estado de derecho en unos principios universales que son demasiado formales y abstractos, condición que esconde muchas deficiencias reales, como por ejemplo que estén realmente reconocidos los derechos de las mujeres; y la segunda, porque precisamente por su abstracción, los grandes principios tienen escaso poder de motivación en la ciudadanía, que entiende que su cumplimiento no les incumbe a ellos sino a las instituciones políticas. De este modo, el ciudadano evita adoptar un compromiso activo con los derechos humanos.

Nos encontramos, dice V. Camps, en consecuencia, frente a unas sociedades, individualistas y atomizadas, en las que los individuos tienen que respetar unos valores o derechos que, individualmente, los obligan muy poco. En su lugar, lo que los filósofos comunitaristas proponen es recuperar unas comunidades que tengan una identidad más precisa y se puedan fundamentar en unos valores más concretos y específicos: comunidades nacionales, religiosas o, sencillamente, locales. Estos filósofos piensan que solo si los individuos se saben y se sienten miembros de una comunidad concreta, más definida que el Estado de derecho, podrán identificarse con un determinado proyecto político y comprometerse a realizarlo. Una tesis similar a la de los comunitaristas es la de los republicanos, cuyo modelo es el de la república romana y la renacentista por lo que tenían de res pública, una vida pública realmente compartida, al menos en la mente de los que teorizaban sobre ella. Los republicanos también buscan recuperar la idea de virtud, ya que es la única manera, a su entender, de conseguir que los ciudadanos sean cívicos.

A partir de esta situación, añade V. Camps, en la filosofía política contemporánea ha surgido una serie de teorías que coinciden en un aspecto básico: mostrar la necesidad de que el ciudadano se haga cargo de su papel, de su función y de sus obligaciones en las democracias socioliberales. Dos teorías filosóficas son especialmente relevantes, al menos por lo que respecta a su desarrollo y a la aceptación que han conseguido. Me refiero

al comunitarismo y al republicanismo. Ambas propugnan, cada una a su manera, una recuperación del modelo griego de la *polis*, una sociedad más «comunitaria» que las actuales, o del modelo que ofrecen las repúblicas renacentistas descritas por Maquiavelo. Si nos parecen interesantes estos modelos se debe a que en ambos casos se exigía a los ciudadanos que lo fueran de verdad, que estuviesen dispuestos a adquirir las cualidades necesarias para comportarse como buenos ciudadanos.

En coherencia con lo anterior, educar para la ciudadanía es la formación de personas capaces de actuar siendo conscientes de sus derechos y obligaciones, dispuestas a interactuar en su comunidad con respeto y dignidad, pero también con energía cuando es necesario. Tenemos la dignidad de personas y de ciudadanos desde el nacimiento, pero también es cierto que el ser ciudadano, como todo lo humano, se enseña y se aprende porque no es algo instintivo.

Por otra parte, en el nivel ético vivimos una crisis tanto en el plano mundial como en el continental. Pero lo que está en crisis no es la ética misma sino un paradigma o una forma de plantearla que ya no tiene vigencia, y esto es de gran importancia para la educación; no podemos pretender transmitir a las generaciones jóvenes los mismos esquemas éticos en los que nosotros fuimos educados, pues es posible que ya no sean válidos, lo cual de ninguna manera quiere decir que la ética en sí no sea válida.

No podemos pedir, en consecuencia, que se nos diga lo que debemos hacer desde el punto de vista ético y moral; más bien, nos vemos obligados a hacernos nosotros mismos responsables de nuestro comportamiento ético en lo personal y en lo social, y, por tanto, a darle significado y coherencia a la realidad y a la propia vida. Evidentemente, esto no es fácil pues requiere de nosotros un permanente ejercicio de libertad y lucidez, pero al mismo tiempo es aquello que hace que la vida sea digna de ser vivida y no caigamos en la rigidez, la banalidad o la frustración.

Por ello, educar, y más aún, en tiempos de crisis —debido a los cambios y confusión imperantes— implica que no podemos limitarnos a enseñar normas, principios o valores morales, sino que es absolutamente necesario

educar en el uso de la responsabilidad, lo cual significa hacerlo en libertad, veracidad y autenticidad. En este sentido, el niño meramente obediente no es el ideal. De ahí que educar en valores no significa transmitir unos valores que son los nuestros, sino ayudar a que los estudiantes aprendan a distinguir, por ellos mismos, lo que vale o no vale, lo que está bien y lo que está mal; no en abstracto sino en lo concreto de su comportamiento, y hacerles ver el porqué de ello para evitar la imposición o mero consejo. Debemos lograr que las personas piensen y actúen por sí mismas y no como nosotros queremos; que aprecien y quieran vivir en la verdad y autenticidad y no del engaño y la mentira.

La actitud educativa a este respecto no es la de transmisión impositiva de principios y normas morales sin explicación o razonamiento realmente válidos, lo cual tiene como consecuencia la inmadurez y falta de interiorización y responsabilidad ética por parte del hijo o del alumno. La moral resultaba, así, represiva y alienante. Muchas veces esta posición se debe a la angustia y desconcierto que suelen despertar en padres y profesores las situaciones de crisis y a la necesidad de seguridad psicológica a cualquier precio que tenemos muchas veces. También nos resulta más fácil una enseñanza moralista impositiva que una auténtica formación ética en búsqueda de la realización de la persona de forma solidaria y trascendente y con la educación en la libertad y responsabilidad que esto implica.

Al mismo tiempo, la educación tiene que facilitar la movilidad social y favorecer la integración de grupos que presentan una gran diversidad. Es en la escuela y la universidad donde los niños y jóvenes amplían su círculo de relaciones, conviven y cobran conciencia de su pertenencia a una comunidad. Vinculada a esta función social de la educación está su función política: los centros educativos existen para inculcar los valores cívicos, para enseñar derechos y obligaciones, en suma, para formar a ciudadanos responsables. Habida cuenta del avance de la democracia en numerosos países en los últimos años, esta función es esencial. Viene a continuación el cometido cultural: desarrollar la creatividad y el sentido estético, aceptar otras tradiciones y creencias sin dejar de apreciar las propias son elementos

que contribuyen a la plena realización de la persona. La educación ha de actuar para eliminar todo tipo de discriminación que excluye por razón de posición social, raza, género, religión a diferentes tipos de personas. Desgraciadamente, esto es muy frecuente en nuestros países e impide a esas personas tener el sentido de pertenencia común tan necesario, como señalábamos antes, para poder construir una sólida civilidad que sea más bien inclusiva y no exclusiva, en la que haya una auténtica convivencia y no una simple coexistencia, fomentar intereses comunes, promover movimientos en favor de la paz y mejorar el entendimiento internacional.

En relación con lo anterior, una primera actitud debe ser la de rechazar la postura de pasividad e indiferencia que solemos tener por lo que pasa a nuestro alrededor. No podemos permitirnos ser indiferentes frente a lo que nos es común y afecta a todos. Frente a la indiferencia, el fatalismo y la resignación, tenemos que recobrar la fe en nosotros mismos, en los otros, en la posibilidad de hacer algo juntos por nuestro país, y transmitir esa fe a quienes piensan que esto no es realizable.

En conjunto podemos decir que de lo que se trata es que nuestro país sea un espacio de convivencia realmente humano, en el que nosotros cooperemos con nuestras prácticas y actitudes a humanizarlo o, por el contrario, este se convertirá, como decía Thomas Hobbes, en un lugar en el que los hombres seamos lobos para los otros hombres.

Fondo Editorial PUCP

CONCLUSIÓN

HACIA UNA CULTURA DE LA SOLIDARIDAD

Aquí vamos entender el término de «cultura» como la manera en que un grupo de personas vive, piensa, se organiza, siente, celebra y comparte la vida. En toda cultura subyace un sistema de valores, de significados y de visiones del mundo que se expresan al exterior en el lenguaje de los gestos, símbolos y estilos de vida. Es la forma peculiar que tiene un grupo humano de vivir e interpretar la vida.

Occidente ha experimentado, sobre todo por la acentuación del liberalismo, y actualmente del neoliberalismo, la afirmación incondicional del individuo y de un sistema estructurado para defender los intereses individuales por encima de los comunitarios. El predominio de la técnica y la economía ha causado la masificación de los hombres, sobre todo en las grandes ciudades. La sociedad se hace en su administración cada vez más colectivista. Por eso atomiza al hombre y lo aísla. Esto ha significado de hecho mutilar al ser humano de su dimensión social, comunitaria y solidaria, y ha tenido como consecuencia dejar a los individuos solos e impotentes frente a una macro estructura que los agobia y acaba por angustiarlos neuróticamente. Puesto que esta configuración de la realidad no nos parece adecuada ni conveniente, como tampoco la tendencia educativa coherente con ella, proponemos la otra tendencia educativa que nos servirá de base para todo lo que diremos posteriormente.

Lo señalado antes no nos debe hacer olvidar que la reivindicación del ser humano singular como no intercambiable con ninguno de su misma especie, con sus derechos y dignidad inalienables, es una de las mayores conquistas de la historia humana y tiene sus raíces en el mensaje bíblico y cristiano. Esta reivindicación surge frente al predominio de la sociedad, del Estado o de cualquier otro tipo de institución que quiera pasar por encima de esos derechos y dignidad, incurriendo en diversos tipos de totalitarismo, colectivismo o gregarismo.

La persona humana busca realizarse pero, para hacerlo, necesita complementarse. Por ello, su búsqueda de realización es tendencia, deseo, que la lleva más allá de sí misma, más allá de la limitación que le impone su propio yo. Al mismo tiempo le es necesario reconocer que en la apertura a la realidad se encuentra con otros «yo» que buscan también su propia realización. Estos otros «yo» no son meras cosas sino también libertades en realización que no pueden sufrir el trato de simples cosas sujetas a dominio, pues la misma persona no espera ese trato para ella misma. Se da aquí, necesariamente, un cambio cualitativo que exige una relación totalmente distinta. En este nivel la persona solo puede realizarse en la medida en que respeta los otros «yo» y, más profundamente, se dé a sí misma para encontrarse en el plano superior de un «nosotros», único modo de superar la limitación del propio «yo». Hegel ha escrito que es «la característica de la persona [...] suprimir su aislamiento, su separación». «En la amistad, en el amor, yo abandono mi personalidad abstracta y es así como adquiero la personalidad concreta. La verdad de la personalidad es, pues, de adquirirla sumergiéndose, estando sumergido en el otro» (Hegel, 2014).

En realidad el sujeto humano no es un «yo» sino un «nosotros». Pero no el «nosotros» gregario e impersonalizado donde el hombre atomizado es, a fin de cuentas, solitario. Ni tampoco el «yo-tú» romántico, desencarnado e ilusorio. El «nosotros» es de una dimensión social plena. Actualmente ese nosotros se extiende a toda la humanidad, pues, día a día, se percibe más claramente que el destino, la realización de cada ser humano, va ligado a toda la humanidad.

Pero la expresión «dimensión social» tiene una ambigüedad. La sociedad no es el resultado de la yuxtaposición de individuos ya constituidos sino, y desde el origen, un sistema de interacciones que constituyen a la persona y forma parte de su condición humana total. Según esto, no se puede hablar de dos tipos de conciencia, una individual y otra social, que se añadiría a la primera, sino de una única conciencia del «yo» que se constituye necesariamente en el interior de un nosotros, de tal manera que incluso en el caso de una actitud individualista, cuando decimos yo, ese yo está habitado por los otros.

Pero nuestra solidaridad no se puede limitar actualmente al conjunto de la humanidad en un mundo globalizado. La cuestión ecológica ha emergido con una gravedad y urgencia determinantes. Ahora nos damos cuenta que nos hemos diferenciado de la naturaleza y el cosmos desde un antropocentrismo suicida, pues somos naturaleza y todo lo que le concierne a ella, como al cosmos, nos atañe a todos. Conviene, pues, detenernos algo en este tema tan importante como es la ecología. Lo mejor que ha aparecido sobre ello ha sido, a mi parecer, la encíclica *Laudato Si'* (2015), del papa Francisco, a quien seguiré en lo que viene a continuación, en particular en lo referente a la ética.

La inequidad no afecta solo a individuos, sino a países enteros, y obliga a pensar en una ética de las relaciones internacionales. Esto se debe a que hay una verdadera «deuda ecológica», particularmente entre el norte y el sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias en el ámbito ecológico, así como con el uso desproporcionado de los recursos naturales llevado a cabo históricamente por algunos países. Las exportaciones de algunas materias primas para satisfacer los mercados en el norte industrializado han producido daños locales, como la contaminación con mercurio gracias a la minería del oro o con dióxido de azufre por la del cobre. Especialmente hay que medir el uso del espacio ambiental de todo el planeta para depositar residuos gaseosos que se han ido acumulando durante dos siglos y han generado una situación que ahora afecta a todos los países del mundo. El calentamiento originado por el enorme consumo

de algunos países ricos tiene repercusiones en los lugares más pobres del planeta, especialmente en África, donde el aumento de la temperatura, unido a la sequía, hace estragos en el rendimiento de los cultivos.

A esto se agregan los daños causados por la exportación hacia los países en desarrollo de residuos sólidos y líquidos tóxicos, y por la actividad contaminante de empresas que hacen en los países menos desarrollados lo que no pueden hacer en los países que les aportan capital: «Constatamos que con frecuencia las empresas que obran así son multinacionales, que hacen aquí lo que no se les permite en países desarrollados o del llamado primer mundo. Generalmente, al cesar sus actividades y al retirarse, dejan grandes pasivos humanos y ambientales, como la desocupación, pueblos sin vida, agotamiento de algunas reservas naturales, deforestación, empobrecimiento de la agricultura y ganadería local, cráteres, cerros triturados, ríos contaminados y algunas pocas obras sociales que ya no se pueden sostener», dice el papa Francisco, citando a los obispos de la región de Patagonia-Comahue, Argentina.

Más adelante dice que los poderes económicos continúan justificando el actual sistema mundial, donde prima la especulación y la búsqueda de la renta financiera, lo cual tiende a ignorar todo contexto y los efectos sobre la dignidad humana y el medio ambiente. Así se manifiesta que la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas. Muchos dirán que no tienen conciencia de realizar acciones inmorales, porque la distracción constante nos quita la valentía de advertir la realidad de un mundo limitado y finito. Por eso, hoy «cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta» (Papa Francisco, 2015, pp. 51 y ss.).

Finalmente, dice que reconozcamos que se han desarrollado diversas visiones y líneas de pensamiento acerca de la situación y de las posibles soluciones. En un extremo, algunos sostienen a toda costa el mito del progreso y afirman que los problemas ecológicos se resolverán simplemente con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios

de fondo. En el otro extremo, otros entienden que el ser humano, con cualquiera de sus intervenciones, solo puede ser una amenaza y perjudicar al ecosistema mundial, por lo cual conviene reducir su presencia en el planeta e impedirle todo tipo de intervención. Entre estos extremos, la reflexión debería identificar posibles escenarios futuros, porque no hay un solo camino de solución. Esto daría lugar a diversos aportes que podrían entrar en diálogo hacia respuestas integrales.

Recientemente en la COP21, en París, representantes de 195 países, incluyendo al Perú, aprobaron, a diferencia de la fallida conferencia de Copenhague, el primer acuerdo de lucha contra el cambio climático, en el que las naciones ricas y en desarrollo se comprometieron a gestionar juntas la transición hacia una economía baja en combustibles fósiles. Estos países industrializados deberán ayudar financieramente a los países subdesarrollados. El texto no es perfecto pero representa una base a partir de la cual se puede avanzar.

El documento de París identifica al cambio climático como «una amenaza apremiante y con efectos potencialmente irreversibles» para la humanidad y el planeta.

Se aclara que existe una «grave preocupación», debido a que los compromisos sumados de todos los países para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) distan aún mucho de las reducciones necesarias para contener la agravación del calentamiento global.

El acuerdo de París plantea contener el aumento de la temperatura «muy por debajo de los 2 °C» respecto a la era preindustrial y «de seguir esforzándose por limitar ese aumento a 1,5 °C».

En la COP21 se acordó también que el mundo debe esforzarse en que las emisiones de GEI dejen de aumentar «lo antes posible» y empiecen a reducirse «rápidamente». En ese sentido, para la segunda mitad del siglo, debería llegarse a un equilibrio entre las emisiones de GEI provocadas por las actividades humanas —como la producción de energía y la agropecuaria— y las que pueden ser capturadas por medios

naturales o tecnológicos, como por ejemplo los bosques o las instalaciones de almacenamiento de carbono.

En el documento también se han eliminado referencias —presentes en borradores anteriores— al término «neutralidad de carbono», al que se oponían con vehemencia grandes productores de petróleo como Arabia Saudita.

Los países desarrollados, emisores históricos, tomarán la delantera en los recortes de emisiones de GEI en términos absolutos. Los países en desarrollo, que aún necesitan generar energía con carbón y petróleo, son alentados a orientar sus esfuerzos hacia la realización de recortes.

En 2018, dos años antes de la entrada en vigor del acuerdo de París, los países evaluarán los impactos de sus iniciativas contra el calentamiento global y analizarán nuevamente sus planes de reducción de emisiones de GEI.

Los países desarrollados «deberán proporcionar» apoyo financiero a la reconversión energética de los países en vías de desarrollo y a enfrentar fenómenos relacionados con el cambio climático, como la intensificación de las sequías y los huracanes.

Fuera de las partes jurídicamente vinculantes, el documento de París establece la suma de cien mil millones de dólares anuales como «mínimo» de los montos aportados por los países ricos. La suma se actualizará en el año 2025 (*El Comercio*, 2015).

Ahora bien, volviendo a nuestro tema de la cultura, desde el comienzo de la vida del hombre, y en el interior de las relaciones particulares y afectivas del reducido núcleo familiar, se le está transmitiendo una cultura, es decir, visiones del mundo, significados, sensibilidades, valores, normas, comportamientos, etcétera, que posibilitan y regulan la convivencia social y que son inevitables. Es más, hay que tomar conciencia de que si bien todo ser humano al nacer tiene la dignidad de tal, el acceder real a la humanidad se hace por aprendizaje. El ser humano se aprende y se enseña. En realidad el objetivo de toda educación debería ser ese: ayudar a acceder a la propia humanidad.

Lo social confronta a la persona con una serie de condicionamientos tanto más difíciles de superar cuanto que normalmente se los vive a nivel inconsciente: lo que se le transmite a la persona y ella asimila sin crítica es el resultado de una objetivación cultural que obstaculizará, en la medida que permanezca inconsciente, la libertad del hombre en su función creadora de valores y de humanidad, pues esta no solo se recibe pasivamente sino también se recrea continuamente.

Es conveniente caer en cuenta, como señala T. Mifsud, que el término «solidaridad» puede prestarse a equívocos. Las corrientes liberales y neoliberales rechazan la solidaridad en nombre de la supremacía de la libertad individual y la confianza ciega en las leyes económicas; por otra parte, algunas tendencias de inspiración marxista la miran con sospecha por la posibilidad de encubrir los conflictos sociales, evitando así los desafíos estructurales en las situaciones de injusticia. En el campo católico, la solidaridad se comprende en términos de reivindicación de los derechos fundamentales de la persona y de los pueblos; pero también se confunde con una mentalidad paternalista y una actitud pietista centrada exclusivamente en la limosna y la asistencia privada.

Como también señala T. Mifsud, «paradójicamente la sensibilidad actual por la solidaridad es hoy inversamente proporcional a su práctica. La crisis de las ideologías clásicas, el proceso de mutación cultural, el cansancio (rechazo o frustración) frente a los esfuerzos desplegados en la década de los sesenta, la experiencia de las dictaduras militares, la presencia de una cultura de mercado [...] han suscitado un repliegue del individuo sobre sí mismo en la búsqueda de su propia identidad y de su autorrealización en el contexto de un subjetivismo exacerbado con la afirmación de tendencias privatistas» (Mifsud, 1996).

Por ello, se hace necesaria y apremiante una educación para la solidaridad. Es indispensable hacer percibir, sobre todo a los jóvenes que viven más de la era posmoderna, la dimensión solidaria del ser humano. Para ello es necesario tener, desde la educación, un correcto enfoque

conceptual de la solidaridad. La solidaridad, desde el punto de vista que nos interesa tiene dos referencias: la primera hace alusión a que la dimensión social del ser humano implica necesariamente unas relaciones de solidaridad entre todos, la segunda hace alusión a los deberes de la persona respecto a la sociedad. En el primer sentido la solidaridad constituye una realidad antropológica, pues se desprende del propio ser del hombre en cuanto la realización de la persona, como veíamos antes, solo es concebible en el seno de la sociedad y solo la configuración del «nosotros» permite la auténtica realización del «yo».

En el segundo sentido la solidaridad constituye una exigencia ética y suele ser el sentido más frecuente que se le da a este término, añadiéndole, además, una connotación de generosidad más que de exigencia. Sin embargo, el sentido principal es el primero, pues toda recta ética se deriva siempre de una correcta antropología: querámoslo o no somos de hecho esencialmente sociales y por ello debemos ser solidarios.

Ineludiblemente nos pertenecemos los unos a los otros pues formamos una unidad en la diferencia de las personalidades únicas y originales. Esto implica al mismo tiempo un respeto ilimitado por toda persona y la búsqueda del bien común por encima del bien particular. Solo cuando se ha tomado conciencia de que «nada de lo humano nos es ajeno» —en sentencia del pensador romano Terencio—, es cuando se ha adquirido verdadera lucidez respecto a la realidad humana. En relación con la educación hay que señalar que lo dicho anteriormente es, al mismo tiempo, como todo lo humano, un dato de la realidad antropológica y al mismo tiempo una exigencia ética por realizar.

De lo anterior se desprende que hay que educar en la capacidad de sentir y asumir la condición humana como una responsabilidad entre todos, lo cual implica una apertura a la realidad y necesidad de los otros. Esta empatía es auténtica en la medida que se traduce en la disponibilidad para compartir, sea al nivel de los recursos materiales, es decir, distribución justa de los bienes, como también de los recursos humanos: tiempo, interés, reconocimiento, etcétera. La solidaridad es la síntesis ética entre

el amor y la justicia. La justicia es la expresión efectiva del amor en cuanto a obligación de humanizar las estructuras para permitir una relación justa entre las personas.

La educación en la solidaridad implica una serie de exigencias, entre las cuales se pueden destacar algunas importantes a título de ejemplo:

- La solidaridad debe convertirse en un estilo de vida porque comporta una manera de ser, una mentalidad frente a los acontecimientos, un modo de proceder en las situaciones concretas. Educativamente se trata de crear un proyecto didáctico que actúe sobre la sensibilidad más que sobre el conocimiento intelectual.
- La educación para la solidaridad a mostrar, más que demostrar, que la cooperación es más humana racional, inteligente y eficaz que la competitividad para resolver los problemas humanos.
- La solidaridad al revelar la realidad antropológica del ser humano conlleva el reconocimiento de la igualdad fundamental de toda y cada persona junto con el respeto por su alteridad, superando así la discriminación de todo tipo y el igualitarismo gregario.
- La solidaridad exige la eficiencia al servicio de la persona y la superación de sus problemas; no se trata de una eficiencia en términos puramente estadísticos sino según magnitudes de mayor humanización.
- La presencia de la desigualdad, marginación y pobreza masiva, que constituye una bomba de tiempo, porque produce violencia e inestabilidad social, reclama una sensibilización solidaria que debe ser comunitaria, una responsabilidad compartida, pluridimensional, respondiendo a los distintos aspectos del problema, y productiva sin descartar lo asistencial, privilegiar lo promocional.

Finalmente, la educación para la solidaridad correría peligro, sin embargo de ser estéril, si no estuviese acompañada por el esfuerzo de alimentar una nueva cultura de la solidaridad que, reaccionando contra

los impulsos individualistas generalizados, profundizara en las conciencias el sentido de la pertenencia común y de la reciprocidad auténtica. Ello equivale a decir que la consolidación de la solidaridad en nuestra sociedad, en nuestras escuelas y aulas, depende de una renovación estructural e interior de la percepción común del destino a que está llamada la humanidad, y por tanto del compromiso de todos en la construcción de una civilización auténticamente solidaria que frente a la lógica de la competitividad, el enfrentamiento y el dominio sobre el otro, se perciba una civilización del compartir, de la aceptación, del diálogo, de la comunión con lo otro y los otros. Hay, pues, que convertir nuestra escuelas, aulas y foros en escuelas y aulas de solidaridad.

PREGUNTAS

1. ¿Cuál es el problema que existe entre el individualismo actual y la obtención del bien común?
2. ¿En qué consiste la sociedad civil?, ¿cuál es su relación con las actitudes éticas?
3. ¿Cómo se relacionan o deben relacionarse el Estado, la justicia y el derecho?
4. ¿Qué es la ciudadanía y por qué es importante la educación ciudadana en nuestro país?
5. ¿Por qué es necesario construir una cultura de solidaridad?

BIBLIOGRAFÍA

- Antoncich, Ricardo, S. J., Vicente Santuc, S.J., Alberto Simons, S. J. & Juan Julio Wicht, S. J. (2001). *Una ética para tiempos difíciles*. Lima: C.E.I.
- Antoncich, Ricardo, S. J., Manuel Díaz Mateos, S.J, Vicente Santuc, S. J., Ricardo Morales, S. J., Violeta Sara Laffose, Alberto Simons, S. J., Francisco Chamberlaine, S. J., Javier Monroe Morante, Rómulo Franco, S. J. & Rocío Silva Santisteban (2002). *En búsqueda del bien común. Ética y política*. Lima: R.A.I.
- Aranguren, J. L. (1983). *Ética*. Madrid: Alianza Universidad.
- Arendt, Hannah (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Aquino, Tomás (1963). *Summa theologiae*, I-II. Torino: Marietti.
- Aquino, Tomás (1938). *Teodicea. Libro I de la Summa contra gentiles*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemonica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2007). *Ética nicomaquea*. Ciudad de México: Porrúa.
- Barriga, Claudio L. (2001). Mientras exista la pobreza, los ricos no tendrán paz. *Pharos*, 8, 2. Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/208/20808204/>

- Boulesis (2016). La ética comunicativa de Jürgen Habermas. *boulesis.com*.
http://www.boulesis.com/didactica/apuntes/?a_57.
- Camps, V. (2011). *El sentido del civismo*. Disponible en: <http://www.educadoreassinfronteras.mx/centro-info-biblioteca/sentido-civismo.pdf>
- Camps, V. (ed) (1992). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta.
- Colegios de Abogados de Lima (CAL) (s/a). *Código de ética de los colegios de abogados*. Disponible en: http://www.cal.org.pe/fx_codigo_etica.html.
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución Pastoral Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Cortina, Adela (1994). *Ética de la empresa. Llaves para una nueva cultura empresarial*. Madrid: Trotta.
- Cortina, Adela (1999). *Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cortina, Adela (2001). *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cortina, Adela (2013). *¿Para qué sirve realmente...? La ética*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, Adela & Emilio Martínez Navarro (1996). *Ética*. Madrid: Ediciones Akal.
- Cullmann, Óscar (1967). *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela.
- El Comercio (2015). Cop21: conoce los principales puntos de acuerdo en París. *El Comercio*, Lima, 13 de diciembre.
- Etxeberria, V. (2008). *Temas básicos de ética*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Etxeberria, X. (1996). *Ética básica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Frisancho, S. & G. Gamio (eds.) (2010). *El cultivo del discernimiento. Ensayos sobre ética, ciudadanía y educación*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

- Foucault, Michel (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Fromm, E. (1991). *El corazón del hombre*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2000). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- García de Madariaga, Manuel (1996). El debate entre liberales y comunitaristas. *Acepremsa*. Disponible en: <https://www.acepremsa.com/articulos/el-debate-entre-liberales-y-comunitarista>.
- Giusti, M. & F. Tubino (eds.) (2007). *Debates de la ética contemporánea*. Lima: Estudios Generales Letras de la PUCP.
- Goleman, D. (2011). *Inteligencia social: la nueva ciencia para mejorar las relaciones humanas*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Hegel, G. W. F. (2014). Filosofía del Derecho. *Marxists Internet Archive*. Sección en español. Disponible en https://www.marxists.org/espanol/hegel/fd/1_part.htm
- Heller, H. (1942). *Supuestos históricos del estado actual. Teoría del estado*. Ciudad de México: FCE.
- Kant, E. (1951). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: E. El Ateneo.
- Kant, E. (1978). *¿Qué es la ilustración?: 1784*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, E. (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, E. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kohlberg, I. & E. Turiel (1981). *Desarrollo moral y educación moral*. Ciudad de México: Editorial Trillas.

- Krugman, Paul (2008). *Capitalism's mysterious triumph*. En Nihon Keizai Shimbun. Disponible en: <http://web.mit.edu/krugman/www/Russia.htm>
- Léonard, A. (1997). *El fundamento de la moral*. Madrid: BAC.
- Lipovetsky, G. (1992). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Llano Escobar, Alfonso, S. J. (s/f). *Identidad y bioética*. En <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23757/2/articulo1.pdf>.
- López Aspitarte, E. (1990). *La moral cristiana: sus fundamentos para la realización humana*. Santander: Sal Terrae.
- Marshall, T. (1996). The evolution of restorative justice in Britain. *European Journal on Criminal Policy and Research*, 4, 4, 37.
- Medina Jiménez, N. (s/a). Breve historia de la ética. *Escuelas profesionales Sagrada Familia*. En: <https://www.google.com/search?q=Medina+Jim%C3%A9nez+Nicolas&ie=utf-8&oe=utf-8#q=Medina+Jim%C3%A9nez+Nicolas+breve+historia+de+la+%C3%A9tica+pdf>.
- Mifsud, T. (1993). *Propuestas éticas hacia el siglo XXI*. Santiago de Chile: San Pablo.
- Mifsud, T. (1996). La cultura de la solidaridad como proyecto ético. *Theologica Xaveriana*, 46, 345-356. Disponible en: <http://www.google.com.pe/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja>
- Millán F., Armando & Odette Vélez (comp.) (2010). *Ética y ciudadanía: los límites de la convivencia*. Lima: Fondo Editoral de la UPC.
- Nizama Valladolid, Martín (2008). La corrupción: psicopatología, *Revista IIPSI*, 11, 2, 201-213.
- Papa Francisco (2015). *Laudato si'*. Carta encíclica. Lima: Epiconsas.
- Papa Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*, n° 60.
- Peña S. (2007). Conferencia magistral. Reflexiones sobre la corrupción, patología mental, social, política y ética. Celebración de los 52 años de creación

de la carrera de Psicología en el Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Pikletty, Thomas (2014). La desigualdad es una amenaza a la democracia. *Cpal social*, junio. Disponible en: <http://www.cpal-social.org/367.html>.
- Polanyi, Paul (1980). *A grande transformação: as origens da nossa época*. Río de Janeiro: Campus.
- Polo Santillán, Miguel Ángel (2006). *Los lenguajes de la ética: un panorama de las éticas contemporáneas*. Lima: Mantaro.
- Portocarrero, G. (2015). Hostilidad a la cultura. *El Comercio*, Lima, 18 de noviembre.
- Portocarrero, G., J. C. Ubilluz & V. Vich (eds.) (2010). *Cultura política en el Perú: tradición autoritaria y democratización anómica*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Rawls, John (1978). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: FCE.
- Rizo-Patrón, Rosemary (2000). Ciudadanía y responsabilidad ética una perspectiva fenomenológica. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 27.
- Quiroz, A. (2013). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP, Instituto de Defensa Legal.
- Scheler, M. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Editorial Lozada.
- Scheler, M. (2001). *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós.
- Scheler, M. (2002). *Relaciones de los valores "bueno" y "malo" con los restantes valores y con los viene. Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Scillebeeckx, Edward (1978). Cuestiones sobre la salvación cristiana. *Concilium*, 138, b.
- Serrano, Marcela (2002). *Antigua vida mía*. Madrid: Alfaguara.

- Silva Santisteban, F. (2005). *El primate responsable*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Simons Camino, A. (2013). *Ser humano*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP y Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Simons Camino, A. (2015). *Discernir. Una necesidad existencial*. Lima: CEP-Fondo Editorial Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Sung, Jung Mo (s/a). Ética y sistema económico complejo. *Servicios Koinonia de la agenda latinoamericana*. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/304.htm>.
- Taylor, Ch. (1994). *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Torres Queiruga, A. (2004). Moral y religión: de la moral religiosa a la visión religiosa de la moral. *Selecciones de Teología*, 44, 174, 87-88.
- UNESCO (2000). *Carta de la Tierra*. Disponible en: http://www2.medioambiente.gov.ar/acuerdos/carta_tierra/La_Carta_de_la_Tierra.htm.
- Valadier, P. (1995). *Elogio de la conciencia*. Madrid: PPC.
- Van Ness, Daniel W. & Karen Heetderk Strong (2013). Mediación en el sistema de justicia penal. *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*. En: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3392/6.pdf>.
- Weber, Max (2009). *La política como vocación. El científico y el político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weil, Eric (1996). *Hegel y el estado. Cinco conferencias y un apéndice*. Buenos Aires: Leviatán.

Fondo Editorial PUCP

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
marzo 2018 Lima - Perú

Fondo Editorial PUCP

Fondo Editorial PUCP

Fondo Editorial PUCP