

ÉTICA DE LA CONCIENCIA

La imitación reflexiva como enfoque alternativo en el debate por una
justificación plausible de los juicios morales

JOSE DAVID BOMBIELA SEPÚLVEDA

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA

2018

ÉTICA DE LA CONCIENCIA: La imitación reflexiva como enfoque
alternativo en el debate por una justificación plausible de los juicios morales

Jose David Bombiela Sepúlveda

Monografía para optar al título de licenciado en filosofía

DIRECTOR

Juan Manuel López Rivera

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA

2018

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Págs.

La pertinencia de la ética aplicada enfocada en la conciencia..... 3

CAPÍTULO PRIMERO

1. Ética: acercamiento general a la configuración histórica de la ética en la antigüedad... 14

1.1 Ernst Tugendhat: los problemas de la ética y la pregunta por su fundamentación..... 23

CAPÍTULO SEGUNDO

2. Conciencia: imitación y reflexión movimientos de la conciencia como fundamentación
práctica de los juicios morales en la ética aplicada 39

2.1 Imitación: primer movimiento de la conciencia moral45

2.2 Reflexión: segundo movimiento de la conciencia moral61

2.3 Ética de la conciencia: conciencia, coherencia y consecuencia: elementos de desarrollo
y procedimiento para la aplicación de la reflexión imitativa en la conducta ética..... 74

Apéndice: Conciencias en conflicto: un acercamiento al conflicto interno armado en
Colombia desde una perspectiva ética de la conciencia. 86

REFERENCIAS

..... 101

INTRODUCCIÓN:

La historia es evidencia misma frente a la pregunta por la importancia y la fundamentación de la ética. Parecían probadas las teorías derivadas del racionalismo y del empirismo referente al tema, pero hoy esta conclusión parece apresurada, porque no existe aún un acuerdo, ni mucho menos una concertación general en torno al alcance, la fundamentación y la aplicación práctica de la ética en la conformación de las sociedades. De hecho, la necesidad de señalar una ética o éticas con fundamentos y rutas claras, que permitan convertir los principios en acciones prácticas, es una cuestión tan necesaria como urgente. Esto partiendo del supuesto de que rutas que orienten los principios garantizan la acción práctica en la ética, o al menos en principio, le ofrecen al pensamiento no sólo un contenido en la mente, sino un procedimiento para que la acción ética sea coherente y realizable. En esta investigación se propone un tipo de ética con un enfoque alternativo en la conciencia, y se intentará demostrar como la mejor opción para abordar cualquier cuestión ética en cualquier nivel.

Por esta razón, la aclaración de la importancia de la conciencia es crucial en el debate histórico entre los partidarios de la ética derivada de los movimientos racionalistas y los defensores de la ética derivada de las concepciones empiristas, pues si quedase superada esta dualidad histórica, con ella se podrían proponer nuevos modelos éticos. Teniendo presente esta cuestión fundamental, esta investigación examina los orígenes de este debate y la pregunta por la justificación de la moralidad a través de los textos del filósofo alemán Ernst Tugendhat. Este autor concibe la ética como un fenómeno esencialmente construido, y detecta en la filosofía racionalista y empirista las dificultades de una concepción plausible de su justificación. Tras exponer sus argumentos, la investigación concluye señalando la posibilidad de la conciencia como un principio no trascendente para la justificación de la

moralidad y como el "lugar" más apropiado para analizar cualquier cuestión ética. También se propone brevemente un método que enmarca esta teoría dentro de los límites de la ética aplicada y se observan las tareas que debería resolver este enfoque alternativo: la conceptualización en términos éticos de la conciencia, y la aclaración de la relación entre el nivel conceptual (interno) de la conciencia y su nivel práctico (externo).

Éste es el problema central que abordará la presente investigación, refiriéndose en primer lugar, a la configuración básica de la ética que fue abriéndose paso a lo largo de la historia desde la antigüedad y que, posteriormente, se desarrolló en corrientes tan distantes que atravesaron diversas disciplinas desde la psicología, la religión, la política, las ciencias sociales hasta la filosofía. Para los partidarios de la reflexión ética, y en especial la ética aplicada, es peligroso ignorar su importancia en la conformación social dados los desafíos de una sociedad posmoderna, que se caracteriza por la desilusión de los modelos de ética tradicionales.

Acerca de la importancia de la ética, cabe recordar las palabras de Ernst Tugendhat que señala la inevitabilidad para cualquier persona de encontrarse a sí misma como ser ético, en tanto la eticidad como "modo de ser"; de actuar y de vivir es inherente a todos los seres humanos (Tugendhat, 1997). De igual forma, la filósofa española Adela Cortina (2013) concuerda con esta idea ilustrando el asunto de la siguiente manera:

A la ética le ocurre lo mismo que a la estatura, al peso o al color, que no se puede vivir sin ellos. Todos los seres humanos son más o menos altos o bajos, todos son morenos rubios o pelirrojos, todos pesan más o menos, pero ninguno carece de estatura, volumen o color. Igual sucede con la ética, que una persona puede ser más moral o menos según determinados códigos, pero todas tienen alguna estatura moral. Es lo que algunos filósofos han querido decir al afirmar que no hay seres humanos amorales, situados más allá del bien y del mal, sino que somos inexorablemente, constitutivamente, morales. (p.11)

Se piensa y se discute todo el tiempo a partir de los modos de vida, desde el contexto de determinada comunidad y desde ciertas relaciones de principios o *juicios morales* y, con base a ellos, se toman decisiones que afectan permanentemente la historia personal y cultural de cualquier sociedad. Sin embargo, siempre sucede que, o se tiene poca conciencia del carácter constitutivo de la ética, -demasiada teorización de principios- o tan poca reflexión aplicable, que los esfuerzos de pensamiento en esta materia casi nunca se dirigen hacia ideas relevantes frente a los problemas éticos en la actualidad. Y el resultado de todo esto es bastante fácil de señalar: al menos desde la perspectiva filosófica, la mayoría de las reflexiones morales actuales siguen perdiendo validez en la construcción ética de las sociedades. Esto es evidente porque las sociedades se conducen cada vez más por principios de mercado y menos con base en la reflexión que sugiere el pensamiento filosófico.

Particularmente, el concepto de ética del que partirá esta investigación será el presentado por Tugendhat en sus textos. Este autor establece como definición de la ética, la meditación filosófica acerca de la moral (Tugendhat, 1993, p. 40). Moral entendida en este autor en la manera en que se usa en etología: "la moral consiste en aquellas regularidades en el comportamiento de sus miembros que se basan sobre una presión social, (...) el individuo se somete a este sistema de reglas morales solamente si las considera justificadas" (Tugendhat, 2001, p.122) Y si bien Tugendhat no lo dice explícitamente, de esta idea se sigue que a cada

sistema moral le pertenezca un sentido de las ideas referente a lo bueno y a lo malo, lo justo e injusto, y lo correcto e incorrecto. Así pues, se propone que sea la filosofía, más que la psicología, la pedagogía, o las ciencias sociales, el lugar desde donde se piensen las múltiples relaciones y posibilidades que de ella se pueden extraer para la vida y las construcciones sociales. Porque es precisamente en tanto la ética concierne a los modos de vida y reflexiona sobre la conducta moral, que demuestra una íntima conexión con muchas otras preguntas de la vida cotidiana, cuyo análisis corresponde en principio a la filosofía como uno de los objetos de su estudio.

Así lo señala Ernst Tugendhat, quien asegura que en la característica constitutiva como seres sociales y por tanto morales, el ser humano está realizando constantemente preguntas o haciendo juicios morales. Por ejemplo, en lo referente al ámbito de la intersubjetividad, (amigos, familia, trabajo) es evidente el amplio lugar que se concede de manera consciente o inconsciente a la discusión desde las categorías morales. Además, no se puede pasar por alto que cualquier discusión política o cualquier discurso en el ámbito público lo atraviesan, al menos en parte, consideraciones de carácter moral. La discusión en derredor de temas álgidos como la justicia social, la democracia, la cuestión sobre leyes a favor o en contra de migraciones ilimitadas o las cuestiones que atraviesan culturas, como si debiera o no permitirse la práctica del aborto o la eutanasia; los derechos de minorías de preferencias sexuales o religiosas etc. Estos temas – solo por nombrar algunos- escapan a las meras opiniones morales convencionales y a veces, reduccionistas y simplistas. Son cuestiones que conciernen a la filosofía en tanto son cuestiones sujetas a la reflexión moral.

Conviene entonces fijar el lugar donde se ubica esta investigación en lo que hoy se nombra

ética aplicada, que significa una especie de examen filosófico, desde un punto de vista moral, de cuestiones concretas en la vida privada y pública. Esta apreciación es comúnmente aceptada y repetida en su libro *Exploring Ethics* (1998) por Brenda Almond, co-fundadora de la Sociedad de Filosofía Aplicada. Este campo es el lugar donde preguntas como ¿de qué manera podríamos nosotros ver el mundo y nuestro lugar en él?; ¿en qué consiste la buena vida para el individuo? y ¿qué es lo bueno para la sociedad?, pueden encontrar una reflexión a profundidad.

En relación con estas preguntas, la ética aplicada involucra la discusión fundamental de la ética teórica y sus implicaciones prácticas en los momentos históricos, lo cual para efectos de esta investigación, se observará desde la perspectiva de la ética en la antigua Grecia, pasando por la legitimación religiosa de la ética en la religión, y que, posteriormente, en los siglos XVII y XVIII se presentó como desorientación después que la ética perdiera la legitimación religiosa y metafísica. Esto condujo a la reflexión actual de autores como Nancy Fraser, Virginia Held y Ernst Tugendhat. Particularmente, estos tres autores concuerdan que la superación de estas normas morales antes supeditadas a la tradición religiosa precede a la aceptación social de un tipo de moral nueva que puede denominarse moralidad moderna.

Desde luego, la discusión anterior sobre ética la configuran múltiples autores de todas las disciplinas que han ampliado su comprensión en la historia. Pero interesan dos posturas centrales que se ha obtenido de parte de la filosofía, útiles para rastrear el problema central del que tratará esta investigación. Estas dos posturas pueden reconocerse a la luz de las ideas de dos autores representativos: Immanuel Kant y David Hume. En ellos se encuentra la caracterización de una dualidad que puede rastrearse en la historia de la ética. En primer

lugar, por la dificultad de la fundamentación de los juicios morales. Tugendhat afirma que para Kant, al existir una dimensión preempírica de la conciencia, los juicios morales debían fundarse en la dimensión de lo a priori (Tugendhat, 1993, p.17). Para David Hume, por otra parte, la fundamentación de los juicios morales se relacionaba con la premisa de lo moral como la aprobación de lo que produce placer (virtud) o el rechazo de lo que produce dolor (vicio) y por tanto no puede derivarse de la razón (Hume, 1982, p. 688). En segundo lugar, siguiendo la idea de la fundamentación, ambos proponían la motivación de la acción moral como un resultado proveniente de lugares diametralmente opuestos, el primer autor desde el "deber ser" y el segundo desde la experiencia misma.

A partir de esta disputa, cualquier observación seria sobre la reflexión de la moral considera estas relaciones y parte de la comparación de estas dos posturas. Esto es importante para afirmar, que las reflexiones morales y las propuestas éticas de las últimas décadas, son en principio, combinación de ambas posturas de maneras diferentes en relación con la proximidad (subjektivamente o intersubjektivamente). Representantes de este tipo de combinaciones son: Virginia Held (1987); Nancy Fraser (2000); Adela Cortina (2001); Ernst Tugendhat (2004), entre otros.

Estos autores permiten entender la configuración de la ética en la modernidad, ofreciendo perspectivas con matices acentuados en la reflexión sobre la fundamentación de la ética en la religión, el utilitarismo y el lenguaje. También señalan la manera en que los principales valores de la época moderna como la libertad, la tolerancia o la racionalidad, y algunas virtudes tradicionales, cambiaron en la significación y la relevancia social que recibieron en la sociedad posterior.

En la actualidad, el conflicto de las teorías filosóficas en el tema se centra en la discusión sobre el lugar y la función más adecuada de la ética, puesto que la mera afirmación de ética como condición inherente al ser humano y el planteamiento de unas normas universales de conducta suscita incredulidades. Parece que en una sociedad posmoderna como la actual, existe una dualidad cada vez más grande entre los principios que se aceptan en la conciencia moral y la vida práctica. Tan profundamente enlazado se halla este dualismo con los objetos de la ética, que es necesario abordar la tradición volviendo a sus definiciones, analizando sus elementos y rastreando parcialmente la configuración de los postulados éticos en la historia antigua. De esta manera, al entender la combinación entre los postulados generales de la historia de la ética y el análisis frente a la justificación de cada perspectiva, se espera señalar un tipo de ética y un procedimiento capaz de ser aplicado a los problemas fundamentales de la moral posmoderna¹, y que sea lo suficientemente vinculante para reconocer un terreno común a todos los problemas morales, y que demuestre de qué manera se puede actuar en coherencia con los principios de conciencia en beneficio social.

En suma, la presente investigación tiene como principal objetivo ahondar en la pregunta por la fundamentación de la ética y, particularmente, la fundamentación de los juicios morales para fijar la atención en un elemento no agotado en las reflexiones de la ética aplicada actual, a saber, *la conciencia*. Un elemento esencial en el fundamento de los juicios morales que puede proveer un procedimiento en sí misma para realizarlos. Ahora bien, pareciera obvia la relación entre la ética y la conciencia, puesto que, en qué otro lugar habrían de encontrarse los juicios morales. No obstante, a pesar de la aceptación en el sentido común de

¹ Aquí entendida como la moralidad absolutamente relativa, difícilmente discutida desde esa perspectiva.

los juicios morales, no se encuentra una justificación clara de dicha relación ética-conciencia, y tampoco se ha agotado la investigación en algún tipo de ética que por una parte, defina conciencia a profundidad en sentido moral, y por otra, que le tome como fundamento esencial de su acción misma.

Es la pretensión, en primer lugar, que dicha ética basada en la conciencia se demuestre en su acción (sentido aplicado) y, en segundo lugar, que esta acción sea no sólo coherente en la práctica sino substancial por su contenido en la conciencia misma a través de la reflexión. Para lograrlo, se deberá partir de una nueva definición de conciencia que abarque estos dos sentidos y a partir de allí abordar el debate por una justificación plausible de la moral.

Según lo anterior, se trata de observar desde la perspectiva de este tipo de ética, la pregunta por la legitimación y la importancia de la moral, de observar su fundamentación en la conciencia como reflexión del yo y, finalmente, fijarse en los fenómenos que enmarcan al hombre como ser social. Todas estas implicaciones de la ética no son cuestiones nuevas, pero actualmente cobran vigencia e importancia de una manera que no consideraron las éticas anteriores, simplemente porque no experimentaron el fenómeno arrollador de la globalización.

A continuación, se reafirmará el contenido de los capítulos a desarrollar para alcanzar el objetivo propuesto. Estos serán el esquema temático para un desarrollo de todos los elementos, pues el acercamiento final solo será posible si se enmarca en unas condiciones que provee la historia y las reflexiones éticas previas:

CAPÍTULO UNO: En primer lugar, a manera de clarificación se introducirá la palabra *ἔθος* (ethos) de la cual se deriva la palabra ética. Para comprender qué se entiende en cada

caso por ética según los diferentes autores, esta palabra se analizará en la antigüedad a partir de Homero, pasando por Platón y Aristóteles para así observar las implicaciones posteriores de sus postulados en el pensamiento ético. Dado que en las ideas de Platón se prefigura la noción de lo pre-empírico, lo cual supone, para la tradición religiosa, por una parte, y para Kant posteriormente, que en la conciencia hay lugar para lo supra-empírico. Así mismo, será necesario abordar a Aristóteles quien expuso que la ética dependía de la política y la razón individual. Su propuesta ética no se regía por principios necesarios como las demás ciencias, sino que sus principios generales se extraían de los juicios y de los actos de conducta observados en los ciudadanos de una comunidad y su historia remitiéndose a la realidad concreta. Ambas posturas, la platónica y la aristotélica, plantearon los postulados fundamentales para la discusión ética posterior, e iniciaron la discusión frente a las preguntas ¿qué tan determinante es la razón en la configuración de la ética?; ¿qué papel juegan las razones *a priori* para la fundamentación de los juicios morales? y ¿cuál es el fin de la ética?

En segundo lugar, se abordará la reflexión presentada por Ernst Tugendhat sobre los problemas de la ética, quien expone el problema por la fundamentación de los juicios morales desde las teorías éticas clásicas y posteriormente las sintetiza en las siguientes preguntas: “¿no parece obvio que del mismo modo que se deba descartar una legitimación religiosa, se deba rechazar también una fundamentación apriorística (metafísica)? y ¿debe depender la ética de la política y buscar la felicidad como su fin? (Tugendhat, 1993, p. 17). Esta segunda parte del segundo capítulo tratará sobre la exposición de los problemas éticos desde la reflexión filosófica, enfocándose en el problema fundamental de la justificación de una concepción moral no sólo frente a su opuesto sino frente a las demás concepciones morales. Adicionalmente, se tratará de una exposición que mantendrá un hilo que apunta a comprender

la justificación de las teorías éticas que han influido ampliamente en la ética como el proyecto construido pero no acabado que se conoce hoy en día. Por último, se introducirá el término conciencia moral para observar su origen, el alcance de su conceptualización y los límites de las definiciones actuales frente a la palabra.

CAPÍTULO DOS: Esta visión panorámica de la configuración de la ética y sus definiciones, así como la observación de la conciencia moral y de las dualidades que se producen en ella, sirven de marco para plantear la necesidad de una práctica ética que aborde referentes distintos a la mera razón o la experiencia. En el segundo capítulo se introducirá un acercamiento diferente al término actual de conciencia, la cual se definirá como la reflexión filosófica de uno mismo. Con esta definición, concordaría que la conciencia moral consista en la reflexión filosófica de uno mismo referente a las ideas del bien y el mal, lo justo e injusto, y lo correcto o incorrecto. Suponiendo que así fuera, lo que seguirá será exponer dos movimientos de dicha conciencia. El primer movimiento supone la conciencia moral referida al exterior a través de la imitación, y el segundo, la conciencia moral referida al interior a través de la reflexión. Estos dos movimientos se encontrarán en el concepto de imitación reflexiva. De manera que, explicando el papel que juega la imitación reflexiva² como la condición de posibilidad de una práctica ética, se ofrezca una propuesta que intente alejarse de la dualidad histórica que caracteriza los problemas éticos en la actualidad. Para lo que sigue, se propone volver sobre las conclusiones morales expuestas a lo largo de la investigación. Por una parte, la investigación retomará los límites que observó Tugendhat en su exposición de los problemas éticos en sus libros: *Lecciones de ética* (1993) y *Problemas*

² Este concepto será fruto del desarrollo de la investigación como propuesta metodológica práctica para una ética realizable socialmente.

de la ética (2001) principalmente, desde los cuales es posible criticar las teorías éticas tradicionales por su capacidad de realización en la sociedad, es decir, desde su capacidad para ofrecer respuesta y para decidir sobre los dilemas morales de problemas éticos, en la realidad concreta a nivel individual y social. Y por otra parte, a pesar de la aparente obvia relación de la imitación con la ética, se encontrarán filosóficamente un entramado de preguntas sobre la dilución del yo en la figura del otro, sobre la autonomía, la responsabilidad, y, mayormente preguntas por las características y condiciones que debe tener aquellos o aquello que se imita para configurar la conciencia moral.

Este capítulo terminará exponiendo las posibles condiciones que enmarcan la dimensión de la práctica ética que se propone en la investigación. Se presentarán tres elementos que a su vez serán el desarrollo y procedimiento para la aplicación de la imitación reflexiva en la conducta ética: 1) *Conciencia* 2) *Coherencia* 3) *Consecuencia*.

En lo que resta de la investigación, se abordará a manera de apéndice una corta reflexión sobre el conflicto interno armado en Colombia, con el propósito de exponer el papel de la conciencia individual y colectiva que conforma los conflictos. Se propone desde esta perspectiva que este conflicto inició básicamente como un conflicto entre conciencias que degeneró en violencia y en uno de los conflictos armados más extensos en la historia mundial.

CAPÍTULO PRIMERO

1. Acercamiento general a la configuración histórica de la ética en la antigüedad

La ética occidental en sus formas conocidas hasta la actualidad remonta su origen a un espacio común que le dio su fundamento. Este primer momento puede rastrearse con Aristóteles y Platón en la antigua Grecia. Y si bien dicho fundamento no fue exclusivo porque existían propuestas éticas anteriores en pueblos más antiguos, sirvió como la representación y la prefiguración de los proyectos éticos históricos posteriores, porque en esta materia, ofreció al pensamiento un contenido alrededor de las ideas del bien, la justicia y los fines. Esta característica histórica de la ética la convierte en un proyecto tan amplio como complejo, enmarcado en la múltiple diversidad que atraviesa las culturas en todas las épocas. Para nuestros propósitos no es necesario analizar en su totalidad la argumentación desarrollada por Platón, Aristóteles o sus contemporáneos griegos alrededor de las posturas éticas, sino que bastará con comprender sus teorías en términos generales fijando la atención en las ideas que dieron forma a las argumentaciones éticas posteriormente desarrolladas.

Bajo esta visión histórica, resulta complejo encontrar una definición única frente a la palabra ética. Pero en principio, hemos de considerar que etimológicamente la palabra griega *ethos* (ἔθος) se puede traducir como "morada", el lugar donde se habita o punto de partida. Homero, el gran poeta griego sería el primero en acuñar esa noción al usar *ethos* en la *Ilíada* como "guarida", lugar donde habitaban los animales, o morada, lugar donde habitaban los hombres (Homero, siglo IX a.C). Esta palabra en un primer sentido hace referencia a un "lugar", pero puede interpretarse como un estado interno del hombre que le dispone de cierta

forma ante la vida. Otro sentido que amplía la interpretación del *ethos* como morada son las palabras escritas por Platón (380 a.C) en la *República*:

Pues bien, estimo que la Polis nace cuando descubrimos nuestra necesidad (...) En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro porque le necesita (...) como necesidad de muchas cosas (...) llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse, ¿no daremos a este alojamiento el nombre de Polis? (369 b-c)

Este texto lleva a suponer que la organización de los hombres en respuesta a sus necesidades también implicó una organización en sus modos de vida y sus conductas en relación unos con otros. De allí que, para Aristóteles en el tratado de la *Ética a Nicómaco*, de una manera más clara como definición, considere la ética como modo de ser, como hábitos del carácter, o modo de vivir (Aristóteles, 349 a.C). La filosofía en este sentido implicaba la adquisición de un conocimiento capaz de influir en la conducta. Y quizá por esta razón, las escuelas de filosofía en la antigua Grecia se configuraban también como modos de vida. A partir de este punto, y hasta finalizar esta breve exposición histórica de la ética, tomaremos estas dos interpretaciones de la palabra ética, a saber, la ética como morada (estado) y como modo de vida, para compararlas con las variaciones que se formaron en la línea filosófico-histórica del tiempo.

En las páginas que siguen también se expondrá lo que puede llamarse "ética Aristotélica" desde el tratado escrito a Nicómaco, conocido como el primer tratado sistemático sobre la ética. Se tomarán los postulados básicos del tratado, bajo la interpretación de que Aristóteles expuso un tipo de ética dependiente de la política y la razón individual. Una propuesta que no se regía por principios necesarios como las demás ciencias, sino que sus principios generales se extraían de los juicios y de los actos de conducta observados en los ciudadanos de una comunidad y su historia, remitiéndose a la realidad concreta de la vida en la *polis*.

Estos postulados fueron fundamentales para la discusión ética posterior porque iniciaron la discusión frente a preguntas como: ¿qué tan determinante es la razón en la configuración de la ética? y ¿cuál es el fin de la ética?; su importancia radica en que la ética occidental le debe gran parte de su origen a la filosofía antigua representada en este autor.

Al hablar de la ética en Aristóteles se recuerda su pregunta inicial, ¿qué bien es el fin de todos los fines? Y su respuesta, "puesto que toda actividad tiende a un fin, la felicidad ha de ser un bien" (Aristóteles, 1096a 23-24), iniciará la reflexión occidental sobre los fines o el fin para los actos de los hombres. El gran autor se responderá que la felicidad es lo que todos buscan. Una búsqueda que se recorre en de la virtud y es demostrada a través de diversas expresiones en concordancia con las partes del alma. En primer lugar, aparecen de forma clara en la parte "baja" del alma donde se alojan las pasiones, y después, en las virtudes que se alojan en el carácter, entre las cuales se encuentra una actividad del alma acorde con la virtud por excelencia: la felicidad.

Es pues la virtud, según Aristóteles, un elegir racional que consiste en una posición según convenga a cada hombre y determinada por la razón como una posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. Y así, unos vicios yerran por defecto y otros por exceso de lo debido en las pasiones y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. En palabras del autor:

Un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, regulado por la recta razón en la forma en la que lo regularía un hombre verdaderamente prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo. (Aristóteles, 1106b-35-1107a-5)

La concepción aristotélica de las virtudes es extensa (Aristoteles.1220a10-12) según su división en lo que podrían llamarse "dimensiones", también conocidas como virtudes éticas o dianoéticas. Por lo pronto, según el propósito de esta investigación, será suficiente señalar la importancia de la experiencia en la teoría ética de Aristóteles. Sobre todo, porque de esta dimensión ética de la experiencia se derivan propuestas éticas posteriores.

Aquella experiencia individual de los hombres en su vida no implicaba la posibilidad para señalar un comportamiento universal que demuestre la virtud. Solo era posible vivir la virtud cuando a través de dicha experiencia se forje el *hábito*, mediante la constancia en el ejercicio de la voluntad en las decisiones. Esto quiere decir que en las experiencias particulares lo que para uno puede ser excesivo, para otro puede convertirse en el justo término medio; la virtud se mantendrá en ambos casos, aunque actuando de dos formas distintas.

La ética en Aristóteles se constituye en una propuesta con una clara función práctica, que se produce como el resultado de la actividad del pensamiento frente a la ética y política del hombre, esta es llamada, prudencia (*phrónesis*). Adquirida no de la forma en la que se adquiere una ciencia, sino como el resultado justamente de la experiencia.

Aplicada a las diversas áreas en la vida privada y pública del hombre, se muestran distintos tipos de prudencia (política, individual, familiar). *La Ética a Nicómaco* como un análisis de la relación de la razón, la virtud y los deseos con la felicidad, es también la propuesta que la virtud es un camino para encontrarse con la felicidad, según lo propone Aristóteles (349 a. C):

Lo que hay en el alma es un modo de ser o una actividad. Y puesto que la actividad es mejor que el modo de ser, y la mejor actividad que el mejor modo de ser, y que la virtud es el mejor modo de ser, entonces la actividad de la virtud del alma es lo mejor. Pero la felicidad era también lo mejor; luego la felicidad es la actividad de un alma buena (Ibíd. 1219a27-37)

Esto conduce a Aristóteles a la idea de que la virtud no viene directamente del conocimiento (como sí lo pensaban Platón y Sócrates) sino que le era imprescindible el hábito, (Aristóteles, 1179b20-32) una condición que convertía a la felicidad no en un estado sino una actividad. De acuerdo con él, la virtud busca el "punto medio" que le da la recta razón del individuo. Sin embargo, no sería justo convertir en oponentes a Aristóteles y a Platón en la discusión por la fundamentación de la ética dado que, en lo que concierne a la tradición filosófica y ética, conservan un espacio común de elementos que comparten por su forma entender la realidad, por ejemplo, ambos comparten las mismas preguntas iniciales sobre la naturaleza del bien y las formas de aprehenderle.

Frente a las preguntas por el bien, Platón halló en Sócrates los argumentos que le permitieron dar forma a su pensamiento. De acuerdo con Sócrates, la pregunta principal por el bien se relaciona con su esencia (*ti esti*) (Político, 284 e) lo cual sería provechoso en un doble sentido: para responder a la pregunta ¿qué es el bien?, que le permitiría razonar silogísticamente a partir del principio de la definición, es decir, encadenar en la dialéctica los silogismos de acuerdo con la esencia; o bien para que sea posible la razón formal del bien que radica en la racionalidad. Comenzando por este último sentido, la razón formal demandaba, según Sócrates, la necesidad que el bien fuese en tanto se pudiese dar razón de él (*Menón* 97 b; 98 a-b; *Teeteto* 201 d; 202 b-c). Sin embargo, Sócrates no encontró la respuesta quizá por la misma característica de limitación que presupone la definición, porque definir es de algún modo "encerrar" en el lenguaje. Con todo, el proyecto ético socrático, si bien no elaborado completamente en este sentido, se ofrece como una invitación a descubrir la verdad del bien a través de la observación caso por caso según la razón individual. Observemos, por tanto, que Platón se dirige por un camino señalado por Sócrates, pero

diferente al recorrido que inició Aristóteles. Platón intentará exponer el diálogo como el medio para acceder al bien, pero le concederá al bien una definición propia de su pensamiento filosófico, su *ti esti*. De modo que, en primer lugar, señalará que al igual que el ser, el bien se presenta como múltiple (contrario a Sócrates) lo que permite dialogar sobre él y, en segundo lugar, dirá que al igual que el ser, el bien es un género, es idea. En este sentido, del ser como multiplicidad, Platón aclara que no es una multiplicidad presentada como caótica, sino que se articula a través de la dialéctica usando la lógica como herramienta.

Filósofos como Ernst Tugendhat, concuerdan en el punto que la estructura metafísica de la realidad, que se presupone en la filosofía de Platón, prefiguró para la filosofía ética posterior, una dimensión preempírica o supraempírica que seguirán filósofos como Immanuel Kant. Tugendhat (1993) lo escribe de esta forma:

(...) Ahora bien, sólo a filósofos como Platón y Kant, que creían que nuestra conciencia posee una dimensión preempírica o supraempírica, les podía parecer claro que debemos poder comprender algo de manera no empírica, a priori. (p. 17)

Platón fundamenta y estructura el razonamiento y el diálogo aseverando que a partir de la multiplicidad es necesario ascender a unidades más generales por vía de hipótesis: "El método dialéctico es el único que marcha, cancelando las hipótesis, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí" (*República*, VII 533 c). Si se acepta este tipo de camino dialéctico hacia el bien, en el que se avanza de una hipótesis a otra, también se supone con Platón un destino en el que se encuentra un género superior que abarca las hipótesis llamado *nous* o intelección.

El profesor Ignacio Yarza³ (1996) expone la relación de este punto con la ética del siguiente modo:

Desde el conocimiento del Bien se desvela la estructura misma de la realidad, de cada ser y de todo su conjunto, como unidad de la multiplicidad, determinación de la indeterminación, limitación de la ilimitación. Cada realidad es en cuanto idéntica a sí y distinta de las demás, y la realidad entera en su conjunto presenta también la misma estructura de multiplicidad unificada armónicamente, estructurada numéricamente. Por ello el conocimiento del Bien, tarea del dialéctico, hace a éste no sólo un ético, sino sobre todo filósofo. (Acta philosophica, pág. 304)

Ignacio Yarza se apoya en el texto platónico *Político* para mostrar la existencia de la ética sólo como una derivación de la teoría de las ideas. Sin duda existen la verdadera belleza y las verdaderas virtudes (valores), pero solo como producto de la dimensión eidética, la única dimensión ontológica de la cual hacen parte las dimensiones gnoseológica y axiomática.

La opinión en este momento en la historia enmarca la ética como el conocimiento del bien humano, específicamente, a través del conocimiento del bien mismo. En Sócrates la racionalidad del bien se encontraba en la "eticidad" demostrada en la vida y revelada caso por caso desde las opiniones a través del diálogo, pero en Platón predomina el examen de las ideas sobre las opiniones. Yarza formula la siguiente interpretación de Platón como un resumen a su pensamiento, pero también en confrontación con las teorías de Sócrates y Aristóteles frente a la ética:

³ Acta Philosophica, vol. 5 (1996), fasc. 2 -PAGG. 293-315 disertación extraída de página web <http://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/yarza-19962.pdf>

De lo que ahora se trata es de imprimir en la realidad humana aquella lógica, aquella racionalidad, que la dialéctica muestra y estructurar según ella, y aun en contra de la evidencia de los hechos y de la opinión generalizada, la vida individual y social de los hombres. La reflexión ética ni procedería ni sería refrendada por la experiencia, más bien es la experiencia la que debe ser interpretada a la luz del saber teórico del Bien... En el actual panorama ético, la tradición socrático-platónica-aristotélica suele ser designada, en contraste con las tradiciones éticas surgidas en la modernidad, como eudaimónica frente a la kantiana ética del deber; como ética de la virtud respecto de la ética de la norma; como ética del sujeto o de la primera persona frente a la ética del juez o la tercera persona; ética de la *phronesis* y no del *nomos*. (Acta philosophica, 1996. p. 304)

Sin duda, el legado de Platón y Aristóteles como ejemplos del pensamiento de su época ha producido importantes contribuciones a las teorías de la ética. Y sí la ética atravesó las teorías de estos tres pensadores, sí sus discursos en ética ocuparon tantas páginas en sus tratados, entonces sería inevitable concederle a la ética un lugar dentro de los temas más importantes del pensamiento antiguo.

Aquellas formas éticas pensadas por estos autores tienen por sí mismas un lugar propio, no solo dentro de su sistema de pensamiento, sino como responsables de gran parte de las propuestas que le siguieron en la historia y las cuales retomaremos más adelante en esta investigación.

Ahora bien, volviendo a la primera noción mencionada, será provechoso entender el sentido en el cual la ética puede ser *morada* según los autores expuestos. En Platón puede interpretarse la ética como una "morada para diálogo", que da cabida a muchos lugares de hipótesis dentro de ella y desde cuya interacción a través de la lógica se intenta acceder a la idea del bien. Para Sócrates, por otra parte, la ética se puede interpretar como la "morada de la razón formal del bien", porque sólo se puede ser ético en tanto se conozca formalmente el bien en su esencia. La manera de acceder a ella será en la observación demostrada en la vida y la racionalidad de los casos particulares, en correspondencia con la esencia del bien. Y, por

último, Aristóteles propone una forma de la ética que puede pensarse como la "morada de la razón relativa al sujeto" puesto que los hábitos y las costumbres en el hombre dependen del punto medio que conviene a cada individuo, según su búsqueda por la felicidad como fin y consecuencia de la virtud.

El legado histórico de este momento en la filosofía trasciende las ideas del bien de las que se ocupa cada filósofo. Su importancia radica en que filosofar era ético no solo por conocer la idea del bien sino porque el conocimiento de este bien, sin importar el método usado, debería transformar a los involucrados en aprehenderle.

Es interesante notar que las preguntas que direccionaron las reflexiones éticas en esta época sigan siendo relevantes en la actualidad. Por esa razón, es importante observarlas, aunque someramente, para comprender el punto de partida desde el que se construyen las reflexiones posteriores y comprender el suelo sobre el que se plantean las cuestiones más importantes, y las dualidades que caracterizaron la ética desde este punto en la historia.

En el contexto de esta investigación, se analizarán las implicaciones éticas de los autores clásicos de esta época porque sus repercusiones son ineludibles para las épocas posteriores. Para esta tarea, se presentarán las ideas y conclusiones del filósofo Ernst Tugendhat, quien como se ha dicho, servirá como guía a lo largo de la investigación. Este autor analiza esta conexión entre la ética de la época clásica y la ética moderna en términos de la influencia de sus ideas en autores clásicos de la modernidad.

1.1 Ernst Tugendhat: los problemas de la ética

La ética como un proyecto histórico que se remonta a tiempos clásicos en la filosofía también ha sido objeto de estudio de gran interés en las últimas décadas. Uno de los autores más prominentes en esta materia ha sido el profesor y escritor Ernst Tugendhat. Este autor ha dedicado al menos 3 décadas de su vida a comprender los problemas de la ética. En un libro titulado *Lecciones de ética*, Tugendhat intentó rastrear los problemas fundamentales de la ética partiendo de la premisa básica de la ética como modo de vida, pero también, como ya se ha dicho, la meditación filosófica sobre la moral (Tugendhat, 1993, p.40). Y partiendo del concepto más común de moral como: "aquellas regularidades en el comportamiento de sus miembros que se basan sobre una presión social, (...) el individuo se somete a este sistema de reglas morales solamente si las considera justificadas" (Tugendhat, 2001, p.122).

En adelante, ambos conceptos, ética y moral, se utilizarán intercambiabilmente en este autor, como referidas a las reglas sociales de comportamiento. Así lo sugiere Tugendhat porque considera que la diferenciación entre ética y moral es absurda, tanto como preguntar cuál es la diferencia semántica entre corzos y ciervos (Tugendhat 1993, pag.35).

Tugendhat advierte desde el inicio que estas definiciones suscitan toda clase de interrogantes en torno a las preguntas por su fundamentación. Pero siguiendo el avance de sus preguntas en el tiempo, puede decirse que sus inquietudes siguen teniendo validez como interrogantes en las discusiones de ética actuales. Su forma particular de abordar la ética, no directamente presuponiendo un sistema ya aceptado, sino abordando primero las preguntas por la fundamentación, será de gran utilidad en el recorrido de la presente investigación.

A continuación, se presentarán los elementos problemáticos más importantes de la ética, escogidos a partir de la lectura de sus principales obras. Particularmente, a partir de sus libros:

Lecciones de ética y Problemas de la ética. Téngase en cuenta que esta lectura de sus obras se dirige a comprender un elemento que comporta un problema histórico que enmarca todas las discusiones éticas en la actualidad.

Las preguntas que aborda este autor sobre ¿qué es la ética? y, ¿por qué ética en la sociedad? son formuladas con el propósito de dirigir la mirada a lo que él considera la cuestión principal sobre la que se debe pensar cualquier modelo ético moderno:

(...) ¿Existe una aceptabilidad de las normas morales que sea independiente de las normas religiosas? Se puede decir que ésta es la pregunta por la aceptabilidad de una moral moderna. ¿O debería haber diversas morales modernas? Ello contradiría sin duda la validez vinculante y universal que parece inherente a la pretensión de las normas morales. (Tugendhat, 1993, p.15)

En esta idea Tugendhat considera dos aspectos básicos. Por una parte, que en la ética se espera encontrar una reflexión sobre los valores que se reduzca al mismo tiempo a lo individual y lo intersubjetivo, aunque teme que no se encuentre necesariamente una "validez vinculante" a menos que se recurra a la tradición cristiana u otras religiones. Según el autor, la dificultad de este tipo de fundamentación de los valores morales en la religión no consiste en que sea anticuada, sino que en la actualidad no parece lícito ni ofrece mayor claridad al hombre sobre sí mismo o su manera de actuar. Porque justificar el accionar moral en esto, supondría que se es creyente o pareciera una solución fácil de fundar la moral en la autoridad, como se fundan en efecto los diez mandamientos. Además, tampoco correspondería con la seriedad de la fe religiosa (Tugendhat, 1993, p.15).

Por otra parte, Tugendhat enfatiza en la filosofía de Platón y Kant, desde las cuales expone la suposición de la existencia de una dimensión preempírica o supraempírica de la conciencia. Explica que un juicio, es decir, "el juzgar que esto o aquello es el caso, en particular o en

general" (Tugendhat, 1993, P.16) se refiere a la experiencia solo en el ámbito de la matemática o la lógica porque su pretensión de verdad se basa empíricamente. Sin embargo, un juicio moral sobre si determinado modo de actuar es bueno o malo, y por tanto prohibido o no, "no se puede justificar empíricamente" (Tugendhat, 1993, p.16).

Tomando por ejemplo la tortura de un hombre, Tugendhat afirma que basado en la experiencia no se puede afirmar que dicho acto sea malo. Lo único que se puede justificar empíricamente es la construcción cultural de cierta sociedad que desde uno u otro ámbito cultural o desde alguna clase social han considerado esa acción como mala, de lo cual no se sigue necesariamente que la acción en sí misma sea mala o repudiable. Y así, una dificultad que aparece siguiendo el orden de estas ideas es: ¿cómo comportarse si aquellos que emiten juicios hacen parte de ese ámbito cultural?, más aún cuando parece que es inevitable emitir juicios morales todo el tiempo en tanto se es parte de una comunidad.

Tugendhat ha hallado en Kant la ejemplificación de lo que en esta investigación se expone como el primer componente de la dualidad en la historia de la ética, a saber, la fundamentación de la ética en la razón, la lógica o la psicología como componentes de una mente con capacidad de pensar supraempíricamente, de acuerdo con Tugendhat (1993):

(...) sólo a filósofos como Platón y Kant, que creían que la conciencia posee una dimensión preempírica, les parecía claro que debemos comprender de manera a priori. Sin embargo, ¿no parece obvio que del mismo modo como debemos descartar una legitimación religiosa, tengamos que rechazar también una fundamentación apriorística ("metafísica")? (p.16)

Kant define la razón en la introducción de su libro *crítica de la razón práctica* como la facultad cognoscitiva en general. Y dentro de la facultad cognoscitiva distingue las facultades inferiores como la sensibilidad e imaginación, y las facultades superiores: entendimiento,

juicio y razón. Esta última la define Kant como "facultad que proporciona los principios del conocimiento a priori" (Kant, 2001, p.25). Y, por tanto, en el ámbito del conocimiento la se opone a la experiencia: "Por razón entiendo aquí toda la facultad cognoscitiva superior y, consiguientemente, contrapongo lo racional a lo empírico" (Kant, 2001, p.27).

Cabe recordar que, de acuerdo con Kant, los racionalistas y a toda la ética deontológica moderna posterior a ellos, la respuesta a la pregunta ¿por qué somos morales, es decir, porque aceptamos la moralidad y actuamos conforme a ella?, se fundamenta en que ser racional es actuar conforme a la ley moral deducida a priori, según los juicios morales determinen, y que el "deber ser" es intrínsecamente motivante para este fin conduciendo a un comportamiento moral (la acción se forma moral si se hace por deber). Esto le permitió a Kant entre otras cosas, formular su postulado final del imperativo categórico: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal" (Kant, 1788, P.201).

Así pues, la teoría ética de Kant representa el enfoque de gran parte de las propuestas éticas en el pasado y la mayoría de ellas tienen en común la forma en que abordaron la ética, considerando un mundo con características y niveles de proximidad e igualdad diferentes. Pero hoy en día, el mundo plantea nuevos desafíos morales mientras más interconexiones globales crea, mientras más crece la técnica, y aumenta la tecnología y la desigualdad.

Frente a esto, Tugendhat escribe que la ética kantiana y la de sus partidarios sólo tuvieron en cuenta aquellas normas que jugaban un papel en la vida intersubjetiva de adultos que eran coetáneos y se encontraban espacial y temporalmente próximos (Tugendhat, 1993, p.14). Sin embargo, las preguntas que atañen a la época actual se encuentran en el orden de las cuestiones diversas sobre las obligaciones morales del hombre por los animales, y surgen

nuevas cuestiones sobre la ecología, la responsabilidad con las generaciones venideras y preguntas frente a la ética de proyectos como la tecnología genética y la inteligencia artificial.

Por otra parte, un segundo elemento que compone la dualidad en la historia de la ética se puede relacionar con las ideas de David Hume. En contraposición a Kant, la filosofía que Hume representa, y la de sus partidarios posteriormente, no estaba de acuerdo con que los juicios morales no se pudieran basar en la experiencia, o que no pudieran encontrar su fundamento empíricamente. Así pues, Hume negó categóricamente que las razones tuvieran un papel motivante en la acción moral: "la moralidad no consiste en ninguna cuestión de hecho que pueda ser descubierta por el entendimiento" (Hume, 1982, pág. 688). Adicionalmente, afirmó que ella no podía derivarse de la razón ya que lo moral es la aprobación de lo que produce placer (virtud) o el rechazo de lo que produce dolor (vicio). Esta posición fue asumida por los seguidores modernos denominados cognoscitivistas y emotivistas en tanto que rechazaban el papel de la razón en el campo moral, considerando los juicios morales como un tema de gustos frente a las acciones. Tugendhat (1993) lo pone de la siguiente manera:

La propuesta de Hume es sin duda buena hasta donde llega, pero es preciso hacerle dos objeciones: Primero, que representa aquello que en la ética se denomina falacia naturalista... frente a esto hay que observar que los juicios acerca de la posesión de juicios morales son ciertamente empíricos, pero que la pretensión de los juicios morales mismos no es empírica. Segundo, la aprobación (de los juicios) a la que apela Hume no es simplemente una afirmación práctica general, sino que se refiere a un ser-bueno afirmado del que se pretende que está fundamentado. (...) la aprobación no es buena porque es aprobada, pues entonces perdería sentido. Es decir, estos juicios se apoyan en un criterio, una razón. (p.54)

Esta lectura tanto de Kant como de Hume, representa para la ética el estado en que se enmarcan la mayoría de las investigaciones en la actualidad. Puesto que los avances en las

últimas décadas vuelven sobre estas dos corrientes opuestas. Y desde allí, se entienden las dualidades que caracterizan los problemas actuales que persigue la reflexión moral.

Esta oposición entre corrientes ya había sido advertida por el filósofo y educador Jhon Dewey en su reflexión sobre las teorías de la moral. Tugendhat no lo nombra en ninguno de sus textos, pero Dewey expuso que esta dualidad se extendió de la reflexión individual hacia el Estado social y que antes de la figuración de la filosofía kantiana, un ejemplo claro de ese tránsito fueron los primeros siglos de la era cristiana, los sistemas morales del estoicismo, y otros movimientos religiosos que articulaban su reflexión sobre sus propios deseos e imaginaciones, sin proporcionar los medios por los cuales sus aspiraciones y realizaciones pudieran modificar su sociedad (Dewey, 1965). En estos sistemas, cuanto más se reprimía la acción, más predominante se convertía la expresión de los ideales: todo se basaba en poseer el motivo justo, aun cuando ese motivo no constituyera una fuerza motriz del mundo (Dewey, 1965).

Dewey concordaría con Tugendhat al rastrear que otro ejemplo similar ocurrió en Alemania con la premisa kantiana de la buena voluntad, la cual reflejó una moral sin una relación necesaria con los cambios o consecuencias efectuadas en el mundo, y que produjo como resultado una idealización de las instituciones existentes como la encarnación de la razón.

También afirmó que esta moralidad interna del "buen pensar" produjo naturalmente una reacción llamada hedonismo o utilitarismo (Dewey, 1965, p. 292). Se dijo que lo importante en términos morales implicaba no aquello que el hombre es en su conciencia, sino únicamente lo que el hombre hace (consecuencias), y desde este punto de vista, la medida de la moralidad

eran los resultados de la conducta, pero no cualquier tipo de resultados, sino en respuesta a la demanda, las exigencias de los demás y del orden social en general. Existían cosas que debían hacerse sin importar si el individuo ponía o no su interés o inteligencia al realizarlas.

Desde estas dos visiones representativas de la ética, es posible entender la crítica de Tugendhat a cualquier intento por legitimar la moral desde la perspectiva de principios a priori. Sin embargo, esta idea se enfrenta a otros dilemas extensos sobre la justificación de los juicios morales, porque tampoco es posible legitimar los juicios morales en la mera acción empírica.

En psicología, esta dualidad se ha dividido entre lo interno (conciencia- internalismo) y lo externo (conducta- externalismo). Esta dualidad se caracteriza por oponer entre sí elementos del carácter y la conducta, entre los motivos de la acción y sus consecuencias, y en gran parte, esta dualidad pone en relieve el problema entre la organización de los valores como parte del yo en oposición a la configuración de los valores necesarios como ser social en el mundo.

A todos estos problemas, derivados de la pregunta por la fundamentación de los juicios morales, Tugendhat añade que al hablar en primera persona no se puede estar satisfechos sólo afirmando empíricamente conclusiones producto de la reflexión psicológica o sociológica. Tugendhat (1993) resume estas dificultades del siguiente modo:

Pero si rechazamos esta clase de fundamentación basada en una conciencia con una dimensión trascendente, y si, con independencia de lo que nosotros podamos creer, no podemos presuponer como evidente esta suposición, sobre todo para los demás, y si, no obstante, es cierto que un juicio moral no puede ser justificado empíricamente, entonces quedamos atrapados en un grave dilema. Por su propio significado, nuestros juicios morales deberían perder su sentido. ¿Qué hacer entonces si nuestros juicios morales, sin embargo, nos parecen irrenunciables? (pág. 17)

Ahora bien, a la pregunta por la fundamentación de los juicios morales le sigue la pregunta por su necesidad. Tugendhat toma esta pregunta volviendo al ejemplo sobre la afirmación: "la tortura es reprobable". Frente a esta afirmación resulta inevitable observar que, en el sentido común, es decir, desde el vago acuerdo con los juicios de la mayoría, pareciera dada por hecho la fundamentación de este tipo de afirmaciones. Sin embargo, se pueden hacer estos juicios sin comprender su valor, siempre se puede aceptar un juicio de este tipo en términos absolutos, pero ante la pregunta por la validez de estos juicios, muchos podrían considerarlos relativos. Para este autor, si tal fuera el caso, se debería de dejar de emitir dichos juicios porque entonces, ya no se podría decir "la tortura es reprobable" sino "considero la tortura como reprobable" o sólo la afirmación "no me gusta la tortura" o "me repugna" (Tugendhat, 1993, p.16). Esto es así porque para los juicios en general, se refieran al ámbito teórico o práctico, su significado absoluto tiene sentido en tanto no son relativos a personas; aún si el juicio fuese falso, también presupone que tiene una pretensión no relativa a personas.

Con este ejemplo, Tugendhat introduce en su argumentación la posibilidad de suprimir los juicios morales, recordando en su argumentación las palabras de Aristóteles en el *libro II de Retórica* quien llamó afectos, por una parte, a los sentimientos positivos o negativos, de placer o displacer, que se construyen según su propio sentido sobre un juicio. Por otra parte, Tugendhat considera, desde este punto de vista, que lo que se llama en la actualidad "sentimientos morales" se construyen sobre un juicio acerca de un "desvalor" o valor moralmente negativo, de este orden son la indignación, la culpa o la vergüenza. Afirma que de este tipo son los afectos morales como el temor o la envidia, y que sólo en este sentido los valores morales son valores para una persona individual, es decir, ("bueno para...") y se refieren a su bienestar. Sin embargo, Tugendhat rechaza la posibilidad de suprimir los juicios

morales al considerar su beneficio social y las instituciones que se conforman a partir de ellos.

De manera que, el resultado del análisis de Tugendhat sobre los sentimientos morales es que quedarían suprimidos si se dejara de juzgar de manera moral. No habría razón para sentir indignación o resentimiento por la acción del otro, incluso no se podrían entender en absoluto dichos sentimientos sino se juzgaran las acciones como malas. Significaría una alteración fundamental a las relaciones intersubjetivas porque al suprimir los juicios morales, también desaparece la posibilidad de reprobar o reprochar. De ser aplicable esto en la sociedad, aunque parezca positivo a primera vista, el alcance de estas posiciones implicaría observar a los otros seres humanos como animales salvajes o en su defecto, sumisos: "Ya no serían sujetos con los que pudiéramos discutir en términos morales sino objetos de los que cuidarse (...) nos comportaríamos unos respecto a los otros de manera instrumental" (Tugendhat, 1993, P.22). Tugendhat espera obtener una alternativa a la opción de suprimir los juicios morales. Efectivamente, su interés se dirige a no quedar atrapado en un relativismo de convicciones morales o en una búsqueda no trascendente de la justificación de los juicios morales.

Lo que se ha expuesto hasta este punto, puede verse como el inicio de la justificación de los juicios morales, ya que su necesidad, si bien no ofrece ningún contenido a la justificación misma, si supone que quien los considere necesarios, considere necesario también seguir buscando la respuesta a la pregunta central por su fundamentación última.

Es importante una vez más recordar que para Tugendhat es absolutamente necesario liberarse de la fundamentación tradicionalista de los juicios morales, es decir, de la

fundamentación basada a partir de una norma suprema que se "imponga" por autoridad. Para él fue claro algo que posteriormente se analizará con mayor atención, esto es:

Los juicios empíricos y las teorías empíricas se han de justificar sólo "desde abajo", desde sus consecuencias empíricas (desde la experiencia), pero un juicio moral o la moral en su conjunto sólo se puede justificar, por así decirlo, "desde arriba", desde un principio supremo. (Tugendhat, 1993, P. 24)

Por principio supremo, Tugendhat se refiere a que los juicios morales deben justificarse en principio de manera análoga, es decir, a partir de una norma suprema que no se encuentre lastrada por la ficticia capacidad de la autoridad o en su defecto, a lo que él llama "justificación hipotética" que se caracteriza en general por referirse al mismo tipo de justificación, pero que esconde la fe que se requiere para usarse como principio. En otras palabras, este autor se enfrenta al problema de encontrar una premisa que no se apoye en la fe religiosa o en la autoridad, pero tampoco en cualquier justificación que pese sobre los hombres como la voz secularizada de Dios (Tugendhat, 1993, p.23) refiriéndose con esto a ciertos tipos de justificación racional de los juicios morales que imponen la lógica como autoridad, pretendiendo que sea negada o cuestionada.

Tugendhat afirma en sus reflexiones que la teoría ética de Kant hace parte de este último grupo, porque considera que Kant en su intento de resolver el problema de la justificación de los juicios morales análogamente con un principio supremo, cometió el error de justificarlos en una premisa que representara en ella misma la idea de justificación, a saber, la razón. Esta crítica se basa en la propuesta Kantiana que asume que, si se es realmente racional, se reconocerá la validez de los juicios morales (los que Kant aprobó como correctos), más adelante la ética discursiva apoyará esta idea. Sin embargo, Tugendhat rechaza

categoricamente que sea posible una justificación de este tipo porque de ella no se puede extraer nada que tenga contenido:

(...) no sólo la idea de una justificación ya no condicionada desde arriba, sino también la idea de un deber (o de un tener que) moral con un sentido incondicionado - que de alguna manera pesa como la voz secularizada de Dios-, es un contrasentido. Naturalizar a Dios - y la idea de Kant acerca de una razón no relativa desemboca aproximadamente en eso - no es posible. (Tugendhat, 1993, P. 24)

De este punto inician las críticas de Tugendhat a la ética del tiempo en el que escribió su libro (1993). Curiosamente, observando las propuestas éticas en la actualidad, el panorama no es muy diferente. Tugendhat resume los problemas de la ética en dos errores que supone fundamentales. Por una parte, suponer que existe una justificación simple (absoluta) o bien ninguna justificación. Y, por otra parte, el abordar el problema de la moral de manera directa, dando por seguro el código moral.

Estos dos elementos conducen, pues, a un problema complejo que caracteriza la ética en las últimas décadas. Pero para Tugendhat no es ésta la única dificultad a la que se enfrenta la ética también está la justificación de las concepciones morales entre sí. En efecto, según considera Tugendhat, las éticas intentan justificar su concepción moral frente al "egoísta", es decir, frente a quien no quiere aceptar esa concepción. Pero el problema fundamental en este punto es justificar una concepción moral no sólo frente al "egoísta" sino frente a las demás concepciones morales sin negarse mutuamente y a la vez negar el carácter mismo de una moral. El desarrollo que sigue de estas interrogantes será el objetivo principal de Tugendhat que recurre a la filosofía analítica para plantear posibles respuestas a todas las preguntas que se plantea como problemáticas. Así pues, plantea que la manera de discutir moralmente de manera definitoria es de forma semántica. Para el propósito de esta investigación no será

necesario examinar exhaustivamente la compleja argumentación desarrollada por Tugendhat, bastará con señalar los límites que él mismo observa sobre sus preguntas y las respuestas que resultan de su reflexión. Todo esto con el propósito de hacer hincapié en la necesidad de abordar un enfoque en la ética, particularmente en la ética aplicada, que proponga un camino que le conduzca en dirección opuesta al que se dirige el camino sin salida de la dualidad que se ha señalado hasta ahora.

El resultado de la investigación de Tugendhat sobre la justificación de los juicios morales y la justificación del criterio justificante, puede resumirse al observar su recorrido por estas ideas a lo largo de sus libros en los cuales espera obtener de su reflexión una nueva alternativa a las teorías de la ética tradicionales. En *lecciones de ética* (1993), Tugendhat concibe la moral como "plausible" o justificable sólo en un sentido relativo, esto es, cuando se enfrenta con el límite que plantea el contractualismo donde aquello que se legitima es solamente la aceptación de un sistema de normas que es bueno para el individuo. Pero también, al darse cuenta de que la pregunta por la fundamentación se enfrenta con la dificultad del concepto de "bueno" entendido de manera gramaticalmente absoluta, el cual se puede fundamentar, por una parte, de manera relativa en un principio que no se puede fundamentar (tradicción religiosa), o, por otra parte, de manera absoluta como en Kant. (Tugendhat, 1993, P. 79)

El límite real que encuentra el autor es que la fundamentación absoluta que proceda de un principio superior (la razón), conduciría a un regreso al infinito. Esa es la razón por la que Kant parte de la idea misma de justificación. Para resolverlo, Tugendhat intenta exponer su teoría aludiendo que existe un sentido de bueno en la conciencia común, que se reconoce como "universalmente plausible" y que se justifica en sí mismo en su necesidad:

(...) si queremos tener en general una conciencia moral, permanece cuando todas las premisas trascendentes han desaparecido y queremos, no obstante, mantener el concepto del bien y todo lo que se vincula con él". (Tugendhat, 1993, p. 17)

De esta manera, se intenta adoptar una postura más fuerte que la del contractualismo pero en conclusión se trata una concepción moral que es preferible sobre otras por su reconocimiento universal de plausibilidad y porque todas las demás propuestas sean menos plausibles.

El desarrollo de Tugendhat a los interrogantes mencionados en el capítulo uno, así como su respuesta a una concepción moral plausible en ella misma es conceptualizada por este autor como la moral del respeto recíproco o justificación recíproca: " (...) para cada cual es bueno someterse voluntariamente a un sistema normativo que es bueno en igual medida para todos" (Tugendhat, 1988, P. 174). Esta noción de justificación recíproca parte de la idea, por un lado, que para el individuo está fundada la aceptación de un sistema normativo si lo considera bueno para él mismo y, por otro lado, que la norma se fundaba en sí misma si era buena para todos. Debido a las críticas recibidas por académicos, como la profesora Úrsula Wolf, las cuales están en el orden de que, en primer lugar, Tugendhat estaba fundando un sistema jurídico, no una moral y, en segundo lugar, que la forma de fundamentación utilizada por Tugendhat presupone un punto de vista de la igualdad que no está naturalmente de antemano, sino que debería ser fundado moralmente, se ve obligado a retractarse. El autor no abandona su idea por completo, sino que lo extiende sustituyendo su forma de hablar por la idea de una fundamentación recíproca como comunicativa.

Aclara entonces que por fundamentación entiende un sentido práctico-subjetivo que funda las normas a nivel subjetivo e intersubjetivo en la racionalidad y el acuerdo mutuo. Pero a

esto se le objetó que este sentido tiene una forma de compromiso más que de fundamentación. Tanto en este punto de su argumentación como en *Tres lecciones de ética* (1981), su postura es tan cercana al contractualismo que, igual que éste, tiene dificultades para dar cuenta de la "conciencia moral" y del "respeto moral", elementos fundantes de una auténtica moral. Para alejarse del contractualismo, en las *Retracciones* (1983) se remite a una "propiedad esencial" y en *Lecciones de ética* (1993) a una "concepción del bien", que como ya se ha dicho, le permite comprender y dar cuenta de una conciencia moral. Aunque Tugendhat confiesa en la actualidad no haber completado su propuesta ética, en sus libros: *Diálogo en Leticia* (1997) y *Problemas* (2001) se propone una nueva justificación que puede denominarse contractualismo simétrico y que según él, significa en primer lugar, que en la simetría cada persona vale igual en comparación a otra, y que sólo una moral es aceptable si se puede justificar recíprocamente: "(...) éste justificar recíprocamente significa justamente esa igualdad fundamental de los seres humanos dentro de la moral, eso es algo que el contractualismo no tiene" (Problemas, 2001, p.). En el último libro mencionado, Tugendhat dirige su mirada a la comprensión de la moral como un sistema de normas que al no demandarse por autoridad, por las razones que se expusieron, debe demandarse recíprocamente (Tugendhat, 2001, pág. 124) y cabe recordar que por moral el autor se refiere a: "aquellas regularidades en el comportamiento de sus miembros que se basan sobre una presión social, (...) el individuo se somete a este sistema de reglas morales solamente si las considera justificadas" (Tugendhat, 2001, p.123).

Su pretensión de justificación de la moral recíprocamente (comunicativamente), se convierte en una característica que permite que a cada moral le pertenezca un sentido de las ideas referente a lo bueno y a lo malo, lo justo e injusto, y lo correcto e incorrecto.

En conclusión, la reflexión de Tugendhat presenta el actual dilema al que se enfrenta la ética: o bien se encuentra a ella misma atrapada en el relativismo de las convicciones morales no fundadas, o bien busca una forma no trascendente de los juicios morales que además alcance el grado de plausibilidad que se requiere en la moral. Todo esto enmarcado en el problema previo sobre la justificación racional o práctica de la moral.

A pesar del intento de Tugendhat por justificar la moral de manera no trascendente, él mismo reconoce que el problema no ha sido resuelto aún, sino que continúa abierto para recibir de la filosofía propuestas con enfoques que no sólo se conformen con lo que es útil ni intuitivamente más acertado. En este sentido, debe buscarse una respuesta coherente que además dialogue con otras ciencias como el derecho, y que le permitan, como ya se ha dicho, hacer frente a las dificultades al pensar en temas como el aborto y la eutanasia; en política la primacía de la igualdad o de la libertad; la cuestión de los derechos humanos y la prioridad entre ellos; la inteligencia artificial, el problema del compromiso humano con los animales y con las generaciones futuras, etc.

Los apartados escogidos de la ética en Tugendhat que fueron expuestos en este capítulo tienen como propósito mostrar la intención del autor, la cual siempre ha sido proporcionar una nueva respuesta a la pregunta por la fundamentación no tradicional de la moral, pero Tugendhat reconoce que es un proyecto tan amplio que se encuentra aún sin terminar. Sin embargo, cabe recordar que los límites observados por Tugendhat representan claramente las preguntas más importantes en la ética actual. También cabe acotar que en el ámbito del análisis realizado por Tugendhat se usan indiferentemente las palabras ética y moral en su sentido, porque ambas se refieren a la meditación sobre la justificación de los juicios que

denominan lo bueno y lo malo, se volverá sobre esto más adelante. La distinción de ambos términos no se realiza de la manera filosófica tradicional, que confiere a la moral un carácter subjetivo con una validez individual y a la ética un carácter de generalidad en relación con la política y el derecho. En cambio, Tugendhat define ética como la meditación filosófica sobre la moral (Tugendhat, 1993, p.25) y presenta la moral como el sistema social al que se someten los individuos por presión o acuerdo cuando consideran justificadas las normas de dicho sistema. En adelante, se usará esta indiferenciación de los términos que permite focalizar la atención del problema hacia la justificación de los juicios morales.

CAPÍTULO SEGUNDO

2. Conciencia: Reflexión e imitación movimientos de la conciencia como fundamentación práctica de los juicios morales en la ética aplicada

A fin de hacer reconocible el modo en que esta investigación propone abordar el tema de la justificación de los juicios morales, es pertinente señalar por qué la tesis de Tugendhat con relación a los problemas de la ética resulta tan interesante. Esto es porque en Tugendhat se reconocen dos actitudes presupuestas en la forma en que investiga la pregunta por la justificación. Por una parte, al suponer un concepto de justificación suficientemente amplio para permitir diferentes tipos de justificaciones, se enfrenta con diferentes concepciones morales para mostrar sus insuficiencias hasta encontrar una justificación plausible, aunque parcial de la moral y, por otra parte, al reconocer que toda justificación es parcial o relativa, es interesante que no se incluya necesariamente en el relativismo. Antes bien, la teoría de Tugendhat se distingue de otros modelos éticos en lo referente al relativismo, en que plantea sus preguntas en primera persona: *¿qué normas creo yo son morales?*, pero intentando encontrar en la respuesta en primera persona una validez vinculante que sirva de forma intersubjetiva para la sociedad.

Igualmente, téngase en cuenta a modo de tesis de este capítulo, cuáles son las preguntas y los supuestos que se abordarán en la exposición y cuáles no. En las dos ideas, tanto en la imposibilidad de la justificación trascendente de los juicios morales, como la negativa a la justificación meramente empírica de dichos juicios en la experiencia, se pueden observar importantes contribuciones señaladas por Tugendhat. De modo que se propone volver sobre ellas, pero enfocando estas ideas desde la perspectiva de la filosofía aplicada, particularmente

desde la ética aplicada.

Cabe señalar que en este capítulo se presupone la posibilidad de la conciencia como fundamentación de un principio no trascendente de los juicios morales⁴, lo que conducirá a la pregunta por la manera en que esto es posible. Y asimismo, esta idea de conciencia como principio no trascendente dirigirá la discusión hacia la pregunta que estriba en la dificultad sobre cómo justificar las razones del accionar moral y cómo justificar al justificante. De manera que la propuesta radica en que la justificación en la conciencia de dichos juicios se da a través de la *imitación*⁵, pero no se queda como una cuestión meramente empírica, sino que es analizada previamente respecto a sí misma en la *reflexión*⁶ para darle contenido a esa experiencia en la conciencia. Estos dos elementos, la imitación y la reflexión se encontrarán en el concepto de *imitación reflexiva*, que dirigirá la pregunta por la posibilidad de una moral autónoma desde esta perspectiva.

Por otra parte, esta investigación no ahondará mucho más en otras propuestas éticas actuales salvo para justificar la relevancia del enfoque que se propone. Tampoco se pretende aportar una solución definitiva a los problemas planteados en el capítulo primero. De lo que se trata, no obstante, es de llegar a ver un enfoque alternativo a propuestas como la expuesta por Tugendhat y de observar la conciencia como la mejor forma de acceder al mundo ético

⁴ Esta afirmación es exclusiva de esta investigación. Seguramente Tugendhat comprendía las diferentes significaciones de los términos conciencia y trascendencia, y la posibilidad fenomenológica de este último término de interpretarse en "el otro" o como "sí mismo", a la manera que lo describe Hegel. Pero en todos sus textos, Tugendhat hace referencia crítica al abordaje de los juicios morales de manera trascendente como fuera de sí mismo (no plausible) y no considera que exista una conciencia con la capacidad de justificar los juicios de manera no trascendente.

⁵ Imitación referida no a la mimesis como concepto estético sino tomada como la acción de replicar aquello que se observa a través de los sentidos.

⁶ Reflexión abordada como la observación introspectiva que parte de la información obtenida del exterior. Se volverá sobre estos conceptos más adelante.

desde la experiencia interna y externa del ser humano para abordar con más claridad los fenómenos morales en todos los niveles.

En todo caso, la pregunta orientadora por la justificación de los juicios morales, que atravesó toda la reflexión de Tugendhat en los textos señalados anteriormente, es una pregunta que en palabras del mismo autor es "irrenunciable", puesto que, por una parte, a la justificación de estos juicios se sigue que se les pueda aceptar individual y colectivamente. Y, por otra parte, no es propio del pensamiento filosófico utilizar ideas desde el "sentido común" para esclarecer aquello que se entiende en sentido moral como bueno o malo, correcto o incorrecto, y justo o injusto, porque como procedimiento no tendría contenido para la mente.

En este autor existe entonces una pregunta clara por la justificación de los juicios morales que sea capaz no sólo de justificar las concepciones particulares, sino que se mantenga frente a otras concepciones del mismo tipo. A pesar de los límites observados por el mismo Tugendhat en su teoría ética, ésta es una de las razones que con más fuerza se insiste en esta investigación para poner de relieve la necesidad de un enfoque alternativo. Pero es un punto, que como se ha dicho anteriormente, empieza por comprender la conciencia como "lugar" de partida para el pensamiento teórico - práctico de los cuestionamientos morales, y más importante, como la posibilidad misma de fundamentación de los juicios morales.⁷

En primer lugar, dado que se pretende realizar un acercamiento a la ética enfocado en la conciencia, una forma válida o en todo caso procedente para desarrollar la propuesta será regresar al concepto de conciencia: pero la definición de conciencia, en especial en la

⁷ Esta importante afirmación se observará desarrollada al término de este segundo capítulo.

actualidad, es un concepto demasiado ambiguo y casi insustancial, es decir, pueden observarse al menos dos problemas desde una mirada teórica y práctica de este concepto: puesto que si se remite a la forma en alemán de la palabra conciencia (Bewusstsein) con sus variaciones, se encontrará como hecho común a ellas que conciencia siempre está referida a algo (existencia, moralidad, sensaciones, pensamientos etc.). De allí la necesidad de definir conciencia, en un sentido que pretenda expresar su relación directamente aplicable a la ética. Y a partir de esta, justificar la manera en que la reflexión y la imitación se observan como dos momentos o movimientos que justifican los juicios morales.

A la pregunta ¿qué significa conciencia?, en la presente investigación significa *la reflexión filosófica sobre uno mismo*.⁸ En el tema que nos ocupa particularmente, esta definición formaría la base sobre la cual se pueda definir conciencia moral como *la reflexión filosófica en uno mismo sobre las ideas del bien y el mal, lo correcto o incorrecto y lo justo e injusto*.⁹ Ambas definiciones serán las ideas principales sobre las que se discutirá el problema por la justificación de los juicios morales relativa a sí mismo y relativa a los otros. Ahora bien, inmediatamente a la definición que implica una relatividad subjetiva, aparece la siguiente duda acerca de su pertinencia: ¿en relación con qué se justifica en el sujeto la reflexión que hace posible pensar las ideas morales sobre el bien, lo justo, lo correcto y sus contrarios?

Para responder a esta pregunta, es necesario insistir que la definición de conciencia moral propuesta corresponde a la pretensión de tomar distancia de las ideas de Tugendhat, porque dicha definición supone ser en sí misma una justificación no trascendente de los juicios

⁸ Esta definición es propia en esta investigación dada la ambigüedad de la palabra conciencia y la necesidad de señalar una posible definición como premisa de la investigación.

⁹ La resignificación acá referida también es propia de esta investigación y concuerda con la extensión moral de la definición de conciencia propuesta líneas atrás

morales¹⁰. Es decir, abre la discusión a la posibilidad de la conciencia como un principio no trascendente de justificación moral, pues se pretende demostrar que, en términos de proximidad, no existe algo más cercano a los otros y al mismo sujeto que su propia conciencia. Tugendhat, bien sea por su abordaje inicial de la pregunta por la justificación desde la filosofía analítica y su análisis del lenguaje, o por la herencia kantiana en su pensamiento, no consideró la posibilidad en la conciencia como un principio de justificación no trascendente de los juicios morales.

Teniendo en cuenta la definición que se acaba de introducir sobre conciencia, también es importante señalar que ella presupone la constitución en el sujeto, y la de otros sujetos, con la capacidad de reflexionar sobre sí mismos y su actuar. Por lo tanto, esta caracterización de la conciencia excluye del objeto de la investigación las relaciones con sujetos no capaces de reflexionar sobre sí mismos¹¹.

En segundo lugar, desde la definición de conciencia moral propuesta, resulta presente la pregunta por la relatividad subjetiva que supone una reflexión sobre sí mismo. Para hacer frente a esta pregunta, cabe recordar cómo se expuso con Tugendhat que, si bien se piensa la moralidad en primera persona -de la única forma que puede pensarse-, la manera de escapar de la corriente del relativismo absoluto es encontrar en la justificación de dicha reflexión, una validez vinculante suficientemente amplia para ser compartida por otros sujetos y frente

¹⁰ Se describe como no trascendente porque se basa en lo más cercano de la experiencia interna y externa de cada individuo.

¹¹ Dadas las características de la conciencia que se describen, se excluyen de esta definición a los sujetos incapaces de reflexionar sobre sí mismos en su moralidad, es decir en su relación con otros. No porque exista un sujeto amoral o sin ética, sino porque por determinadas circunstancias (como la demencia por ejemplo) puede encontrarse quien no comporte de este estado de conciencia moral que implica una reflexión interna y externa de la relación con los otros.

a otras concepciones morales.

En el actual panorama ético no se puede negar la pregunta por la justificación o minimizarla en términos meramente funcionales. Por el contrario, es necesario abordar la pregunta por los elementos con los cuales se justifica en el sujeto la reflexión que hace posible pensar las ideas morales sobre el bien y el mal, lo justo e injusto y lo correcto o incorrecto. Es decir, ¿cómo justificar las acciones morales y cómo justificar al justificante?

A partir de este punto se abordarán dos elementos como parte de un método posible para dar respuesta a esta pregunta. Este capítulo se limitará a esbozar ese intento de posicionar un tipo de enfoque ético llamado *ética de la conciencia*, la cual puede tomarse como el lugar común más apropiado para abordar cualquier discusión ética. Se trata, en las páginas siguientes, de describir en la práctica un enfoque ético basado en el primer lugar donde se pensaría la ética debe tener cabida, la conciencia, pero donde en la actualidad no se enfoca la reflexión ética salvo para describir funcionalmente como se procesa la información en términos sistemáticos o metafísicos, como las descripciones de los seguidores de la filosofía de la conciencia. Sin embargo, si se sigue la idea de una ética de la conciencia, será posible utilizar sus argumentos para proponer entonces un procedimiento que se use en las discusiones éticas en todos los niveles.

2.1 Imitación: primer movimiento de la conciencia moral

Una posible respuesta a tales cuestiones sobre la justificación en la conciencia, supondría que la única justificación válida es la que cada uno ofrece desde su propia subjetividad y es capaz de defender en su lógica formal o práctica. No obstante, la subjetividad moral, aunque individual, no se construye como un elemento aislado de la realidad, sino que parte de ella. Esta afirmación es posible porque se ha demostrado que la característica moral del ser humano se constituye al ser social. Es más, la subjetividad moral en un individuo sea de manera consciente o inconsciente, existe gracias a la suposición previa de los valores y las cuestiones éticas. Quizá, esta sea la cuestión más importante que se puede extraer de la corriente empirista sobre este asunto, porque es posible dar la razón en este asunto en la idea de que se aprenden los valores como la justicia, la honestidad etc. O finalidades como el bien, el mal y la felicidad, sólo porque son de alguna manera realidades objetivas externas que el individuo puede reconocer en la observación. Dado que el objeto central de esta investigación no trata de la justificación de los valores morales como valores sino de la justificación en la conciencia del individuo, estos valores se darán como supuestos sin importar su definición. Ello permite mostrar, desde esta perspectiva, la manera en que un individuo acepta en su conciencia un valor moral.

En Tugendhat se reconocieron dos problemas centrales que son el hilo que sigue la discusión en este capítulo, por una parte, la justificación trascendente de los juicios morales. Y por otra, la imposibilidad empírica de la justificación de estos juicios en la experiencia (Tugendhat, 1993, p.16). Este último asunto ocupa las siguientes líneas con el propósito de demostrar que efectivamente existen referencias externas a los valores morales que le proveen igualmente de manera externa una justificación de los valores.

No se quiere decir con esto que sea una fundamentación última, pero se reconoce en este punto la validez de las ideas derivadas del pensamiento de Hume sobre el valor de la experiencia. Ateniéndose a las conclusiones del capítulo anterior sólo se tomará la experiencia externa de la imitación, que se propone como el primer momento y como justificación parcial en la conciencia de los juicios morales. Todo esto enmarcado en la ética aplicada como el campo donde se desarrolla la discusión.

El desacuerdo con Tugendhat en este punto no es en tanto razones para desechar la justificación empírica absoluta de los valores, sino por no considerar el valor de justificación con que un sujeto reconoce para sí su moralidad partiendo de la experiencia. Con dificultad se puede negar, que de igual manera que se imita para aprender y desarrollar las funciones cognitivas básicas en el ser humano, también así (al menos en primera medida) se aprenda la moralidad. La forma en que se desarrolla la vida moral del hombre a nivel individual y social se configura con base en la imitación de referentes "realizables", es decir, referentes observables de la posibilidad práctica de los valores en determinada comunidad. En otras palabras, la vida moral de cualquier persona se configura – inicialmente a temprana edad - con los referentes más cercanos de identificación: familia, amigos etc. Y más adelante, al reconocerse como individuo autónomo, continúa configurándose en relación con otros referentes que, de hecho, de acuerdo con la observación básica, no son los principios ni los ideales morales como meras ideas o razones lógicas, sino en relación directa con lo que puede llamarse la *dimensión de lo realizable*, de nuevo, el lugar donde esos ideales pueden ser vistos como referentes de la moralidad, esto es en las otras personas. Esto significa por tanto que, sin importar cuán noble, bueno o justo parezca un ideal, sólo es transmisible y realizable (en

correspondencia a la ética aplicada)¹² si se imita un referente y resulta provechoso en la dimensión de lo cercano a la realidad práctica del hombre y en su vida en comunidad.

Si el presupuesto de la ética basada en la conciencia inicia con el despliegue de la propia subjetividad, esto sólo es posible desde el exterior, y ese referente externo tendría que asumirse primeramente a través de la imitación. Para filósofos como Aristóteles, este elemento en la ética fue tan importante como la suposición de la idea del bien. Y en ética, para los partidarios del proceso de la imitación, es un elemento imposible de ignorar. Pero en la actualidad, el referente de imitación propuesto por Aristóteles, es decir, el Estado, no puede pensarse como referente de imitación por los niveles de proximidad y la diversidad de una sociedad como la actual. Además, con gran dificultad, existen sociedades que validen el Estado como justificación y modelo último de los valores éticos. En cambio, puede decirse que el Estado es encargado de velar por el respeto de los sistemas éticos que lo integran. Y así, en todo caso, la justificación de la ética siempre seguiría referida a los ciudadanos y no a las instituciones.

Pero las dificultades de la imitación en Aristóteles no sólo aparecen en relación con las condiciones de un mundo distinto en proximidad y diversidad al actual, sino en consecuencia en su teoría, concretamente en relación con tres principios. Es pertinente recordar que desde las agudas observaciones de Aristóteles en *Metafísica* sobre lo bueno y como se aprende, este pensador observó que los juicios se extraen de los actos de conducta observados en los

¹² En este punto se podría objetar que, si bien los actos nobles puede ser motivo de imitación, la acción moral no depende de ellos si no de la idea de bien o mal que haya en una comunidad. Sin embargo, esto presupone que un acto puede estar motivado por una idea al igual que por una acción imitable. Esto es parcialmente cierto, porque si bien una acción puede ser motivada por una idea, no lo es de la misma forma que motivada por una acción. Esto es demostrable desde la ética aplicada en muchos ejemplos a nivel social individual y colectivo en donde la acción tiene más fuerza como motivador a otra acción moral del mismo tipo.

ciudadanos de una comunidad y de su historia y que debían atenerse a una realidad que permanecía constante: "la sustancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es algo que es" (IV 2 1003 b32-33). Cabe argumentar al menos tres razones en las que esta investigación distancia de la imitación y la ética en Aristóteles:

1) La razón como el factor determinante en la conformación de los valores: esta investigación se enmarca en otro momento histórico, enfrentado a un mundo en el cual lo que es razonable, placentero, o en conformidad con el intelecto, no contiene necesariamente un fin a la manera propuesta por Aristóteles, ni son necesariamente "buenos" o realizables a nivel social. Por tanto, no se puede analizar la sociedad en términos de "hombres buenos" que buscan por naturaleza un bien llamado felicidad al cual todos los demás bienes se dirigen, según lo propuso Aristóteles. Ni tampoco analizar los fines éticos desde la idea que individuo y estado, respecto de sus fines, porque en raras ocasiones coinciden.

2) La separación entre conocimiento y hábito: Aristóteles distingue entre la virtud moral (*ethos*), o de carácter, y la virtud intelectual (que se desdobra en Sabiduría en la teoría y en Prudencia en la práctica). Recuérdese que Aristóteles establece como premisa la reducción del problema del bien al *praktón*, al bien práctico (Aristóteles. 1094 a 18-22). Si bien esta idea es mucho más compleja y completa que el resumen en esta afirmación vista en su sentido general, esta premisa conserva la dualidad que se critica y que ha sido una discusión histórica en la ética. Quizá no sea la interpretación más exacta decir que en Aristóteles el conocimiento se separaba de la acción, pero ha sido históricamente como se han entendido sus palabras en términos éticos. Obsérvese esta afirmación hecha por el autor:

Aunque exista un bien único, que sea predicado común o separado, existente como una cosa en sí, es evidente que no sería objeto de acción (*praktón*) ni adquirible por el hombre. Pero es precisamente un bien de este género el que ahora se busca (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. I 1096 b 32-35)

No es posible que sólo se aprenda un valor sin haberlo hecho práctico en la experiencia, o viceversa, puesto que no puede separarse (desde la perspectiva de la ética aplicada) el conocimiento (como razón) de la experiencia, pues esta es su condición de posibilidad.

3) La presuposición de un fin para todo acto: esta premisa Aristotélica se convirtió posteriormente en el concepto filosófico del eudemonismo debido al lugar que ocupa la noción de felicidad como finalidad del acto moral:

Es evidente que no son todos los fines perfectos; mientras que es evidente que el bien supremo es manifiestamente algo perfecto. En consecuencia, si hay un fin sólo que es perfecto, éste será el bien que buscamos; si hay muchos, el más perfecto de ellos (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 1097 a 33)

Pero hoy no puede hablarse de un fin moral de esta manera o al menos sería discutible cualquier fin último que se proponga como objetivo moral en la ética. En suma, desde la perspectiva de la ética de Aristóteles, el lugar de la imitación para la realización ética es insuficiente en términos de su aplicación práctica, debido a la diferencia entre los momentos históricos, a su fin, el referente de imitación que propone, y a las características del mundo en el que fue pensado este tipo de ética imitativa. Sin embargo, la posición de Aristóteles es importante porque ofrece un marco para entender la imitación moral como la réplica de los valores que es posible sólo porque la realidad, en este caso del Estado, es consistente. Pese a su importancia, no se ahondará en este punto porque no se está discutiendo por la validez o la permanencia de las razones incluyendo un valor, ni porque un valor sea o no de

determinado modo. La dificultad principal de seguir la imitación en este orden de ideas surge de la misma pretensión de justificación.

Si se admite la imitación como primer elemento frente a la pregunta por la justificación de los juicios, este desarrollo conduce a las siguientes preguntas: ¿cómo justificar un valor de esta forma si se precisa de un antecedente o un paradigma previo? Y ¿no es una justificación a posteriori y en todo caso se quedaría atrapado en una de las corrientes que se quiere evitar?

Ya se ha dicho que existe una dualidad histórica que por un lado intenta justificar la moralidad en la razón y por otro en la experiencia. Esta última corriente ligada al pensamiento de Hume no reconoció una sustancialidad de los valores que dependa de la razón. Desde Tugendhat se demostró que los valores, como la moralidad en general, no pueden pensarse desde la experiencia meramente porque sería arbitrario (Tugendhat, 1993). Entonces, ¿por qué proponer la imitación como inicio de la justificación de los valores en la conciencia?

Cabe insistir que al observar la manera natural en la que aprende el ser humano es innegable que, aunque se aprende como un proceso individual, primeramente, se parte del "mundo", entendiendo mundo los fenómenos perceptibles por los sentidos como resultados de lo que rodea al ser humano.

En otras palabras, al menos en parte, un valor moral se aprende porque se observa, se escucha y se imita desde un referente externo. Esto no significa que esto sea la totalidad del proceso en que se justifican los valores, pero en todo caso es el primer acercamiento que se tiene con ellos. Ahora bien, la única manera de no quedar atrapado en el elemento empírico de la dualidad que se ha nombrado será encontrar otro movimiento en la conciencia que le

provea de sustancialidad a la mente de los valores que han adoptado en la experiencia.

Para aclarar los referentes que se proponen en la imitación¹³ de este orden conviene entonces, después de tomar distancia de la imitación del Estado propuesta por Aristóteles, establecer que no puede tratarse tampoco de referentes literarios. Por lo que se ha referido en momentos anteriores, porque pueden interpretarse como justificaciones trascendentes de los valores morales, pero también por la distancia histórica y cultural que puede encontrarse.

No quiere decirse que se deban desechar del todo los referentes literarios, trátase del que se trate, como referentes para la imitación moral. Sea como fuere, lo cierto es que así ha sido en mayor o menor grado en gran parte de las discusiones éticas desde cualquier campo que se discuta, bien sea filosófico, político, religioso, etc., y desde las dimensiones de proximidad, tanto públicas como privadas. Pero a pesar de su utilidad, es fácil darse cuenta de que, los referentes literarios se han tomado en identificación con la dualidad ética que hemos señalado. Es decir, como meros "principios", sin realización en la experiencia o por el contrario como "manuales" para la experiencia, pero sin contenido ni justificación racional¹⁴.

Tómese como ejemplo la literatura proveniente de la época clásica griega. Sin duda, en todos los sentidos se encuentra allí el germen de todas las reflexiones hechas a nivel filosófico, tanto éticas, ontológicas y epistemológicas posteriores. Pero en el particular campo de la ética, pocos avances de hecho se han desarrollado desde lo que sus autores ofrecían. Esto es porque las reflexiones alrededor de la idea del bien y sus nociones sobre la

¹³ No se proponen referentes específicos sino unas condiciones que deben cumplir dichos referentes según el marco de la ética aplicada.

¹⁴ Cabe aclarar que si bien la literatura muestra la condición humana en todas sus posibilidades y presenta otra dimensión de la experiencia humana que no se restringe solamente a lo empírico, esta investigación no ahondará mucho más en este sentido porque se está enfocando la discusión en torno a la dualidad histórica que se mencionó en el capítulo primero experiencia – teoría.

justicia y la verdad, y lo que ellos creían de lo que después se llamó valores, correspondían a la dinámica de una sociedad con un nivel de proximidad entre ellos y de convenciones públicas absolutamente diferentes a cualquier sociedad que se considere hoy en día. Pueden considerarse las ideas de la "medianía" de Aristóteles o del bien en Platón, pero de ellas no se sigue ningún referente ético que pueda ser aplicable directamente a menos que se extraiga por deducción o interpretación. Es por lo demás muy difícil encontrar alguna persona que considere la vida cotidiana de la cultura griega de ese entonces y a la luz de lo hoy que se conoce como derechos humanos, no los llame una sociedad bárbara¹⁵.

Ciertamente, nadie intentaría replicar éticamente a nivel práctico una sociedad de ese tipo, al menos no considerando el terreno ganado en el campo de los derechos humanos. La dificultad es pues, que como referentes literarios, no demuestran un tipo de sociedad que en la práctica (al menos desde el punto de vista actual) pueda llamarse moral. Y así, todas las referencias éticas literarias provenientes de esta época quedan atrapadas como principios trascendentes con dificultades en su aplicación o su realización, nuevamente, desde un tipo de ética aplicada como el que se está pretendiendo.

Por otra parte, es cierto que la ética desde la tradición filosófica en sus formas más o menos variadas, puede considerarse como principios a seguir. Pero desde ella es muy difícil, como lo escribe Tugendhat descender sobre el terreno de lo práctico para ver la realización de esos principios en el orden social (Tugendhat, 1993).

¹⁵ Se toman estos autores clásicos a la manera que lo hace Tugendhat por su herencia en el pensamiento ético occidental.

Quizá por esta razón la literatura religiosa sea tan llamativa en este terreno. Si se considera por ejemplo la tradición judeo-cristiana como referente de imitación, hay que reconocer que la validación de sus principios se encontraba íntimamente ligada con la realización en la práctica, no solamente a nivel individual sino también social. Desde un punto de vista ético, práctico y funcional, la sociedad que crearon, incluso al margen del gobierno de turno, demostraba la capacidad de vivir el contenido de los valores que promovían. Este es un caso llamativo sobre todo por la herencia y la permanencia de ciertos valores en la actualidad. Y sin embargo, en la historia de la cristiandad como fenómeno, se observa lo mismo que en la historia de la filosofía en general en términos éticos. La tematización como principios abstractos que pierden sentido en la práctica. Bien sea por la distancia cultural en la que se originaron esos principios, como en el cristianismo, o por su inaplicabilidad directa a las dinámicas de las sociedades actuales. Otro fenómeno que ocurre en especial en este terreno de lo religioso es el seguimiento meramente práctico de los principios religiosos, pero sin contenido en la razón, lo cual conlleva indiscutiblemente al fanatismo y la alienación¹⁶.

Hay, por tanto, casos en los que sin duda pueden extraerse de la literatura figuras a imitar, pero no pueden ser los referentes de imitación definitivos en la práctica moral. Esa es la razón por la cual debe tratarse de un referente externo pero que tenga el nivel de proximidad más cercano posible al sujeto, es decir, *otro sujeto*. Así, se escapa por un lado de imitar un principio trascendente y por otro, se evita imitar algo que no sea posible realizar.

¹⁶ Con esto se quiere decir que, al menos en parte, la religión se basa en la experiencia de vida, pero los principios derivados de ella deben tener contenido en la conciencia tanto interna como externamente. De esto se sigue que si se toma a Cristo, a Buda, o a Mahoma (por nombrar algunos) como referentes de imitación, el procedimiento debe ser observar en otros la acción misma de los principios que se promueven y reflexionarles en uno mismo. Esto en concordancia a la ética aplicada que propone la posibilidad de un tipo de moral enmarcada en la vida en comunidad.

La gran importancia que se extrae de considerar la experiencia es la idea de aprender imitando. En particular, la imitación se propone en esta investigación como el primer movimiento que supone la conciencia moral referida al exterior. Se volverá sobre esto más adelante.

Tugendhat, a la manera de un buen pensador propuso, como ya se dijo, una forma análoga de imperativo categórico independiente de la experiencia que sirviera de guía para el pensamiento y el posterior actuar. Su idea de *justificación recíproca* intenta conservar esta caracterización de la ética en términos de la proximidad más cercana al sujeto, y descubrió así, que para fundar su teoría necesitaba remitirse la consideración del otro como su referente más cercano, hipótesis que parece cierta desde lo que se ha dicho hasta ahora. Pero al no poder explicitar por completo como esto justifica la acción moral, declara no encontrarse satisfecho con su propuesta y abandona la pregunta por la justificación, pero sabe que es irrenunciable en la discusión ética (Tugendhat, 2001)

En efecto, la imitación si es suficiente para actuar moralmente. Sin embargo, lo paradójico de la imitación en este sentido es que, si bien es suficiente para actuar moralmente, no puede decirse que actuar imitando los valores es en realidad actuar moralmente. En otras palabras, la justificación a través de la imitación no es suficiente para darle a una acción el carácter de valor moral, por eso se dijo que era una justificación parcial. Además, esta justificación inicial en la imitación continúa siendo una justificación a posteriori. Y, entonces ¿cómo es posible justificar para uno mismo las acciones que se imitan? y ¿cómo es posible que exista una validez amplia vinculante que permita llamar a esa acción como moral?

Si bien la imitación como se acaba de presentar se propone como la justificación práctica de la moral, hay que insistir que es una justificación parcial. Se emplea aquí en su sentido más básico como la acción de replicar algo con lo que se ha tenido experiencia. Es cierto que sería imposible fundar la justificación de un valor en la conciencia del individuo sólo desde esta perspectiva. Conviene establecer que este es un movimiento de la conciencia referido al exterior, pero no aislado, por lo cual será necesario un movimiento que ocurra simultáneamente con este para justificar en el sujeto la acción moral. Se desarrollará este asunto más adelante.

Un esfuerzo orientado a establecer la importancia de la imitación en la ética inicia, pues, con señalar que la imitación no es frecuentemente objeto de la filosofía a excepción de su relación con la estética, la razón de esto quizá sea la tendencia emancipadora de la filosofía y la falta de lo que podría llamarse humildad intelectual. Más bien ha sido objeto de la psicología, adherida casi siempre en relación con las teorías de las masas y la filosofía de la religión.

Después de introducir la imitación como una condición para la ética aplicada y de señalar su pertinencia e importancia, es procedente compararle con un ejemplo en el terreno jurídico del derecho universal a la libertad de conciencia. Se escoge esto para ampliar la justificación, primero parcial y luego completa, de la propuesta final de esta investigación. Las reflexiones alrededor de este derecho servirán de ilustración y de ejemplificación para observar la manera práctica en que la imitación es un elemento en la ética aplicada.

Es interesante examinar la noción del derecho a la libertad de conciencia porque tiene problemáticamente siempre una significación abstracta. Por lo que respecta a la filosofía,

parece que su significación se escapa en las muchas variaciones dependiendo de la corriente de pensamiento y el objeto que se busque. Una palabra puede tener un sólo significado pero la conciencia, referida a la moral, no lo tiene.

Ya se observaron los términos conciencia y conciencia moral en dos significaciones ofrecidas en esta investigación, pero cabe observar dos significaciones concretas que coinciden con la ya ofrecida y proveen un marco que permite jurídicamente hacer de la libertad de conciencia un derecho. Esto con el propósito de observar en otro campo del conocimiento, las aplicaciones prácticas derivadas de estas significaciones, porque es a través de la comparación y la diferenciación, que es posible justificar de mejor manera la pertinencia de lo que se propone.¹⁷ Se procede de esta manera para acceder al terreno del derecho que en términos prácticos, puede pensarse como uno de los campos donde se discuten las dificultades morales más complejas en la actualidad.

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, las dos principales acepciones para la palabra conciencia son: 1. Propiedad del espíritu humano de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las modificaciones que en sí mismo experimenta; 2. Conocimiento interior del bien y del mal.¹⁸ De parte de la constitución política de Colombia, la conciencia es un elemento constitutivo en la dignidad humana, la cual, según explica el

¹⁷ No se incluye la definición desde el diccionario filosófico pero téngase presente: que en filosofía la conciencia fue asimilada, bien al conocimiento de sí mismo (conciencia reflexiva), bien al conocimiento de la realidad exterior, del mundo de los objetos (conciencia representativa). En Descartes la conciencia se identificará con el yo, con la realidad sustancial del individuo, iniciando una corriente interpretativa que llega hasta la actualidad; dentro de ella, Husserl entiende que la conciencia es necesariamente "conciencia de" algo, insistiendo en ese ser "conciencia de", subraya su carácter intencional. Fouce, J.M., "conciencia", webdianoia.com, (26 de enero de 2018), URL = < <http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=67>>

¹⁸ Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española (2014). «castillo». Diccionario de la lengua española (23.ª edición). Madrid: Espasa. ISBN 978-84-670-4189-7. Consultado el 25 de enero de 2018.

Tribunal Constitucional: “es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás” (STC 53/1985, 11 de abril, fundamento jurídico 8). Esta sentencia interpreta el siguiente artículo de la constitución política colombiana: “Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia.” (Art.18). El propósito de este artículo es el de regular jurídicamente el derecho a la libertad de conciencia.

La naturaleza de este derecho se ha considerado “universal”, de acuerdo con el desarrollo constitucional de los países democráticos en concordancia con La Declaración Universal de Derechos Humanos¹⁹ (1948):

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. (Artículo 18)

Las implicaciones éticas derivadas de este derecho son fundamentales y no pueden eludirse. Si se limita la conciencia como una potencialidad de conocimiento meramente interno, se comete el error de ver un sólo aspecto de la conciencia. En efecto, teóricos en la defensa de este derecho afirman que a través de él es posible no sólo conservar la integridad moral personal, sino que se extiende a la opinión pública lo que deviene en la adopción de decisiones a nivel político. Por tanto, no parece superfluo observar detenidamente algunos

¹⁹ Organización de las Naciones Unidas. (2008). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, United Nations. Tomada en Enero 25, 2018, del sitio Web: <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

hechos sociales a fin de ejemplificar el esfuerzo individual y colectivo por defender este derecho.

Tómese como ejemplo la discusión moral alrededor de temas álgidos que trascienden las fronteras y las culturas: como si debiera o no permitirse la práctica del aborto o la eutanasia; la discusión por los derechos de las minorías con determinadas preferencias sexuales o religiosas, o la cuestión sobre leyes a favor o en contra de la militarización, las migraciones ilimitadas o el consumo de ciertos alimentos, etc. Estos temas, tanto para quien los experimenta en primera persona, como para quienes opinan y legislan, se relacionan eminentemente con el derecho a la libertad de conciencia. De qué otra manera puede relacionarse estos temas, sino en ser particularmente difíciles en la discusión moral porque escapan a las opiniones sencillas sobre lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto, o justo e injusto, y por tanto prohibido o no. En efecto, cuando se toma cada uno de estos temas puede argumentarse a favor o en contra de cada uno en términos de funcionalidad y beneficio social, pero no puede juzgarse rápidamente como moral o inmoral, al menos no desde una perspectiva respetuosa por la conciencia del otro. Tugendhat enfatizó en este último punto, y aunque no lo desarrolló temáticamente a partir de la conciencia, sí insistió en la necesidad de justificación de los juicios morales justamente con el propósito de resaltar la importancia de la conciencia del otro.

Cierto es que difícilmente se había considerado, desde una perspectiva moral, la existencia de tal diversidad ideológica y, por tanto, el enfrentamiento entre ellas es inevitable. Téngase presente, como ya se ha dicho, que sobre el terreno de la psicología y la educación, las creencias de cualquier tipo se reflejan en la formación de la identidad moral y la organización

de los valores como parte del yo, lo cual hace aún más compleja la discusión. Además, las creencias en la conciencia resultan imprescindibles como justificación de los fines morales individuales.

Si se acepta la conciencia como un terreno común para estas discusiones, es evidente que como hechos particulares, estos también se extienden a la discusión pública y originan toda clase de movimientos políticos, sociales y religiosos. Por esta razón, hablando en general, la conciencia no es exclusivamente, ni ante todo, una capacidad meramente psicológica (interna), sino una condición que se extiende en el ámbito de lo práctico a través de la imitación.²⁰

Recuérdese en este punto que Tugendhat expuso que la moral es tan amplia como los actos que conciernen a las relaciones con los otros. Pues todo acto (al convertirse en hábito) establece una tendencia de deseos, modificaciones e inclinaciones que se reflejan en las relaciones. Y por eso, se llaman morales a ciertos aspectos del carácter por esa misma relación con otros: fidelidad, honradez, amabilidad, etc. Son morales en cuanto están asociados a millares de actitudes que no se reconocen explícitamente. Y desde este punto de vista, la medida de la moralidad se considera como el resultado de la conducta, pero también en respuesta a las exigencias de los demás y del orden social en general. (Tugendhat. 1003, p.37;38)

En este sentido es que se señala que debe existir un proceso en la conciencia que sea primeramente externo (aunque parcial) y que al mismo tiempo ocurra otro proceso también

²⁰ Esta afirmación se hace independiente del desarrollo de Tugendhat en sus textos. Sin embargo, está en concordancia con el intento de superar el primer elemento (empírico) problemático de justificación de los juicios morales que propone este autor.

en la conciencia de forma interna, pero ambos como procesos sincrónicos. Para lo que sigue, no se olvide la dicotomía histórica que se introdujo con Tugendhat en el primer capítulo y que enmarca la pregunta por la fundamentación de los juicios morales, y también téngase presente que esta investigación considera esta dualidad para proponer estos dos movimientos de la conciencia. En este primer movimiento, se pretendió considerar la importancia de la experiencia aunque no se considera como la forma de justificación absoluta a la manera que se propuso tradicionalmente²¹.

Se ha subrayado suficientemente que no se trata de negar el papel de la razón en el desarrollo de las ideas morales; pero, siendo la experiencia importante en el desarrollo moral o, más precisamente la imitación, como un elemento constitutivo de esa experiencia, es imprescindible observar como esta hace parte de la configuración moral en los individuos, aunque no de la manera absoluta que pretenden los seguidores del empirismo. Todo esto se unirá más adelante a través del desarrollo de esta investigación, y se intentará demostrar la importancia de la conciencia en este proceso sincrónico del que ya se abordó la primera parte.

²¹ Más atrás se ha señalado que el pensamiento de David Hume puede ilustrarse en su afirmación: "la moralidad no consiste en ninguna cuestión de hecho que pueda ser descubierta por el entendimiento" (Hume, 2010, p. 688). Adicionalmente, en su negativa sobre la derivación de la moral que propone como la aprobación de lo que produce placer (virtud) o el rechazo de lo que produce dolor (vicio). Porque parece que los seguidores de Hume, denominados cognoscitivistas, emotivistas o externalistas, al negar que las razones tengan un papel motivante en la acción moral, rechazaron el papel de la razón en el campo moral considerando los juicios morales como un tema de gustos frente a las acciones. Acá se está hablando desde el marco de la experiencia empírica a la que se viene aludiendo desde el capítulo primero.

2.2 Reflexión: segundo movimiento de la conciencia moral

Las cuestiones éticas nunca son sólo prácticas, como se acaba de proponer en el capítulo anterior, sino que su contenido teórico es tan esencial para la conciencia moral como lo es observar los referentes externos de la experiencia. En este orden de ideas, la conciencia moral referida al exterior a través de la imitación, requiere un segundo movimiento referido hacia el interior a través de lo que se llamará en este subcapítulo, *reflexión*.

La reflexión se trata de una consistencia que intenta respetar la complejidad propia de lo que implica un sistema ético como modo de vida. Es la forma en que una acción que la experiencia considera como moral, se convierte de la misma forma en un saber, en un contenido para la razón a pesar de la variedad de manifestaciones que se puedan recibir en la experiencia. No es una pretensión de universalidad objetiva a la manera que se ha pretendido históricamente desde la filosofía antigua y las derivaciones del racionalismo, antes bien, se propone como un movimiento interno de la conciencia que no procede del consenso que se le preste sino de la coherencia implícita que emerge de la acción que se imita. No obstante, este movimiento interno de la conciencia puede señalarse como un elemento que queda atrapado en la dualidad de lado de la racionalidad como se propuso en la tradición basada en los universales. Sin embargo, a la reflexión no le corresponde, y no es lo que se propone, construir por sí misma la justificación de la moralidad, sino asumir los valores morales obtenidos en la observación y cuestionarlos para hallar la lógica particular (coherencia) que demanda el entender una acción como moral.²²

²² Las afirmaciones en la introducción de este subcapítulo están al margen del desarrollo de Tugendhat sobre su propuesta ética. No obstante, se mantienen las premisas del autor que se derivan de la descripción del problema de la justificación de los juicios morales, expuesta en el capítulo primero de esta investigación.

Para explicitar la manera en que la conciencia, como se propone en esta investigación, comprende en sí misma la posibilidad de la reflexión, es necesario incluir en la investigación el debate entre los partidarios del “giro lingüístico” y los defensores de la “filosofía de la conciencia”. El doctor José Luis López, en un artículo para la Universidad de Zaragoza, examina la polémica desde el autor Ernst Tugendhat y los autores de la Escuela de Heidelberg alrededor de la pregunta por la fundamentación de la autoconciencia, al exponer que, si quedase probado que la autoconciencia tiene un fundamento lingüístico, el lenguaje se infiltraría hasta la raíz misma de la subjetividad ²³.

El interés de retomar este debate apunta a poner de relieve la relación en la conciencia con los conceptos de reflexión e imitación y hacer uso del marco conceptual básico de las palabras conciencia y reflexión para reinterpretarlas en términos éticos: el debate por el lugar correcto de la conciencia es la discusión alrededor de la pregunta por la constitución del mundo y del conocimiento de él. Por un lado, los partidarios del giro lingüístico defienden la premisa de que todas las operaciones en la mente se producen por medios lingüísticos. Y, por otro lado, los partidarios de la filosofía de la conciencia piensan que la constitución del mundo y lo que puede conocerse de él inicia en una conciencia con una característica prelingüística.

Por su parte, seguidores de la filosofía analítica, entre los que se inscribe Ernst Tugendhat, consideraron absurda la idea de una conciencia prelingüística porque sería un paso atrás a volver a pensar en términos de lógica ontológica prekantiana. Otras corrientes importantes como el estructuralismo francés pueden verse reflejadas en la misma opinión respecto a este asunto. No obstante, por falta de acuerdo general y dificultades en el giro lingüístico mismo,

²³ Disertación tomada de la web de la universidad de Zaragoza. Logos. Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 46 (2013): 77-101. ISSN: 1575-6866 / http://dx.doi.org/10.5209/rev_aSEM.2013.v46.42865

el debate sigue abierto con argumentos efectivos de ambas partes.

Ernst Tugendhat (1979), en su libro titulado *Autoconciencia y autodeterminación*, se propuso demostrar que la autoconciencia tiene un fundamento lingüístico al afirmar que se es consciente de uno mismo en la medida en que se habla un lenguaje, y más en concreto, en la medida en que se dispone de la habilidad de emplear correctamente el pronombre “yo” y los predicados referidos a estados mentales. También criticó el concepto de reflexión a la manera que se interpreta por la filosofía de la conciencia:

Intenten por una vez mirar dentro de sí mismos. ¿No es también esto una metáfora inadecuada, como si pudiéramos reorientar también hacia dentro nuestra mirada, que está dirigida hacia fuera, en un así llamado acto de reflexión? (...) dirán ustedes que se comprende en qué sentido la conciencia de algo es un estar dirigido. (...) Quizás nos acerquemos más a la cuestión si pensamos en la mirada que está dirigida a algo. Esto tiene sentido, y cuando miro algo, tengo conciencia de ello. Pero que hablemos aquí, a propósito de la percepción visual, de un “estar dirigido”, se debe simplemente al carácter espacial de esta percepción, al hecho de que está dirigida espacialmente desde un punto de vista. Si eliminamos lo espacial de este “estar dirigido”, tampoco queda nada del “estar dirigido”. (p. 17)

En este sentido, para Tugendhat la noción de “reflexión” es una metáfora que toma su sentido de la percepción visual. Enfatiza que no se dispone de algo tal como un “sentido interno”, ni la noción misma de una conciencia intencional, “dirigida a” un objeto, es decir no existe sentido preciso más allá de la percepción visual.

Un autor que previamente había criticado el modelo reflexivo como fundamento de la conciencia es Johann Fichte. Este autor consideró que la capacidad reflexiva presupone que un sujeto inconsciente de sí cobra conciencia de sí mismo mediante un acto de reflexión. El problema se encuentra en la forma inicial en que el sujeto es consciente de sí, es decir, si el

acto de reflexión por el que el "yo" cobra conciencia de sí no es autoconsciente, entonces requiere otro acto de reflexión para hacerse consciente de sí; un acto que a su vez necesitaría otro, y así sucesivamente. En palabras de Fichte (1991):

Eres consciente de ti mismo como de aquello de lo que eres consciente [Bewusstes] sólo en la medida en que eres consciente de ti mismo como siendo consciente [Bewusstseiendes]; pero entonces lo que es consciente es a su vez aquello de lo que se es consciente, y debes hacerte consciente del ser consciente de eso de lo que eres consciente, y así in infinitum: y así no podrás alcanzar una primera conciencia. (p. 19.)

De manera que, la teoría de la reflexión no puede fundar la autoconciencia por su carácter circular que resulta paradójico. Sin embargo, de acuerdo con el doctor José Luis López, la Escuela de Heidelberg y la teoría lingüística de la autoconciencia propuesta por Tugendhat no es otra cosa que una variante de la teoría de la autoconciencia como reflexión. Según él, si bien Tugendhat rechaza la hipótesis de una "percepción interna" por considerarla una mera metáfora, inadvertidamente se atiene a otro supuesto básico del modelo reflexivo: la concepción de toda conciencia como conciencia intencional referida a un objeto. Entonces, el resultado del debate parecería un empate con la diferencia que para Tugendhat toda conciencia posee un enfoque lingüístico-proposicional que está mediado por el lenguaje. En efecto, a pesar de que ambas teorías exploran la teoría de la reflexión desde orillas diferentes, es paradójico que se encuentren desdibujando la autoconciencia en los estados mentales externos.

Ahora bien, en términos éticos, los argumentos en contra de la reflexión que resultan poco provechosos para fundar la autoconciencia epistemológicamente, se convierten en

argumentos a favor para explicar la manera en que la reflexión se apoya en la imitación para conceder un sentido ético. Es decir, en el complejo debate por el lugar apropiado de la conciencia y la autoconciencia respecto a su papel en la constitución del mundo, y la posibilidad de conocerlo, emerge una característica común bien advertida por Tugendhat en sus observaciones, a saber, la reflexión como un proceso interno de la conciencia que se encuentra siempre referido hacia el exterior a través de la observación.

Es posible extrapolar el debate por la fundamentación de la autoconciencia porque es en ella, o al menos en una de sus formas, donde se enmarca conceptualmente la propuesta de esta investigación sobre la reflexión como un movimiento de la conciencia referido al exterior.²⁴ Para efectos de esta investigación, se debe tomar reflexión a la manera que fue propuesta por Locke como la “observación” introspectiva de “las operaciones internas de nuestra mente” (Locke, 1991, p.83). La observación en este sentido implica la percepción en dos niveles: la percepción de un objeto, pero también la percepción del acto mismo de percibirlo. Esto es importante porque éticamente, si la reflexión es posible como un movimiento de la conciencia, se debe ser capaz de observar un valor y la moralidad como fenómeno, pero también de reconocer el acto mismo de la observación de ambos elementos. La conciencia éticamente concebida, es una conciencia con la capacidad de reflexionar cuyo objeto es observar o bien el propio sujeto que lleva a cabo el acto, o bien el mismo sujeto apropiándose de lo que observa. Este modo de reflexión en la descripción de la conciencia supone que exista previamente algún otro género de saber de sí, bien sea el lenguaje o algo previo a él, lo importante es asumir la capacidad de reflexión que a su vez supone una

²⁴ Se propone esta extrapolación del debate hacia la ética como apoyo a la premisa de este subcapítulo sobre el papel de la reflexión en la conciencia moral.

estructura lógica en el sujeto.

Tugendhat llama a esta capacidad de la conciencia *especificación*; de ella explica que todo referirse a algo supone la previa existencia de otros objetos (Tugendhat, p. 371). Esta afirmación induce a creer en una combinación mediante la especificación de un objeto que no puede llevarse a cabo sin identificación o distinción al mismo tiempo de todos los otros objetos a los que se refiera. Y es esencial comprender que, esta identificación y distinción es posible por una remisión mutua entre ambos. Tugendhat (1979) pone el siguiente ejemplo para fijar esta idea:

Si alguien quisiera saber cuál es la montaña más alta, y le llevásemos con los ojos vendados ante el Everest o a su cima, le quitásemos entonces la venda y le dijésemos “es esta de aquí”, sería muy natural que replicase: “¿pero ¿cuál es la montaña que estoy viendo ahí?” Normalmente, una pregunta de este tipo se respondería con el nombre de la montaña. Pero el hecho de que la respuesta “la montaña más alta (o bien: la montaña que ves ahí delante) es el Everest” se admita normalmente como respuesta definitiva, sólo se debe a que se presupone que está claro cuál es la montaña así llamada, y con la pregunta de “cuál es” queremos decir dónde se encuentra, en qué relaciones espaciales se encuentra con otros objetos, con otros datos geográficos. Sólo ante una respuesta de este tipo parece absurdo seguir preguntando: “¿y cuál es la montaña que está en tal o cual lugar?” [...] Si ha de ser una auténtica identificación, la identificación demostrativa presupone por su parte la identificación espacio-temporal, no demostrativa.” (p. 400)

En conclusión, el marco de referencia con el que se identifica un objeto es la localización en su espacio temporalidad. Este ejemplo muestra que, referirse a un objeto perceptible significa, pues, identificarlo mediante su localización en un marco espacio-temporal que contiene a su vez otros objetos.

Volviendo a la discusión ética, conviene distinguir que cualquier reflexión moral funciona de esta misma manera. Y es la circunstancia de que las ideas morales se remiten constantemente unas a otras en la conciencia, lo cual es posible porque previamente se ha

identificado en la experiencia las diferentes clases de ideas morales. Del mismo modo, también este es el momento en que puede afirmarse que existe una suerte de combinación o simultaneidad entre dos procesos o aptitudes de la conciencia, donde en determinada condición sincrónica, se constituye en la conciencia del sujeto la justificación de una idea moral que conserva una reflexión con elementos tanto externos como internos.

Es necesario dejar esta posibilidad abierta, sujeta a la descripción y demostración sobre el modo en que esta simultaneidad es posible. Se volverá sobre este punto más adelante. Por ahora, es conveniente volver sobre el ejemplo tomado en el capítulo anterior sobre el derecho a la libertad de conciencia, en este caso con el propósito de mostrar esta remisión permanente de la forma de construir los juicios morales en la conciencia. Considérese un ejemplo actual (2018)²⁵:

En Colombia, después de una serie de conferencias sobre militarismo y militarización, un grupo activista por los derechos humanos, la no-violencia y la desmilitarización ha tratado de ofrecer argumentos sobre la necesidad de hacer conciencia de las dinámicas bélicas que atraviesan los discursos en todos los ámbitos de la vida. Demuestran que después de 60 años de conflicto interno armado en el país, los únicos afectados no sólo fueron quienes experimentaron la violencia directa siendo víctimas o perpetradores, sino que existe lo que Johan Galtung, estudioso de las dinámicas del conflicto, denomina violencia cultural. Es decir, un tipo de violencia que condiciona las instituciones y la conciencia de todos los ciudadanos, cuyas consecuencias se reflejan en la violencia indirecta, pero sobre todo en la forma de tramitar los conflictos en los niveles más cercanos de proximidad como la familia,

²⁵ Observaciones propias hechas en el marco del desarrollo de las actividades del colectivo de no-violencia y objeción de conciencia en la ciudad de Pereira – Colombia.

en el lugar de trabajo, con los amigos etc.

Una vez planteados estos puntos, se hace una invitación pública a examinar la conciencia individualmente y observar la forma en que la violencia (en todas sus manifestaciones) ha afectado la vida de cada miembro de la audiencia. Y sobre todo a considerar la forma en la que ha afectado el desarrollo del país. La audiencia en general escucha, pero un joven entre ellos se plantea que, por causa de su filosofía de vida, no participará en ninguna manifestación de violencia y, con mayor razón, no participará de ninguna forma de violencia directa ni entrenamiento para ella como es la prestación del servicio militar, obligatorio en la constitución colombiana.

La legislación internacional ha recurrido a llamar a esto un derecho, es decir, intentar bajo el nombre de objeción de conciencia, salvaguardar jurídicamente la posibilidad de negarse por razones de conciencia a aceptar una orden o cualquier idea que atente contra la integridad moral del individuo. Por su parte, la Constitución colombiana si bien considera la libertad de conciencia como un derecho fundamental, no contempla la objeción de conciencia como un derecho. Por tanto, la negativa de este joven a prestar el servicio militar no podrá respetarse sin crear antes un marco jurídico para ello, o en todo caso, una alternativa que le ofrezca a este joven los medios para cumplir con la ley. Este problema se amplifica porque para trabajar en cualquier institución pública debe haber solucionado su situación militar frente a esta ley. ¿Cómo puede el joven demostrar las razones de su conciencia?; ¿quién puede garantizar la defensa del derecho fundamental a la libertad de conciencia en este caso?; ¿cómo defender los derechos fundamentales que se ven afectados a causa de su conciencia más aún cuando no existe un marco jurídico claro para abordar la cuestión?

Estas últimas preguntas no sólo son aplicables a quien por su conciencia se niega a participar de la violencia, sino también a las minorías de preferencias sexuales o religiosas, pero también a los profesionales de la salud que se niegan a practicar abortos o aplicar la eutanasia- Lo más importante de estos ejemplos es que apoyan la idea de la conciencia como el lugar común más apropiado para abordar cualquier discusión ética. Pero esta es una afirmación que no se justifica por sí sola. Por eso se abordó el debate por la reflexión.

Tugendhat señaló la importancia de encontrar como alternativas éticas, modelos que fuesen ampliamente vinculantes, aunque él mismo reconoce, después de exponer su propuesta, no sentirse satisfecho del todo por sus conclusiones. Respecto a esto, existe la pretensión de todas las propuestas éticas a conservar esta característica de "ética vinculante" porque allí estaría la razón de su justificación, precisamente en la aceptación no sólo para sí sino frente a otras concepciones éticas.

En suma, habiendo descrito los dos movimientos de la conciencia moral como se propone, el concepto de «*ética de la conciencia*» comporta, en esta investigación, los siguientes elementos a favor de la justificación como propuesta en términos de su validez vinculante:

- 1) La expresión de "lugar" con el que se ha referido a la conciencia puede ser no muy precisa. Se utiliza en esta investigación de manera simbólica, para designar un estado de la mente que se relaciona con todas las experiencias internas y externas. De este modo, constituye un elemento no trascendente de justificación de los juicios morales. El término "interior" indica que la conciencia a través de la reflexión razona en y para sí misma los datos que recibe de la experiencia externa. De manera general,

no es legítimo decir que una parte de la conciencia sea "interior" y otra "exterior"; ambos son, como se ha dicho, movimientos sincrónicos de la conciencia, y ninguno de los movimientos es posible independiente del otro. Ya se ha expuesto que hay inconvenientes en querer separar la justificación moral por vía meramente racional, o por vía meramente empírica.

Desde otro punto de vista, el término "interior" podría inducir a creer que se trata de un aspecto subjetivo. Interioridad de la conciencia parece significar subjetividad. Pero es ésta una noción que no se justifica en materia ética porque la moralidad sólo es justificable en tanto se relacione directamente con su función social. La conciencia es el único lugar donde se unifica esta dualidad histórica ética entre racionalismo y pragmatismo.

Existen todavía, a ese respecto, quienes siguen proponiendo teorías éticas respondiendo a la dualidad entre razón y experiencia. Por ese camino se ha llegado a decir que la ética no tiene, por un lado, nada que ver con cuestiones de hecho en la experiencia sino solo con las razones, y por el otro, que la ética y la moral es sólo la respuesta a los fenómenos externos que se experimentan como placenteros o dolorosos. Estas maneras de entender se encuentran presentes en los seguidores contemporáneos del kantianismo y el empirismo, pero esta distinción es incompatible con la ética aplicada.

2) El concepto *ética de la conciencia* pretende señalar la conciencia como el lugar más apropiado para cualquier discusión moral. Este punto de vista difiere del

de Tugendhat y otras propuestas actuales, en que la conciencia es, por decirlo de alguna manera, la "forma interior" donde se justifican los valores, pero al mismo tiempo, el lugar común o punto de partida donde se encuentran todas las discusiones éticas sin excepción. Esto se ha demostrado porque en la conciencia es donde se constituye el yo, las creencias y las opiniones. Esta interpretación ética de la conciencia responde también a su relación con la proximidad no solo con el sujeto mismo sino con la comunidad.

En otras palabras, la conciencia es la forma de relación moral más cercana respecto a la proximidad con otros. Y, dando esto por sentado, es importante insistir que esa conciencia responde a un sistema concreto de constitución, que es, ante todo construido tanto interna como externamente.

Como consecuencia de estos tres elementos resaltados del proceso en que se constituye la conciencia, es posible señalar un método práctico aplicable a la ética en función de una moral social realizable. Se insiste sobre este asunto porque en el marco de la ética aplicada es en este punto donde se encuentra precisamente la pertinencia de la propuesta.

Con el ejemplo de la libertad de conciencia en el primer movimiento de la conciencia, y la objeción de conciencia en el segundo movimiento, no se pretende hacer apología de cualquier ideología, sino, por una parte, insistir en el espacio común de la conciencia como un lugar para la discusión de estos temas y, por otra parte, introducir la necesidad de recurrir en algún tipo de método que pueda, desde la perspectiva de la ética aplicada, ser útil en

cualquier caso.

Antes de describir brevemente las tareas que debería resolver un método de este tipo, conviene recordar, a manera de síntesis, lo que se ha logrado hasta este punto en torno a la pregunta inicial sobre una justificación plausible de los juicios morales y los problemas que ocuparon a Tugendhat en sus reflexiones:

Los problemas que propone Tugendhat pueden resumirse en tres inquietudes principalmente. En primer lugar, la preocupación por encontrar una reflexión sobre los valores que se reduzca al mismo tiempo a lo individual y lo intersubjetivo, con la condición de que no se recurra a la tradición cristiana u otras religiones. En segundo lugar, el problema de suponer que existe una justificación simple (absoluta) o bien ninguna justificación para los juicios morales. Y, por último, el problema por la fundamentación absoluta que proceda de un principio superior (la razón), porque conduciría a un regreso al infinito.

Respecto a estos cuestionamientos, la propuesta por una ética de la conciencia propone señalarla como el lugar más apropiado para cualquier discusión moral. Porque no necesita recurrir a una justificación trascendente, a la manera de juicios absolutos o prescripciones de la razón. En cambio, le confiere a la conciencia la función de justificación que es individual y a la vez intersubjetiva. Individual porque la conciencia es lo más cercano a la realidad de cada sujeto, e intersubjetiva, porque a través de la imitación reflexiva se asegura la validez vinculante a nivel social que requiere una justificación que pretenda llamarse moral.

Desde la perspectiva de una ética enfocada en la conciencia, con el carácter sincrónico que se ha observado, se intenta defender esta propuesta como el lugar donde puede unificarse

el debate ético histórico entre las derivaciones racionalismo y pragmatismo. Esto concordaría con lo que Tugendhat presenta como fundamentación de los juicios, cuando aclara que por fundamentación entiende un sentido práctico-subjetivo que funda las normas a nivel subjetivo e intersubjetivo en la racionalidad y el acuerdo mutuo (Tugendhat, 1993). Lo que resta observar es el método que haría esto posible, considerando que por acuerdo mutuo, como lo escribe Tugendhat, podría objetarse que sólo se justifican los juicios morales como meros compromisos. Pero desde la perspectiva propuesta, este acuerdo mutuo debe darse en el marco de lo que socialmente es "realizable" (sentido aplicado). De allí, la necesidad de lo que sigue a continuación.

2.3 Ética de la conciencia: conciencia, coherencia y consecuencia: elementos de desarrollo y procedimiento para la aplicación de la reflexión imitativa en la conducta ética

Llegados a este punto, y teniendo presentes los problemas que se derivan de ambos intentos como justificaciones aisladas, ambos movimientos, tanto el imitativo (externo) como el reflexivo (interno) se unifican en la conciencia en lo que puede llamarse *imitación reflexiva*²⁶. Pero este concepto significa para la ética aplicada, más allá del interés por la justificación, la posibilidad de proponer un método práctico que sirva a la ética aplicada para pensar las cuestiones éticas que se han adoptado como preocupaciones en esta investigación. Sólo así, la justificación de este concepto tendrá validez frente a otras concepciones éticas²⁷.

La palabra método (del griego *methodos*, camino) se aplica en todos los campos del saber en referencia a las proposiciones necesarias para comprobar la veracidad (aunque sea parcial) de una teoría. En lo concerniente a la ética, existen tantos métodos como corrientes filosóficas. De las ideas de Aristóteles se construyó el método empírico-racional, posteriormente asumido por la filosofía medieval. Y a partir de allí, los nacidos en la edad moderna, como ya se ha dicho, los métodos empirista y racionalista. También pueden rastrearse el método trascendental de autoría Kantiana, el método absoluto derivado de las ideas hegelianas y el método dialectico-materialista de Marx. Posteriormente, se encuentran

²⁶ Esta conceptualización de la *imitación reflexiva* es propia de esta investigación, y no tiene antecedentes en el sentido metodológico que se propone en la práctica ética.

²⁷ Ahora bien, si la conciencia es el lugar más apropiado para la discusión moral, tendría que necesariamente reglar o normativizar la propia conciencia, pues de lo contrario se podría caer en un relativismo que echaría por la borda cualquier pretensión ética. Porque si la conciencia de un individuo diverge en valores con respecto a otro ¿cómo establecer ese lugar común?. De esta pregunta surge la necesidad de un proceso que se describirá posteriormente como: conciencia, coherencia y consecuencia. Precisamente para evitar caer en el relativismo que se quiere evitar.

el método fenomenológico (creado por Husserl) principalmente usado por Scheler, los métodos a partir del análisis del lenguaje, dentro de los cuales pueden contarse el intuicionismo de Moore, el emotivismo, el prescriptivismo y neodescriptivismo con sus múltiples representantes. En esta última categoría puede incluirse el método nietzscheano, y por último los métodos contractualistas y el recientemente llamado neocontractualismo representado por J. Rawls (1971). Sin embargo, muchos pueden objetar la necesidad de un método acusando de totalitaristas a quienes propongan la crítica argumentada desde unas proposiciones establecidas, pero como afirma la Profesora Adela Cortina, experta en ética:

(...) Dogmatizar es inmunizar cualquier afirmación frente a la crítica racional, y eso es precisamente lo que hace quien prescinde de todo método; puesto que no reconoce las reglas de juego de los métodos razonables, sus afirmaciones son mera palabrería que aspira a ser aceptada de un modo acrítico, por simple persuasión retórica. (Cortina, 2001, Pag. 24)

Avanzando en el camino, lo procedente en esta investigación, es tomar el concepto de imitación reflexiva y el lugar en que es posible, es decir, la conciencia, y desde allí intentar responder las preguntas que emergen como consecuencia del concepto mismo. Preguntas en el orden de: ¿cómo asegurarse de no imitar referentes negativos? o ¿cómo asegurarse que en la reflexión toda opinión sea cuestionada para que haya posibilidad de diálogo? Desde esta perspectiva una ética basada en la conciencia requiere de un método que desde el terreno de lo privado se extienda al terreno público. Frente a esto Tugendhat es optimista suponiendo que la sociedad estaría en la capacidad de decidir sobre la pertinencia de los valores y los referentes morales que se propongan (Tugendhat, 1993).

La dimensión ética de este método debe trascender los valores de los que se ocupe, al menos en primera instancia. Su pertinencia en el ámbito ético no debe basarse en la

pretensión de conocer el bien o ser legislador sobre él. En cambio, a través de su aplicación debe pretender ser un procedimiento en todo caso útil para acortar efectivamente la brecha que existe entre las razones morales de la racionalidad y la experiencia. Un método de este tipo requiere reconocer en la conciencia la dimensión de la formalidad racional, pero en relación directa con la dimensión práctica de lo realizable en la experiencia.

Recuérdese que la reflexión ética de Kant tenía una pretensión del bien como universal y objetivo, pero que anulara la múltiple variedad de sus manifestaciones en la experiencia. Es decir, la universalidad del bien y de los valores humanos no procedente del consenso que se le preste, sino de su racionalidad implícita. El problema, como ya se ha demostrado, radica en la imposibilidad de un contenido real a partir de ideas como el imperativo categórico, lo cual impide su realización cuando se aplica directamente. Sin embargo, los seguidores modernos de Kant señalan que, si bien la filosofía moral está fundamentada en un solo principio supremo, que es *a priori*, los deberes morales resultan de la aplicación de este principio a lo que se conoce empíricamente sobre la naturaleza humana y las circunstancias de la vida humana. Pero a pesar de la aparente pretensión de derivar las acciones en base a principios universales, dicho del modo que se ha defendido hasta ahora, esta idea de derivación en ningún sentido puede funcionar como procedimiento. Precisamente lo que se demanda en un tipo de ética que pretenda ser aplicada a los problemas en la actualidad.

Esta concepción de un método que sirva de procedimiento, precisa partir de la conciencia como un lugar donde la imitación reflexiva basada en la pretensión de justificación encuentre su validez. Pese a su aparente simpleza, y a las razones que se puedan objetar a la concepción de un tipo de ética en términos de método, será necesario un procedimiento que enmarque la

propuesta ética en función a su aplicación. Pero, ¿qué significa el concepto de imitación reflexiva? En este método, la imitación reflexiva es una función sincrónica de la conciencia moral, que reúne las referencias tanto externas como internas de la experiencia humana con los valores. Conceptualmente, lo que se pretende aquí es entender esta facultad de la conciencia como una capacidad práctica de la razón. En este punto, se está totalmente distanciado de Tugendhat, porque él observa el fenómeno moral en una relación de justificación mutua que se agota en tanto ambas partes acuerden en una especie de compromiso. No considerando la conciencia como suficiente para justificar un fenómeno moral y juzgar sobre él. Y, también es un distanciamiento de Kant, quien propone la idea de una justificación teórico- práctica pero a la manera de "leyes". Tugendhat (1993) criticó estas leyes con forma de "imperativos" que se basaban exclusivamente en la razón:

(...) resulta dificultoso comprender a qué se refiere (Kant) cuando dice que los seres racionales pueden "obrar por la representación de las leyes". Esto suena como si fueran las mismas leyes y en la misma formulación, las que el entendimiento teórico puede constatar en la naturaleza y luego "por cuya representación es posible obrar racionalmente. Ello está desde ya excluido en virtud de que, entonces, el imperativo categórico, que no tiene equivalente alguno en una ley natural, no sería un ejemplo de principio práctico. (p. 128)

Así entonces, Tugendhat parte de un enfoque y unos presupuestos distintos a los que se propone en esta segunda parte de la investigación, mientras que Kant parte de una secuencia de enunciados difíciles de entender con exactitud y poco útiles en términos de su realización.

Con la imitación reflexiva, como unión de ambos movimientos en la conciencia, se completa aquello que se quiere dar a entender por principios provenientes de la reflexión (internos) y los principios provenientes de la imitación (externa) en un solo proceso en la conciencia.

Muchas razones hablan a favor de entender las referencias de internas y las referencias externas en este sentido, pues un método teórico-práctico es aquello que posibilita una acción pero dando razón de ella. Este es pues, un momento decisivo en que se pretende enmarcar en la ética aplicada, una función de la conciencia con la capacidad no solo de fundar los juicios morales, sino también de ofrecer un procedimiento para realizarlos.

Si todo lo anterior es válido, ese procedimiento consistirá en tres pasos o condiciones de posibilidad para la aplicación de la imitación reflexiva en la conducta ética: 1) conciencia 2) coherencia 3) consecuencia. No se pierda de vista que este planteamiento pretende responder a la pregunta por la superación de las dualidades tradicionales que caracterizan los problemas fundamentales de la moralidad en la actualidad. Cabe insistir que no es una respuesta absoluta, pero frente a los actuales intentos de mediación, puede ser una alternativa coherente entre conocimiento y práctica en la dimensión realizable de la moral:

CONCIENCIA MORAL: las reflexiones observadas a partir del derecho a la libertad de conciencia reflejan su importancia en la formación de la identidad moral y la organización de los valores como parte del yo. Además, resultan imprescindibles como justificación de los fines morales individuales. A partir de la definición propuesta, la conciencia moral consiste entonces en todos los casos en disponer de un conjunto de razones provenientes tanto de la razón (reflexión) como de la experiencia, pero también requiere de ciertos medios que componen una especie de método para garantizar que esos valores efectivamente puedan considerarse morales. Está además establecido que no existe tal cosa como una moralidad aislada, porque el ser humano es moral en tanto su relación con otros. La conciencia moral es por tanto el primer elemento de este método, recuérdese su definición como la capacidad

de reflexionar en uno mismo sobre lo bueno y malo, lo correcto o incorrecto y lo justo e injusto. No hay, pues, diferencia esencial entre este paso del procedimiento y aquella definición. La diferencia estriba en que, considerada la conciencia moral como método, en este punto se toma sólo como capacidad de reflexión y como capacidad de imitación, sin que entre en consideración otros pasos añadidos que permiten que el sujeto considere una acción como moral o inmoral.

COHERENCIA: Esta visión de práctica ética intenta ofrecer a la moral un elemento constitutivo en el desarrollo de una conciencia moral realizable a nivel social, esto es, la coherencia: es el intento por fijar la atención en un tipo de ética que conserve una visión teórica del "bien" y que al mismo tiempo se enmarque en el desarrollo mediante la habituación práctica y la formación permanente. Habría, naturalmente que preguntarse si esto no es un elemento evidente en la ética. Y, sin embargo, lo que diferenciaría una propuesta ética de otras es precisamente cuanto se acerque a esta cuestión por la coherencia. Puede decirse también que lo que ocurre en las discusiones morales a nivel privado y público es precisamente una demanda por este elemento. Este problema reclama atención en cualquier discusión por la moralidad.

La coherencia en su definición académica significa la "relación lógica entre dos cosas o entre las partes o elementos de algo de modo que no se produzca contradicción ni oposición entre ellas".²⁸ Y su significado en términos éticos varía sólo para fijar su función actual en cada sistema moral. En cuanto a su pertinencia como elemento en el presente método, se dirá que lo más importante es que la coherencia provee a la conciencia de los elementos para la

²⁸ Tomada de la web de la real academia de la lengua española: <http://dle.rae.es/?id=9ggcmPj>

construcción en sí misma de su identidad moral y la organización de los valores como parte de ella.

Pareciera dado por cierto que cualquier sistema ético contemporáneo que se tome como ejemplo ha buscado conservar este elemento de coherencia. Un elemento (o parte de un elemento) que se combina con diferentes razones según el enfoque de la ética de que se trate, sean propuestas contractuales o no contractuales o propuestas enfocadas en la compasión como la ética del cuidado (Virginia Held, 2006). Pero sin querer aquí zanjar esta cuestión base, es preciso resaltar un factor esencial en la discusión por el problema de la coherencia. Esto es que, si bien se demanda de cualquier sistema ético que sea coherente en sí mismo, no se propone un lugar claro donde esto pueda realizarse en el sujeto, y tampoco se ofrecen alternativas por una clase de coherencia que necesariamente se relacione con los sujetos como seres sociales. ¿No es entonces esto, precisamente esta cuestión, de lo que tratan todos los sistemas éticos modernos? Y, sin embargo, el problema continúa siendo objeto de una discusión tan amplia como compleja.

El problema encuentra una solución posible describiendo ese lugar en cuestión como la conciencia. Por esta razón una ética de la conciencia es un tipo de ética que combina un espacio en el sujeto con la capacidad de justificar para sí mismo la experiencia con los valores morales, (a través de la imitación reflexiva) y más importante aún de observar su coherencia y la correspondencia con las demandas de los valores necesarios en la sociedad.

Para esta investigación, téngase presente que la cuestión por la coherencia²⁹ es de orden

²⁹ Esta coherencia se refiere a la concordancia entre la conciencia y los actos. Pero entendiéndose la conciencia con la capacidad de justificar los actos considerando los referentes externos al mismo tiempo que su reflexión interna. Sólo así se evita suponer que un juicio moral sea algo ya establecido o que la experiencia o la idea ocurran en momentos distintos para la justificación de los juicios morales.

sincrónico tanto con el primer elemento como con el tercero. A esta simultaneidad se refiere el concepto imitación reflexiva, en la unión de ambos movimientos tanto externo como interno que ocurren a la vez en la conciencia, y si esto es así, es evidente que la división que se ha planteado como problema en la ética no deberá mantenerse en el estudio que tome su punto de partida desde un tipo de conciencia así entendida.

Si se está en lo cierto al ofrecer una alternativa en la conciencia, no sólo de la justificación para el sujeto de los valores morales, sino como ruta para su aplicación en la práctica, queda con ello establecido su valor para la ética aplicada. Dado que, en realidad, toda cuestión ética puede ser considerada desde la conciencia en el sentido que concierne al lugar donde se forma cualquier creencia. Y, dado igualmente que todo hecho moral reposa siempre sobre la conexión social con los otros, se debería aceptar que la división que ha caracterizado a la ética carece de importancia desde el punto de vista teórico-práctico ofrecido desde el punto de vista de la ética basada en la conciencia.

CONSECUENCIA: En lo que resta de este método de tres elementos, es importante aclarar la noción de *reflexión imitativa* como una condición necesaria para la vida ética del hombre en correspondencia con su naturaleza como ser social. Esta condición a la que el ser humano está dispuesto desde que nace, que le confiere la potencialidad de convertirse en un ser moral. En los estudios sobre ética, se distinguen habitualmente, de modo riguroso, entre lo que es el actuar por principio o por experiencia, o considerando un elemento adicional llamado compasión. Este último se ha convertido en una tendencia que se ha manifestado en la actualidad en vertientes similares, representadas por Nancy Fraser y Virginia Held que proponen la ética basada en lo no contractual y en el cuidado (Virginia Held, 2006). No se desarrollará ahora este otro aspecto de la discusión. Sólo cabe resaltar que, pese a las

diferencias existentes entre esas tendencias, todas tienen en común enfocar su atención en modos éticos que, si bien profundizan la comprensión de lo que se valora en la ética actual, sólo tienen una función descriptiva más que propositiva en términos teórico-prácticos a nivel general. Porque dividen la ética en enfoques según los problemas que se encuentren, pero no abordan el problema desde el lugar más común entre ellas.

En cualquier caso, la ampliación de la mirada de la imitación y la reflexión en la conciencia sería una ventaja práctica para la ética; mejoraría no el concepto de lo bueno, lo correcto y lo justo, ni la argumentación de la motivación de la acción moral sino el procedimiento más efectivo para hacer los ideales morales realizables y transmisibles. Siguiendo el método propuesto, el último elemento se plantea con arreglo mismo a la finalidad. Tómense estas dos condiciones: realizables y transmisibles. Para una mejor comprensión de la función de los juicios morales en esta forma aplicada de ética.

Es necesario en este contexto, abordar las condiciones principales que justificarían de manera última los fines en esta última parte del procedimiento que se propuso. La formulación que se ha hecho de la *ética de la conciencia* es útil no sólo con relación a cuanto se profundice la comprensión de los fenómenos morales, sino en la utilidad frente a la pregunta fundamental que rige la moralidad en su consecuencia en las relaciones con los otros sujetos. Así entendido, lo más importante al considerar una idea moral, al mismo tiempo que se examina su coherencia y se hace conciencia a través de la *imitación reflexiva*, es sin lugar a duda que pueda ser realizable y transmisible como valor social, es decir, su consecuencia a nivel social. Porque si la moralidad constituye las relaciones con el otro, no puede ser un tema tomado a la ligera. Y se puede decir ahora, como se ha insistido a lo largo de la investigación, que es el asunto más importante por considerar.

Se puede afirmar, que las palabras realizable y transmisible subrayan características en la ética que son de particular pertinencia en las discusiones éticas actuales. Obsérvense dos ejemplos para ilustrar esta afirmación: toda cuestión moral, aun la más concreta y simple, por referirse a la relación con el otro, debe ser realizable en el sentido en que se pregunta: ¿es posible poner en práctica una idea moral, que se considere en primera persona como buena, correcta o justa? Tugendhat dice, con mucha razón, que cualquier sistema moral debe pretender ser ampliamente vinculante. Por tanto, en este punto cabe la crítica a algunos sistemas éticos en la posmodernidad³⁰, en particular, a las ideas que promueven la tolerancia como justificación de cualquier idea o preferencia moral. Se usan con frecuencia las expresiones: "todo es relativo"; "se debe aceptar la diferencia con respeto"; "nadie debe juzgar al otro por sus decisiones morales"; o "no importa que piense otro siempre que no me afecte directamente". Y pese a la aparente razón de libertad implícita en estas frases, se puede afirmar categóricamente que estas ideas, que muchas veces representan el deseo humano de no recibir contradicción a sus deseos, no pueden realizarse en la práctica. En otras palabras, la ética en la posmodernidad, donde "todos los valores caben" presupone la posibilidad y la imposición a aceptar cualquier preferencia a favor o en contra de cualquier idea o grupo de personas.

Esto es muy problemático porque en general, la sociedad se fragmenta polarizándose entre buenos y malos, tolerantes e intolerantes, y amigos o enemigos. Tal división se produce, en coherencia con lo que se ha concluido en esta investigación, porque se piensa desde las razones de una conciencia que por un lado, no considera referentes externos que demuestren

³⁰ Sistemas entre los que se inscriben las derivaciones éticas del estructuralismo y el posestructuralismo francés, o las propuestas que siguen las ideas de resignificación de todas las categorías morales y el lenguaje que designa los valores como las propuestas éticas derivadas de la filosofía de Nietzsche.

la posibilidad de esa idea o valor, o por otro lado, porque se piensa desde una conciencia que se pretende aislada de la sociedad.

En conclusión, las reflexiones éticas en este sentido sólo pueden considerarse como interesantes teóricamente pero irrealizables en comunidad. Todos los mandatos sin excepción, que se quieran considerar válidos deben resistir esa condición de realización en la comunidad. A esta afirmación puede objetarse el tipo de sociedad que se presuponga construir, pero no es el objeto de esta investigación. Sólo se dirá que la sociedad abierta y pluralista que se desea en la actualidad, no se construirá bajo el presupuesto de una ética y sistemas de valoración meramente subjetivos.

El segundo ejemplo está conectado con la idea de la realización, en este caso se llamará transmisión. Porque una vez se acepte el argumento social como condición para un valor moral, debe promoverse ese valor como una responsabilidad entre generaciones. Obsérvese que históricamente los valores se han plasmado en manuales, constituciones, o la literatura en general. Pero nada ha sido tan efectivo como la transmisión de un valor, cualquiera que sea, como en los momentos históricos donde la transmisión de un valor se ha dado con el ejemplo de referentes cercanos a los sujetos apropiándose los a través de la imitación.

Para los países denominados "tercer mundo" esta ha sido una realidad en sus historias. Sobre todo en los países jóvenes de este grupo. Por ejemplo en Colombia, desde el terreno jurídico (uno de los espacios que legislan sobre la moralidad), difícilmente la sociedad entienda el significado de las ideas de libertad, democracia, o los valores como el respeto y la transparencia. Esto ocurre, entre otras razones, porque las constituciones y los referentes morales (literarios por ejemplo) son una réplica modificada de sistemas éticos de otros países. Es decir, nunca han sido vividos o vistos en los referentes más cercanos a la realidad de cada

sujeto. Lo mismo ocurre en la educación y la solución de conflictos. Por eso es tan importante que un valor sea reflexionado (en su realización) y apropiado para ser transmitido (en la imitación).

En resumen, como se ha dicho antes, la aclaración de la importancia de la conciencia fue crucial en el debate histórico entre los partidarios de la ética derivada de los movimientos racionalistas y los defensores de la ética derivada de las concepciones empiristas. Esta propuesta intentó considerar esta cuestión, demostrando a partir de los textos de Tugendhat la necesidad de una justificación plausible de los juicios morales. Este forma de justificación se propuso a través de un tipo de conciencia con unas características específicas, que considera la relación entre el nivel conceptual (interno) de la conciencia y su nivel práctico (externo). Así pues, se finalizó con un método que enmarcó esta teoría alternativa dentro de los límites de la ética aplicada. Una reflexión que deja abierta la pregunta por una ética enfocada en la conciencia, que se considere como uno de los espacios comunes más vinculantes para las discusiones morales actuales.

Apéndice

Conciencias en conflicto: un acercamiento al conflicto interno armado en Colombia desde una perspectiva ética de la conciencia

Se incluye este apéndice por dos razones principales: la primera, porque las cuestiones de la guerra y de la paz son cuestiones éticas, según lo plantea Tugendhat en sus textos. Y, la segunda, porque sin importar la razón ideológica detrás de la guerra, la paz encontraría una respuesta a través de la justicia social (Tugendhat, 2008, p.123). Este autor pone esta situación de la siguiente manera:

Existen, especialmente, dos condiciones. Una es la ideología en cuyo nombre se hace la guerra. Con ella me refiero a la razón preexistente por la cual un Estado entra en guerra, una razón que suele tener un sentido ético para los que creen en ella. (...) En los siglos pasados no era necesario que la razón fuera incondicionalmente moral, bastaba con que consistiera en el interés colectivo de la propia nación, pero a la vista de la creciente brutalidad y totalidad de la guerra en este siglo, apenas se aceptan razones no morales. El hecho de que para que haya guerra tiene que haber siempre una razón ideológica y que en nuestra época ésta debe ser ética, merece nuestra atención, pues pone de manifiesto que los dos motivos por los que la guerra nos provoca placer nunca son lo bastante fuertes para posibilitar sólo ellos el estallido de una guerra: aunque los seres humanos tienden a satisfacer a una parte de su personalidad con el retorno al estado de naturaleza, la tendencia contraria es tan fuerte en otra parte de su personalidad que no irían a la guerra sin una razón presuntamente moral. (Tugendhat, 2008, p.124)

Y si bien las guerras ocurren entre países eminentemente, por lo cual no es posible hablar directamente de guerra en Colombia. Este país experimenta un fenómeno de violencia llamado conflicto interno armado:

Entre los conflictos internos armados más largos de la historia se encuentra este conflicto, protagonizado por las F.A.R.C (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y el

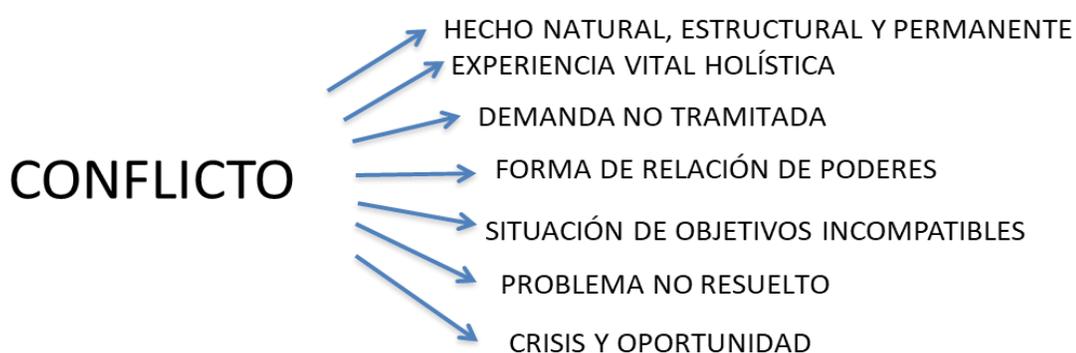
gobierno colombiano³¹. Es el único, del que se tiene registro en Latinoamérica, con una duración de aproximadamente 60 años. Hay además un rasgo particular único debido a elementos como el narcotráfico y la corrupción. Y a pesar de haber tenido lugar en la periferia de las grandes ciudades, al margen de las dinámicas de la mayoría de la población, ha ido más lejos que solamente los enfrentamientos armados directos, y es justamente este aspecto del conflicto el que interesa examinar en este apéndice. Esto con el propósito de observar el conflicto en perspectiva ética desde el terreno de la conciencia. Para este objetivo, se expondrán las ideas de Johan Galtung (2010) sobre la violencia y su resultado en los distintos niveles sociales. Y, posteriormente, la posibilidad de un abordaje general, encaminado a examinar la conformación de las conciencias particulares como elementos centrales en el conflicto. Sólo concediendo a la conciencia un lugar primordial en las dinámicas del conflicto será posible a través de ella ofrecer una alternativa ética para el trámite de este conflicto en todos sus niveles.

Sucede con frecuencia que en el examen de los conflictos armados los teóricos se ocupan de cuestiones generales situadas dentro de la dinámica perpetrador-victima, intencionalmente o no, olvidando la repercusión en la sociedad que de manera indirecta observa o escucha sobre dicho conflicto. Tal abordaje es explicable por los resultados inmediatos que generan los conflictos armados en cualquier sociedad. Pero evidentemente, este acercamiento, por ser general lleva consigo el riesgo de ser superficial. Es, pues, más provechoso observar con mayor profundidad para reconocer los resultados particulares en los distintos niveles sociales.

³¹ A la fecha (2018) este conflicto se encuentra en una fase de acuerdo que dio termino a más de seis décadas de conflicto interno. Pero los desafíos continúan para todas las partes involucradas.

Esta tarea es más difícil, sin duda, pero es indispensable emprenderla si se quiere investigar la manera en la que el tema en cuestión penetra hasta las profundidades de la conciencia.

En su libro *theories of conflict* el sociólogo noruego Johan Galtung (2010) explora los conflictos en general partiendo de la premisa que son, irremediamente, una condición humana que no debe necesariamente "solucionarse", sino que se transforma. Según sus observaciones el conflicto puede resumirse en las siguientes características:



De esta forma Galtung³² describe la permanencia de los conflictos en la vida en general, y particularmente en el escenario social. Así, pues, si el conflicto es propio de la condición humana sobre todo en relación con otros seres humanos, entonces concierne al terreno de la moral, como se ha demostrado anteriormente. Por una parte, afirma Galtung, en la medida que existe el conflicto, es un resultado normal de la interacción humana debido a las diferencias en formas de ser, intereses, ideologías, objetivos y percepciones que entran en tensión al pretender reconocimiento. Si el conflicto es una condición permanente, la forma correcta de asumir el conflicto, redundará en las consecuencias inmediatas o no como

³² Tomado del libro *Theories of conflict: Definitions, Dimensions, Negations, Formations*. Traducción libre de Jose David Bombiela

resultado de este hecho. Esto presupone que el conflicto no es bueno ni malo *per se*, en la medida en que existe, puede tomarse incluso como algo necesario.

Por otra parte, en este punto de la descripción y para objeto de esta investigación, esta caracterización del conflicto aplica a cualquier cuestión moral en tanto los problemas morales son precisamente opiniones, deseos, o intereses que se encuentran contrarios frente a un mismo asunto. Galtung ha querido utilizar su experiencia en la observación de los conflictos para explicitar sus elementos como se demuestra en las siguientes gráficas:



Los elementos básicos que interactúan en cualquier conflicto son las personas (partes, actores) el problema que se genera entre ellos a causa de un objetivo, contradicción, etc. Y la situación o el proceso que se genera en medio de ellos.

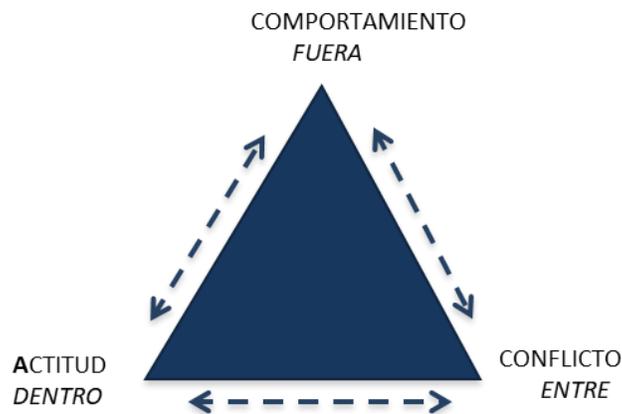
Por actores o personas Galtung se refiere a las necesidades, los intereses, los valores, y los derechos de las partes de un grupo social. El tipo de conflicto que se produce en el este sentido es de orden interpersonal y lo denomina conflicto estructural. El problema o las diferencias son los puntos concretos, las diferencias sustanciales de desacuerdo o incompatibilidad como resultado de los intereses, deseos o necesidades de cada actor, bien sean principios, por territorio, el ejercicio de derechos, diferencias sociales, políticas, religiosas, etc. Así como estos dos elementos son constitutivos en el conflicto, hay un tercer elemento denominado por

Galtung como el proceso conflictual que se reconoce entre otras cosas como el resultado de la incapacidad de comunicar, y la aceptación de estereotipos o prejuicios. Debido a estos elementos, este autor reconoce tres aspectos que se involucran en todos los conflictos y los organiza en forma de triángulo, esto es conocido sociológicamente en teoría del conflicto³³ como el triángulo de Galtung:

ACTITUDES: Aspecto motivacional, cómo las partes en conflicto piensan, sienten, perciben al otro, ven sus propios intereses y al conflicto en sí mismo.

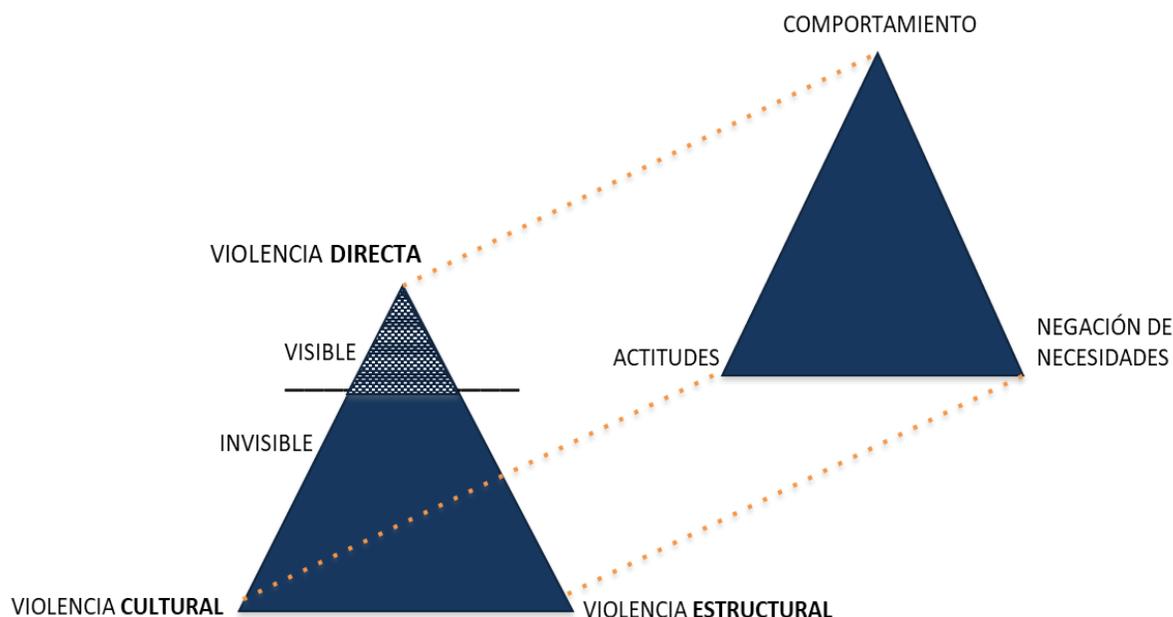
COMPORTAMIENTO: Aspecto objetivo, cómo actúan las partes, si buscan intereses comunes y acción constructiva o si tratan de perjudicar y causar daño o dolor al otro.

CONFLICTO O CONTRADICCIÓN: Tiene que ver con el tema real del conflicto y cómo este se manifiesta.



³³ Teoría del conflicto: se define como el enfoque teórico o conjunto de estudios no sistematizados que analizan el conflicto social.

Después de observar la distinción de estos elementos del conflicto en general, se los debe considerar con relación a la violencia. Conviene entonces observar la manera en que este autor encuentra una relación entre los elementos del conflicto y las clases de violencia:



Por el lugar que ocupa la violencia en el conflicto colombiano, es útil observar la manera en la que Galtung describe su relación con la sociedad. Él sostiene que la violencia directa, entendida en este caso como los enfrentamientos armados, es una parte pequeña dentro del conflicto, es la parte visible que repercute directamente en el comportamiento (externo) de los implicados en el enfrentamiento (Galtung, 2010, p.43). Es habitual considerar un conflicto armado y detenerse en este punto de la observación. Pero dando esto por sentado no es posible notar otras relaciones que se generan como producto de la violencia no directa. En cierta medida, la violencia no visible, que es el gran resultado del conflicto, se genera a gran escala como violencia cultural, resultando en las actitudes (internas) no solo de los

involucrados en el conflicto, sino también los involucrados en él indirectamente. Al mismo tiempo, Galtung ha llegado a afirmar, que a la par de esta violencia cultural permanece la violencia estructural proveniente principalmente de las instituciones del Estado que sin sentido niegan las necesidades del conflicto. Esta clasificación es muy útil. Y puede adaptarse al conflicto colombiano tratando de observar éticamente el desarrollo de las distintas clases de violencia.

En los registros del Centro Nacional de memoria histórica de Colombia³⁴ se han rastreado los efectos de la violencia directa, al menos en números oficiales, en los 60 años de duración del conflicto interno armado con las F.A.R.C. Las cifras de violencia directa son inmensas incluyendo las masacres de todos los actores del conflicto. La incapacidad de tramitar el conflicto conllevó a acudir a la fuerza, un enfrentamiento violento entre gobierno e insurgencia que ha cobrado millones de víctimas de ambos bandos, así como en población civil.

Este conflicto armado se ha extendido por años, llegando a extremos de violencia y terrorismo hasta su máxima degradación. Las masacres como estrategia sistemática para “limpiar” poblaciones o veredas, o infundir terror, o como asentamiento de dominio y desposesión por desplazamiento. Fueron perpetradas por todos los actores del conflicto. A continuación, cifras del Centro Nacional de Memoria histórica:

³⁴ Tomado de la web del Centro Nacional de memoria histórica:
<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes>

1. Fuerza Pública Ejecuciones Extrajudiciales: 2004 -2008: 3.000 víctimas según la oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU. (Revista Semana 2014/02/07)

2. Paramilitares en alianza con la Fuerza Pública:

- 1987-1989 La Rochela 32 personas
- 1997 Mapiripan Meta 27 personas, 30 familias desplazadas
- 1997 Remedios Antioquia 40 muertos 50 heridos Paras y Ejército
- 1998 puerto Alvira 35 incluida una niña que viajaba por el rio Paras y Ejercito

General Uscátegui

- 1999 la Gabarra 81 civiles 28 heridos 100 familias desplazadas
- 2000 el Salado Montes de María 60 personas masacradas y 280 desplazadas

Bloque Central Bolívar

3. Paramilitares:

- 1982 Julio **Puerto Berrio** 8 campesinos perpetrada por el MAS
- 1982 agosto en **Segovia** 5 mineros decapitados MAS
- 1982 Amalfi 3 masacres: 65 muertos 160 desplazados
- 1983 junio en **Puerto Boyacá** 9 militantes de izquierda
- 1988 mayo Córdoba **La Mejor Esquina** 54 personas asesinadas por "Los

Castaño"

- 1988 turbo **Punta Coquito** 26 personas Autor Intelectual César Pérez García

- 1988 **Segovia** 46 personas Revancha triunfo UP Paras M.R.N. Vladimir,
 - Rastrillo y Chiquito Pequeño con miembros Batallón Bomboná
 - 1988 feb **Turbo** 5 militantes de la UP - Los Castaño
 - 1988 marzo 1 **El Volador** frente a **Las Tangas** 20 personas ANUC y Carlos Conde profesor de la Escuela, Los Castaño
 - 1988 marzo 2 **Chigorodó** 6 campesinos / Los Castaño
 - 1988 marzo 3 Fincas **Honduras y La Negra** 20 trabajadores /Los Castaño
 - 1988 junio **Las Nubes** Villavicencio caserío de **Valencia** 13 personas
 - 1988 Ag 30 Córdoba **El Tomate** 16 personas, por hombres del Mono López
- alcalde de Montería
- 1988 sep. Villavicencio caserío de **Valencia** 8 campesinos
 - 1988 **loma Verde** 44 personas Los Tangueros
 - 1990 **Pueblo Bello** 42 campesinos Los Castaño
 - 1998 **san Carlos** Antioquia 5 personas
 - 1999 **el Tigre** Putumayo 28 muertos, 14 desaparecidos, 100 familias desplazadas Paras del Bloque Sur Putumayo
 - 2001 **san Carlos** Antioquia marzo 17 13 personas asesinadas Por Paras
 - 2004 **Bahía Portete** Alta Guajira 5 mujeres una niña Wayuu torturadas y asesinadas, toda la comunidad desplazada Paras para lograr control de la zona por Vicente Castaño y Jorge 40

4. FARC- EP:

- 1982-3 **Tacueyó** la peor masacre comandante Delgado Frente
- Ricardo Franco 164 guerrilleros
- 1994 feb **Apartadó La Chinita** 35 desmovilizados del EPL
- 1996 **las Delicias** Puerto Leguizamo Putumayo 20 militares muertos,
- 16 heridos 60 secuestrados
- 1998 **Mitú**, 16 policías y 8 civiles muertos, 70 policías secuestrados
- 2000 nov **Granada** 19 personas
- 2000 dic Granada 22 personas
- 2001 **San Carlos Antioquia** marzo 235 personas
- 2001 **Parque Puracé** 7 jóvenes excursionistas
- 2002 **Bojayá** entre 74 y 119 muertos, 98 heridos
- 2002 **diputados del Valle** 11 muertos en operación rescate
- 2003 atentado **El Nogal** 36 muertos y 204 heridos
- 2005 **Puerto Rico** Caquetá 5 concejales y el secretario del Concejo
- 2006 **Rivera Huila** 9 concejales muertos por Frente Teófilo Forero
- 2011 **Naya Cauca** 12 miembros de dos familias
- 2013 **Fortul Arauca** 17 militares muertos, 5 heridos 4 desaparecidos
- 2014 **Tame Arauca** 15 soldados muertos
- 2014 **Cauca** 12 soldados muertos

Estas masacres, solo por nombrar algunas, suman a las estadísticas que el centro nacional de memoria calcula en un total alrededor de:

55.000 desaparecidos forzados: 80% de esas desapariciones forzadas entre los años 80 y 90 fueron responsabilidad de la fuerza pública

12.000 mujeres violadas en el marco del conflicto interno en Colombia: 60% de esas violaciones cometidas por los paramilitares.

18.000 niños niñas y adolescentes reclutados por los grupos armados: hasta los años 90 legal por el ejército

220.000 homicidios de colombianos de los cuales 8 de cada 10 civiles: cometidos por los 3 actores armados guerrilla, ejército, paramilitares

500.000 refugiados y exiliados en las fronteras de Colombia

6,682.000 de desplazados internos: La crisis humanitaria más grande en el mundo después de Siria

Para un total aproximado de víctimas de 7,600.000: el 15 % de la población en Colombia, (en estadísticas oficiales, solo estimativas) afectados en todo el marco del conflicto.

Estas son cifras de las víctimas afectadas por la violencia directa a lo largo del conflicto interno armado en Colombia. Pero la realidad, de acuerdo con la teoría de Galtung es que las víctimas afectadas por la violencia indirecta pueden sumar millones más. ¿Cuál es, pues, el lugar que ocupa la conciencia, desde un punto de vista ético en este conflicto? ¿Se puede

analizar desde la conciencia el impacto del conflicto interno en Colombia? Este es precisamente el problema del que se ocupará este apéndice.

Cualquier persona que aborde estas preguntas tendrá dificultades para dar una respuesta absoluta. La realidad de los efectos de la "guerra" en la conciencia tanto individual como colectiva es indiscutible; pero la manera en que esto sucede deja abierta la pregunta por las opciones disponibles para ofrecer opciones éticas en la solución de esta cuestión.

Se ha dicho antes, que la conciencia es el lugar común desde el que se puede y se debería abordar cualquier cuestión ética. Esto, porque la conciencia es el "lugar" más amplio desde el que se puede pensar la moralidad, pero a la vez, es donde se construye la realidad más próxima de cada sujeto. De allí que en este apéndice se tome como ejemplo el conflicto interno armado colombiano, pero bien puede extrapolarse las mismas preguntas en relación con la conciencia para cualquier otro asunto moral. La distinción hecha sobre los tipos de conflicto no impiden que, a la hora de abordar una determinada cuestión moral, se utilicen los siguientes elementos y preguntas orientadoras: 1) Identificación de las personas o partes que intervienen en el conflicto, ¿Son dos o más las partes involucradas?; 2) ¿Quiénes son?; ¿Quiénes están directamente implicados y quiénes indirectamente?; ¿Qué influencia tienen o desempeñan sobre el grupo?; 3) ¿Cuáles son las características de los contendientes?, ¿Cómo perciben o valoran el conflicto cada una de las partes?; 4) ¿existe equilibrio o desequilibrio entre los actores?. Nótese que en el proceso conflictual es necesario primeramente identificar los actores, y posteriormente analizar cómo se desarrolla la problemática y qué componentes la articulan.

En el contexto del conflicto armado que se está analizando, la profesora Stella Cano (2017)

³⁵ catedrática en ciencias sociales de la Universidad Javeriana, propone el siguiente análisis basada en las lecturas de Johan Galtung:

CONCIENCIA DE GUERRA:

- I. Entre dos partes
- II. Bien vs Mal
- III. Ganar- Perder
- IV. Bueno-malo
- V. Nosotros- Ellos
- VI. Blanco- Negro

CONCIENCIA DE PAZ:

- I. Involucra múltiples partes e intereses distintos
- II. Un conflicto no es del bien contra el mal, se da por un problema que exige solución. Para cada una de las partes las acciones de la otra pueden percibirse mal, mientras que las propias se presentan como buenas.
- III. El objetivo de la transformación del conflicto es llegar a resultados mutuamente beneficiosos. Soluciones apropiadas que satisfagan necesidades de las partes para obtener resultados sostenibles.(La naranja)
- IV. Algo que se considera malo,< así como algo bueno, identifica legítimas necesidades, puntos en común y soluciones creativas
- V. Entender y empatizar porque el conflicto involucra y afecta a todas las partes
- VI. Explorar la gama de opiniones, necesidades, perspectivas y visión de soluciones. Y qué queremos más allá del conflicto

En todo caso, tanto en las consecuencias directas del conflicto y la violencia, que ya se nombraron, como en las

³⁵ Fuente: Desarrollado por PATRIR a partir del trabajo de Johan Galtung and Kai Brand Jacobsen. Adaptación de las conclusiones de Stella Cano.

consecuencias indirectas que contribuyen a la formación de una cultura. Cabe insistir que el problema es en finalidad, las diferentes conciencias que se encuentran en conflicto. Por una parte, a nivel individual, cuando las normas, preceptos y valores se encuentran amenazados o negados. Y por otra, cuando esto ocurre sistemáticamente afectando a una comunidad. En ambas situaciones, tanto desde la conciencia individual como desde una conciencia colectiva, el resultado de la violencia es el efecto de la incapacidad de tramitar dicho conflicto. Los conflictos en general pueden construirse de esta manera y degenerar en violencia por la misma razón.

Dada la complejidad de los fenómenos morales, y dada la pluralidad de las problemáticas derivadas de ellos, el resultado para cada discusión ha de ser igualmente particular. Sin embargo, en el caso de Colombia, la propuesta de esta investigación parece realmente útil. Puesto que se propone la ética de la conciencia como una teoría construida para mejorar no solo el entendimiento de los fenómenos morales, pero también las relaciones entre las personas "reales" en un mundo "real", mediante la puesta en práctica de la herramienta del método que fomente un espacio para lograr una moral saludable.

En teoría social la sociedad se construye como un "tejido". Esta expresión se utiliza para designar los elementos que conforman las comunidades. Tómese esta expresión de tejido para ejemplificar la manera en la que se propone la solución de los conflictos desde la ética de la conciencia: un tejido, en su sentido original, se construye como un conjunto de hilos longitudinales que se mantienen en tensión en un marco o telar. El hilo en disposición vertical se llama urdimbre, y el hilo dispuesto de manera horizontal se llama trama. Este último hilo es generalmente un hilo largo que rodea el telar atravesando los hilos de urdimbre hasta el final del telar y regresando en repetidas ocasiones según la extensión del tejido. Cada hilo

individual de la urdimbre en un tejido se llama «cabo de urdimbre». Así pues, si el “tejido social” representa análogamente a una comunidad, puede decirse que la «urdimbre social» son las conciencias que como hilos individuales se presentan como una sola en todo el tejido. La trama por su parte, puede compararse con la historia de cada comunidad que como un “hilo de tiempo” atraviesa las conciencias construyendo su mundo.

Si se quiere reconstruir un tejido social atravesado por 60 años de conflicto interno armado, no se puede intentar solucionar los daños producidos en la historia pasada. El enfoque correcto es fortalecer las conciencias individuales que construyen ese tejido, y como resultado, el hilo de la historia que continúa por sí mismo también cambiará. Es en este sentido que el método propuesto anteriormente resulta pertinente, porque en sus tres pasos: 1) conciencia, 2) coherencia, 3) consecuencia, pretende poner en relieve la importancia de la conciencia, pero no cualquier tipo de conciencia, sino una que se articule a través de la coherencia con una conciencia mayor que se enmarca en la comunidad, en los valores que son realizables socialmente. De esta forma, la consecuencia que se sigue de una priorización de la conciencia en el margen de la comunidad son resultados que construyen una sociedad con una ética saludable.

Es cierto, entre otras razones, que cada discusión ética comporta un mundo de cuestiones y dificultades (por contexto, situación, interacción, protagonistas, creencias etc.) sumado a las opacidades del lenguaje contemporáneo. Pero no es menos cierto, que, en esa realidad, el objetivo de la ética de la conciencia es cambiar la forma de comunicación con el fin de mejorar la relación social en un mundo diverso y pluralista bajo condiciones cambiantes.

Referencias:

- Aristóteles. (1985) *Metafísica*. traducción R. Blánquez Augier y J. F. Torres Samsó. Editorial: Madrid Sarpe
- Aristóteles. (2003) *Ética a Nicómaco*. Traducción Vicente Gutiérrez. Madrid. Mestas ediciones.
- Cortina, A. (2001) *Ética*, Ediciones Akal.
- Cortina, A. (2013). *¿Para qué sirve la ética?*, editorial Paidós, 1ra edición, Barcelona.
- Dewey, J. (1995) *Democracia y educación*. Ediciones Morata.
- El espectador. (25 de septiembre de 2014). Obtenido de <http://www.elespectador.com/noticias/educacion/preocupantes-cifras-de-desercion-escolar-articulo-518837>
- Galtung, Johan. (2010) *A Theory of Conflict: Overcoming Direct Violence*. Volume 7 of Transcend University Press. Transcend University Press.
- Held, Virginia (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Publicado por Oxford University Press, New York.
- Held, Virginia. (1987) *Non-Contractual Society: A Feminist View*. In M.P. Hanen and Nielsen K. *Science, Morality, and Feminist Theory*, Calgary: University of Calgary Press.
- Hume, David. (2010) *Investigación sobre el entendimiento humano*. Traducción de Gregorio Cantera Chamorro. Buenos Aires. Editorial Losada.
- Immanuel, Kant. (1952) *Crítica de la razón pura, tomo II*. Traducción directa

del alemán de F. L. Álvarez. Buenos Aires: Editorial Sopena.

- Immanuel, Kant. (2001) *Crítica de la razón práctica*. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico Dulce María Granja Castro. Grupo Editor Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztalapa, Miguel Ángel Porrúa

- Jose Luis, López L. (2013) *¿Tiene la autoconciencia un fundamento lingüístico? Ernst Tugendhat y la Escuela de Heidelberg*. Universidad de Zaragoza.

- Locke, J. (1994) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE.

- Nancy Fraser AND Axel Honneth. (2003) *Redistribution or Recognition?* Translated by Joel Galb, James Ingram, and Christiane Wilke. Verso.

- Oser, F. *Futuras perspectivas en la educación moral*. Revista iberoamericana de educación. N.º 8, 150-180

- Platón. (1972) *Diálogos*. Editorial Barcelona. Vosgos.

- Rovira, J. M. (1995). *Artículo construcción dialógica de la personalidad moral*. revista iberoamericana de educación. N.º 8, 103-120.

- Tugendhat, Ernst. (1993) *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*, fondo de cultura económica.

- (1988) *Lecciones de ética*, traducción Jorge Vigil, editorial Crítica, Barcelona.

- (1997) *Lecciones de ética*, traducción Luis Román Rabanaque, editorial Gedisa, Barcelona.

- (1998) *Ética y política: conferencias y compromisos 1978-1991*, traducción de Elisa Lucena, editorial tecno.

➤ (2001) *El libro de Manuel y Camila: diálogos sobre ética*, traducción Ana María Vicuña y Celso López, editorial Gedisa, Barcelona.

➤ (2008) *Un Judío en Alemania*. Conferencias y tomas deposición (1978-1991) Traducción de Daniel Gamper Sasche. Editorial Gedisa S.A, Barcelona.

- Villegas, M. C. (Bogotá, 2004). la acción moral contraste entre las explicaciones motivacionales dadas por la filosofía y por la psicología. *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes, agosto, número 018, 27-35.
- Yarza, Ignacio (1996). *Ética y dialéctica*. Sócrates, Platón y Aristóteles, *acta philosophica*, vol. 5, PAGO. 293-315, Roma.

Jose David Bombiela Sepúlveda
Facultad de Bellas Artes
Programa de Licenciatura en Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
josedavidbs@utp.edu.co