



Distinción y complementariedad entre ética y moral. Un enfoque desde la filosofía moral

Distinction and complementarity between ethics and morality. An approach from moral philosophy

Alessandro Caviglia

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

a.caviglia@pucpág.pe

<https://orcid.org/0000-0002-8106-7201>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.8481>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 2/5/2025 Aceptado el: 21/8/2025 Keywords: Ethics, morality, damaged ways of life, person, thing Palabras clave: Ética, moral, formas de vida dañada, persona, cosa.	Abstract: This paper addresses the distinction and complementarity between ethics and morality, seeking to clarify the philosophical implications of this case. It begins by examining philosophical approaches that view ethics and morality as synonymous terms, then presents ethics as a study of morality, understood as a synonym for the customs of a locality. Thus, Giusti, following Hegel, establishes the distinction between “morality” and “ethical life” to present two approaches for providing a rational foundation for customs. We point out, rather, that ethics aims to analyze ways of life, while morality introduces the negative principle of not confusing a person with an object, which allows for the correction of ways of life when they are damaged by phenomena such as domination or moral damage of various kinds. Thus, ethics concerns the ends and values we project onto things, as well as the value we project onto personal and community relationships, such as friendship, romantic relationships, or family relationships. In such relationships, forms of abuse and domination by one party over the others can occur because some people may claim the right to unilaterally define and redefine the meaning of the relationship, generating a damaged way of life because some people are treated as mere means or objects. In this situation, it becomes necessary to introduce the moral principle, which is completely external to the ethical way of life, to repair the damage it generates. Only in this way would be damage caused be repaired, since

ethics lacks sufficient resources to correct itself satisfactorily and clearly establish the distinction between people and things.

Resumen:

El presente ensayo aborda la distinción y la complementariedad entre la ética y la moral, con el objeto de establecer la aclaración filosófica del caso. Comienza con las aproximaciones filosóficas que entienden la ética y la moral como sinónimos a presentar a la ética como un estudio de la moral, entendida como análoga a las costumbres de una localidad. Así, Giusti, siguiendo a Hegel, establece la distinción entre “moralidad” y “eticidad” para presentar dos enfoques para otorgar un fundamento racional a las costumbres. Señalamos que la ética tiene como objetivo analizar las formas de vida, mientras que la moral introduce el principio negativo de no confundir a una persona con un objeto, posibilita corregir las formas de vida cuando estas se encuentran afectadas por daños morales de diversa índole como la dominación.

Así, la ética versa sobre los fines y valores que proyectamos a las cosas, así como el valor el valor que proyectamos a la relaciones personales y comunitarias, como es el caso de la amistad, las relaciones de pareja o las relaciones familiares. En esas relaciones, pueden producirse formas de abuso y dominación de una de las partes sobre las demás debido a que algunas personas pueden atribuirse el derecho de definir y redefinir unilateralmente el significado de la relación. Esto genera una forma de vida dañada, pues algunas personas son tratadas como meros medios u objetos. En esa situación, es necesario introducir el principio moral, el completamente externo de la forma de vida ética. Solo así se recompondría el daño que ello genere, ya que la eticidad carece de los recursos suficientes para corregirse a sí misma de manera satisfactoria y establecer con claridad la distinción entre personas y cosas.

Introducción

Es habitual utilizar los términos “ética” y “moral” indistintamente, según el contexto Giusti (2007) señala que “moral” es “el sistema de valores inmanente a una determinada comunidad, mientras que ‘Ética’ sería más bien la reflexión filosófica sobre el sentido de dichas normas morales” (pp. 19-20). En el terreno de la filosofía moral, se suele presentar ambos términos como sinónimos, hasta se afirma que ética procede del griego *ethos/ethiké* y que moral proviene de la voz latina *mos/moris/mores*, pero que ambos significan lo mismo. Gutsti aclara:

Desde el punto de vista etimológico, los términos “moralidad” y “eticidad” son equivalentes. “Moralidad” viene del latín “*mos, moris*”, “eticidad” del griego “*ethos*”; tanto “*mos*” como “*ethos*” significan “costumbre”, “hábito”. “ética” y “moral” son nombres sinónimos derivados de aquel significado originario de “costumbres”; en cuanto disciplinas filosóficas, ambas se

proponen brindar una fundamentación racional de dichas costumbres (1999, p. 179).

Entonces, moral y ética son sinónimos desde un punto de vista etimológico. Pero Giusti (1999) añade una distinción entre *ética* y “eticidad”, así como entre *moral* y *moralidad*: mientras *ética* y *moral* refieren a costumbre y hábitos, moralidad y eticidad son dos disciplinas filosóficas que tienen como objetivo dotar de fundamentos racionales a las costumbres, aunque mediante estrategias diferentes. Lo que distinguiría a la eticidad de la moralidad son las estrategias para fundamentar la *ética* o la *moral* (utilizando estos términos indistintamente). Así, en tanto la *ética* y la *moral* se refieren a las costumbres efectivas, *eticidad* y *moralidad* serían caminos diferentes para fundamentar racionalmente dichas costumbres¹.

Esta forma de pensar la diferencia entre *ética* y *moral* asocia a esta última con la forma en la que Kant buscó dotar de fundamento racional a las costumbres, mientras que vincula la *ética* con la forma en la que Aristóteles abordó el mismo problema.

Uno de los grandes aportes de Hegel, filósofo a quien Giusti adjudica la distinción entre moralidad y eticidad, es, precisamente, rescatar el aporte central de Kant: la valoración de la libertad entendida como autonomía, pero articularla por los recursos conceptuales de Aristóteles y, en cierta medida, también los de Platón². Al trasladar la cuestión de la distinción entre ética y moral a la que existe entre “eticidad” y “moralidad” en Hegel, el filósofo peruano erige una barrera entre el pensamiento de los antiguos pensadores, fundamento de las costumbres, cuyo representante más destacado es sin duda Aristóteles, y el de los modernos, entre los que se destaca Kant (Giusti, 1999, p. 179 y ss.).

La pregunta que surge es si Hegel tiene razón (o si debemos elegir entre Aristóteles y Kant), o ¿tenemos otras alternativas? Queda claro que el trabajo de Aristóteles es completamente diferente al de Kant. Pero ¿ambos tenían el mismo objetivo? El debate en filosofía práctica ha estado en gran medida inclinado por la posición de Hegel, pero ello no significa que su posición haya encauzado la discusión. De hecho, en el debate anglosajón, impregnado por la lectura de Aristóteles y mediada por el escepticismo de Hume, se suele usar mayoritariamente el término *ethics* y se deja de lado el de moral. En contraste, se estila interpretar las cuestiones de filosofía práctica

a la luz de una concepción naturalizada del bien y del valor. Incluso filósofos de orientación kantiana han trabajado las cosas en esos términos; destacan los herederos de John Rawls, como Andrew Reath (1997, 2006), Barbara Herman (2021, 2022) y Christine Korsgaard (1996, 2000), quien sobresale por interpretar a Kant en términos del bien.

En lo que sigue, defenderé la idea de que Aristóteles y Kant no persiguieron el mismo objetivo y que se pueden calificar más como complementarios que como rivales. Para ello, propongo una interpretación plausible entre ética y moral, para conectar con una posible complementariedad y, de esta manera, extraer las consecuencias de esa vinculación.

La ética

La *ética* se centra en los bienes, los fines y valores que se articulan dentro de una forma de vida particular; está asociada a una particular teoría del valor, que, en vez de ser objetiva, como en la teoría económica, es subjetiva. Fuera de la perspectiva humana, no hay nada que tenga valor en el mundo. Desde ese mismo punto de vista, ni el mundo, ni la vida humana tienen sentido en sí mismos (Nagel, 1995), son las personas quienes proyectan el valor a las cosas, y cada una las valora de manera diferente. Lo mismo sucede con el sentido del mundo y de la vida. No existe un sentido *objetivo* o *absoluto* del mundo o la vida, pues cada uno proyecta un sentido al mundo y a la vida.³ Esto es así porque cada persona establece una relación particular con los bienes materiales o no materiales.

La *ética* tiene que ver con los bienes, los fines y los valores personales. Cada persona se propone metas para su vida acordes con la forma como cada cual comprende su vida y su relación con el mundo. Por eso, la *ética* supone una comprensión hermenéutica de la vida personal que puede incluir una dimensión narrativa bajo la pregunta ¿cómo he llegado a ser lo que soy? y la pregunta prospectiva ¿quién soy y quien quiero ser? Así, la *ética* tiene una dimensión relativa a la propia identidad de la persona (Habermas, 2008).

De acuerdo con cómo una persona va articulando su identidad, asimismo proyecta su valoración sobre las cosas y genera una forma de vida. Es dentro de la forma de vida donde el individuo establece/crea vínculos con otros, y de estas relaciones surge siempre

la modalidad personal del tipo *yo-tú* (Buber, 2020, p. 11 y ss.), en vez del tipo *yo-nosotros*. Es así, porque al interior de las formas de vida se priorizan las relaciones personales sobre las relaciones comunitarias⁴. Una persona puede entrar en relación con personas de otras comunidades; no obstante, enfocarse en el marco comunitario podría afectar la percepción de las diferentes transacciones interpersonales que dos personas pueden establecer. La psicología transaccional ha venido estudiando este tipo de relación (Berne, 1984). Esto no quiere decir que la relación con la comunidad dentro de la forma de vida desaparezca o sea irrelevante, sino que la relación personal con otra persona particular u otras personas particulares (la amiga, la pareja, la familia) es lo que se encuentra en primer nivel.

En las relaciones personales, se valoran ciertos bienes compartidos, como la amistad o el amor de pareja. En esas relaciones se van definiendo y redefiniendo permanentemente esos bienes. Para ilustrar, entre los amigos nos hacemos bromas que no podríamos hacerlas a otras personas con las que no tenemos ese grado de confianza. Lo mismo sucede al interior de una relación de pareja o dentro de una familia. Lo importante es que las personas involucradas en la relación tengan la posibilidad de definir y redefinir el bien de la amistad o el amor de pareja. Pero cuando solamente la persona se abroga el derecho de definir y redefinir la relación unilateralmente se produce una *distorsión* o un mal en la relación, que se suele denominar *vida dañada* (Adorno, 2006).

Al interior de una relación de pareja afectada por el machismo, el varón se atribuye el derecho de definir y redefinir unilateral y permanentemente los términos de esa relación. Se genera, entonces, una relación de dominación donde la voluntad de la mujer queda completamente anulada porque impera la voluntad del varón. En contraste, lo que diferencia a la dominación de la interferencia es que en la primera una persona (o un grupo de personas) tiene el control de la voluntad de otra persona (o de otro grupo de persona); en cambio, la interferencia bloquea de la esfera de acción a una persona (o un grupo de personas) (Pettit, 1999). Cuando se ejerce dominación en las relaciones personales y sociales se produce el fenómeno que, desde Theodor Adorno (2006) se conoce como *forma de vida dañada*.

El problema estriba en que la *ética*, al centrarse en la forma de vida y en extraer todos sus recursos de ella, no cuenta con la posibilidad de hacer nada cuando estas

formas de vida se encuentran dañadas por la dominación y el abuso. Por ejemplo, el discurso ético señala que no se debe intervenir en las prácticas de las rondas campesinas andinas de capturar a los delincuentes y de propinarles castigo físico, que es siempre humillante.

Williams (1998) afirma que los criterios éticos los adquirimos a través del lenguaje que aprendemos en la sociedad y que somos capaces de reflexionar sobre ellos para modificarlos, pero sin salirse del propio terreno de las formas de vidas; de esta manera, se produce un proceso de ampliación de las simpatías vía la socialización. La pregunta es ¿de dónde salen los criterios de crítica de la propia forma de vida? La respuesta que ofrecen los defensores del discurso ético es que este cubre todos los aspectos de la vida práctica y, por lo tanto, esos criterios surgen de la propia forma de vida. Pero si la misma forma de vida se encuentra dañada, ¿puede esta ofrecer criterios de calidad para la crítica de sí misma?⁵

La moral

Si bien, dentro de sus formas de vida, las personas pueden llevar adelante procesos de reflexión y de transformación de las relaciones que establecen, los recursos de los que disponen son inmanentes a la misma forma de vida. La cuestión estriba en los límites y el alcance de la crítica de las formas de vida que se construyen con los recursos éticos, es decir, desde dentro de la forma de vida misma. La *ética* brinda tres caminos que conducen a esa forma de vida: a) a partir de principios que provienen de la tradición de la sociedad o la comunidad; b) partiendo de un ejercicio hermenéutico de reinterpretación de la forma de vida; y c) recurriendo a la crítica inmanente, tal como lo propone la Teoría Crítica de la Sociedad⁶. El problema de estos tres caminos es que se fundan exclusivamente en elementos éticos y no reconocen la diferencia entre los recursos de la *ética* y los de la *moral*.

Frente a estos tres enfoques críticos articulados con los recursos propios de la eticidad, la *moral* presenta una perspectiva completamente distinta. Kant (2018) coloca la *moral* como principio la distinción fundamental que existe entre una persona y una cosa.

Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medios siempre que sean seres irracionales, y

por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales reciben el nombre de personas porque su naturaleza los destaca como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser instrumentalizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrio (al constituir un objeto de respeto) (p. 428).

Líneas más abajo, Kant establece el principio moral, bajo la forma de un imperativo práctico, en los siguientes términos: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio” (2018, p. 429).

Tal distinción no proviene de las relaciones internas de alguna forma de vida en particular ni recurre a los recursos de la vida ética. Se funda, más bien, en la constatación que ofrece Kant, y que Forst (2014) retoma, de que el ser humano es un ser dotado de razón (y, en tal sentido, autónomo) y que, al mismo tiempo, forma parte de un mundo socialmente constituido. En tanto ser dotado de razón, el individuo es capaz de tomar distancia de las relaciones interpersonales y de la sociedad en la que se encuentra, para, por medio de la reflexión, percatarse de la distinción moral entre personas y cosas. A partir de esa distinción, surge el principio moral de no tratar nunca a una persona como a un objeto. Este principio es de carácter negativo y señala lo que no se puede hacer en ninguna circunstancia. Para expresar su exigencia en términos positivos, diremos que se debe tratar siempre a una persona como un ser digno, por ser un ser racional⁷.

La complementariedad entre la ética y la moral

A partir del principio negativo, que es siempre negativo, no se puede articular una forma de vida; más bien, la *ética* supone una serie de bienes, fines y valores que da sentido a la vida de las personas. Dentro del terreno de la *ética*, la vida humana tiene su sentido y en él existe el conflicto trágico entre bienes. Pero, como dentro de las formas de vida se puede generar el fenómeno de la dominación, en el que se difumina la distinción entre personas y meras cosas para los agentes, es posible que las formas de relación interpersonales o sociales terminen generando daños morales. Así que, cuando se generan formas de vidas dañadas, es necesario introducir el principio moral para generar formas de relación libres de dominación. Una vez que se ha resarcido la forma de vida, el principio moral ha cumplido su trabajo y se puede volver a activar la vida ética. Sin embargo, esto no implica que, una vez que volvamos a la ubicación de las formas de

vida, podamos abstraernos del principio moral. El principio moral debe permanecer como sustrato de la vida ética, a pesar de ser un elemento completamente distinto a ella.

Por otro lado, el principio moral se articula entre las personas que no comparten una comunidad y que comparten relaciones impersonales. El respeto incondicional que se le debe a toda persona por ser persona, independientemente del tipo de relación que tengamos con ella, se encuentra en la base de la *moral*. Se trata del trato que le debemos a alguien con quien tenemos discontinuidad social. Ese mismo respeto debe encontrarse en la base de las relaciones interpersonales de quienes comparten una forma de vida y una comunidad. Entre amigos, son permisibles las bromas pesadas, contrario con quienes solo compartimos relaciones impersonales (por ejemplo, las personas que encontramos en el trabajo o a un cajero en el supermercado). Aunque también sucede que en las relaciones personales debemos mantener el respeto debido.

La distinción habermasiana entre el uso ético y moral de la razón

Habermas (1998) nos ofrece una distinción complementaria a la que hemos señalado entre *ética* y *moral* con el fin de esclarecer esa distinción, recurre a la pregunta “¿qué debo hacer?”, ante un problema práctico. Imaginemos que, yendo al trabajo en bicicleta, de pronto se malogra la cadena. En ese momento, surge la pregunta ¿qué debo hacer? Ante esta situación, pueden surgir varias respuestas: llevar la bicicleta a un lugar donde la reparen; tomar un taxi para dejar la bicicleta en casa y de allí al trabajo; llamar al trabajo para comunicar el percance por el que llegaré tarde. Algunas de estas posibles acciones pueden ser elegidas a la vez o decidir por alguna alternativa. Como fuere, estamos ante un problema que podríamos llamar *técnico*, y que Habermas denomina *pragmático*. Lo propio de ese tipo de problemas es que no invocan juicios de valor ni la distinción entre lo bueno y lo malo ni lo correcto de lo incorrecto. Así como cuando se nos desamarran los pasadores de los zapatos y volvemos a atarlos; esta clase de problemas carece de importancia ética o moral.

Ahora bien, si nos hallamos en una situación distinta, como la de sentir nostalgia de los almuerzos dominicales familiares celebrados en la niñez (o alguien extraña las fiestas patronales de su localidad), entonces nos encontramos en una situación diferente y la pregunta “¿qué debo hacer?” tiene un sentido diferente. Posibles respuestas a esta interrogante en particular serían “proponer a mis hermanos que nos reunamos un

domingo para almorzar como cuando niños o buscar otra forma de hacer frente a la cuestión”. El problema ahora ya no es técnico (o pragmático), sino ético. Cuando involucramos elementos como la nostalgia frente a cosas que se valoran, las relaciones personales al interior de una forma de vida son valiosas. En ese sentido, lo *ético* se acerca a lo *estético*⁸. Nos ubica en el terreno de la proyección del valor que atribuimos a determinadas relaciones personales e involucra ciertos tipos de sentimientos que son de la misma naturaleza que los sentimientos estéticos (sentimientos de lo bello y de lo sublime). “Regresar al pueblo donde crecí, a la casa de mi niñez y el encontrarme con mis hermanos y familiares hace que se sienta *cálido por dentro*”. Las prácticas religiosas se ubican también en el terreno de lo ético-estético, al igual que las prácticas culturales.

El ámbito de la *moral* es diferente: está hecha de otra tela. Imaginemos que me encuentro en una relación de pareja y que hemos proyectado un futuro juntos sobre la base de un compromiso asumido libremente. Sin embargo, por cuestiones laborales, debo viajar, y durante ese viaje encuentro a otra persona que me hace sentir enamorado. En este caso, surge nuevamente la pregunta ¿qué debo hacer? Y otras interrogantes como ¿debo cultivar una relación paralela sin que mi pareja lo sepa?, ¿debo ser sincero con mi pareja y contarle lo que me está sucediendo? y ¿debo combatir ese sentimiento y honrar mi compromiso? Lo que está en juego aquí es la calidad del trato que se debe tener con la otra persona, es decir, *la calidad de la relación*. No se trata de si se valora o no la relación, como en el caso de la ética. Lo que está en juego es el respeto debido a la otra persona. En este caso concreto, se puede decidir tratar a las personas como instrumentos para complacencia propia o tratarlas como seres dignos de respeto. El sentido de la exigencia que se encuentra en la pregunta ¿qué debo hacer? es claro en el caso de la moral: “debo tratar a las personas con respeto, como seres dignos, y no como simples instrumentos o cosas”. En este terreno, debo tomar distancia de las consideraciones éticas para hacer valer el respeto debido a cada persona por el simple hecho de ser persona.

Con esto, Habermas (1998) nos ha ayudado a afinar un poco más la diferencia entre la *ética* y la *moral*. Mientras que la *ética* se centra en lo que es valioso para una persona; la *moral* nos ubica frente a los demás mediante la exigencia del respeto debido. Cuando nos encontramos en el terreno moral, el trato de respeto que debemos a

cualquier individuo no se basa en lo que la otra persona haga o en la calidad de su conducta⁹.

Consideraciones finales

En el presente ensayo, he presentado una interpretación alternativa de la distinción entre *ética* y *moral* que se suele usar en filosofía moral. Esta interpretación plantea la diferencia entre ambos elementos. La ética tiene que ver con la pregunta “¿qué hace que mi vida sea valiosa para mí?” y la pregunta moral es “¿qué tipo de trato nos debemos unos a otros?” Mientras que la ética se circunscribe a una forma de vida compartida con otros; la moral nos presenta una exigencia de trato de respeto incondicional hacia cualquier persona, ya sea que comparta con la misma comunidad o carezca de continuidad social con ella.

Queda claro que la exigencia moral se encuentra en un estrato fundamental de las relaciones prácticas. Este estrato moral es de índole completamente distinto a las exigencias éticas, y que estas deben encontrar en la moral un límite que no se puede pasar. Por más valioso que una forma de vida pueda resultar para las personas, si las relaciones que se establecen entre ellas están basadas en la dominación y el abuso, deben ser criticadas desde el terreno moral. Esto es así incluso si las personas involucradas acepten este tipo de relaciones porque se encuentran insertas en un relato ideológico que les impide preguntar por la justificación del tipo de relación que tienen. La crítica moral es clara en el sentido de que esa clase de relaciones debe cuestionarse. La manera como se deben corregir las relaciones ya se encuentra en el terreno político-técnico.

Una de las críticas habituales hechas a la moral (o a lo que podemos llamar también *punto de vista moral*) es que no dispone de herramientas para enfrentar el conflicto entre bienes (Williams, 2002) presentes en las tragedias griegas y que, sin duda, forman parte de la vida misma. Esta crítica se levanta directamente contra Kant, quien afirma claramente que no existe conflicto entre leyes morales. Así, en la *Metafísica de las costumbres* el filósofo de la Ilustración sentencia con claridad que “es totalmente impensable una colisión de deberes y obligaciones” (2005, p. 224). Crítica que resulta acertada si las leyes morales, o los deberes y obligaciones que Kant presenta se entienden como bienes. Pero hacer eso sería entender el terreno de lo moral como una

dimensión de la ética. Esta absorción de la moral por el discurso ético es un error. Como hemos visto, si bien la ética y la moral se complementan a la hora de pensar la filosofía moral y pensar las relaciones prácticas entre los agentes, se debe mantener con claridad la distinción. Así que, si en el terreno de la ética existen conflictos entre bienes que son irreductibles y que debemos manejar en la vida, hay que tener claridad respecto a la naturaleza de la moral. La moral no es el terreno de la vida buena, los bienes, los fines y lo valioso, sino el terreno de la distinción entre personas y cosas.

En ese sentido, tampoco es cierta la afirmación de Hegel (2005) de que la *eticidad* y la *moralidad* son dos estrategias distintas de fundamentar racionalmente las costumbres. El filósofo idealista alemán señala que la *ética* [*eticidad*] y la *moral* [*moralidad*] tienen el mismo objetivo o la misma materia, a saber, la fundamentación de las costumbres. Pero ello no es así. Si bien la ética versa sobre las costumbres; la moral, sobre “las restricciones incondicionales” que debemos colocar a las costumbres. Como observamos, se trata de objetivos distintos, razón por la cual se debe recurrir a formas de argumentación diferentes para fundamentar sus propios objetos.

Finalmente, podríamos decir que la eticidad hegeliana tiene como objetivo fundamentar las costumbres mediante la introducción de una racionalidad dialéctica. En el caso de la moralidad, el objetivo es otro: fundamentar racionalmente la distinción entre personas y objetos, y con ello el tipo de exigencias morales que debemos hacer valer más allá de las costumbres que tengamos.

Notas

¹ Giusti recurre a la *Filosofía del derecho de Hegel* para justificar sus afirmaciones. Fue Hegel quien había establecido este “sistema de conceptos”, pero como la posición de Hegel no ha zanjado este debate, he colocado las afirmaciones de Giusti en condicional.

² Hegel sospecha de la forma en la que Kant plantea el problema moral, pero sabe que no se puede regresar al mundo de la *polis* (es decir, las pequeñas comunidades políticas griegas de los siglos V y IV a. C.) porque su estructura interna distingue entre la misma la esfera pública o Estado (*polis*) y la casa o el hogar (*oikos*). En el mundo moderno en el que Hegel se encuentra (y que se inicia a partir del fin de la Edad Media) queda claro que va abriéndose paso un tercer elemento, a saber, la sociedad civil (o sociedad burguesa). Para Hegel, ese nuevo elemento, y las exigencias de la libertad, hacen que no se pueda volver al mundo clásico, sino que es necesario leer el mundo moderno con el lenguaje proveniente de Aristóteles.

³ La idea de que pueda existir un sentido del mundo y de la vida humana objetivo que toda persona debería reconocer no solo es falsa, sino que es sumamente peligrosa. Quien declara que conoce ese supuesto sentido se cree que tiene el derecho de decirle a las personas cómo deben vivir, y hasta obligarlas a organizar su vida de acuerdo con dicho sentido. Esta tentación ha estado presente en ciertas versiones del cristianismo, o en ciertas lecturas del marxismo u otras ideologías. La estrategia más usual para defender este punto de vista falso ha sido la afirmar que cierta persona o grupo tienen un acceso

privilegiado a supuestos conocimientos metafísicos, como Dios, el alma humana, el mundo o la naturaleza humana. A veces se ha confundido el conocimiento que tiene la física sobre el cosmos con ese supuesto conocimiento metafísico, o el conocimiento que tienen los médicos del funcionamiento de ciertos sistemas del cuerpo humano (por ejemplo, el sistema respiratorio) con el de la naturaleza humana. La física y la medicina versan sobre fenómenos de conocimiento humano, los cuales no son objetos metafísicos que darían sentido a toda la realidad en su conjunto.

⁴ Ciertamente, en los enfoques de orientación hegeliana, como los de Axel Honneth y Charles Taylor, las relaciones intersubjetivas (incluso las personales, por ejemplo: padre-hijo) preceden a la articulación del yo. En tales enfoques se defiende la idea es que nuestros conceptos éticos más básicos los adquirimos de nuestras prácticas personales y sociales tempranas. Pero el problema de tales enfoques es que todas las relaciones *Yo-Tú* se encuentran orientadas y son leídas desde el prisma de la comunidad, en la que permanece como presupuesto incuestionable el que toda reflexión sobre los agentes humanos tiene que desembocar en un “nosotros comunitario” que supuestamente es constituyente del yo, su transfundo hermenéutico y su destino último. Tal forma de pensar se ha terminado constituyéndose en un discurso ideológico que no permite pensar adecuadamente los problemas prácticos.

⁵ Se podría argumentar que la decisión a propósito de la fuente de la crítica nos enfrenta a la cuestión de si nos inclinamos o por una estrategia trascendente-constructivista o por una inmanente-reconstructivista, o si ambas pueden relacionarse. Agradezco a Ronald Reyes por hacerme notar este asunto.

⁶ La Teoría Crítica articula su crítica tomando como punto de partida los mismos principios que se encuentran en la sociedad, pero que se hayan contradichas por la realización efectiva de las relaciones sociales existentes.

⁷ Desde John Stuart Mill (2005, p. 5), el utilitarismo ha tratado de fundar la dignidad de las personas en el hecho de ser “seres sintientes”, de tal forma que el concepto de dignidad abarca incluso a cierta clase de animales (que tengan sistema nervioso central y médula espinal). De esta manera, se ha buscado tener argumentos que fundamenten los derechos de los animales. La estrategia argumentativa se encuentra en que, si basamos la dignidad en la razón, no podríamos dotar de fundamento a los animales. Por ello, deberíamos basar la dignidad en algo que abarque a humanos como a los demás animales. La categoría de “seres sintientes” parece ser suficientemente abarcadora para fundar en ella la dignidad. Sin embargo, esta estrategia presenta problemas. ¿Por qué debemos cerrar el conjunto de seres dignos solo con aquellos que poseen cerebro y médula espinal? Otro problema más radical es que todavía es posible violar la dignidad de un ser sin ocasionarle ningún dolor. Imaginemos que un científico puede desconectar los nervios que permiten que un animal sienta dolor; en dicho caso, se podría rebanar su cuerpo de la manera que se quiera siempre que no se lo mate. En esta circunstancia, la idea de “ser sintiente” parece no servir para proteger la dignidad del animal. De este modo, parece necesario pasar a otro elemento que sea más adecuado para proteger la dignidad de los animales. Christine Korsgaard ha propuesto fundar la dignidad en el hecho de ser consciente. Su argumento señala que los animales tienen diferentes grados de conciencia y que lo característico de los humanos es que tenemos una “conciencia reflexiva” (2000, p. 124 y ss.; 2018, pp. 2 y ss.). Así, mientras que los demás animales tienen una conciencia “volcada hacia afuera”, los humanos tenemos la posibilidad de ser conscientes de nuestros estados de conciencia y convertirlos en objeto de nuestra reflexión. Dicha conciencia reflexiva es lo que Kant denominaba razón, y es por eso que se puede señalar que mientras que los humanos tenemos dignidad por ser seres racionales, los animales no humanos son dignos por el hecho de poseer algún grado de conciencia.

⁸ La relación entre la ética y la estética ha sido explorada en algunos momentos. La base común es la “*aestesis*”, es decir, la sensibilidad. Proyectar valor sobre un objeto incluye la intervención de la sensibilidad, como en el caso de contemplar la belleza natural o la belleza de una obra de arte. En el ser humano, la sensibilidad no va desconectada de razones, pero las razones para valorar algo corresponden al terreno que Rawls denomina lo “no público”, mientras que las razones morales corresponden al terreno de lo público. Ambos tipos de razones se pueden fundamentar y criticar, pero son de naturaleza completamente distinta.

⁹ La dignidad que se está respetando es inherente a la persona y no depende de su conducta, de forma que no podemos alegar que una persona que ha cometido un delito ha perdido su dignidad y no merece ser tratada con el mismo respeto con el que tratamos a otras. El argumento de que la dignidad de Gandhi es mayor que la de Hitler y que debe establecerse una distinción moral entre ambos no viene al caso. El que hagamos responsables a las personas por lo que hacen y juzguemos a los delincuentes por medio de las reglas del debido proceso es lo que corresponde, en virtud de su dignidad. Esto es así porque la dignidad no es sinónimo de impunidad.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal. (Obra original publicada en 1956)
- Berne, E. (1984). *Games people play: The psychology of human relationships* [Los juegos que juega la gente: la psicología de las relaciones humanas]. Penguin Books. (Obra original publicada en 1964)
- Buber, M. (2020). *Yo y tú*. Herder. (Obra original publicada en 1974).
- Forst, R. (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la justicia*. Katz Editores. (Obra original publicada en 2011).
- Giusti, M. (1999). Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica. En M. Giusti, *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y moralidad* (pp. 175-200). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Giusti, M. (2007). Introducción: El sentido de la ética. En M. Giusti y F. Tubino (Eds.), *Debates de la ética contemporánea* (pp. 13-42). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós.
- Habermas, J. (2008). *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (5ª ed.). Trotta.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Edhasa.
- Herman, B. (2021). *The moral habitat* [El hábito moral]. Oxford University Press.
- Herman, B. (2022). *Kantian commitments: Essays on moral theory and practice* [Compromisos kantianos: ensayos sobre la teoría y práctica moral]. Oxford University Press.
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Kant, I. (2018). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial.
- Korsgaard, C. M. (1996). *Creating the kingdom of ends* [Creando el reino de los fines]. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139174503>
- Korsgaard, C. M. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Korsgaard, C. M. (2018). *Fellow creatures: Our obligations to the other animals* [Compañeros animales: Nuestras obligaciones hacia los demás animales]. Oxford University Press.
- Mill, J. S. (2005). *El utilitarismo*. Alianza Editorial.
- Nagel, T. (1995). *¿Qué significa todo esto?: Una brevísima introducción a la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.

- Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Reath, A. (1997). Legislation for a realm of ends: The social dimension of autonomy [Legislación para un reino de fines: La dimensión moral de la autonomía]. En A. Reath, B. Herman y C. M. Korsgaard (Eds.), *Reclaiming the history of ethics: Essays for John Rawls* (pp. 214-239). Cambridge University Press.
- Reath, A. (2006). *Agency and autonomy in Kant's moral theory* [Agencia y autonomía en la doctrina moral de Kant]. Clarendon Press.
- Williams, B. (1998). *Introducción a la ética*. Cátedra.
- Williams, B. (2002). *Moral luck: Philosophical papers 1973-1980* [Suerte moral: artículos filosóficos 1973-1980]. Cambridge University Press.