

CAPÍTULO 4

Más acá del bien y del mal: un recorrido por la fundamentación moderna y contemporánea de la moral

Adrián Ercoli y Darío Estévez

Introducción

En nuestra vida cotidiana realizamos juicios morales permanentemente. Juzgamos acciones, actitudes e incluso intenciones considerando que son buenos o malos, correctos e incorrectos, justos e injustos. La moral remite a una dimensión colectiva: el conjunto de prácticas, saberes y creencias que un determinado grupo humano considera bueno y valioso, o malo e incorrecto, en un determinado contexto histórico. Cuando reflexionamos críticamente sobre esa moral, cuando nos preguntamos por lo justo y por lo bueno, entramos ya en territorio de la filosofía.

La tarea de la filosofía en el campo de la ética consiste en revisar de modo crítico el sentido de los fundamentos de la moral, atendiendo a los elementos que la constituyen, esto es, analizar los distintos modos en que se puede fundamentar qué es lo bueno y/o en qué consiste actuar correctamente. Para ello se indaga en los fundamentos de las normas morales en tanto orientan a los individuos a obrar correctamente, se busca precisar qué condiciones requiere un individuo para ser considerado un sujeto moral, así como determinar cuándo una acción es moral, diferente a otros tipo de acciones que realizamos los seres humanos.

Comenzaremos el presente apartado analizando las dos perspectivas éticas más importantes en el marco de la filosofía europea moderna, en particular en los siglos XVIII y XIX; para luego presentar una posición ética europea del s. XX y finalmente, una recepción crítica desde América Latina. Es decir, nuestro recorrido irá desde Europa hacia América Latina, y desde la Ilustración hasta nuestros días.

No obstante, es necesario mencionar que las cuestiones morales han ocupado un lugar central a lo largo de la historia de la filosofía. Suele mencionarse a Sócrates como la figura que da comienzo a este tipo de reflexión centrada en el hombre. En el capítulo 1 ya hemos señalado que el precepto “conócete a tí mismo” es distintivo de la posición socrática. Al respecto, el filósofo italiano Rodolfo Mondolfo, especialista en filosofía antigua, nos permite en la siguiente cita apreciar la centralidad del problema para esta figura insoslayable de la historia del pensamiento:

En *Hippias Mayor*, 298 B-C, Sócrates declara que, aun cuando sus faltas pudiesen escapar a los demás, jamás escaparían a alguien frente al cual experimenta mayor vergüenza que frente a cualquier otro; y que ese alguien es él mismo, Sócrates, el hijo de Sofronisco. Lo cual corresponde al precepto del oráculo delfico (conócete a ti mismo) al que siempre remite Sócrates, y a la exigencia que él considera fundamental en la vida del hombre: cuidar de su alma para mejorarla” (Mondolfo, 1954, p. 7).

A través de su indagación acerca del significado y posibilidad de una **vida buena**, propone alcanzarla mediante un modo de vida virtuoso acorde a lo más específico de la naturaleza humana. Diríase que esa virtud no se refiere a una habilidad específica, sino a la virtud propia del hombre, de aquello que lo diferencia como especie y que ha de ejercer con excelencia para alcanzar una vida digna. Aunque no será tema del presente capítulo el tratamiento de la moral en la antigüedad, su mención permite dimensionar su trascendencia como asunto central de la filosofía, así como enmarcar un aspecto significativo que se ha vuelto dominante en nuestro presente.

La referencia de Sócrates y la virtud, podríamos decir, hoy vuelve actualizada en otro grupo de intereses filosóficos. Si para Sócrates las cuestiones morales son de interés en tanto búsqueda de una buena vida humana, entonces lo que se juega allí es determinar cómo puede el hombre alcanzar una vida virtuosa. En la modernidad, la cuestión se apartó de la virtud como centro para determinar qué era lo bueno, desplazándose el interés hacia el fundamento de las normas morales y las acciones correspondientes. Pero, desde mediados del siglo XX en filosofía comenzó a cuestionarse en las concepciones morales tradicionales una cierta noción o modelo de la naturaleza humana implícita, problematizándose la necesaria correspondencia o adecuación entre actuar correctamente y aquella naturaleza no declarada: el problema sería la imposición de una naturaleza humana como espejo en el cual se debería reflejar todo individuo, siendo la moral la forma por la cual dicha naturaleza se volvía posible.

En la exposición que a continuación desarrollaremos hemos procurado ofrecer una lectura de los autores y perspectivas morales modernas y contemporáneas, reponiendo sus conceptos y argumentos centrales tanto como hacer evidente la presencia de los supuestos referidos a la naturaleza humana. De este modo, buscamos aportar al recorrido de las perspectivas clásicas un aspecto que se recupera en la actualidad de modo problemático y nos abra a nuevos problemas e interrogantes filosóficos.

Kant y la ética del deber

A lo largo del siglo XVIII en Alemania, podemos ubicar el desarrollo de la filosofía de Immanuel Kant (Königsberg, 1724-1804). *La crítica de la razón pura* (1783) es quizá su obra más importante y por la cual es más conocido, ya que ha revolucionado a la filosofía al postular que la Razón humana en relación al conocimiento tiene límites, y estos deben ser establecidos por ella misma,

esto es, se ha de criticar a sí misma para no caer en engaños sobre lo que realmente puede conocer el ser humano. Es una obra que hace de la facultad de la razón el fundamento de todo conocimiento, así como también de todo actuar en libertad.

Sin embargo, no es el único de sus libros que ha marcado un antes y un después en la filosofía. Al entender a la Razón como facultad específicamente humana, sus análisis no solo se concentran en la razón aplicada al conocimiento, sino además busca establecer cómo ella hace posible una justificación de la Moral de validez Universal. También dedica Kant otra obra a establecer la justa participación de la razón en el campo de la estética. En relación con estas dos últimas funciones atribuidas a la facultad de la razón en general, recordamos los títulos de las obras en las que se trataron sus desarrollos: por un lado, *La Crítica de la Razón Práctica* (1788), y por otro, *La Crítica del juicio* (1790). La primera está referida a la cuestión moral y la segunda a la facultad del juicio en general, y de su aplicación al campo estético en particular.

Desde la perspectiva kantiana la facultad de la razón, en tanto facultad específicamente humana, es la condición de posibilidad para crear la cultura y la civilización; sólo y únicamente de ella depende el progreso de la humanidad; en otras palabras, el gran fin último de la especie humana -el progreso moral hacia la libertad- ha de depender sólo de ella: por tanto la misma especie humana tiene que proponerse los fines y procurarse alcanzarlos por sí misma. De este modo el ser humano dependerá exclusivamente de sí mismo en tanto especie y de nada ni nadie más: allí radica la libertad y su dignidad. Veremos entonces a continuación cómo esto se puede apreciar en su fundamentación de una moral universal.

Antes de pasar al desarrollo previsto, aclaramos que la obra principal a la que Kant dedica su pensamiento sobre el mundo moral se intitula *Crítica de la Razón Práctica*: en nuestra exposición no nos valdremos de ella. Elegimos en cambio seguir las ideas que presenta en una obra que lleva por título *Fundamentación de metafísica de las costumbres* ya que representa su esfuerzo por hacer accesible a todos sus planteos en el campo moral. Pero retendremos la expresión **razón práctica**: esta indica que la reflexión filosófica está orientada hacia la acción o el obrar, y no hacia el conocimiento teórico del mundo o hacia valoraciones estéticas. Se trata de pensar acerca de cómo es posible obrar moralmente bien, con independencia de la dimensión psicológica o las condiciones materiales de las acciones que se realizan. Por tanto, cuanto Kant se refiere al obrar desde el punto de vista moral, se concentra en cómo hacerlo y **no** en lo que efectivamente hacemos. **Por ello la función de la razón en el mundo práctico es prescribirnos (darnos) los principios por los cuales hemos de obrar** –y no describir y/o analizar qué sucede en las experiencias concretas.

¿Existe algo en el mundo que pueda ser llamado bueno en sí mismo?

Kant nos propone el desafío de buscar algo bueno en el mundo que no pueda ser puesto en duda. Pero, paradójicamente, la búsqueda no dará por resultado el hallazgo de un objeto divino inmaculado o una acción de la vida cotidiana que pareciera irreprochable, o una divinidad que

sirva como garante. Por el contrario, Kant nos propone que lo único bueno sin restricción que somos capaces de postular es una **buena voluntad**, comienza la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres señalando: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*.” (Kant, 1951, p. 505). Así, lo primero será presentar qué se entiende por voluntad.

Para Kant la voluntad en cuanto tal es la facultad o capacidad de desear: de esta facultad depende la posibilidad de actuar. Pero ¿qué mueve a la voluntad? Kant señala que se desean **objetos de la experiencia** (dinero) u **objetos de interés intelectual** (un conocimiento científico), es decir, podemos interesarnos por unos u otros. En ambos casos, la voluntad está sujeta a estos **objetos externos** que le son dados, **tiende hacia ellos**; también podemos representarnos placeres o dolores, ante los cuales deseamos perseguirlos o huir de ellos –pero también son externos y motivan a la voluntad desde afuera. Pero, cuando la voluntad no está a merced de ningún **objeto externo**, Kant dice que la *facultad de desear* puede alcanzar a determinarse en su forma superior: como Legisladora universal. Nos regimos en este caso por lo que nos propone la razón. Cuando la Razón le propone sus fines a la voluntad el resultado es una acción voluntaria que no tiene su origen en algo externo, sino que la causa de su movimiento surge desde sí misma. La facultad de desear se vuelve una razón práctica. O, con otras palabras, cuando el actuar se rige por lo propuesto por la razón, entonces el actuar no depende de nada externo para concretarse.

Podemos apreciar esto en la vida cotidiana cuando decimos que alguien actúa con buena intención. Allí se pone el acento en que lo bueno es el propósito con que se actúa o lleva adelante la acción, a la autodeterminación del actuar atendiendo a lo que se considera correcto. Resulta claro en este sentido que podemos ayudar a alguien que esté en peligro porque nos debe dinero o hacerlo porque entendemos que es lo correcto, esto es, socorrer a toda persona que necesite ayuda. La intención en un caso y en otro es diferente. Pero ¿cómo se establece que una intención o propósito expresa lo correcto? Ante una acción, valorada moralmente en virtud de su intención, ¿con qué criterio diferenciamos si se trata de una buena o una mala intención? Este problema nos lleva a ver cómo Kant hace de la razón el único fundamento posible para establecer cuándo una acción es buena.

¿Cómo podemos saber que aquello que deseamos o que queremos, producirá una acción moralmente buena?

Para poder responder esta pregunta nos es necesario advertir que las acciones libres en general, es decir, todas aquellas que son producto de la voluntad o el querer, suponen siempre aceptar un principio o regla que nos conduce en la realización de las mismas. Esto lo podemos apreciar cuando realizamos una acción cualquiera en la vida cotidiana. Basta advertir, por ejemplo, cuando queremos encender el fuego de la hornalla de la cocina: estamos obrando

según el imperativo (**hipotético** en términos kantianos) que nos ordena o exige realizar ciertos actos para alcanzar la finalidad deseada (encender el fuego). Quizás se aprecia esto mejor si nos ubicamos como enseñando a alguien cómo ha de hacerlo: diremos que si se desea encender la hornalla debe tomar algún utensilio que produzca llama y luego acercarlo a la cocina con la llave de gas abierta. Así cuando queremos hacer algo debemos seguir un orden de acción determinado. En casos como el mencionado anteriormente, donde actuamos por voluntad, sólo nos ceñimos al mandato de seguir ciertos pasos por cuanto deseamos ese fin particular, mientras que, si no deseamos encender la hornalla, no estamos obligados a cumplirlo. Pero, en el campo de la moral, las acciones que llevamos adelante nunca pueden ser una opción no realizarlas del modo correcto, el mandato no sólo nos dice cómo se debe actuar correctamente, sino que nos obliga a acatarlo: indica cómo obrar y a su vez fuerza a su cumplimiento, pues saber qué corresponde hacer y no realizarlo es una contradicción, una forma de excepción a la Ley moral. En otras palabras, como las acciones moralmente correctas expresan lo que está bien, no hay lugar para que ello sea de otra manera. Veamos como lo plantea el propio Kant:

Pues bien, todos los imperativos mandan, o bien hipotéticamente, o bien categóricamente. [...] El imperativo categórico sería aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin. [...] Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, el imperativo es hipotético, pero si la acción es representada como buena en sí, es decir, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, o sea, como un principio de tal voluntad, entonces el imperativo es categórico. (Kant, 1951, p. 499).

Desde el punto de vista de la acción concreta, cuando nos preguntamos cómo debemos actuar, una vez hallada la respuesta, no podemos posponerla. Hay un solo modo de actuar correctamente, y no es sustituible ni se puede postergar, pues ello equivaldría a rehusarse a hacer el bien. Por eso Kant define al **Imperativo Categórico** como específicamente moral, pues manda de modo absoluto, y por ello equivale su mandato a una Ley, la **Ley Moral**. Toda ley bien fundada se ha de cumplir sin excepción. Podemos no cumplir con un imperativo hipotético, y no perderemos nuestra dignidad humana, pero el Imperativo Categórico obliga a su cumplimiento de modo absoluto, incondicionado (sin “peros”), puesto que expresa lo que todo ser humano en tanto que tal ha de hacer. Así hemos pasado a ver en términos de la moral kantiana que toda acción libre se rige por órdenes, a las que él llamó imperativos y los diferenció en: imperativos hipotéticos (sólo los acepto si deseo llevar adelante una determinada acción, tal como sucede en el primer ejemplo) y los imperativos categóricos (que al buscar determinar cómo obrar bien, estos mandan siempre a actuar del mismo modo, sin lugar a excepciones) Así la buena voluntad de obrar correctamente, solo se puede llevar a cabo al obedecer el mandato del Imperativo Categórico.

Las distinciones entre ambos imperativos nos permiten diferenciar cuándo estamos frente a una acción realizada procurando hacer lo correcto y cuándo simplemente estamos frente a una

acción cuyo fin no es lo correcto sino la satisfacción de una inclinación o deseo particular. Esta distinción nos permite advertir que una acción moralmente correcta se realiza si y solo sí por **Deber**, cumpliendo con lo que manda la Ley Moral. El Deber, nos dice Kant, ha de ser entendido como la necesidad de una acción por respeto a la Ley Moral, así la buena voluntad y el deber coinciden, y se convierte en Razón legisladora: el sujeto racional se da así mismo la ley que ha de cumplir. Si el ser humano se tratase de una voluntad santa, el concepto de deber no tendría sentido: realizaríamos siempre de forma inmediata la acción correcta. La necesidad de un imperativo categórico, de una ley de la razón, está dada porque en el ser humano la buena voluntad se halla constreñida.

Resulta entonces que el concepto de Deber es el criterio para establecer cuándo una acción moral es buena: cuando solo se actúa por respeto a la Ley Moral producida por la Razón. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las acciones moralmente buenas –**realizadas por deber**– se contraponen a las acciones inmorales – aquellas **contrarias al deber**–, así como se diferencian de las acciones que no se funda en el respeto a la Ley, y sin embargo no son inmorales –las realizadas **conforme al deber**. Esta última clasificación muestra el cumplimiento de la Ley no por respeto sino por **inclinación o deseo interesado**, pues la voluntad no se dirige a Ley moral, sino que es movida por un objeto externo. En estos casos, se actúa de acuerdo con lo que mande la Ley, pero sin intención de obrar moralmente bien. Sucede así cuando decido no perjudicar a otra persona por miedo a una represalia. La moral nos manda a tratar a todas las personas con la misma dignidad, pero si cumplimos dicho mandato por miedo o por conveniencia, la acción tiene un valor neutro desde el punto de vista moral. Pues si bien no contradice con lo mandado, no se realiza con la conciencia de hacer lo correcto. Mayormente obramos conforme a la Ley, puesto que solemos actuar respetando las normas morales, no por deber sino por inclinación. Esa inclinación puede ser inmediata, cuando obramos para satisfacer un deseo a través de esa misma acción (por ejemplo, si salvamos la vida de un amigo, porque deseamos verlo bien) o mediata, cuando la realizamos como medio para un fin (por ejemplo, si salvamos la vida de alguien que nos debe dinero, como forma de garantizar su cobro). En ambos casos, se trata de acciones que coinciden con el deber, pero que se realizan por inclinación, por lo que tienen valor moral neutro.

Ahora bien, si las acciones definidas en el marco moral (buenas, solo por deber; neutras, por inclinación; malas por contrariar a la Ley moral) nos aclaran qué significa obrar moralmente bien, sin embargo, queda pendiente ver cómo se establece lo que debemos hacer. Cumplir con el deber fue el primer paso para determinar cuándo estamos ante una acción moralmente buena, pero ¿cómo se determina cuál es la acción a llevar a cabo? ¿Cuál es el deber a cumplir?

¿Cómo sabemos lo que establece la Ley Moral, aquello que nos manda a hacer?

La respuesta ha de estar relacionada con la Razón, ya que es la forma por la cual hemos de determinarnos moralmente. La Ley moral se expresa en forma de un imperativo categórico, como hemos mencionado anteriormente. Pero ¿qué manda específicamente o cómo se determina lo que es correcto hacer? Hemos visto que la buena voluntad es la Razón legislando, es decir, ella produce las leyes morales. Veamos en qué consiste el procedimiento por el cual la Razón práctica determina qué se debe hacer.

Kant muestra que la Ley moral se expresa en la fórmula del imperativo categórico. Antes de actuar, *a priori*, se establece cuál es el principio a seguir. Al decir entonces *a priori*, se acentúa que la acción a realizar se establece con independencia de las experiencias concretas. El imperativo categórico se presenta al menos de tres formas distintas, estando en discusión si alguna de ellas sería conveniente subdividirla y ello daría una cuarta formulación. Siguiendo el primer criterio, veremos las tres formulaciones del Imperativo Categórico para determinar cómo debemos actuar.

La primera y más conocida dice “Obra sólo según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que se torne Ley Universal” (Kant, 1951, p. 505). Aquí nos vemos frente a una fórmula que nos aclara el modo correcto de actuar. Si descomponemos e interpretamos esta primera definición advertimos que obrar bien exige que no alcanza con proponerse una determinada máxima subjetiva —es decir, por un criterio que nos proponemos individualmente— sino que es necesario transformarla en una obligación para todo ser racional. Una persona al obrar se rige por máximas, pero si se trata del obrar moralmente bien, entonces éstas no deben ser tomadas de forma aislada y como una decisión solo individual; la máxima, para producir una buena acción, ha de ser universalizable, esto es, que todos los seres racionales se vean igualmente en la obligación de cumplirla, como si se tratara de una Ley Universal de la Naturaleza. Así, tal como aceptamos que todos los cuerpos caen o son atraídos por la tierra, sin excepción, del mismo modo habría que pensar la necesidad de una acción moralmente buena como obligatoria para todo ser racional sin excepción. Pero a diferencia de las leyes de la naturaleza que dan cuenta de lo que acontece con los seres naturales, la Ley Moral no contiene un mandamiento a seguir, no dice “qué” hacer a partir de algún contenido, sino tan sólo cómo se ha de obrar. El Imperativo Categórico expresa una fórmula y no un contenido moral descriptivo a seguir. ¿Qué es obrar bien? Según esta primera formulación del Imperativo Categórico, obrar de modo tal que nuestro actuar en tanto regido por la razón se imponga con la misma fuerza a cualquier ser racional, viéndose obligado a respetar la Ley.

Veamos, ahora, las otras formulaciones. A la primera que plantea la universalización de la máxima como condición necesaria para una buena acción, el autor agrega: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1951, p. 511). Aquí destaca la condición moral de la especie humana, pues toda ella es el fin último y ser supremo en la tierra, ya que la finalidad de su existencia es proporcionada por sí misma y por nadie más. Tomar a una persona como un medio para satisfacer una inclinación o deseo es un acto inmoral, pues en tanto somos seres racionales, gozamos de la misma dignidad —y respeto. Mientras que

la última formulación del Imperativo Categórico afirma: "Obra de modo tal que tomes *la idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad legisladora universal*". (Kant, 1951, p. 513). Podríamos decir que con esta última formulación se completan las distintas descripciones que hace Kant del Imperativo Categórico, agregando aquí la idea de que toda determinación voluntaria a actuar según la Ley supone la aspiración a una forma de humanidad que se funda en la razón, por la que se determina las normas morales para todo ser racional: la Razón práctica como la facultad de legislar racionalmente sobre lo que está bien y mal.

Ahora bien, un mundo mejor sólo es posible desde la perspectiva kantiana si actuamos por la Razón Práctica, si entendemos lo que manda el camino más eficaz para actuar moralmente bien. Es, como dijimos, una determinación a priori, una decisión que no se basa en la experiencia vivida sino en argumentos racionales. Pero esta preferencia de actuar por la Razón en función de un mundo mejor, no es lo mismo que demostrarlo en la práctica, con hechos concretos, cómo se da esto. Lo cual puede generar la duda acerca de si una moral puede sostenerse exclusivamente en la Razón, si puede ser indiferente a la mejora efectiva palpable en el mundo de las relaciones humanas. Si actuáramos siempre como lo pide la Razón Práctica: ¿No esperaríamos que alguna mejora, una mejor forma de vida se materialice, y nos produzca satisfacción, placer, vivir en un mundo así ordenado? Pues, si no, los mandatos de la Razón podrían mandar a cumplir con normas que en la práctica fuesen aborrecibles, pero "moralmente buenas". Así, por ejemplo, si sucediese que por cumplir con decir siempre la verdad, nos viésemos en la obligación de no poder ayudar a quienes son perseguidos por una turba de malvientes, dado que es inmoral mentir aunque sea para salvar una vida. De este modo, la mentira sancionada como acción inmoral desde la Razón Práctica kantiana, abre un margen para pensar los límites de una moral estrictamente formal.

Aquí nos encontramos ante una pregunta que encuentra respuesta en otra corriente ética. Pasemos a ver cómo, desde la perspectiva denominada Utilitarismo, se intenta tomar distancia crítica de la propuesta de Kant, y se fundamenta la moral en valoraciones producidas en el campo de la experiencia.

John Stuart Mill y la ética utilitarista

El utilitarismo como escuela moral extiende sus raíces hasta la antigüedad griega con la figura de Epicuro de Samos, considerado uno de los mayores referentes de la tradición hedonista, quien propone un uso racional de los placeres para alcanzar la felicidad individual. Luego, en la modernidad, Jeremy Bentham vuelve a postular al placer como guía moral, pero agregaba que bueno es todo aquello que nos es útil para alcanzar la felicidad, y equiparaba lo útil con el placer. El Utilitarismo como teoría moral en Bentham aparece como un cálculo sobre los placeres en tanto medios para alcanzar la felicidad individualmente. A continuación, presentamos a uno de sus últimos representantes más famosos: el filósofo inglés, defensor del liberalismo político, John Stuart Mill (1806-1873). Su obra abarca cuestiones predominantemente morales, políticas,

lógicas y económicas. De su prolífica obra podemos destacar como sus libros más conocidos *Sobre la libertad*, *El utilitarismo*, "Principios de economía política: con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social", *La esclavitud femenina* entre una gran lista de títulos que completa sus publicaciones en distintas áreas. A diferencia de sus antecesores, el utilitarismo ético de J. S. Mill se presenta como un hedonismo solidario, como una búsqueda de la felicidad a nivel colectivo e individual.

¿Es posible postular un bien supremo como fundamento de la moral?

La teoría ética de J. S. Mill desarrollada en su *El Utilitarismo* se opone de manera muy radical -aunque no de modo excluyente- a la concepción moral kantiana, a la que tilda de peligrosa por su carácter abstracto y formal. Su principal objeción es que todo aquello que la razón práctica no pueda rechazar por contradictorio lógicamente o por inviable desde el punto de vista físico, deja abierta la posibilidad a la postulación de un principio universal inmoral al que todos deberían obedecer irremediamente. ¿Acaso no se podría postular alguna norma que prohíba el contacto en público entre las personas sin la protección de un barbijo para evitar contagios de enfermedades por transmisión de virus? Esto no es contradictorio en sí mismo ni imposible de llevar a cabo en la práctica, pero ¿contaría con la adhesión cuando no exista una pandemia mediante? O ¿no requiere la norma moral, además de ser lógica y posible, acercarnos a una vida mejor, de modo concreto? Así, se plantea que la razón por sí sola no puede establecer de modo contundente cómo se debe actuar. No es suficiente establecer qué sería lo correcto si no se atienden a las condiciones empíricas necesarias que hacen a su puesta en práctica. Si un principio moral es aceptable o no depende de saber cómo incide concretamente en la vida de las personas, más allá de la forma en que se lo enuncie. El criterio para establecer esto es, para Mill, partir de la Felicidad como el bien supremo, el fin más importante al que tiende toda acción: a diferencia de la ética formal kantiana, el utilitarismo es una ética teleológica, una ética de fines que determinan qué acción es moralmente buena y cuál no. Por tanto, actuar bien supondrá conocer qué acciones, qué medios, sirven para alcanzar el fin más importante, la felicidad.

En palabras de J.S Mill:

El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas cuando tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor, por infelicidad el dolor y la ausencia de placer [...] Y luego continúa: "la teoría de la vida en que se apoya esta teoría de la moralidad es, a saber: que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines y que todas las cosas deseables... lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor. (Mill, 1974, p. 4)

Tal como leemos en el final de la cita anterior, Mill considera que todas las cosas deseables lo son en última instancia porque promueven el placer o evitan el dolor. Incluso, cuando hacemos algo que no nos ofrece ningún placer inmediato, como estudiar una materia de la escuela que no nos interesa, lo hacemos como un medio para evitar un dolor posterior: tener que rendir esa materia en diciembre.

Para Mill la felicidad como principio ético no puede ser demostrado, pero pueden aceptarse consideraciones racionales que muestren qué sea un placer superior a otros, dado un contexto y teniendo en cuenta a los interesados. Como él mismo señala, el arte de la música o la medicina se dicen que son buenos por cuanto curan o dan placer, pero ¿cómo demostrar que la salud o el arte son buenos? Ellos en tanto buenos, son los que permiten diferenciar qué medios elegir para alcanzarlos. Y lo mismo sucede con la felicidad como fin último o principio moral; se pueden dar razones o pruebas para convencer de que algo es bueno, pero no se lo puede asumir solo por una demostración lógica. Esta distinción es insoslayable para poner llevar a la práctica el principio moral de buscar siempre la felicidad de la mayoría. Mill procura con su teoría aportar pruebas, convencer con argumentos, que la acción moralmente buena es la que produce el mayor placer o felicidad a los individuos involucrados o interesados. A diferencia de Kant, donde las acciones motivadas en inclinaciones eran desposeídas de valor moral, para Mill las preferencias son una condición necesaria para actuar bien. Lo que motoriza las acciones buenas son los placeres que la mayoría interesada reconoce como más deseables frente a otros.

Sin embargo, no se ha de confundir que la elección de los placeres que hacen a la correcta acción moral sea la expresión de una mera satisfacción. La felicidad, el bien supremo, aquello que todo ser humano desea, no es un mero satisfacerse. Cualquier persona que sepa hacer un buen uso de sus facultades más elevadas, diferencia entre placer inmediato y pasajero, de uno más costoso de alcanzar, pero que, una vez adquirido éste, es más perdurable y por tanto más deseable. Las personas educadas saben que es necesario cierto sufrimiento para conquistar los placeres más elevados. En última instancia, a diferencia de una bestia que se satisface con las necesidades inmediatas, el ser humano alcanza en los placeres más altos la felicidad, su dignidad, pues aceptar un dolor soportable no puede tener otro objeto para una mente educada más que elevarse -y no hundirse en el sufrimiento.

Es a partir de estas consideraciones que J.S. Mill introduce una distinción entre los placeres: existen placeres superiores y placeres inferiores; y no hay entre ellos diferencia cuantitativa (de intensidad o duración) sino cualitativa. Entonces, para llevar a la práctica el principio de la felicidad de la mayoría se requiere saber valorizar los placeres. Pero ¿cuál sería la forma de saber qué placeres son más valiosos? ¿Quién puede definir eso?

¿Hay un método para elegir cómo obrar según el utilitarismo de Mill?

Para el utilitarismo de J.S. Mill la obligación moral –que se expresa en la conciencia moral, en el deber, en el cumplimiento desinteresado de la norma–, tiene su fundamento en la experiencia. Decidir entre los dolores o placeres, sobre cuáles sean más nobles o deseables, supone responder a la pregunta que expresa en su obra “¿Qué método hay para determinarlo?” Sostiene el autor que:

El método comparativo es el que mejor nos proporciona la comprobación de la superioridad cualitativa; y la regla para medirla con relación a la cantidad, es la preferencia que sienten los que tienen mejores oportunidades de experiencia, junto con los hábitos de la reflexión y propia observación. (Mill, 1974, p. 6)

El mencionado método comparativo entre placeres, tanto como los hábitos reflexivos y la observación refuerzan su pretensión de pensar lo moral de forma no abstracta. Aplicar el criterio moral depende de la experiencia directa o indirecta de los placeres. El cálculo sobre sus diferencias cualitativas o cuantitativas se realiza en base a dichas experiencias, lo cual está muy lejos de ser una operación exclusiva de la razón. Sin desconocer que la elección del placer más alto se vincula con aquellas personas que han tenido mayores y mejores posibilidades para vivenciarlos, la cuestión del método muestra no obstante que cada cual puede aceptar la postulación de placeres superiores. A su vez, la condición social de la existencia humana hace que la felicidad sea proyectada siempre al conjunto y no solo de modo individual. Vivir en sociedad hace que el interés por el bien se extienda al conjunto, y ningún bien individual puede pensarse como deseable para el conjunto social. Así el criterio moral utilitarista encuentra una explicación para dar cuenta de por qué las personas han de pensar en la felicidad de lxs otrxs.

Como en toda otra teoría moral, aquí también la sanción interna o subjetiva es la que decide el valor del acto moral. Según J.S. Mill esta sanción se enmarca en los sentimientos del individuo acerca de la humanidad; y el acatar una norma, no reside en el conocer a esta mediante la Razón humana sino en la fuerza del **sentimiento subjetivo para acatarla o desobedecerla**. Y, aunque esta forma de entender el respeto a las normas supone alguna educación moral, quienes no la tengan, en verdad, tampoco responderán mejor a otra concepción moral. Para Mill el sentimiento subjetivo a favor de las normas es producto del progreso cultural y civilizatorio, de la educación en última instancia. Cuando el sentimiento subjetivo es muy débil, la conciencia moral no es respetada, sea porque no se cumple con lo que manda, sea porque se lo cumple sólo por un temor de sanción externa. Sin embargo, no se ha de pensar que la moral sólo depende de la sanción interna. El sentimiento subjetivo supone la creencia en un orden externo o valores compartidos en una cultura, vale decir, que mis actos impactan en lxs otrxs, tanto como los de ellxs en unx, pero la determinación del actuar moralmente correcto se produce por el **sentimiento subjetivo interno**.

La capacidad o facultad moral es así, para J.S. Mill, algo adquirido, artificial, construido como fruto de la cultura intelectual. Es una consecuencia de nuestra naturaleza humana. Puede actuar espontáneamente frente a sensaciones exteriores, alcanzar un alto y refinado desarrollo como también sufrir cambios que la lleven en otras direcciones. La posibilidad de su permanencia se

afirma en el sentimiento natural compartido de la felicidad propia y ajena, de un sentimiento hacia la humanidad, de unión con el prójimo. Es el mismo proceso civilizatorio el que lleva a interesarnos por los demás, el sabernos siempre parte de un cuerpo social –salvo en situaciones de análisis y abstracciones que elevan lo individual en detrimento del conjunto. Esto hace a la condición de civilización, siendo su opuesto permanecer en el salvajismo. Así la propuesta del utilitarismo es pensar que la moral –al igual que Kant- nos aleja del salvajismo, y nos conduce a una mayor civilización. Quienes se han educado en los sentimientos sociales hacia la humanidad, no actúan por cohesión de las leyes, sino que las obedecen como si fuese algo natural. Pero a diferencia del filósofo alemán, para J. S. Mill la civilización se relaciona con la felicidad concreta y no con una razón abstracta.

Breve balance las perspectivas morales presentadas

Las dos teorías morales hasta aquí vistas plantean visiones opuestas entre sí respecto al origen y fundamento de las normas morales. Por un lado, la ética de Kant, puede caracterizarse como un pensamiento sobre la moral de tipo universal y a priori para toda norma moral, y el fundamento de ello lo encuentra en la facultad racional. La razón como facultad es entonces aplicada al campo de las acciones morales, a fin de establecer cómo han de ser las normas morales válidas para todo ser humano. Por otro lado, la ética de J.S. Mill propone pensar en un bien supremo como fundamento de las normas morales, y lo encuentra en aquello que todas las personas deseen alcanzar: la felicidad. Este bien supremo se lo conoce no por la razón sino por la experiencia concreta. No se trata de pensar –como vimos en Kant– en normas universales válidas a las cuales todo ser racional ha de obedecer, sino de sostener lo bueno como aquello que surge como búsqueda de la felicidad. De este modo los enfoques sobre la moral nos permiten revisar diferentes criterios para establecer cuándo una acción puede ser entendida como buena y cuáles son sus fundamentos. Ambas perspectivas, por tanto, pueden enmarcarse en un problema de época, procurando responder si es mejor sostener la obligación moral en la experiencia o en la razón. Pero esto, a su vez, nos permite señalar que las normas morales no son discutidas en sí mismas, sino en cuanto a cómo se ha de entender su fundamento, pues mediante ellas el ser humano eleva su esencia o naturaleza a la máxima expresión. Sucede entonces que las concepciones morales presentadas suponen una naturaleza humana perfectible, pero nunca perfecta. Esta suposición de una naturaleza humana compartida será luego un aspecto central a ser problematizado por las perspectivas filosóficas desde la posguerra a mediados del siglo XX. ¿Supone y responde toda concepción moral a una única naturaleza humana? O ¿toda moral crea algún modelo de ser humano ideal al cual las normas ayudarían a acercarse? Pero ya aquí el problema es otro, la época ha cambiado, y el desafío no es encontrar el fundamento correcto a las normas –razón o experiencia en las perspectivas aquí vistas, pero hay otras- sino pensar cómo orientarse al actuar cuando ya no hay modelos en el cual espejarse o reflejarse.

Sartre: libertad, compromiso y angustia

Si no hubiese naturaleza humana alguna, si ninguna esencia definiera de una vez y para siempre qué quiere decir “ser humano”, entonces seríamos completamente libres. Una ética que no parte de definir una naturaleza humana, sino de decir que esta es la nada, es propiamente una ética de la libertad en un sentido radical. Y este es el planteo de un autor francés que nació en 1905 y murió en 1980: Jean-Paul Sartre.

Sartre es un filósofo febril, que nunca dejó de escribir a lo largo de toda su vida. Escribió novelas, como *La Náusea* y *Las Palabras*; obras de teatro, como *A puerta cerrada* y *Las Moscas*; guiones de cine, como *Tifus*; artículos de periódicos; e importantes libros de filosofía, como *El Ser y la Nada* y *Crítica de la Razón Dialéctica*. Y a la vez es un militante político: se compromete y actúa. Formó parte de La Resistencia francesa contra el nazismo, estuvo en la cárcel durante la Segunda Guerra Mundial; luego se convirtió en referencia de las luchas por la liberación africana y americana, fue una figura intelectual importante en el proceso de descolonización de Argelia y se reunió con Ernesto “Che” Guevara en Cuba luego de la Revolución de 1959. Obtuvo, y rechazó, en 1964 el Premio Nobel de Literatura. A su vez, su figura quedó asociada a un movimiento de rebelión en París que lo contó entre sus inspiradores: el mayo francés de 1968. A su funeral, en 1980, asistieron 50.000 personas, mostrando la potencia de su figura, en un evento que fue leído como el “último acto del Mayo Francés” (Feinmann, 2008, p. 439).

Sartre escenificó, con absoluta contundencia, la imagen del intelectual comprometido. Ofreció una teoría y una praxis filosófica coherente, con pretensión de sistema, pero a la vez permeable y en diálogo y revisión permanente con su contexto. Gilles Deleuze, filósofo francés que discutió con los planteos sartreanos, lo recuerda con estas palabras en un texto que tituló *Fue mi maestro*: “Si todo pasó por Sartre, no fue solo porque como filósofo tenía un sentido genial de la totalización sino porque sabía inventar lo nuevo”. (Deleuze, 2002).

¿Qué nos dice Sartre sobre la moral y la naturaleza humana? Para empezar, tenemos que decir que Sartre, luego de estudiar en París, viaja a Berlín, donde conoce y se forma con la obra de Husserl. En 1938 escribe *La Trascendencia del Ego*, un libro de juventud donde aparece un primer concepto importante: la intencionalidad de la conciencia. Nuestra conciencia está siempre arrojada hacia afuera, hacia el mundo. Es inmediatamente conciencia-mundo. El mundo es la totalidad de las cosas que son, está ahí, afuera del ser humano. Sartre nos dice que es *en-sí*, una totalidad maciza que existe pero que no tiene ningún sentido. Nuestra conciencia, en cambio, es la nada, pero es la nada que le da sentido al mundo. Veamos un ejemplo. Un crucifijo de madera existe por fuera de nuestra conciencia, está en el mundo. Pero lo que ese objeto sea depende de la conciencia que lo observe y le dé sentido. Para un cristiano seguramente será una representación de Cristo, para un escultor puede ser una obra de arte, y para un hombre primitivo ser leña para el fuego o un arma contundente. (Fontán Jubero, 1985, p. 84). Es el ser humano, la conciencia, la que le da sentido al ser en-sí, a la totalidad exterior. Sartre nos dice

que el ser humano es el ser por el que la nada viene al mundo. La conciencia será llamada por Sartre ser *para-sí*. El *para-sí* es la introducción de la negación en el mundo, es una fisura que le da sentido al opaco y macizo *en-sí*.

Aquí ya notamos algo importante: si la conciencia es una nada, quiere decir que el hombre no tiene ninguna esencia, ningún fin último. Y entonces no está determinado: no hay un sentido que venga desde afuera del ser humano, es él la nada que le da sentido al mundo. Aquí ya tenemos una primera conclusión que podemos reconstruir a partir de la idea de la intencionalidad de la conciencia.

En 1943 Sartre publica la que será una de sus grandes obras, *El Ser y la Nada*. Allí intenta ofrecernos una teoría del ser completa y a la vez novedosa. Por la complejidad y profundidad de esta obra no nos detendremos en ella, sino en una pequeña conferencia que da dos años después y aparece publicada en 1946 bajo el título *El Existencialismo es un humanismo*. A partir de la década de 1950 Sartre comienza a acercarse al marxismo. Reelabora sus tesis en ese diálogo y comienza a abrazar la idea de que el marxismo es la filosofía de su época, y el existencialismo es una ideología dentro de esta filosofía. El libro que sintetiza estas reflexiones y busca sintetizar el proyecto de *El Ser y la Nada* con la filosofía de Marx es publicado en dos tomos en 1960, con el nombre *Crítica de la Razón Dialéctica*.

El Existencialismo es un humanismo

Volvamos a 1945 y detengámonos en *El Existencialismo es un humanismo*. Sartre es invitado a brindar una conferencia mientras terminaba la Segunda Guerra Mundial y *El Ser y la Nada* se transformaba en una novedad filosófica. El evento se transformó en un inmenso éxito, que terminó con la publicación de su contenido, algo que no estaba previsto inicialmente. Allí, resume los elementos centrales de su filosofía existencialista en un lenguaje directo, y analiza las consecuencias morales de su proyecto filosófico.

Para empezar, es necesario aclarar en qué consiste el existencialismo, ya que fue interpretado de diversas maneras, y criticado por cuestiones que no son las que propone. Al respecto, sostiene: "Lo que todo existencialista tiene en común es que cree que consideran que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad." (Sartre, 1997, p. 12). En este momento estoy sentado en una silla, que fue fabricada por un carpintero. Antes de hacerla, el carpintero planificó fabricar esta silla, a partir de un concepto, que es que tiene que servir para sentarse. Esta silla tiene una utilidad definida, fue producida para cumplir una función. Esta silla entonces tiene una esencia que precede a su existencia misma. Pero con el ser humano no pasa lo mismo.

Si existiese un Dios creador, que nos hubiese hecho aparecer en el mundo con un propósito, sería posible pensar que el ser humano tiene una esencia fijada previa a su existencia. Sartre nos dice que los filósofos del siglo XVIII suprimieron la idea de Dios, pero no dieron el paso siguiente: suprimir la idea de que la esencia precede a la existencia. De hecho, encontramos en

todos los autores de la modernidad filosófica la idea de que “El hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal” (1997, p. 13).

Sin embargo, si Dios no existe, el ser humano simplemente aparece en el mundo. No fue creado por nadie ni tiene ninguna finalidad, simplemente es arrojado al mundo. Empezamos por existir, y recién luego de existir nos definimos. Por eso en el ser humano la existencia precede a la esencia. Y por eso también el existencialismo ateo es más coherente que el cristiano.

Si no tenemos ninguna esencia somos totalmente libres. No estamos determinados, ni por Dios, ni por la naturaleza, ni por nada. Esta afirmación sartreana tiene enormes consecuencias: estamos condenados a ser libres, no hay excusas: “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (1997, p. 14). Sartre insiste en que su planteo es lo contrario al quietismo, ya que nos dice que sólo hay realidad en la acción, lo que seamos depende de lo que hagamos. No somos quien decimos qué somos o quién deseamos ser, sino lo que efectivamente hacemos. La única realidad es lo que hacemos: no alcanza decir que podríamos haber tenido un gran amor o escrito libros; lo que cuenta es lo que efectivamente hicimos. Eso no quiere decir que no existan las circunstancias, pero ellas son simplemente el punto de partida de nuestra libertad, no una limitación. De qué manera afrontemos esas circunstancias y qué hagamos con ella será lo que definirá quiénes somos.

Hay una serie de conceptos que aparecen en Sartre vinculados estrechamente entre sí y que es necesario desarrollar para terminar de entender su planteo filosófico y ético: proyecto, responsabilidad, compromiso, angustia, desamparo, autenticidad y mala fe.

Empecemos por la noción de proyecto: “El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto” (Sartre, 1997, p. 14). Somos nuestro proyecto, porque en nuestro proyecto definimos lo que queremos ser. Si elegimos por ejemplo casarnos, tener una pareja clásica, monógama y estable e hijos; estamos respondiendo la pregunta por el modelo de familia para toda la humanidad. Ese es nuestro proyecto. Pero cuando elegimos esto no elegimos sólo individualmente, sino que “no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser” (Sartre, 1997, p. 15).

Es por esto que la libertad implica una enorme responsabilidad y un compromiso. Al elegir estamos decidiendo que lo elegido es bueno para el ser humano, estamos construyendo la esencia de la humanidad.

Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera (Sartre, 1997, p. 16)

Entonces, estamos arrojados al mundo sin esencia y somos absolutamente libres: somos nuestro proyecto. Pero esa libertad supone que elegimos por toda la humanidad, lo que implica una responsabilidad y un compromiso. Además, no hay valores a los que aferrarse, ningún cielo para buscar una naturaleza humana. La libertad es, en ese sentido, una condena, genera angustia. No podemos escapar de ella y nunca podemos saber si elegimos bien, porque no hay ningún bien por fuera de nuestras elecciones. La angustia rodea todas nuestras decisiones realmente libres. Pero no es una angustia que nos lleve al quietismo. A Sartre le interesa particularmente mostrar que su filosofía no conduce al quietismo sino a la acción, que no es pesimista sino optimista. Nos muestra que toda persona que enfrentó decisiones difíciles sabe que la angustia es la condición misma de la acción “porque esto supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una, se dan cuenta que sólo tiene valor porque ha sido elegida” (1997, p. 18).

Es cierto que muchas personas no sienten angustia en la vida cotidiana, pero Sartre nos dice que simplemente la enmascaran porque actúan de mala fe. Esto es, huir de nuestra libertad. Poner nuestras decisiones en manos de otras personas, limitarnos a representar un papel que se espera de nosotros, resignarnos, no asumir que elegimos por toda la humanidad. Pero en realidad no podemos escapar de la libertad, y tampoco de la angustia, sólo la enmascaramos en una huida imposible. Pensemos en este ejemplo. No sabemos qué es mejor para nuestra propia vida, si buscar alguna salida que nos permita tener éxito económico inmediato o dedicarnos a trabajar en cuestiones que creemos que pueden ayudar a transformar la realidad pero posiblemente sean menos compatibles con generar riqueza individual. Ante la duda, para evitar la angustia de la libertad, decidimos poner la decisión en manos ajenas, que otra persona decida ¿A quién le pediremos que decida? ¿Al elegir la persona no estamos ya decidiendo el consejo que nos dará? ¿En última instancia no seré yo también quien acate o no esa indicación? La mala fe es el intento de negación de la libertad, pero es un intento imposible. Por eso la mala fe es cuestionada por Sartre: no es moralmente mala, ya que no hay una moral absoluta que nos diga lo que es bueno o malo. Es simplemente un error y un intento imposible de huida.

No podemos huir de la libertad, no hay valores escritos en el cielo, no hay ningún Dios. Estamos solos. Eso es lo que describe el filósofo francés con el concepto de desamparo, y de un ejemplo para terminar de comprender esta idea. Un estudiante se acercó a Sartre diciendo que su hermano había sido asesinado por la ofensiva alemana en 1940 y quería vengarlo, combatiendo contra el nazismo; pero su madre vivía sola con él, ante la muerte del hermano mayor y el abandono de su padre. Era su único consuelo. Tenía la oportunidad de unirse a las fuerzas francesas libres, pero esto implicaba dejar sola a su madre: ¿qué debía hacer? ¿Qué doctrina podía ayudarlo a elegir? Ninguna, ni la doctrina cristiana, ni el utilitarismo, ni la ética kantiana. Él era libre, y esa libertad lo dejaba desamparado, porque ninguna moral universal nos ampara cuando se trata de elecciones realmente existentes.

La cuestión de lxs otrxs

Nos falta mencionar un elemento central en toda la obra Sartreana. Incluso, es un concepto que seguirá reelaborando luego de la conferencia que estamos siguiendo y que será cada vez más importante: la cuestión de lxs otrxs. Hasta ahora, podemos pensar que elegimos por toda la humanidad, pero estamos solxs. Pero esto no es así. Nunca estamos solos ni solas. Nuestra conciencia, esa conciencia intencional, que es una nada arrojada al mundo, sólo se reconoce a partir de otrx. La experiencia de la intersubjetividad es una experiencia ineludible, que nos define. La noción de otredad en Sartre es compleja, por lo que nos apartaremos brevemente de *El Existencialismo es un humanismo*, al que volveremos luego.

Su obra de teatro *A puerta cerrada* nos muestra un pequeño grupo de personas que dialogan en una habitación. No se conocen entre ellas, pero rápidamente nos damos cuenta de que están muertas, en una sala de espera que definirá si van al cielo o al infierno. Sin embargo, nadie viene a buscarlxs y comienzan a hablar, a analizar qué hicieron lxs otrxs en sus vidas, a juzgarse. Y al mirarse, hablar y juzgarse, cada persona construye una imagen de sí misma distinta a la esperada, insoportable. Allí aparece una frase que se volvió famosa: “El infierno es la mirada del otro”. Efectivamente, no se encontraban en ninguna sala de espera, sino el infierno, y el infierno no era otra cosa que la posibilidad de ser miradx, analizadx y juzgadx por otrx. Esta caracterización negativa de lo que implica la otredad es complejizada filosóficamente en el capítulo 4 de *El Ser y la Nada*. Allí, se analiza el papel de la mirada del otrx. Lo que nos muestra Sartre es que el para-sí, que es puro proyecto, pura trascendencia, al ser miradx se descubre como algo que es: como facticidad. La mirada del otrx nos fija, nos ata al mundo. Allí se produce una dialéctica, sólo somos algo a partir de otrx que nos determina.

Pero volvamos a *El Existencialismo es un humanismo*.

Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro.
El otro es indispensable a mi existencia [...] el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro [...] Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad (pp. 30 y 31).

Este análisis de la intersubjetividad nos permite que cada proyecto individual pueda ser comprendido por otras personas, a partir de elementos que Sartre va a considerar propios de la condición humana, aunque se cuida de no considerarlos una naturaleza “la necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en el medio de lxs otrxs y de ser allí mortal” (p. 31). Los proyectos diversos de cada persona son intentos de franquear estos límites, ampliarlos, negarlos, o acomodarse a ellos.

La libertad en este sentido no es caprichosa. Elegimos siempre frente a otrxs. Actuar de buena fe es reconocer la libertad como punto de partida y “al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra” (p. 37). Esto es, comprometerse con la libertad es reconocer que la libertad ajena no es un límite a la propia, como supone la tradición liberal, sino la condición de todas las libertades.

La autenticidad total, nos dice Sartre es querer nuestra propia libertad y la libertad del resto, y comprometerse a actuar en consecuencia. Es negar la mala fe, no ocultar nuestra propia libertad, no pensar en que nuestra existencia es necesaria.

Tenemos en el filósofo francés una filosofía que es una crítica al planteo kantiano y utilitarista. No hay en este planteo guía de acción ni moral universal, no hay valores que seguir, sencillamente porque no hay una naturaleza humana ni un fin último. Pero si hay una búsqueda política y ética: reconocer la libertad, buscar ampliar nuestra libertad y la de otrxs; reconocernos a partir de otrx; y comprometernos en forjar la imagen de ser humano que deseamos a partir de nuestro proyecto.

Todos estos elementos serán recibidos y leídos con entusiasmo por lxs filósofxs del mundo periférico en general y de América Latina en particular. La necesidad de establecer un proyecto propio, con nuestra propia receta, el lugar de las demás personas como constitutivo; serán claves de lectura que recorrerán nuestro país en la segunda mitad del siglo XX. Uno de los filósofos argentinos que lee a Sartre e intenta construir un planteo filosófico propio a partir de una lectura crítica de la tradición de la filosofía europea es Enrique Dussel. Su obra es particularmente relevante, porque aporta una lectura novedosa y una propuesta sistemática.

Enrique Dussel y la ética de la liberación

A comienzos de la década de 1970 se revitalizó en todo el continente el debate acerca de la posibilidad de una filosofía propia de América Latina. Si los problemas de la filosofía son universales, quiere decir que no tiene sentido hablar de una filosofía situada, específica de nuestra región. Sin embargo, para un conjunto de filósofxs, siempre pensamos en una comunidad situada, a partir de necesidades y problemas específicos; y el pensamiento que se nos presenta como universal no es más que el pensamiento europeo que logró imponerse, dominar a otras formas de racionalidad para presentarse como universal.

Se trataba de un contexto en el que diferentes disciplinas comenzaron a desarrollar marcos interpretativos específicos para nuestra región. Así, en la sociología se desarrollaba la teoría de la dependencia, en la educación el planteo de la pedagogía del oprimido y en la religión la teología de la liberación. Uno de lxs autorxs que abrazó estas reflexiones, y que a partir de ella comenzó el camino de construir una filosofía auténticamente latinoamericana es el filósofo argentino Enrique Dussel (Mendoza, 1934), a quien ya nos hemos referido en el capítulo 1.

Dussel estudia filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, y al terminar viaja a continuar sus estudios en España viviendo luego en Israel y Francia. Es a partir de su experiencia en Europa que se descubre como latinoamericano, como un otro del pensamiento europeo moderno. Y regresa a Argentina en 1967 dispuesto a continuar ese camino de reflexiones. Entre 1968 y 1973, enseña Ética en la Universidad y estudia a Husserl, Heidegger, Sartre y Levinás. Producto de esta reflexión publica su primer gran libro sobre ética: *Para una ética de la liberación*, un libro en tres tomos, de los cuales el inicial es publicado en 1973. Este libro constituirá su

primer intento sistemático de construir una filosofía latinoamericana auténtica pero con pretensión de universalidad. Su universalidad no está dada por la negación de su condición latinoamericana, sino por su afirmación. Es una obra que pretende servir desde un país periférico del sistema mundo a todas las periferias: asiática, africana y latinoamericana.

En esta obra, Dussel sostiene que el punto de partida de toda filosofía es el encuentro con el Otro¹. Ese encuentro con un rostro que nos viene de afuera es previo a todo conocimiento, a todo logos. Es la experiencia primigenia. Antes que ser, antes que cualquier totalidad, que cualquier racionalización, nos encontramos en el mundo, en el plano de la cotidianidad. Pero este encontrarnos viviendo en el mundo no es un momento solipsista, no es un momento de conciencia: previo a toda conciencia aparece el encuentro con el otro. Y ese otro es el misterio, es lo que no puede ser reducido a lo mismo, es exterioridad radical. Ese es el punto de partida de la ética: es un punto de partida pre-reflexivo, el siempre encuentro con el rostro de unx Otro. Por eso, Dussel va a decir que la filosofía primera es la ética, y por eso es tan fundamental. Lo primero no es el logos, sino el encuentro con la otra persona próxima.

En este desarrollo del comienzo de su libro se observan las influencias de Heidegger y también de Sartre. La idea de que empezamos simplemente estando en el mundo. Sin embargo, hay dos grandes diferencias: en primer lugar, lo que empezaba estando en el mundo en Sartre era la conciencia. Aquí Dussel intenta escapar a las filosofías de la conciencia. La otra gran diferencia, que es la relevancia primigenia que le da al otro, está atravesada por la influencia del filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995).

Levinás escribe en 1961 su libro *Totalidad e Infinito*, que impacta con mucha fuerza en el joven Dussel. Allí, Levinás considera que la filosofía moderna se construyó como una filosofía de la totalidad, esa totalidad se construye como un sistema cerrado y universal, que puede explicar toda la realidad. Ese sistema tiene en su base la distinción entre sujeto y objeto. La aparición del Otro, como exterioridad radical del sistema. El Otro no es algo que se presenta a mi conciencia y queda así atrapado en mi propio sistema de comprensión del mundo. Es absolutamente Otro, es lo que desborda, lo que no puede ser leído. No es un Otro que se aparece para ser reducido a lo mismo, a lo igual. La filosofía de Levinás comienza por esa exterioridad radical, que nos desafía y nos responsabiliza. La aparición de un Otro, totalmente exterior, nos genera una responsabilidad ética.

Esta lectura de Lévinas es el punto de partida de la ética de Dussel. El argentino no encuentra en la filosofía moderna categorías que le permitan tematizar este tema, por lo que partirá de un texto religioso, el Antiguo Testamento. El valor primigenio ante ese Otro que encuentra en la Biblia es la hospitalidad. La hospitalidad no supone reciprocidad, no espera nada. Es simplemente una actitud de servicio con alguien que no conozco pero que necesita.

Llegados a este punto aparece una crítica al planteo de Lévinas, para los latinoamericanos el Otro no es exterioridad absoluta y abstracta. Es una persona concreta que se nos aparece: el indio, el negro, el excluído, el oprimido latinoamericano que clama por justicia. El punto de partida

¹ Utilizaremos la palabra "Otro" en masculino y con "O" mayúscula para referirnos al concepto específico de Enrique Dussel, que se refiere a esa noción de alteridad radical.

de la ética, previa a toda conciencia será esa actitud de hospitalidad ante lxs otrxs como cuerpo sufriente concreto, como existencia. Ese primer principio que aparece en la ética es la alteridad: el reconocimiento de un Otro concreto como algo distinto a mí, de sus necesidades, de sus luchas. No se trata de partir del concepto de Otro, porque el Otro no es un concepto. Justamente, es previo a cualquier conceptualización, ni tampoco del Otro tal y como se nos presenta a nuestra conciencia, sino meramente de partir de ese encuentro próximo, de esa experiencia primigenia, de la vida de un otro cuerpo que sufre y clama por su vida.

Luego, buscará desarrollar un método específico para la Ética de la Liberación. Llamará a este método analéctica. La analéctica es un método que se desarrolla en diálogo y tensión con la dialéctica hegeliana y marxista. Ya analizamos que Sartre consideraba que el marxismo era la filosofía de su época, el talón de fondo dentro del que toda la filosofía del siglo XX debía pensar. Cuando Dussel piensa en un método, entonces, lo piensa en diálogo con esa corriente filosófica. Sin embargo, sostiene que la dialéctica piensa el conflicto y la contradicción propia de la realidad dentro del propio sistema. La filosofía hegeliana es una filosofía de la totalidad, y la contradicción es un momento dentro del sistema. Una ética de la liberación tiene que poder pensar más allá de la dialéctica, con una contradicción que se introduce desde afuera del sistema, con una tensión que introducen las víctimas del sistema, desde la alteridad que es negada. Llamará a ese método analéctica, que va más allá de la dialéctica, porque va más allá de la totalidad.

Con lo desarrollado hasta ahora podemos adelantar las primeras críticas de Dussel a la ética kantiana. Para el filósofo argentino, Kant es parte de las filosofías de la totalidad, aquellas que reducen lo otro a lo mismo, que se piensan a partir del yo. La primera gran filosofía que realizó esta operación fue la filosofía cartesiana. Cuando Descartes dijo: Yo soy, yo pienso; y construyó desde esa afirmación la filosofía moderna, la edificó como una filosofía de la totalidad. El punto de partida es la conciencia y el mundo es leído a partir de esta. Lo que no dice Descartes es que el yo que piensa y que es, es el yo europeo luego de la conquista de América. Europa se constituyó como centro del sistema-mundo a partir de la Conquista de 1492, asesinando o esclavizando a las civilizaciones que se presentaban como diferentes. Este *ego conquiro* es la base oculta del *ego cogito* cartesiano. La filosofía moderna es sólo una filosofía particular, que se construyó como universal porque fue antecedida por el dominio militar.

Pero aún, la filosofía moderna es una filosofía del dominio. Las filosofías de la totalidad, nos indica Dussel, al pensar a la otredad desde el yo, al negar la posibilidad de otredad radical, perpetúan el dominio. La moral kantiana supone un yo legislador, que luego transformará en legislador universal. El yo es quien, de forma individual puede definir lo que es bueno.

En el planteo de Dussel que analizamos hasta ahora hay presentes muchos elementos de la Teología de la Liberación. Incluso de forma explícita Dussel menciona la experiencia de Dios, que ocupa un lugar central en su planteo filosófico.

Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión

Tras publicar *Para una Ética de la Liberación*, Dussel, que había sido categorizado como marxista, sufre un atentado con bomba en su casa en 1973, de parte de la derecha peronista. En 1975 será expulsado de la Universidad y deberá exiliarse en México. Entre las décadas de 1980 y 1990 estudia en profundidad a Marx y entabla discusiones filosóficas con diferentes autores europeos, entre las que se destaca un debate de más de siete años con el alemán Karlo-Otto Apel. A partir de estas lecturas y debates, su posición filosófica va madurando y escribe en 1998 otro libro: *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. El propio Dussel presenta su libro de la siguiente manera:

La presente obra es un segundo paso con respecto a aquella ética, donde se advierte una mayor presencia de lo negativo y material, con una arquitectónica racional de principios mucho más construida. Esta nueva redacción es distinta no solo por escribirse veinte años después, sino, principalmente, porque en estos años ha cambiado la situación histórica, he madurado una nueva perspectiva y se ha desarrollado un transformado discurso de la ética en la filosofía contemporánea. (Dussel, 2006, p. 14)

En este libro presenta su planteo ético a partir de 3 grandes principios, que luego irá complementando y desarrollando. Por cuestiones de espacio nos detendremos en los dos primeros principios. Antes de desarrollar los principios, plantea una historia mundial de las eticidades. En ella, desmonta primero el helenocentrismo: la idea de que la filosofía empieza con Grecia, en un camino de continuidad hacia la Europa moderna. Para esto, retoma la filosofía indígena americana, bantú, hindú y china. Recién luego de esto analiza cómo se construyó el discurso de la modernidad, en la que Europa se colocó en el centro del sistema-mundo, dejando en el lugar de periferia dominada al resto del planeta. Esta filosofía moderna, que centra el principio de su racionalidad en el aumento de la tasa de ganancia y que se relaciona con el Otro y con la naturaleza a partir de la voluntad de dominio, será el centro de la crítica y de la reflexión dusseliana.

Todo este desarrollo le permite, además de cuestionar el discurso colonial de la filosofía europea, llegar a descubrir un primer principio material universal de toda la ética: la afirmación de la vida de la comunidad y de la humanidad en general, para toda la historia. Toda ética tiene un momento material. Con ello no nos referimos a materia como realidad enfrentada a espíritu sino como contenido. El momento material de la ética es su contenido, su finalidad. Dussel considera que una acción es buena cuando tiende a un fin bueno. Y este fin no es otro que la preservación y reproducción de la vida. Nos dice: "Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como contenido último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la *vida humana* en concreto." (Dussel, 2006, p. 91).

Toda ética particular, en cualquier momento histórico, por más diferencias que presente, considera que una acción es moralmente buena cuando logra afirmar y reproducir la vida. Pero no la vida individual, sino en principio la vida de la comunidad y más en general la vida de toda

la humanidad para toda la historia. Una persona que decide quitarse la vida realizará una acción éticamente aceptable si ese sacrificio se hace para aumentar o mejorar la vida de su comunidad o la humanidad toda. Los aztecas, por ejemplo, consideraban buenos los sacrificios humanos, pero esto era sólo porque creían que a partir de esos sacrificios iba a aumentar la vida de la comunidad, que eran la forma de sostener la vida del sol, fuente de toda la vida en el planeta. Cuando hablamos de la vida nos referimos a una vida que sea vivible, una vida concreta que merezca ser vivida. Sobre el suicidio no puede fundamentarse ninguna ética, pero aún así, quien decide suicidarse es porque considera que su vida ya no merece ser vivida. Por eso, Dussel se refiere a la vida no sólo en un sentido biológico (aunque en primera instancia sí en un sentido biológico) sino a una vida vivible.

Sin embargo, la racionalidad moderna olvidó este principio fundamental de toda ética. El sistema en el que vivimos es injusto, porque no garantiza la vida de la humanidad. Es inaceptable desde un punto de vista de la ética de la liberación. Millones de personas mueren en el mundo de hambre, viven vidas de explotación u opresión. La liberación será una forma de afirmar el primer principio de la ética, que Dussel llama principio material universal. Por esto, la vida que le interesa particularmente a una ética de la liberación, o dicho de otra manera, la forma crítica que asume el principio material universal, es la afirmación de la vida de las víctimas, de los oprimidos. Esa vida que hoy es negada y es necesario recuperar será el contenido crítico de la ética de la liberación.

Dussel desarrolla en este apartado un análisis y crítica a todas las éticas "materiales", que consideran que una acción es buena cuando tiene cierto contenido. La principal influencia dusseliana en la elaboración de este principio está dada por la filosofía de Marx. Sin embargo, retoma en este punto elementos de Aristóteles, Hegel y los autores comunitaristas contemporáneos. Antes de finalizar el análisis de este principio, nos interesa destacar particularmente su crítica al utilitarismo.

Como vimos, el planteo desarrollado por John Stuart Mill ubica también un contenido concreto en la ética: la felicidad. Sin embargo, nos dice Dussel, esta felicidad es entendida como producto de un cálculo instrumental de la razón. Esto trae una serie de problemas, como el contenido del concepto hedonista de felicidad, la imposibilidad empírica de ese cálculo y el pasaje de lo individual a lo colectivo. Pero sobre todo, nos dice Dussel:

El utilitarismo se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor.

La ética utilitarista está pensada desde el horizonte del sujeto consumidor del capitalismo, desde esa racionalidad. Por eso, el principio material que formulan es un principio para una cultura específica, pero no un principio material universal. Luego de todo el análisis mencionado Dussel llega a presentar específicamente su primer principio:

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad (Dussel, 2006, p.140).

Quedó establecido el contenido de la ética, el aspecto material del bien. Pero la ética de la liberación presenta también un principio formal. Si el principio material se refiere a “qué es lo bueno”, el principio formal se refiere a “cómo se decide lo bueno”. Efectivamente, existe un tipo de racionalidad específica en la ética, que supone el diálogo intersubjetivo. La principal preocupación kantiana, no era el contenido sino la forma. El imperativo categórico responde a la pregunta acerca de “cómo sabemos cuál es el deber”, más que a un contenido de valores específicos.

Si bien Dussel cuestiona la falta de apelación kantiana a principios materiales en la ética, considera que se trata del planteo ético moderno por excelencia, que aporta importantes elementos para pensar la validez de las acciones. Nos dice: “La cuestión entonces se encuentra en cómo desarrollar, y Kant lo hará de una manera nueva -y de donde la Ética de la Liberación tiene mucho que aprender-, todo el campo de la validez universal formal” (Dussel, 2006, p.172).

Karl-Otto Apel realiza algunas críticas al planteo kantiano que serán fundamentales para la elaboración de este principio. En primer lugar, pasa del yo al nosotros. Nadie piensa sólo, sino que siempre pensamos en comunidad. El punto de partida de la reflexión ética es siempre la comunidad. Además esa comunidad es lingüística: pensamos con otros en el diálogo que siempre supone el lenguaje. Y ese lenguaje no es sólo sintaxis y semántica, sino pragmática, comunidad de sentido. A partir de estos tres elementos, Apel considera que hay que pasar del objetivismo, que nos permite definir qué es lo bueno de forma abstracta, al falibilismo consensual, a la noción de que lo bueno se define por una comunidad que resuelve sus diferencias en el diálogo, a través del consenso. Estos elementos significan un desplazamiento del principio de validez kantiana: lo bueno ya no será definido por un yo racional que llega al imperativo categórico, sino por una comunidad que dialoga, acuerda y desacuerda en el lenguaje.

Entonces, así como Dussel plantea un principio material universal, plantea además un principio formal universal. Ambos principios se codeterminan, no pueden desarrollar un planteo ético de forma aislada. La ética necesita la referencia al fin último de la vida, pero también necesita una validez intersubjetiva, realizarse en una comunidad que acuerda cómo llegar a establecer lo bueno. El filósofo argentino enuncia su principio formal de la siguiente manera:

El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría

en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido. (Dussel, 2006, p.214)

Para que una acción sea buena, además de perseguir como fin proteger y reproducir una vida que merezca ser vivida por la comunidad y la humanidad toda; deberá ser tomada por la propia comunidad. Pero la forma de tomarla por la propia comunidad tiene como condición en primer lugar el reconocimiento recíproco del/ de la otra, la búsqueda de participación de toda la comunidad, no sólo formal sino de hecho, la búsqueda concreta de un acuerdo. Por supuesto, lo expuesto aquí no está exento de problemas. En primer lugar, la simetría de participación requiere una igualdad que no existe en nuestras sociedades. Es por esto, que la forma crítica que toma este principio para la filosofía de la liberación requiere del concepto de comunidad de víctimas.

Así como sostenemos que el principio material universal era principio crítico cuando partía de las víctimas del sistema. El principio formal universal se convierte en principio crítico cuando parte de la argumentación de la propia comunidad de víctimas. Cuando son los propios excluidos quienes se reconocen, argumentan y consensúan acciones moralmente buenas para reproducir la vida de las víctimas.

La unidad de estos dos principios, el formal y el material, aparece dada en Dussel por un tercer principio: el de la factibilidad, en el que intenta describir “el proceso de la construcción del factible ético” (Dussel, 2006, p. 235).

Este tercer principio está vinculado a las condiciones prácticas, efectivas, en que una comunidad puede realizar el bien. Se trata del principio donde se introduce la racionalidad estratégica, el análisis de las condiciones materiales. Es donde aparece la necesidad de un bien posible. Dussel define este principio de la siguiente manera:

El que proyecta efectuar transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. (Dussel, 2006, p. 266)

En un sentido crítico, este principio tiene la forma de la comunidad de víctimas organizada políticamente, ingresando en la historia para lograr su liberación. De esta forma, aparecen aplicados los tres principios fundamentales de forma crítica: una comunidad de víctimas (principio formal) organizada colectivamente con objetivos concretos (principio de factibilidad) para lograr conquistar una vida digna de ser vivida (principio material).

Reflexión final

Comenzamos este trabajo presentando dos corrientes éticas modernas, centrales para entender la forma en la que pensamos y juzgamos moralmente. Analizamos sus diferencias, encontrando en la ética kantiana un desarrollo formal, procedimental, y en el utilitarismo una ética consecuencialista con un contenido específico: la felicidad. Luego, pudimos encontrar un elemento en común entre ambas teorías éticas, la apelación a la naturaleza humana como fundamento de la moral.

A partir de allí analizamos un planteo ético contemporáneo que eliminará esa base común de las éticas modernas: si no hay naturaleza humana, todo está permitido. Y es esa libertad la que funda un nuevo orden moral. Para finalizar, les ofrecimos una lectura de toda esa historia de la ética moderna y contemporánea situada en nuestro continente. En ese marco, la ética aparece como filosofía primera y se intenta construir una ética que recupere forma y contenido; pero teniendo como punto de partida al ser humano concreto, existiendo en el mundo.

Las preguntas con las que comenzamos el trabajo siguen vigentes, pero reconvertidas. Ya no se trata de preguntas abstractas, sino de las preguntas concretas que se hacen personas que están en el mundo en este momento específico de nuestro país y nuestro mundo. Es por esto que respondernos, como comunidad realmente existente, qué es lo bueno y cómo conseguirlo, puede ayudar a comprendernos y comprender el mundo; pero también a transformarlo. Porque no sólo lucha contra la injusticia quien la padece, sino quien la comprende.

Referencias

- Aguer, B. (Septiembre de 2018). Marx en la ética de Enrique Dussel. A 200 años del nacimiento de Marx y 20 de la Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. *Nuevo itinerario - Revista Digital de Filosofía*. Recuperado de: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/3119>
- Cerruti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana* [1983]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (24 de junio de 2022) Fue mi maestro. Página/12. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/subnotas/162-43-2002-06-24.html>
- Dussel, E. (1972). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* [1998]. Madrid: Trotta.
- Feinmann, J. P. (2008). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta.
- Fontan Jubero, P. (1985) *Los existencialismos claves para su comprensión*. Capítulo 4, pp. 78 a 97. Madrid: Editorial Cincel.

- Kant, I. (1951). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, editorial Ateneo.
- Mill, J.S (1974). *El utilitarismo*, Buenos Aires, Editorial Aguilar.
- Mondolfo, R. (1954). *La conciencia moral en la ética de Sócrates, Platón y Aristóteles. Humanidades* [La Plata, 1921], 34 Filosofía, 7-30. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1830/pr.1830.pdf
- Sartre, J. P. (1968). *La Trascendencia del Ego*. Buenos Aires: Ediciones Caldén.
- Sartre, J. P. (2004). *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (1981). *A puerta cerrada*. Madrid: Alianza
- Sartre, J. P. (1997). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.