TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina) N° 16, 2008, pp 111-128

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LAS NORMAS MORALES

Mario Heler *

En nuestro presente, los cambios sociales afectan a nuestro *ethos*, así como abundan los cuestionamientos y disputas sobre las concepciones éticas tradicionales y también sobre las actuales propuestas éticas que intentan dar respuestas a las nuevas situaciones.

Con el objeto de explorar una posibilidad de pensar nuestra actualidad, trataré aquí de precisar la matriz de interpretación con la que se ha articulado el *ethos* moderno y que perdura con modificaciones hasta nuestros días. A partir de tal precisión, avanzaré por un camino de indagación que se abre cuando no nos ubicamos en la perspectiva del "ojo de Dios", esto es, cuando dejamos de centrar la reflexión en el que he llamado *problema teológico de la modernidad*[1], para ocuparnos del *problema de la construcción social de las nor-*

---

* Doctor en Filosofía (UBA). Investigador del CONICET y del Instituto Gino Germani; profesor titular regular de Filosofía Social en la carrera de Trabajo Social (Facultad de Ciencias Sociales-UBA) y profesor asociado regular asociado de Introducción al Pensamiento Científico (Ciclo Básico Común-UBA). Dirección electrónica: mheler2002@yahoo.com.ar o marioheler@speedy.com.ar. Dirección postal: Av. Independencia 1232-3° "A", 1099-Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

[1] "*Problema teológico de la modernidad*": "Con este nombre intento señalar sintéticamente la cuestión planteada en torno a la necesidad de lograr el reconocimiento en el imaginario social medieval de las prácticas de mercado y sus consecuencias. Pero ese reconocimiento lleva a la ruptura con dicho imaginario y a la progresiva consolidación de las sociedades modernas. Obviamente, este problema coincide con el proceso moderno de secularización, y se encamina –en forma más o menos explícita– hacia la declaración de "la muerte de Dios", hacia la preocupación casi exclusiva por este mundo, por el mundo profano, como horizonte efectivo de la vida humana. [...] Ello es así porque el *poder teológico* del medioevo sirvió de modelo para la constitución del *poder moderno*. Hablo de «poder» por cuanto está en juego la capacidad de efectivizar el ordenamiento y la orientación de las prácticas sociales. El poder moderno se opone al teológico para terminar ocupando su lugar. En el camino, desarrolló modalidades similares a las del poder teológico" (Heler, M.:

mas morales. El intento por dar cuenta de una moral secular que no quede lastrada con presupuestos de los inicios de la modernidad, llevará a diferenciar entre la *moral*, entendida como los usos y costumbres de un grupo humano, y la *ética* como crítica de la moral establecida[2]. En la tensión entre moral y ética sostendré que se juega la construcción de las normas morales.

1. El *ethos* moderno y su articulación

El *ethos* moderno se articula a partir del intento de dar cuenta de prácticas sociales *nuevas* para el orden medieval donde surgen, aprovechando los intersticios de la moralidad vigente, y configurando nuevos ideales acordes con la nueva sociedad en gestación, la moderna. Los requerimientos de esas prácticas remiten a considerar a todos los *individuos* como *libres e iguales* para contratar en el mercado su supervivencia (aun cuando tal igualdad y libertad no conlleve la eliminación de las desigualdades ni la equiparación de las posibilidades de cada cual). Sobre estos requerimientos, y utilizando los recursos disponibles, se asienta, en contraposición con la jerarquía hereditaria de las sociedades premodernas, la idea que articula el sentido del *ethos* moderno: el *individuo autónomo*.

Las consecuencias e implicancias que esta constelación de ideas genera, en su interrelación con el despliegue de las prácticas sociales, permite comprender la historia del *ethos* moderno como un proceso de valorización y efectivización de (al menos) la creencia en la igualdad y la libertad de los individuos, en una evolución que parece expresarse en la *expansión* a todos los hombres de los derechos que idealmente provienen de la idea de su autonomía[3]. Una historia no exenta, por cierto, de conflictos.

"Conflictos y racionalidad en el *ethos* moderno", en Michelini, San Martín y Webster (editores), *Ética, Discurso, Conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río IV, 1995, p. 272. Además, cfr. Heler, M., *Individuos. Persistencias de una idea moderna*, Bs. As., Biblos, 2000, capítulo VI).

[2] "El orden moral-policial y la dimensión ético-política", *en* Ambrosini, Cristina Marta (compiladora), *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi.* Universidad Nacional de Lanús, en prensa (septiembre 2007).

[3] Por ejemplo, Walzer considera: "Hasta donde podemos reconocer el progreso moral, éste tiene menos que ver con el descubrimiento o la invención de nuevos

La cuestión del *ethos* moderno estriba, por ende, en la *libertad de todos*[4]. Y ello implica asegurar un espacio de libertad para cada cual donde pueda elegir su modo de *ganarse la vida* en este mundo (en el sentido de obtener el sustento y darle un sentido a su existencia). La *autonomía moral* se propone entonces como *la auto-imposición* de normas compartidas para la regulación de una convivencia donde se defienda ese espacio de libertad individual. Los hombres tienen el derecho, que es también deber, de consentir por sí mismos a las limitaciones que requieren las interacciones con sus congéneres, a la espera de que todos harán lo mismo guiados por las mismas o similares consideraciones. Esta *expectativa de cumplimiento recíproco* constituye la base sobre la que se hacen obligatorias las normas para una moral secularizada, acosada siempre por el miedo a los parásitos que pueden aprovecharse de esa expectativa en provecho propio y en desmedro de la libertad de todos.

Las normas morales, a diferencia de las reglas que cada uno estipula para el desarrollo de la forma de vida individualmente elegida (*autonomía personal*)[5], exigen entonces ser compartidas. Y a diferencia de las normas jurídicas, no dependen de la coacción externa –no poseen órganos específicos de institución y sanción (con el respaldo de la violencia monopolizada por el Estado)–, sino que el individuo debe encauzar internamente su conducta siguiendo las obligaciones morales. La dificultad de la moderna autonomía moral radica en este doble aspecto de las normas morales: *ser autoimpuestas* y a su vez *compartidas*[6].

El aspecto de *la auto-imposición* fue privilegiado en las articulaciones del *ethos* moderno. En respuesta al problema teológico de la modernidad, fue planteado pensando en un *criterio o principio* que cada individuo aplicaría

---

principios que con la inclusión bajo los antiguos de hombres y mujeres previamente excluidos" (Walzer, M., *Interpretación y crítica social*, Bs. As., Nueva Visión, 1993, p. 31).

[4] Y en ello no parece haber diferencia entre las dos tendencias típicas de la modernidad para dar cuenta de la moralidad: el kantismo y el utilitarismo.

[5] Cfr. Heler, M., "La idea moderna de autonomía personal", en *Cuadernos de Ética* N° 23-24, Bs. As., 1998.

[6] Cfr. Heler, M., "La idea moderna de autonomía moral", en *Cuadernos de Ética* N° 25-26, Bs. As., 1999.

para decidir acerca de la validez de las normas concretas o situacionales que debiera seguir. Si cada uno debe decidir *no sólo la aplicación de la norma moral a su situación concreta, sino también acerca de la validez de esa norma moral* (dado el sentido moderno de la autonomía moral), entonces será necesario que decida *como si* pudiera ubicarse en un punto de vista equidistante de todo interés concreto, es decir, *como si* los hombres pudieran estar "liberados de los lazos del particularismo"[7]. Tal posibilidad sería brindada por la razón humana, encargada de sustituir, en el nivel terrenal, la sapiencia divina. El *punto de vista moral* es entendido así como la óptica de "ningún punto de vista particular", que estaría "en alguna parte camino al punto de vista de Dios"[8]. En la modernidad, el agente moral se presenta entonces, en términos de MacIntyre, como un individuo "capaz de salirse de todas las situaciones en el que el yo esté comprometido, de todas y cada una de las características que uno posea, y hacer juicios desde un punto de vista puramente universal y abstracto, desgajado de cualquier particularidad social" [9].

Por otro lado, en vinculación con la necesidad de ser normas *compartidas*, tal criterio se entiende en relación con la *capacidad de universalización* de la norma en cuestión. Por tratarse precisamente de regulaciones que tienen sentido en tanto suscitan expectativas de cumplimiento recíproco y deben ser aceptadas por individuos autónomos, el problema radica en que deben ser presentadas como normas que puedan ser *reconocidas por todos como igualmente obligatorias para cualquiera*, y dada la autonomía moral, como obligaciones a las que cada uno pueda dar su *libre consentimiento* (apelando sólo al ser racional que hay en nosotros, y no a la compleja realidad humana).

Dos modalidades predominan en la interpretación moderna del criterio o principio de la moralidad: o bien se acentúa la universalidad incondicionada de la norma (en la tradición kantiana) o bien se enfatizan los beneficios generales que las normas morales deben perseguir como condición de su aceptación universal (en el utilitarismo). Pero la primera modalidad con-

---

[7] "Si no es así, nunca produciría el resultado racional requerido, a saber, un mundo moral concebido de tal forma que todos ellos estén dispuestos a vivir en él y a considerar justo, cualquier sea el lugar que lleguen a ocupar y los proyectos a los que se dediquen" (Walzer, ob. cit., p. 17).

[8] *Ibid.*, p. 11.

[9] MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Península, 1987, p. 50.

duce a un formalismo vacío y se hace objeto de las críticas a la ética de la convicción; en tanto que la segunda, halla inconvenientes para precisar la manera en que se contribuye a la felicidad de la mayoría[10].

Ambas modalidades se preocupan principalmente por la determinación de la validez de las normas situacionales. Para ello se pretende explicitar la meta-norma racional capaz de determinar tal validez. Se descuenta su aceptación universal en tanto apela a la racionalidad presente en todos los hombres homogéneamente[11]. Desde la perspectiva de la Ilustración, la razón debe, y por ende puede, ordenar a la voluntad por sí misma con exclusividad[12]. La cuestionabilidad de tal presupuesto lleva a calificar a la razón práctica moderna de "inerte", en contraste con la razón "erótica" de la antigüedad que, por estar enraizada con la identidad de los individuos, tenía sí firmeza en la motivación moral del individuo[13].

En el paradigma de la filosofía del sujeto, el individuo aislado encontraría en su razón la prescripción de su deber, de un deber de validez universal, pues cualquier otro individuo llegaría a la misma conclusión con respecto a la universalización de su máxima o al cálculo racional de los beneficios generales de la conducta. Pero ya Kant desconfiaba de que se pudiera lograr algún progreso moral con la *torcida madera* de que está hecho el hombre.

El pasaje de la razón monológica a la dialógica –especialmente en los representantes de la *ética del discurso*– no ha significado un cambio radical en la forma de abordar la cuestión. Si bien las versiones de la ética del discurso ponen en juego la necesidad del acuerdo de los involucrados, mantienen la pretensión de atender con exclusividad a la validez de las razones que ava-

---

[10] Cfr. Baier, K., *The moral point of view. A rational Basis of Ethiks*, Ithaka, New York, 1964.

[11] En la modernidad, desde Descartes, se confía en la distribución igualitaria de la razón en todos los hombres.

[12] Cfr. con respecto a la desconfianza hacia la razón en el siglo XVI y parte del XVII: Hirschmman, A. O., *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo,* México, FCE, 1978.

[13] Cfr. Domènech, A., *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989.

lan una norma (como se presume que se hace en los procesos de aceptación de las teorías científicas)[14]. Resulta entonces decisivo la aproximación de las discusiones prácticas reales al funcionamiento de una "comunidad ideal de comunicación" (Apel) o "situación ideal del habla" (Habermas), donde lo único que importa son las cuestiones de validez.

El proceso real por el cual las normas morales adquieren consenso, se hacen compartidas y operan como tales normas, nunca alcanzan el nivel ideal, ya que en ese proceso se mezclan cuestiones de poder, y exigen cada vez de nuevo ser separadas de las de validez[15]. Se debe por consiguiente admitir la impureza –y tal vez hasta la inmoralidad– de las normas que una sociedad considera éticas, si bien se posee un criterio para evaluarlas. Pero alejado de los procesos reales, ese criterio no logra dar cuenta de cuál es el proceso que hace *efectivamente compartidas* a las normas morales en las sociedades, ni consigue orientar en la vida cotidiana las acciones de hombres de carne y hueso. Es así que tal criterio de evaluación resulta inoperante; tan sublime y sagrado como el imperativo categórico pero tan distanciado de la práctica social como él[16]. Mientras tanto se necesita regular las interacciones concretas mediante normas compartidas. Se busca entonces la eficacia por el lado de las reglamentaciones jurídicas. Sin que este expediente resuelva la

---

[14] Habermas afirma: "a la luz de pretensiones de validez consideradas en actitud hipotética, el mundo de las relaciones institucionalmente ordenadas queda *moralizado* de forma similar a como el mundo de los estados de cosas existentes queda *teorizado*" (Habermas, J., "La modernidad: un proyecto inacabado", en *Ensayos político,* Barcelona, Península, 1988, p. 77). En relación con el derecho, considera que "[e]l cambio de actitud en la transición de la acción comunicativa al discurso no es distinto en el caso de las cuestiones de justicia que en las de verdad" (Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Península, 1985, pp. 148-149). Por lo tanto, en relación con la pretensión de rectitud y verdad, se trata de poner distancia mediante una actitud hipotética que permita examinar la validez de normas o hechos mediante argumentaciones.

[15] Cfr. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Técnos., 1989, pp. 162 y 383.

[16] La parte "B" de la ética del discurso de Apel parece responder a este problema. Cfr. Heler, M., "Conflictos y racionalidad en el *ethos* moderno", *op. cit.*, pp. 285-7.

cuestión, ya que el sentido que orienta la institución de las leyes positivas arraiga en los consensos morales de la sociedad[17].

Bajo el influjo del problema teológico de la modernidad, las articulaciones del *ethos* moderno se concretan incentivando desmesuradas expectativas acerca de la moral moderna. Esas expectativas se manifiestan por el lado de la búsqueda de un *sustituto equivalente del fundamento religioso* (aunque

---

[17] Walzer diferencia la cuestión legal de la moral de la siguiente forma: "La cuestión moral es general en su forma porque se refiere tanto al código mínimo como a los significados sociales, mientras que la legal es más específica porque se refiere solamente a los significados sociales establecidos en la ley" (Walzer, ob.cit., p. 30). Los "significados sociales establecidos en la ley" son una parte de los que toman las cuestiones morales. Por su parte, Habermas sostiene la "complementariedad" de las normas jurídicas y morales, en tanto las primeras contribuyen a compensar a las segundas en ciertas cuestiones prácticas, dado que las morales presentan "indeterminación cognitiva" (pues el procedimiento de la moral, esto es, el que la ética del discurso prescribe para evaluar si una norma "podría encontrar un asentimiento no coercitivo, es decir, racionalmente motivado, de todos los afectados", "no garantiza ni la infalibilidad, ni la univocidad, ni la obtención del resultado en el plazo deseado"), una "incertidumbre estructural adicional" (que proviene de la aplicación de "reglas sumamente abstractas a situaciones complejas –que hay que describir de la forma más adecuada posible en lo que se refiere a sus aspectos relevantes–") y "debilidad motivacional" (porque las normas morales "desconectadas de la eticidad concreta de la vida cotidiana no cuentan sin más con la fuerza motivacional necesaria que torne también eficaz en la práctica los juicios morales", y "cuanto más se interioriza la moral y cuanto más autónoma se vuelve, más se retira al ámbito de lo privado"). Resulta entonces que: "en todos aquellos ámbitos de acción en que conflictos, problemas funcionalmente importantes y materias de relevancia social exijan tanto una regulación unívoca como a plazo fijo, y que además resulte vinculante para todos, sean las normas jurídicas las encargadas de resolver las inseguridades que se presentarían si todos esos problemas se dejasen a la regulación puramente moral del comportamiento" (Habermas, J., "¿Cómo es posible la legitimidad por la vía de la legalidad?", en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 164-165). Por otro lado, para Habermas: "la racionalidad procedimental [moral], emigrada ya parcialmente al derecho positivo, constituye (tras el desmoronamiento del derecho natural racional) la única dimensión que queda en la que puede asegurarse al derecho positivo *un momento de incondicionalidad* y *una estructura sustraída a ataques contingentes*" (*Ibid.*, p. 159, la cursiva me corresponde).

tal fundamento se reduzca a un procedimiento y deba admitir su falibilidad y falta de univocidad). Por el otro, se expresan en el anhelo de *un orden moral similar al orden divino*, que ofrezca cohesión y homogeneidad, disminuyendo la heterogeneidad y la disgregación que ocasionarían individuos liberados de toda tutela. Ambos aspectos de las expectativas reafirman las visiones incompatibles operantes en las sociedades modernas: *la visión de la multiplicidad y variedad de formas de vida que rompe con todo lazo social y la de la imposición de una totalidad represiva que ahoga toda diferencia.*

Además, se incluye como presupuesto de dichas expectativas la idea de *una causalidad mecánica y lineal* cuyo *saber* otorgaría el poder de disponer a voluntad el orden social, bajo el recaudo de que tal voluntad coincida con la razón. En relación con tal presunción se asienta la confianza en el establecimiento de un Reino de la Libertad impuesto por sobre el Reino de la Necesidad[18]. Estos elementos constitutivos de las expectativas que conllevan las articulaciones del *ethos* moderno mantienen hasta hoy su vigencia[19], si bien muestran su conexión con la situación histórica de origen, también señalan las diferencias con nuestras circunstancias actuales.

El *problema teológico de la modernidad* prosigue entonces operando y parece impedir la consideración de la construcción de la moralidad a través de procesos sociales que aunque no se acerquen a la excelsitud de la voluntad divina, sean capaces de brindar alguna armonía a la convivencia en las sociedades contemporáneas. Pese a las críticas que pretenden refutar la posibilidad de reconstruir el *ethos* moderno desde una *perspectiva genética-histórica*[20], la *génesis histórica* provee, no obstante, una perspectiva que se muestra apropiada para dar cuenta de una moralidad secular. Pero tiene el inconveniente,

---

[18] Cfr. Heler, M., *Filosofía Social & Trabajo Social. Elucidación de un campo profesional*, Buenos Aires, Biblos, 2002, capítulo V, §8, pp. 112-118.

[19] Aun en los casos de posiciones críticas de la moralidad moderna se juzga usualmente a partir de las mismas expectativas. Aunque también es cierto que esta es una tendencia predominante, pero no la única.

[20] La referencia a la génesis histórica de los deberes se percibe o bien como su derivación falaz a partir de los hechos, o bien como una cuestión instrumental-estratégica que degrada a la moral y conserva cierta obligatoriedad mientras se mantengan las condiciones de miedo o de utilidad que las ocasionan, o bien como resultado de la arbitrariedad de las relaciones de poder.

desde las expectativas antes mencionadas, de ubicar la cuestión de la moralidad en el plano de la contingencia, en el nivel de las respuestas intramundanas a los problemas de convivencia en las sociedades modernas, con sus virtudes y sus carencias, con su necesidad de conservar alerta el espíritu crítico.

Si se adopta un *punto de vista genético-histórico*, por el cual las articulaciones o reconstrucciones del *ethos* tenemos que comprenderlas "en los términos del contexto histórico de la tradición, del orden social y del conflicto del cual cada una ha surgido"[21], entonces se trata de dar cuenta del proceso histórico de la modernidad y atender a nuestra actualidad como resultado de esa evolución.

2. La construcción social de la moralidad

Adoptar la perspectiva intramundana propia de la modernidad significa asumir que la moralidad es una *construcción social*, que las normas morales son "artefactos sociales". Constituyen respuestas que intentan dar cuenta y orientar las prácticas sociales. Procuran hacerlo en función de tal realidad intramundana: atendiendo al objetivo básico de la autoconservación (en su doble sentido de preservar la existencia y desarrollarla, esto es, hacerla florecer). En este sentido, *la moderna separación del deber y lo conveniente* pierde asidero: *se trata de regulaciones que atienden a la conveniencia erigiéndose con carácter de obligación para resguardar la convivencia de hombres libres e iguales en la contingencia de sus existencias.*

Este modo de visualizar las cosas no conduce a la dispersión y disgregación social. La moral no constituye una construcción individual, sino que es producto de la interacción social que la genera y reproduce[22], en parte conservándola y en parte modificándola; mientras que los individuos emergen de un proceso de socialización-individuación en relación con el cual se constituyen como tales sobre la base de significaciones sociales, de

---

[21] MacIntyre, A., *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EIUNSA, 1994, pp. 371-372. Aunque es necesario destacar que esta afirmación de MacIntyre es negada con la idea de "tradiciones de investigación racional".

[22] "Los bienes en el mundo tienen significados compartidos porque la concepción y la creación son procesos sociales" (Walzer, M., *op. cit.*, pp. 20-24).

significaciones que a su vez los individuos contribuyen a reproducir[23]. La moralidad es así común, sus normas y valores son compartidos; genera expectativas de cumplimiento recíproco[24].

Desde esta perspectiva, puede hablarse aún de *comunidad* si por comunidad entendemos la "unidad prevaleciente que se mantiene frente a conflictos y desacuerdos", una unidad que expresa "una cierta forma de

---

[23] En este sentido propongo una interpretación (no teísta) de los "marcos referenciales" que considera Taylor necesarios para una ética actual. Cfr. Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 42-43.

[24] También Habermas especifica que va a llamar "morales": "a todas las instituciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas. Pues, desde un punto de vista antropológico, la moral puede entenderse como un mecanismo protector que sirve de compensación a la vulnerabilidad estructuralmente inscripta en las formas de vida socioculturales. Vulnerables en este sentido y, por tanto, moralmente necesitados de atención y consideración, son los seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización". Y agrega: "los sujetos capaces de lenguaje y acción sólo se constituyen como individuos porque al crecer como miembros de una particular comunidad de lenguaje se introducen en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En los procesos comunicativos de formación se forman y mantienen *cooriginariamente* la identidad del individuo y la del colectivo. Pues con el sistema de pronombres personales, el uso del lenguaje orientado al entendimiento, que caracteriza a la interacción socializadora, lleva inscripta una inmisericorde coerción que obliga al individuo a individualizarse; y es a través de ese mismo medio que representa el lenguaje cotidiano como a la vez se impone la intersubjetividad que sirve de soporte al proceso de socialización" (Habermas, "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 105-106). Pero Habermas limita la interacción moral a los procesos comunicativos orientados al entendimiento, esto es, a la búsqueda de acuerdos a través de una discusión motivada racionalmente, basados sólo en la fuerza de los argumentos. Por el contrario, quiero defender la idea de que en tales procesos de coordinación de la acción los argumentos son sólo una parte de la interacción lingüística y suponen otros elementos cuya participación no perturba ni perjudica ese proceso de coordinación, sino que son constitutivos de ella.

solidaridad"[25]. Se trata de una solidaridad no identificable con la de la comunidad premoderna. Remite a la vez a la autonomía y a la dependencia del individuo respecto de la sociedad:

> La creciente capacidad de autodeterminación del sujeto individuado va entretejida con una creciente integración en redes cada vez más densas de dependencias sociales. Cuanto más progresa la individuación, tanto más se ve envuelto el sujeto particular en una red cada vez más densa y a la vez más sutil de recíprocas posibilidades de desamparo e indefensión, y de correspondientes necesidades de protección que compartan incontables riesgos[26].

La construcción social de la moralidad no sigue un camino único, ni las vías que conducen a que sus productos tengan reconocimiento y efectividad social se encadenan en una serie causal unívoca y predecible. Ninguna vía tiene total precedencia. La articulación de esos productos es una tarea colectiva donde intervienen factores de distinta índole, con un peso distinto en diversas ocasiones. Son *interpretaciones* que dependen de los supuestos que se ponen en juego[27]. A su vez, intervienen intereses y deseos, afectos y actitudes, valores, ideales y preferencias, relaciones de poder y saberes, operantes en cada momento. Responden en última instancia a los conflictos que suscitan las prácticas sociales. Son promovidas por "conversaciones reales si bien siempre tentativas, intermitentes e inconclusas"[28], conversaciones en las que se atiende, no sólo mediante argumentos, a la posibilidad de armonizar la convivencia efectiva entre personas concretas, de carne y hueso[29].

---

[25] Brown, M. T., *La ética de la empresa. Estrategias para la toma de decisiones,* Buenos Aires, Paidós, 1992, pp. 46 y 45.

[26] Habermas, "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", p. 106.

[27] Cfr. Heler, "Conflictos y racionalidad en el *ethos* moderno", en *Ética, Discurso, Conflictividad*, cit., pp. 279-283.

[28] Walzer, *op. cit.*, p. 29.

[29] "La moralidad es algo sobre lo que tenemos que discutir. La discusión implica la posesión común, pero ésta no implica el acuerdo [...] La discusión es sobre el

La argumentación es sólo una parte importante del proceso por el cual las regulaciones morales adquieren consenso, se hacen compartidas y actúan como tales en una sociedad[30]. El modelo ideal[31] de una moralidad cognitivista representa la reconstrucción sólo de un aspecto de una práctica material y simbólica donde los hombres modernos tratan de hallar vías de solución a los conflictos que ocasionan sus interacciones. Las ideas circulan en la sociedad y encuentran o no canales de efectivización en el comportamiento social, en función de luchas con final incierto.

Se podrá objetar que con esta descripción de la construcción social de la moralidad estoy diluyendo la diferencia entre cuestiones de validez y de hecho, y eliminando de esta forma, en segundo lugar, la posibilidad de la crítica. Con respecto a la primera objeción, la vida social se encuentra regulada por usos y costumbres que no sólo se observan en la conducta de sus integrantes sino que se objetivan en instituciones, leyes y reglamentos explícitos que conforman la estructura de su *ethos*. Su carácter normativo es innegable, aunque precisamente por ser de tal carácter plantea la posibilidad de cumplimiento (real o ficticio)[32] o de incumplimiento. Además, esta posibilidad conlleva el espacio de la crítica, aunque de una crítica en base a las

---

significado y la experiencia; sus términos están establecidos tanto por su ámbito cultural como por el socioeconómico" (*Ibid.* pp. 36 y 48).

[30] Habermas sostiene que los "discursos prácticos", con las características que él los define, no se emplean para producir normas: "yo entiendo el discurso práctico como un procedimiento que no sirve a la producción de normas justificadas sino al examen de la validez de normas ya existentes, pero que al haberse tornado problemáticas, se abordan en actitud hipotética" (Habermas, "¿En qué consiste la «racionalidad» de una forma de vida?", en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 72). En cambio, Walzer explica los cambios y la imposición de nuevas normas tomando de Marx la idea de "la relación metafórica de la nueva sociedad desarrollándose en las entrañas de la antigua"; lo nuevo emerge de lo antiguo "por medio de la interpretación y la revisión" (Walzer, *op. cit.*, pp. 60 y 46, respectivamente).

[31] "La inventiva del filósofo sólo consiste en convertir a la realidad moral en un tipo ideal" (Walzer, *op. cit.*, p. 22). Claro que no siempre la idealización da cuenta cabalmente de esa realidad ni siempre es admitida como adecuada, ya sea parcial o totalmente.

[32] Cfr. Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 222.

normas imperantes en un orden social particular (a la que llamaré "crítica moral"). En cuanto al segundo aspecto de la objeción, en las sociedades modernas el principio de la igualdad habilita una crítica más radical ("crítica ética") que puede poner también en cuestión las regulaciones vigentes[33].

En este sentido, tiene razón Walzer cuando sostiene que la crítica es siempre una "reflexión-desde-dentro", es autocrítica, "discusión interna"[34]. Claro que de esta manera sus criterios no poseen absoluta validez universal, no son principios "intraspasables" que están más allá de la contingencia histórica, no representan un momento de total incondicionalidad. Son artefactos sociales e históricos, que en todo caso son reconstruidos adjudicándoles esas características, debido a su permanencia y su predominancia. Son productos humanos y no pueden por ende dejar de ser contingentes, aunque su fortaleza y persistencia dejen imaginar lo contrario.

En la *crítica moral*, el agente considera sus actos y los de con quien se relaciona directa o indirectamente, actual o potencialmente, de tal manera que el otro, más o menos cercano o lejano, *debe* ser tratado como un ser libre e igual, que posee su propia identidad. Las interacciones *deben* basarse por tanto en el libre consentimiento, aunque se obtenga bajo coerciones incorporadas en los individuos (disposiciones a obedecer incorporadas –*in corpore*–). Resulta entonces que se trata de preocuparse por los efectos de una acción sobre los demás y no solamente en relación consigo mismo. Quien se encarga de ello no es el yo (el "N° 1", tal como lo denomina Walzer) simplemente involucrado, comprometido, parroquial (ubicado en la perspectiva de la primera persona, entendida a su vez como egocéntrica), ni el yo (el "N° 2") apartado, desapasionado, imparcial (ubicado en la perspec-

---

[33] "Los entendimientos compartidos de un pueblo, sin embargo, se expresan frecuentemente en conceptos generales –en sus ideales históricos, su retórica pública, sus textos fundamentales, sus ceremonias y sus rituales–. No es sólo lo que la gente hace, sino cómo lo explica y justifica, las historias que cuenta, los principios que invoca, lo que constituye una cultura moral. Debido a esto, las culturas están abiertas a la posibilidad de contradicción (entre principios y prácticas)" (Walzer, *op. cit.*, p. 33). Podría agregarse, que la contradicción se da también entre principios y regulaciones que dicen basarse en esos principios. Cfr. Rancière, J. "Política, identificación, subjetivación", en revista *Metapolítica*, N° 36, Bs. As, 2004.

[34] Cfr. Walzer., *op. cit.*, pp. 39 y 43.

tiva de tercera persona, de observador que se acerca a la mirada de Dios), que contempla con tranquilidad lo que hace el yo N° 1. Se trata de un yo, el "N° 3", que puede tomar en cuenta el punto de vista de los demás, esclarecer sus propios intereses, deseos y preferencias, su conveniencia, y reflexionar acerca de lo que los otros esperan de él y lo que él espera de los otros, sobre las normas y valores compartidos, atendiendo al mismo tiempo a las consecuencias de los posibles cursos de acción y a los deberes pertinentes a la situación. Todo ello en conversaciones con las personas con quienes convive, y también (en un diálogo interno, si no existe otra posibilidad) con las que valora, con quienes poseen para él "una posición moral pero no epistemológicamente privilegiada"[35]. En esas conversaciones se busca no sólo la "igualdad de trato", sino también el "*reconocimiento recíproco*" entre personas con una identidad y una cultura propias[36]. Pero en la crítica moral tal reconocimiento está supeditado al orden social dado: la identidad y cultura de cada cual están definidos por la división y distribución social de las partes instituidas en la sociedad y a la cual uno pertenece. El hecho de que esa división y distribución *distorsiona* el principio de la igualdad genera la *crítica ética*[37].

El agente moral moderno debe desarrollar su *responsabilidad*. "Libertad y responsabilidad son los dos polos de la ética, que aúnan la autonomía de decisión con el requerimiento de considerar a los demás"[38]. Por responsabilidad ha de entenderse la capacidad de responder por las decisiones ante sí mismo y ante los demás. Y se responde en un doble sentido: justificando

---

[35] Cfr. *Ibid.*, pp. 52-53.

[36] Cfr. Habermas, "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 107-111. La idea del "reconocimiento" del otro como necesario para la propia autoafirmación como sujeto autónomo se refleja en las resonancias para la modernidad de "la dialéctica del amo y esclavo" de Hegel. Cfr. Taylor, Ch., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento". Ensayo de Charles Taylor y comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf*, México, FCE, 1993, pp. 43-117.

[37] Cfr. Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1996 y Heler, M., "El orden moral-policial y la dimensión ético-política", en Ambrosini, Cristina Marta (comp.), *op. cit.*

[38] Kottow, M. H., *Introducción a la Bioética*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1995, p. 42.

los actos y haciéndose cargo de las consecuencias de los mismos. Tal justificación se vincula con el hecho de que en la consideración de la dimensión ética, los "hechos morales" tienen que "ser «leídos», traducidos, interpretados, glosados, dilucidados, y no meramente descriptos"[39]. Para ello es necesaria la *reflexión moral.* Ésta le permite al agente moral determinar qué es lo correcto para afrontar los conflictos morales que se le presentan; y ello de la mejor manera posible, aunque exista incertidumbre acerca de cuál sea la posibilidad óptima. Pero siempre en el marco de lo socialmente aceptado e incorporado en los miembros de la sociedad. Se responde ante quienes comparten el mismo ethos y por tanto, actúan de acuerdo a las mismas normas, las usuales y acostumbradazas. En la reflexión moral, la lectura se mueve en el horizonte del orden social establecido. La responsabilidad se asume mediante respuestas socialmente reconocidas. Respuestas acordes con matrices de interpretación que predominan en un mundo de la vida. Estas *matrices de interpretación*[40] y sus connotaciones suministran los criterios de la crítica moral. Las disputas *morales* las reproducen con variaciones que no alteran el *status quo.*

En cambio, llamo *crítica ética* a aquella que en nombre de la igualdad pone en discusión estas respuestas reconocidas, en tanto justifican y convalidan las desigualdades y opresiones que se impone a partes de la sociedad, a partes que no son partes, que no cuentan. Es cierto que las articulaciones de sentido que operan en el entendimiento colectivo de una sociedad requieren reinterpretaciones; tienen que ser leídas, traducidas, interpretadas, glosadas, dilucidadas. "Todos somos intérpretes de la moralidad que compartimos", todos somos "lectores" de las articulaciones de sentido que vertebran nuestra existencia[41]. Pero la *crítica ética* pretende romper con las lecturas que sólo

---

[39] Walzer, *op. cit*, p. 34.

[40] Ejemplos de estas matrices son la teoría del contrato y la noción de individuo en el *ethos* moderno. Al respecto conviene aclarar que estas matrices fijan orientaciones que están en el punto de partida, explícito o no, de las conceptualizaciones. Determinan un espectro de posibilidades de interpretación, ya que sobre la base de estas matrices se recrean nuevos significados o se resignifican las viejas.

[41] "Me refiero a "lectores" en el sentido más amplio, no sólo otros intérpretes, profesionales y adeptos de una y otra clase, miembros de lo que se ha llamado la *comunidad interpretativa.* Estas personas, si bien tal vez los lectores más rigurosos,

reproducen el orden establecido. En este sentido, es también *política*, ya que se dirige a transformar la sociedad.

La *crítica ético-política* es el auténtico motor de la construcción social de las normas morales. No innova para acomodar el orden social a los cambios conservando la partición y repartición ya instituidas del todo social. Introduce lo nuevo: establece una diferencia que lucha por el reconocimiento de la igualdad y la libertad de las partes que no son parte, dando significado a la igualdad en cada momento socio-histórico. Pero este reconocimiento se logra en un juego de fuerzas en pugna, en una lucha política, que va construyendo socialmente las normas. Se trata de un proceso que no tiene garantías de que los resultados sean los esperados y respondan consecuentemente a la fuerza de la crítica ético-política.

Pero ¿quiénes son los encargados de esta crítica ético-política? La tradición que usa el término "ética", refiriéndolo a la *reflexión crítica* sobre la moral, atribuye la tarea de tal reflexión a la "filosofía moral", es decir, encarga a un quehacer experto, el de los filósofos, la revisión crítica de la normatividad que de hecho rige en una sociedad. En esta tradición, *la ética explicitaría la exigencia moderna de reflexión crítica*, que en el *ethos* moderno es un derecho y a su vez un deber de *todos* los individuos, en tanto estos son postulados libres e iguales. Pero desde la perspectiva que vengo proponiendo es cuestionable que se plantee como una reflexión que realiza preferentemente un tipo de expertos, y que de esta forma encierra la tarea de la crítica en la división social del trabajo. Y de hecho, la crítica filosófica de la moral tiende usualmente a ser reducida a la búsqueda de fundamentación de la moral vigente, concibiéndose que la tarea de los filósofos morales es *reconstruir* (es decir, explicitar) las creencias morales básicas y sistematizarlas en una articulación consistente, por tanto, fundamentada[42]. Además, parece limitar la crítica a una tarea intelectual (que el pretendido carácter práctico de la filosofía moral apenas disimula), disociándola de su vinculación con las resis-

---

sólo son un *público intermediario*. La interpretación de una cultura apunta a todos los hombres y las mujeres que participan en esa cultura –los miembros de los que podríamos llamar una *comunidad de experiencia*–." Walzer, ob. cit., nota 21, p. 34, la cursiva me corresponde.

[42] Cfr. Heler, M. *Jürgen Habermas. Modernidad, racionalidad y universalidad*, Bs. As., Biblos, 2007, pp. 143-154.

tencias activas en contra de desigualdades y opresiones[43]. Más aún, haciendo un uso estricto de los términos, habrá que analizar en cada caso cuándo la elaboraciones realizadas desde la filosofía constituyen un reflexión moral o una reflexión ética. Esto es, hasta qué punto se mueven dentro de la moral (respondiendo a los usos y costumbres establecidos), o bien establecen alguna diferencia que no convalida simplemente el orden dado.

La explicitación de las articulaciones de sentido del *ethos* que realizan los especialistas constituye elaboraciones depuradas y consistentes de las creencias del mundo de la vida, aunque también ellas son una interpretación, un desarrollo desde una perspectiva (como también lo es la que aquí propongo). Contribuyen a adensar y completar el entendimiento de una sociedad, señalando tensiones, conflictos y hasta contradicciones en las redes de significaciones y en su relación con las prácticas. Pero aún así su papel no puede ser otro que *el de contribuir a la construcción social* de esas respuestas. Y esta construcción social puede estar orientada a la defensa del *status quo* o a cuestionar las *distorsiones* del *ethos*[44].

Resumen

En nuestro presente, los cambios sociales afectan a nuestro *ethos*, así como abundan los cuestionamientos y disputas sobre las concepciones éticas tradicionales y también sobre las actuales propuestas que intentan dar respuestas éticas a las nuevas situaciones. Con el objeto de explorar una posibilidad de pensar nuestra actualidad, trataré aquí de precisar la matriz de interpretación con la que se ha articulado el *ethos* moderno y que perdura con modificaciones hasta nuestros días. A partir de tal precisión, avanzaré por un camino de indagación que se abre cuando no nos ubicamos en la perspectiva del "ojo de Dios", esto es, cuando dejamos de centrar la reflexión en el que he llamado *problema teológico de la modernidad,* para ocuparnos del *problema de la construcción social de las normas morales.* El intento por dar cuenta de una moral secular que no quede lastrada con presupuestos de los inicios de la modernidad, llevará a diferenciar entre la *moral*, entendida como los usos y costumbres de un grupo humano, y la *ética* como crítica de la moral establecida. En la tensión entre moral y ética sostendré que se juega la construcción de las normas morales.

---

[43] Cfr. Heler, M., "El orden moral-policial y la dimensión ético-política", ob. cit.
[44] Cfr. Rancière, J. ob. cit., passim.

Palabras clave: normas morales, construcción social, individuo autónomo, crítica moral, crítica ética.

Abstract

In present times, social changes affect our *ethos*; it is a time plenty of issues and disputes on traditional ethical conceptions as well as on present ones which try to give ethical responses to new situations. With the aim of exploring a possibility of thinking our present, I will here try to explore the interpretation matrix with which modern ethos has been articulated, and which –with some modifications– still finds its way into present times. Starting from this precision, I will move forward along a route of inquiry which opens up to us when we do not place ourselves from the point of view of "God's eye", i.e., when we cease to focus our reflections on what I have called *the theological problem of modernity*, and instead deal with *the problem of the social construction of moral norms.* The attempt to give reason of a secular moral position –freed from the presuppositions of the beginnings of modern times– will lead to the distinction between *moral*, understood as a human group's customs and habits and *ethics* as the critique of established moral. I will hold that the construction of moral norms comes into play in the tension between moral and ethics.

Key Words: moral norms, social constructions, autonomous individual, moral critique, ethical critique.