

**Historia y narrativa en la comprensión de la ética:**

**hacia una relación sistemática entre la ética y la filosofía de la historia**

**History and Narrative in the Understanding of Ethics:**

**Towards a Systematic Relation between Ethics and the Philosophy of History**


*Horacio Martín Sisto*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0030-5587>

Universidad Nacional de General Sarmiento

Pontificia Universidad Católica Argentina


Universidad de Buenos Aires

 Referencia de la publicación

Sisto, Horacio Martín (2025).

“Historia y narrativa en la comprensión de la ética: hacia una relación sistemática entre la ética y la filosofía de la historia”.

En *Las claves filosóficas de la comprensión del pasado: Estudios de Filosofía de la Historia*, compilado por R. Belvedresi. La Plata: Ediciones FaHCE, UNLP, pp.73-102

 Resumen

El artículo examina la relación entre ética e historia a partir del llamado “giro histórico” en la filosofía moral contemporánea. A partir del análisis de autores como MacIntyre, Taylor, Rawls y Siep, se sostiene que la dimensión histórica no constituye un elemento accesorio sino estructural de la racionalidad ética. La pretensión de universalidad propia de la ética no puede sostenerse mediante la exclusión de la historicidad sin incurrir en abstracciones problemáticas. En este sentido, se propone comprender la ética en relación sistemática con la filosofía de la historia, atendiendo tanto a la dimensión narrativa de la acción como a la constitución histórica de los conceptos morales.

## Abstract

This article examines the relationship between ethics and history in light of the so-called “historical turn” in contemporary moral philosophy. Through an analysis of authors such as MacIntyre, Taylor, Rawls, and Siep, it argues that the historical dimension is not merely an accessory element but a structural component of ethical rationality. The claim to universality in ethics cannot be sustained by excluding historicity without falling into problematic abstractions. In this sense, the paper proposes understanding ethics in systematic relation to the philosophy of history, considering both the narrative dimension of action and the historical constitution of moral concepts.

## Palabras clave

ética; filosofía de la historia; narratividad; racionalidad práctica; historicidad; teoría moral contemporánea

## Keywords

ethics; philosophy of history; narrativity; practical rationality; historicity; contemporary moral theory

## Versión del documento

Este archivo corresponde a la versión publicada del capítulo. This file corresponds to the published version of the chapter.

## Acceso abierto

Depositado para su difusión académica en repositorios institucionales de acceso abierto.

Licencia Creative Commons

CC BY-NC-ND

# Historia y narrativa en la comprensión de la ética: hacia una relación sistemática entre la ética y la filosofía de la historia

*Horacio Martín Sisto*

## **Marco general de la cuestión**

La academia del siglo XX, sobre la base del universalismo formal de Kant, ha hecho grandes esfuerzos para desarrollar una suerte de “metaética” que establezca los alcances y límites de cualquier ética que quiera proponerse como tal. Ese proyecto generalizado ha encontrado en la historia su límite y su condición de posibilidad. El reclamo por el rol de la historia en todo desarrollo metaético se gesta progresivamente, pero puede indicarse un hito: el libro *Tras la virtud* de A. MacIntyre, que pone en el centro esta cuestión específica y marca la agenda de la discusión ética anglosajona de comienzos de los 80 (MacIntyre, 2004). Desde entonces, la necesidad de introducir la dimensión histórica en toda reflexión ética sistemática se ha vuelto una exigencia en posiciones incluso encontradas desde el punto de vista ético. Bastaría repasar los programas de ética en las carreras de filosofía, vigentes hasta esos años para ver, por ejemplo, cómo se detenían en discusiones analíticas ahistóricas —al estilo de Richard Hare o Charles Stevenson, que ya casi nadie atiende— sobre el concepto de lo bueno o sobre la dimensión emotiva del lenguaje, para relevar cómo el “giro histórico”, por así llamarlo, ha dado un respiro a la disciplina.

Por ello mismo, en este trabajo, en lugar de ofrecer una exposición sistemática sobre la relación considerada o una tesis preliminar, me detendré en la historia reciente de la ética filosófica, para señalar algunos modos concretos en que la historia ha sido considerada como dimensión indispensable para la constitución de una metaética y, así, de los fundamentos filosóficos de una ética. En primer lugar, precisaré, concretamente, qué significa esta necesidad de la consideración de la historia en *Tras la virtud*, una posición que se abrió paso en una academia donde el universalismo formal de raíz kantiana, en sus diversas versiones, era predominante (apartado I). Luego, analizaré cómo Charles Taylor, inspirándose lejanamente en Hegel y en la hermenéutica, propone otro modo de reclamo por la dimensión histórica en la ética (apartado II). Ahora bien, estas posiciones han sido consideradas por la corriente ética neokantiana como “comunitaristas” y esta manera de concebirlas podría limitar el alcance de la tesis sobre la importancia de este giro histórico en la ética filosófica. Por ello, me referiré a dos filósofos “no comunitaristas”, comenzando por relevar cierto impacto del giro histórico en la misma obra de Rawls, quien hasta ese entonces adhería al ahistoricismo de raigambre kantiana (apartado III). Y, por último, me concentraré en el rol de la experiencia histórica en la “ética concreta”, la reciente propuesta de Ludwig Siep, inspirada en Hegel y con antecedentes en Kant (apartado IV).

## **I. *Tras la virtud*: la modernidad como catástrofe metaética y la vía de recuperación**

El título original de la obra —que, lamentablemente, no se refleja en la traducción española— ya muestra el halo de la nueva concepción: *After Virtue: A Study of Moral Theory*. En primer lugar, la traducción de “after” por “tras” lleva a una ambivalencia que, a mi juicio, no se encuentra tan marcada en el inglés. Sería mejor traducirlo directamente por “después”. Si bien la obra de MacIntyre también propone la necesidad de centrar la ética en las virtudes —y el término “tras”

podría entenderse como “a la búsqueda de”—, claramente lo que plantea MacIntyre es cómo plantear una teoría ética después de la modernidad. En cualquier caso, el término “after” caracteriza la dimensión histórica de la obra. Y no duda en equipararla, a través de los dos puntos, con “un estudio sobre la teoría moral”. Tal estudio, si uno espera una constelación sistemática conceptual, no va a llegar nunca en esta obra. Pues, para MacIntyre, hacer teoría moral es, antes que nada, hacer historia de la moral.

En esta obra, el filósofo escocés reclamaba la imprescindibilidad de la historia en dos niveles fundamentales: 1) para comprender la situación ético-cultural actual (en los 80) y los desafíos que presenta para la vida moral de los individuos; 2) para entender, adecuadamente, una acción y habilitar así la posibilidad de una evaluación ética de la misma no reductiva. Ambos niveles se encuentran relacionados, pero los distinguiré en la exposición.

### **1. La ética occidental y su historia**

#### *a) La modernidad como catástrofe teórica*

El filósofo escocés MacIntyre abre su obra *After Virtue: A Study of Moral Theory* con una tesis sobre el carácter catastrófico de la modernidad respecto de la vida ética occidental. Mediante un relato ficcional que emula a *Fahrenheit 451*, la obra de Ray Bradbury, podemos reconstruir la tesis de MacIntyre en estos términos: lo que anticipa el escritor norteamericano sobre un futuro posible, ya ha acontecido. Si los bomberos de *Fahrenheit 451* han cambiado de tarea —si, en lugar de apagar incendios y preservar los bienes, se dedican a quemar libros— los intelectuales modernos, en lugar de ofrecer una teoría mejor que las anteriores, sustituyen la herencia en nombre de un universalismo abstracto. Y, así, como hombres que han huido de la ciudad de Bradbury y que, mediante la sola memoria, intentan recuperar parte de los textos destruidos, los intelectuales —y la cultura— se encuentran ahora frente a una tarea análoga. Pero, al menos, en esta situa-

ción real, la tarea está destinada al fracaso, porque para unir los fragmentos teóricos que conservan, parten de la misma concepción que ha producido la fragmentación del saber. Esto es: la concepción de que una ética puede construirse como sistema haciendo abstracción de la historia.

En síntesis, la situación actual de la ética es la de una fragmentación teórica y cultural, no solo entre grupos e individuos sino, también, dentro del mismo yo. Heredamos —de nuestros familiares, instituciones y demás grupos de pertenencia— una ética no homogénea. En nosotros mismos pueden coexistir, en forma no reflexiva, ideas utilitaristas, hedonistas, nihilistas —y podemos seguir enumerando—, que se vuelven unas u otras operativas de acuerdo al contexto. Varios dilemas morales de nuestra conciencia bien podrían explicarse como sistemas éticos heterogéneos en conflicto. Conflictos interpersonales o grupales pueden deberse a una confusión de creer estar discutiendo dentro de un mismo paradigma, cuando no, y se consideran así, erróneamente, conflictos de índole personal. El individuo de hoy se ve exigido —o, en realidad, sobre-exigido— a la hora de hacer frente a demandas muy heterogéneas, de acuerdo con el ambiente en que se encuentra, por ejemplo, su familia y su trabajo, o bien, entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo o entre lo público y lo privado. Esta situación ha sido naturalizada y han aumentado, así, las exigencias al individuo y, consecuentemente, el sentimiento del “sí mismo” y la “consistencia de sí” requieren de un esfuerzo que otras épocas o sociedades no han experimentado. Esto se naturaliza si no se vuelve reflexivo. Pero no puede haber reflexión sin reconstrucción de la situación histórica y de las diversas corrientes que, aún difusas, siguen operando. Esa reconstrucción es exigida no solo por razones hermenéuticas, sino —sobre todo— éticas, puesto que la unidad del individuo es *conditio sine qua non* de la consistencia del yo y, por tanto, de su dignidad y de la percepción de la propia dignidad. Identificar estas

corrientes éticas es el primer paso hacia la restitución del yo en toda su potencialidad.

En la obra siguiente, *Justicia y racionalidad* (1994), MacIntyre tiende a moderar la transición de un modelo de racionalidad ética eudemonológica hacia otro moderno racionalista, el paso de uno a otro ya no es tan abrupto. La “catástrofe” de inspiración bradburiana se extiende a un proceso que involucra el medioevo tardío.<sup>1</sup> Años después, MacIntyre (2001) llega a sostener, en forma crítica —incluso respecto de Aristóteles—, que la ética occidental se ha constituido, históricamente, en torno al modelo de varón-adulto-sano-no pobre. Una ética debería deconstruir este modelo, a partir de una revisión histórica que parta del carácter vulnerable y dependiente del ser humano en cuanto existente concreto. Las mayores virtudes o valores éticos deberían tener en cuenta, jerárquicamente, esta condición. Ni siquiera esa entidad varón-adulto-sano-no pobre existe en la misma vida de un varón: ha sido niño, será anciano, pasa por enfermedades, es vulnerable y dependiente más de lo que muchas veces cree. De allí, también, la necesidad de una revalorización de la ética del cuidado.

### b) *La racionalidad ética racionalista*

Se trata de una concepción equivocada de la racionalidad ética e, incluso, práctica, en general. Los conceptos morales (y, probablemente, todos los conceptos filosóficos también) tienen una carga semántica histórica. Las teorías éticas modernas que pretenden ignorar

---

<sup>1</sup> Nuevamente, cabe notar la variación de la traducción respecto del libro original. El original tiene como título *Whose Justice? Which Rationality?*, es decir, “¿La justicia de quién? ¿Cuál racionalidad?”. La traducción del título en términos de “Justicia y racionalidad” pierde el encanto del título en inglés que, en su enunciación problemática, ya tiene presente la dimensión histórica y, al parecer, para compensar, agrega el subtítulo: “Contextos y debates”. Desconozco los motivos que llevaron a adoptar esta variación, probablemente, responda a una cuestión publicitaria, de marketing. Pero, también, puede interpretarse como una resistencia a reconocer la dimensión histórica como constitutiva de lo ético.

dicha carga hacen un doble juego. Por un lado, buscan definir los conceptos morales *a priori*, pero, por el otro, los siguen utilizando. Esto es, desprecian la historia de los conceptos —aquello que ha entendido la corriente de la historia intelectual, por ejemplo—, pero, a la vez, no abandonan los términos y así, subrepticamente, cuentan en paralelo con la constelación de sentido amplia que cargan y que necesitan para que la teoría funcione. Es que toda teoría ética debe poder dar cuenta de los usos intuitivos y populares de los términos que utiliza, de sus contrastes, de sus supuestos, de sus incoherencias y, eventualmente, criticarlos, pero no ignorarlos, no solo por razones teóricas, sino por la simple advertencia socrática acerca de la capacidad movilizadora que tienen esos términos y los riesgos que conllevan cuando son confusos o abstractos.

Esa racionalidad errada que tiene en mente MacIntyre, en los 80, se muestra en dos corrientes muy diferentes, pero que tienen —en mayor y en menor medida, respectivamente— un racionalismo en común: la filosofía analítica y el existencialismo sartreano. Ambas posiciones pretenden poder ofrecer una ética que prescindiera del pasado: en el primer caso, en la constitución de la teoría, en el segundo, en la posibilidad de que el ser humano pueda prescindir de su historia y formar su esencia a partir de sus decisiones.

*c) Continuidad y ruptura como categorías históricas*

Estos modelos de racionalidad, en la medida en que involucran la acción, no logran desentenderse de dos categorías lógico-históricas, las de continuidad y ruptura. Explícita o implícitamente toman posición. Tanto el avance intelectual como moral de un individuo y de una sociedad suponen continuidad y ruptura, en toda la amplitud de su gama (conservación, herencia, tradicionalismo, reforma, rebelión, revolución, entre otros). Sin continuidad no hay ruptura posible y sin ruptura ya no hay continuidad sino estancamiento. Según MacIntyre, estos dos momentos constituyen el modelo básico de una dinámica

inescindible para comprender el posicionamiento de una teoría ética. La racionalidad ética racionalista desnaturaliza ambos momentos. Para ella, habría una sola ruptura significativa y absoluta respecto de una continuidad confusa previa. Y lo que sigue a la ruptura no es ya continuidad histórica sino ampliación teórica, como es el caso de la ética kantiana. Estas categorías son tanto históricas como historiográficas. Por ejemplo, como históricas, podemos comprender mejor conflictos o distanciamientos generacionales. Mientras que, en la juventud, las rupturas se ven como clamorosas, en la vejez, se descubre la continuidad, que era la condición de posibilidad de la ruptura. Pero, más allá de los acentos generacionales, ambos términos son de corte histórico y constitutivos de una teoría ética. En esta dirección, las posiciones que referimos más adelante se distinguen, entre otras cosas, por su manera peculiar de articular la constelación continuidad-ruptura, diferente sin dudas de la de MacIntyre.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Aun cuando MacIntyre es catalogado como conservador, sobre todo por los neokantianos, considero que su concepción de lo histórico, como algo esencial a toda teoría ética, es acertada y puede dar cuenta de diversas posiciones progresistas o fuertemente rupturistas. Pensadores de distintas posiciones lo valoran en este aspecto puntual y, sin ir más lejos, una filósofa crítica de MacIntyre, Victoria Camps, no duda en volver a publicar ya en el siglo XXI la reedición de su obra en castellano (Cf. MacIntyre, 2004, pp. 5-8). Si bien no comparte la propuesta del escocés, sí lo hace con respecto a gran parte del diagnóstico sobre la discusión en torno a la ética y, además, lo reconoce como un pionero del comunitarismo, aunque no llega a tematizar la importancia de la introducción de la dimensión histórica. En el prefacio a la reedición española de la obra de MacIntyre, Camps asocia el comunitarismo con el conservadurismo y lo opone a una posición centrada en derechos. Incluso lo estigmatiza como “reaccionario” (Camps en MacIntyre 2004, p. 8). A mi juicio, Camps olvida algo fundamental: gran parte de la vulneración de los derechos también se logra mediante la destrucción o debilitamiento de las comunidades de base a las que pertenecen, acciones que pueden tener lugar incluso dentro de “sociedades bien ordenadas”. La noción de comunidad de base —asociada, por definición, a la falta de libertad y, luego, reforzada mediante la industria cultural— se sirve de los casos negativos para establecer una regla. Que una comunidad proteja los derechos del individuo es un fenómeno cotidiano que se debería tener en cuenta en la teoría a la par que los fenómenos negativos. Está claro que MacIntyre tiene una po-

Años más tarde, MacIntyre introduce una nueva diferenciación en los posicionamientos frente a la dimensión histórica de la ética. Entiende su propia posición como “tradicición” —a la que distingue del “tradicionalismo”— y la diferencia de la posición racionalista ilustrada y de la posición genealógica de corte nietzscheano. Mientras la posición racionalista ilustrada ve en la historia de la transmisión de saberes fundamentalmente una transmisión con errores —al respecto, los pasajes iniciales de la *Primera meditación metafísica* de Descartes resultan emblemáticos—, la genealógica, profundizada por Foucault, ve en la transmisión de saberes, la conservación y reproducción de relaciones de poder. Para MacIntyre, ninguna de las dos posturas logra resolver satisfactoriamente la ecuación continuidad-ruptura. Pero sí logran, a pesar de sus fallas, colaborar en la toma de conciencia de la dimensión histórica en la ética. Pues, si delimitamos correctamente sus tesis, ellas pueden disolver confusiones que efectivamente suceden, o bien, detectar legitimaciones indebidas de poder, que se reproducen mediante la (mala) tradición.

*d) La proposición analítica como tesis histórica*

Una teoría ética, en la medida en que tiene una adecuada visión de su posicionamiento histórico, en lugar de rechazar por completo teorías rivales, puede entenderlas como buenos diagnósticos de su contexto. Así, para ejemplificar a través de una simplificación extrema, tomar en un sentido absoluto la tesis de que “el hombre es lobo del hombre”, nos llevaría a un tipo de discusión absoluta con la que, difícilmente, se pueden obtener resultados fecundos. Pero esa tesis bien puede describir la situación existencial y antropológica de la Europa de las guerras y esto no significaría un relativismo o historicismo,

---

sición “conservadora” y no logra ni quiere reconocer aportes del pensamiento moderno ilustrado. La crítica al conservadurismo suele ocultar el logro del filósofo escocés al introducir la dimensión histórica. Sugiero confrontar la posición de Camps, representativa de gran parte del kantismo ético, con la posición de David Carr (ver nota siguiente).

sino la posibilidad de integración de un juicio sobre una época como insumo para una tesis más general, que tome conciencia, a su vez, de sus limitaciones históricas posibles. Esta observación tiene valor metodológico para delimitar el alcance historiográfico de una tesis ética que pretende universalidad.

También, desde el punto de vista histórico, corresponde evaluar una posición ética de un individuo o grupo determinado desde su comprensión histórica y, así, nos acercamos al siguiente punto. Juzgar, por ejemplo, las acciones de la mafia italiana del siglo XX, podría exigir comprender por qué y en qué condiciones se han constituido. Puede que esas acciones mafiosas sean totalmente malvadas y execrables, pero estos términos quedarían casi en un alcance solo jurídico, y cuanto mucho retórico, si la ética no indagase por qué se llegó a la naturalización de esa situación. En ese sentido, la ética debe considerar, también, una justicia histórica (aspecto que, aquí, no entraremos a discutir pues requeriría el despliegue de toda una teoría con sus alcances y limitaciones).

## ***2. La comprensión ética de la acción y la crítica a la concepción atomista***

La filosofía analítica y el existencialismo tienen otro supuesto en común: ambos creen que una acción se puede comprender independientemente de la historia de la cual forma parte ya que las acciones son consideradas, éticamente, como entidades autónomas. En el caso analítico, esto ocurre por la subsunción de la acción bajo una norma y, en el segundo caso, porque la decisión se desprende soberanamente de todo pasado.

Sin embargo, el sentido de una acción depende de su descripción y esta de la narrativa que estamos llevando adelante. A su vez, en una misma acción se cruzan historias relacionadas. Llevar a un hijo a la cancha de fútbol forma parte de la historia familiar, pero, también, de la historia del club y de su hinchada, como de las historias del padre

y del hijo en cuanto individuos. Hasta allí la necesidad de una descripción y de una historia e historias. Desde el punto de vista ético, el criterio para seleccionar y dirimir entre descripciones y narrativas es la consideración de la vida individual humana como un todo. En cierto sentido, la vida de una nación es más importante que la del individuo y, de acuerdo con el criterio o situación en juego, podríamos establecer diferentes jerarquizaciones. Pero la vida del individuo es ontológicamente prioritaria; todas las demás “sustancias” y la importancia que, respectivamente, le corresponde a cada una son secundarias respecto de esta, que resulta ser ontológica y, normativamente, constituye el criterio de jerarquización de las demás. No hay realización de las segundas si no resuelve la realización de las primeras. MacIntyre adhiere a la tradición aristotélica y, además, la amplía, puesto que, en Aristóteles, la dimensión histórica no está tematizada y distinguida en forma suficiente. Específicamente, el filósofo escocés apoya la tesis de que la intención no es suficiente para explicar una acción, pero considera que es la que mejor la termina de explicar una vez sopesados adecuadamente los otros condicionantes. MacIntyre retoma aquí las investigaciones realizadas, años atrás, por Anscombe (1958) que, en ese entonces, recuperaban para la discusión el silogismo práctico de Aristóteles. Sin embargo, esta “causa” para decirlo en términos aristotélicos, es considerada en términos formales. MacIntyre no señala un ideal de vida único y verdadero, aunque no oculta el suyo. Para él, el criterio básico ético es la unidad de la vida entendida como unidad de búsqueda del bien. La misma forma y estructura, bien llevada, es el método del descubrimiento y realización del contenido.

En todo esto, el filósofo de origen escocés se cruza con otra discusión muy importante que estaba teniendo lugar en el ámbito de la filosofía de la historia, también desde fines de los 60. Nos referimos, más precisamente, a la discusión interna dentro del naciente “narrativismo”, corriente que, frente a las pretensiones positivistas

y nomológico-deductivistas, es unida por la tesis de que la narración, en la historia y en las humanidades, es una forma de explicación original e irreductible a los modelos de explicación que predominan en las demás ciencias, tanto naturales como sociales. El autor de *Tras la virtud* adhiere, en líneas generales, a la posición de Barbara Hardy y confronta la postura de Louis Mink.<sup>5</sup> Hay dos eventos objetivos en la historia, el nacimiento y la muerte de cada individuo, más allá de todas las discusiones necesarias en bioética acerca del momento preciso en que se nace y se muere. Todos los demás inicios y fines de historias podrán depender de la interpretación, del criterio de selección y de las categorías historiográficas que se utilicen, menos estos dos eventos objetivos. Para la vida y la teoría ética basta con delimitar existencialmente los conceptos fundamentales.

Para MacIntyre, la dimensión narrativa, antes de constituir la mirada externa del observador de la acción, es constitutiva de la acción misma del actor. Este la concibe dentro de una narración, con un

---

<sup>5</sup> Para MacIntyre, “la forma narrativa no es un disfraz ni una decoración” (2004, p. 261). Para apoyar su idea cita a Bárbara Hardy: “soñamos narrativamente, imaginamos narrativamente, recordamos, anticipamos, esperamos, desesperamos, (...) bajo especies narrativas” (Hardy, 1968, p. 5). Y rechaza la siguiente afirmación que Mink había sostenido en contra de Hardy: “Las historias no se viven, se cuentan. La vida no tiene planteamiento, nudo y desenlace; hay encuentros, pero el comienzo de un asunto pertenece a la historia que más tarde nosotros contaremos (...). Solo en la narración existe América con un Colón que la descubrió” (Mink, 1970, pp. 557-558). MacIntyre parte del hecho de que la muerte es un punto de referencia articulador que permite comprender que la narrativa es parte de la acción. La muerte es, en muchos sentidos, un final que el agente tiene como horizonte real y a partir de él calibra, en distintos modos y grados, las acciones. Y si bien el sentido de los hechos puede ser controvertible o descrito desde distintas perspectivas (la del historiador, la de los espectadores, la de otros agentes) hay hechos que en la historia son finales o principios notorios. Esta discusión es abordada por MacIntyre en *Tras la virtud* (pp. 261-277) y se ha extendido en el tiempo dentro de la comunidad académica internacional. Aprovecho aquí para subrayar la importancia de Hardy en los albores de esta discusión. Creo que tanto Anscombe como Hardy deberían ser recuperadas para una comprensión adecuada —es decir, también histórica— de esta discusión.

pasado y una perspectiva que pueden variar en grados de conciencia e, incluso, de objetividad. Por supuesto que no toda acción tiene la misma relevancia ética. Pero cuanto más la tiene, más involucra una narrativa del actor sobre sí mismo, su contexto y sus grupos de pertenencia. El actor incluso cuenta con modelos narrativos propios de las tradiciones a las que pertenece y puede ver, con cierto temor, por ejemplo, modelos trágicos de su cultura o de la historia familiar, o bien, ver ideales encarnados, y no abstractos, en modelos de referencia de sus grupos de pertenencia.<sup>4</sup> Todo esto no significa que el historiador debe acatar la narración del actor, por supuesto,<sup>5</sup> ni estamos refiriéndonos a la interioridad de los pensamientos del actor. La narración mediante la cual el mismo actor comprende su acción es un elemento que, en la medida en que esté a su alcance y con toda la metodología crítica requerida, el historiador no debe despreciar, pues es parte de la acción.

La obra de MacIntyre, *Tras la virtud*, no termina con un programa de recuperación teórica de la tradición clásica de la ética, sino con la espera de un nuevo San Benito, es decir de gente capaz de generar y consolidar nuevas comunidades, como sucedió en la Europa posromana. Por supuesto que este final ha escandalizado a más de un filósofo, pero, más allá de las convicciones del escocés en torno al bien concreto —de las cuales, por otra parte, ofrece justificaciones—, muestra la primacía de la novedad en la historia y de la vida ética por encima de

---

<sup>4</sup> David Carr (1986a, 1986b) es uno de los que más ha reconocido los aportes de MacIntyre en este punto, aun cuando pertenece a otra corriente, la fenomenológica. Tampoco ha tenido inconveniente en ir más allá de la fenomenología y recurrir, por ejemplo, a Hegel para elaborar un concepto de intersubjetividad.

<sup>5</sup> En este escrito, no establezco diferencias rigurosas entre “historia” y “narración”. En cuanto al ámbito de la ética, entendemos aquí “narración” como aquella llevada adelante por el actor, que también puede ser un “nosotros” o un observador externo de la acción, e “historia” como el relato de los hechos relativos a los seres humanos y sus acciones, incluyendo el realizado, crítica y analíticamente, por los historiadores.

los programas intelectuales. Las revitalizaciones posibles de la vida ética —casi parafraseando a Hegel— vienen más de las nuevas generaciones que de las teorías filosóficas.

En su último libro sistemático, *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa* (2017), MacIntyre retoma varias de las ideas de *Tras la virtud*, texto que, según reconoció en sus obras posteriores, presenta varios errores históricos y conceptuales. En lo que respecta al tema que estamos abordando, el apartado “Cuatro Narraciones” es, desde mi punto de vista, el más significativo, pues allí, para mostrar la relación entre la narrativa, la historia y la ética, ensaya cuatro biografías éticas de personas muy diferentes que han tenido particular relevancia en la vida civil y política de sus sociedades: Vasili Grossman, Sandra Day O’Connor, C. L. R. James y Denis Fal. Esas historias son una suerte de lecturas de vidas realizadas a partir del primer párrafo y, en general, del primer libro de la *Ética a Nicómaco*. Allí MacIntyre ha logrado mostrar una articulación entre historia y teoría ética que, como vine señalando, constituye uno de los hitos de su propuesta. Lo que, en Aristóteles, tiene una estructura cercana a una finalidad natural, en MacIntyre, adquiere una estructuración histórica auténtica, para cuya narración se requieren, necesariamente, el auxilio de los géneros literarios, pues es imposible hablar de ética sin recurrir a modelos de tragedia, de comedia y de épica, entre otros.

## **II. Fuentes del yo: la modernidad como desencanto liberador y desafío**

Charles Taylor ha sido otro filósofo que, de un modo diferente, ha establecido la necesidad de la historia y de la narración para la comprensión ética. Así como para MacIntyre tomamos *Tras la virtud* como obra de referencia, para el caso de Taylor, el libro propuesto es *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, aparecido en inglés en 1989.

A diferencia de MacIntyre, esta historia busca “recuperar”<sup>6</sup> el aporte de la sociedad moderna en la concepción que tenemos de nuestro yo. Desde el punto de vista disciplinar, no es un libro de antropología, sino de ética: “esta investigación es imposible esclarecerla sin antes ahondar en la comprensión de cómo se han desarrollado nuestras ideas del bien. La identidad personal y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral son temas que van inextricablemente entretreídos” (Taylor, 1996, p. 19). Esta recuperación enfrenta dos posiciones: por un lado, cuestiona toda visión que vea en la modernidad un retroceso cultural y ético en su totalidad. De MacIntyre, como aludimos en D. Carr, Taylor rescata la importancia de la narrativa para la ética, no su posición frente a la modernidad. Por el otro lado, advierte que ciertas concepciones modernas han reducido la amplitud de lo ético. Entre estas, se encuentran, por una parte, una epistemología de lo moral, cuyo canon sería el de las ciencias naturales y, por la otra, una ética marcada por un naturalismo, que parte del cientificismo y reduce lo propiamente ético a una cuestión de cálculos, ya sea utilitarista, sentimental u otro. Se trata de salvaguardar de esas reducciones las grandes intuiciones sobre el yo que ha plasmado la modernidad. Para eso, en pos de este objetivo, toda la primera parte del libro se focaliza en el estudio de los lenguajes de contrastes cualitativos, signo de intuiciones fundamentales a nivel ético.<sup>7</sup> Taylor discute una serie de posiciones que buscan relativizar

---

<sup>6</sup> “Recuperar” es una categoría historiográfico-práctica recurrentemente utilizada por Taylor. La ha utilizado, incluso, en el título de un libro relativamente reciente (cfr. Taylor y Dreyfus, 2016). Para profundizar sobre este concepto véase Sisto (2017).

<sup>7</sup> Taylor apela a este lenguaje en diversas obras. Por ejemplo, en *Philosophical papers 2*, escribe: “Quisiera concentrarme aquí en un aspecto particular del lenguaje moral y del pensamiento moral que queda oscurecido por la reducción y homogeneización epistemológica de lo ‘moral’ que encontramos tanto en el utilitarismo como en el formalismo. Estas son las distinciones cualitativas que hacemos entre diferentes acciones, sentimientos o modos de vida, en términos de moralmente superior o inferior, noble

o reducir esos contrastes. Muchas de ellas, curiosamente, tienen un supuesto en común: una ontología implícita, constituida sobre la base del paradigma de las ciencias naturales. Gran parte del rechazo moderno tardío y contemporáneo a toda ontología o metafísica supone, en gran medida, *ese tipo* de ontología. Por eso, no se trata de rechazar *la* ontología —ella es inevitable, pues toda posición supone, de hecho, una ontología—, sino de llevar adelante una hermenéutica del ser, a partir de las intuiciones morales fundamentales y, en particular, del ser de nuestro yo. En síntesis: a partir del lenguaje de contrastes, recuperamos las intuiciones morales fundamentales, y a partir de estas, una concepción crítica de nuestro ser. Pero estos tres niveles tienen una dimensión histórica constitutiva. No es posible una perspectiva adecuada de nuestro yo —con sus aspiraciones, deseos, exigencias, pretensiones—, sin una historia que vaya capitalizando críticamente tanto el lenguaje, que tiene una dimensión histórica, como también las intuiciones que vamos consolidando o enriqueciendo históricamente. El respeto por la dignidad humana es una intuición que puede probarse hoy en día universalmente, después de toda una historia, pero muchas veces se muestra en forma confusa, restrictiva, limitada o, incluso, manipulada. La modernidad ha hecho grandes y novedosos aportes que la filosofía debe recuperar, pero necesita para ello de la historia. Por esta razón, ya en el Prólogo, Taylor advierte: “A quienes aburra profundamente la filosofía moderna posiblemente preferirán

---

o bajo, admirable o despreciable. Son estos lenguajes de contraste cualitativo los que quedan marginados, o incluso borrados por completo, por las reducciones utilitaristas o formalistas. Quiero argumentar, en oposición a esto, que son fundamentales para nuestro pensamiento moral y no se pueden erradicar de él” (2012, p. 234, traducido por Horacio Martín Sisto). Taylor cita palabras cruciales como “integridad”, “ágape”, “liberación”, que representan ideales decisivos para muchas personas —por los cuales pueden llegar a dar la vida— y, además, generan toda una constelación de contrastes morales. También son lenguajes de contraste cualitativo, pues representan ideales de vida totalizantes, de difícil compatibilización con otros ideales igualmente exigentes.

saltarse la primera parte. A quienes les aburre la historia, si por un azar se encontraran con este libro entre sus manos, no deberían leer nada más” (1996, p. 13). Una recomendación que la agradecerá ese tipo de lector frente a un libro de unas 790 páginas.

Aunque en un libro mucho más corto, Taylor puede ayudar a este tipo de lector. La discusión sobre la modernidad parte, para Taylor, de la constatación de tres malestares de la cultura actual. El libro traducido al castellano con el título *La ética de la autenticidad* (1994) tiene como título original *The Malaise of Modernity* (1991). Probablemente, el editor de la edición en castellano haya pensado que así era más positivo, pero oculta el punto de partida de la reflexión y de la propuesta, presente esta última en la segunda parte del libro. Para Taylor existe una conjunción actual entre la reducción epistemológica, la razón instrumental y el individualismo, que son propios de la modernidad y que deben afrontarse con la ayuda de las intuiciones éticas más importantes de la misma modernidad. No ayuda pensarla como un corte absoluto con el pasado —como gran parte de la modernidad quiere pensarse— ya que, difícilmente, podremos entender algunas intuiciones sobre la interioridad moderna sin remitir, por ejemplo, a Agustín de Hipona. Toda época trae conquistas positivas y nuevos riesgos.

Una hermenéutica puede mostrar que los lenguajes de fuertes contrastes se articulan en torno a la preocupación humanamente decisiva acerca del destino de nuestras vidas, esto es, “qué es lo que hace que la vida humana merezca ser vivida o qué es lo que confiere significado a sus vidas particulares” (Taylor, 1996, p. 29; cfr. también la noción de *erstrebenswert* más adelante en el apartado sobre Siep). Y esa hermenéutica puede mostrar que en esa exigencia hay una búsqueda de respuesta objetiva, más allá de que, luego, esta no se comparta. El ser humano busca una respuesta a su vida en cuanto ser humano como en cuanto individualidad concretamente única. Ambas pretensiones pueden documentarse en estos lenguajes de fuertes contras-

tes. Taylor recupera, con un nuevo sentido, dos intuiciones de Kant, a partir de los contrastes observados en su lenguaje: en primer lugar, la idea de que la ontología moral no puede estar constituida sobre la base de una ontología científica (para Kant la razón práctica se mueve por una ontología diferente que la teórica). En segundo lugar, la idea de que hay cuestiones categóricas irreducibles a condiciones, léase en Kant la diferencia lógica y moral entre el imperativo categórico y el hipotético (Taylor, 2012, pp. 237-239). Con el primer contraste, Kant ha preservado las intuiciones de la razón práctica, para protegerlas, pero lo ha hecho aludiendo a una ontología sin descripción posible puesto que la libertad, fundamento de toda ética —excepto ciertas proyecciones analógicas— no puede ser descrita, según Kant, sin reducirla a la ontología científica. Sin embargo, mientras tanto, el lenguaje cotidiano de la gente documenta fuertes contrastes que suponen la libertad y una ontología. Con respecto de la segunda intuición, en la preocupación de Kant por no contaminar el carácter categórico de lo moral, ha terminado debilitando el fundamento de una serie de intuiciones morales tan categóricas como su famoso imperativo, pero, sobre todo, ha debilitado la idea de bien, que es primordial en función de la primacía de la norma. Estos últimos son límites de la propuesta kantiana. Para Taylor, es necesario que una hermenéutica recupere de Kant las intuiciones fundamentales, pues, en gran parte, fue él quien ha dado forma filosófica a las nociones modernas de dignidad humana y de autonomía, entre otras (Taylor, 2012, pp. 231-232). Esto no debe plantearse desde otra teoría atemporal, como se presenta la moral kantiana, sino desde una contrastación y comprensión históricas. Y la historia muestra una diversidad de bienes en puja.

También, la teoría hegeliana del reconocimiento merece ser recuperada. Taylor, junto con Honneth y Siep, es uno de los pioneros de esta recuperación sistemática. Luego, han surgido diversas corrientes que han modificado este modelo clásico, basado principalmen-

te en Hegel, pero que, también, abrevaba en Kant y Fichte. Incluso, hay posiciones que critican radicalmente este modelo, por legitimar y reproducir situaciones de dominación ya que el mismo implicaría la sobreadaptación de los individuos a condiciones de reconocimiento que imponen quienes detentan el poder.<sup>8</sup> Pero, difícilmente, estas posturas pueden eludir las interpretaciones que ofrecen los filósofos contemporáneos que han trabajado sobre las limitaciones del modelo clásico. También para Taylor presenta limitaciones, pero sin duda, entre otros méritos, este modelo clásico ha enriquecido con nuevas intuiciones la concepción de la dignidad humana y ha introducido una dinámica —en el caso de Hegel, específicamente dialéctica— que supone siempre, para su comprensión concreta, la consideración de la dimensión histórica. Taylor ha ido más allá y ha hecho una propuesta denominada “políticas de reconocimiento” (Taylor, 2009; Meyer, Quante y Rojek, 2021, apartado vi). Sin una consideración histórica de la situación en que se produce un conflicto ético-político, es difícil no caer en naturalizaciones.

En síntesis, con Taylor se vuelve a plantear, pero de otro modo, que la comprensión apropiada del sujeto ético depende de la exploración histórica. Y la comprensión de nosotros mismos, tan necesaria para la constitución de una vida ética buena o saludable, depende de una adecuada narración de nuestra historia y de las historias de las cuales formamos parte. La categoría de “recuperación” en Taylor es una forma de situarse en la tensión entre continuidad y ruptura, que hemos señalado más arriba. La recuperación implica una ruptura respecto de un olvido tanto teórico como cultural, sea fruto de la desidia, de la inercia o de una posición hegemónica; e implica, a su vez, la calibración del posicionamiento de la modernidad respecto de sus pre-

---

<sup>8</sup> Puede ser el caso de Butler o Fraser. En *Handbuch Anerkennung*, se consideran, críticamente, estas posiciones y se les dedica capítulos específicos (Siep, Ikäeheimio y Quante, 2021, caps. V y VII; Sisto, 2023).

decesores: hay tanta novedad como continuidad y se trata de precisar bien el alcance de cada una de estas categorías.

Taylor se ha comprometido en la práctica política. La comprensión de los conflictos ético-políticos de Canadá, en particular la situación del Quebec, y la elaboración y propuestas de vías de solución para la región se encuentran enlazadas, en gran parte, con sus estudios ético-históricos.

### **III. El *Liberalismo político*: no toda sociedad está bien ordenada**

Hasta aquí, podría objetárenos que hemos recurrido al testimonio de los “comunitaristas” o “particularistas”. Más allá de que estas etiquetas son reductivas, podemos apelar, brevemente, a posiciones “no comunitaristas” y “no particularistas” para mostrar un carácter amplio. Para ello debemos volver un poco en el tiempo, a los años 70, donde la obra de referencia para la tradición kantiana es *Teoría de la justicia* de John Rawls. Si hay algo que queda inmediatamente en claro cuando uno compara esta obra con las de MacIntyre y Taylor es el estilo expositivo que, como sucede en filosofía —y quizás en todo texto de humanidades—, no es accidental, sino que hace a la cosa misma. Como en Kant, no nos encontramos con una narración, sino con una exposición conceptual sistemática y con una serie de términos que obliga al lector a ir tomando nota de sus definiciones. Rawls no tiene en cuenta el todavía incipiente narrativismo y tampoco parece que lo tendrá una vez desarrollado: para la fecha de su fallecimiento, el año 2002, prácticamente ya habían aparecido todas las grandes obras de MacIntyre, entre otros narrativistas. La filosofía de Rawls si bien sigue siempre el mismo carril, en su trayecto, presenta ciertas variaciones que resultan muy significativas para nuestra indagación.

En su teoría y propuesta de justicia, cumple un rol clave la *situación originaria*, constituida sobre el velo de la ignorancia. En ella se traduce, fundamentalmente, el formalismo kantiano, aunque en for-

ma más intuitiva y constructivista (Rawls, 1980). Pensar si una máxima puede convertirse en ley universal —o “poder querer” y todas las variantes de la formulación del imperativo categórico— es más abstracto, para un experimento mental, que el diseño que propone Rawls del velo de la ignorancia. Por ejemplo, participo de la elaboración o modificación del estatuto de la universidad, pero sin saber si seré profesor, administrativo, estudiante, graduado o miembro externo de la institución. Este, el velo de ignorancia, es el que me permite pensar más concretamente la universalidad de la norma que si, acorde al imperativo categórico kantiano, tuviese que evaluar si la norma propuesta puede convertirse en ley para todos ellos o si yo puedo querer que sea así. El ejercicio de la imaginación se confronta más fácilmente con lo empírico en el caso del velo de la ignorancia que en el de la imaginación universalizadora kantiana, al menos en sus dos versiones de la formulación básica: la primera, si puedo hacer de la máxima de mi acción una ley universal —universalización puramente “lógica”— o la segunda, si, aun cuando este test fuese superado, si puedo querer mi máxima como ley universal. Por otra parte, Rawls procura dar cabida a los intereses humanos sin por ello afectar la idea de autonomía, que era el clásico problema en Kant, señalado por Hegel y, mucho antes, por Schiller. También salva la virtud de imparcialidad que tiene el formalismo kantiano sin por ello introducir heteronomía, otra aporía que se le reprochaba a Kant, pues para Rawls la justicia no está tanto en los dos principios de libertad e igualdad, jerárquicamente establecidos, sino en el procedimiento que los establece: los principios de la justicia son justos porque el procedimiento es justo. Si lo traducimos empíricamente, una institución o una sociedad que quizás sea torpe en las decisiones, sin embargo, puede llegar a ser potencialmente más justa que un despotismo ilustrado, que establece buenas decisiones, a partir de procedimientos no inclusivos. Estos dos casos son extremos, pero los diseñamos para entender el acento rawlsiano. Se han hecho

muchas críticas a la *Teoría de la justicia*, como también se han presentado nuevas propuestas a partir de sus intuiciones fundamentales. Entre las críticas, se objeta que el procedimiento propuesto por Rawls sigue teniendo un defecto kantiano, esto es que, como sucede con el test de universalización que ordena el imperativo categórico, pueden llegar a establecerse principios en forma absolutamente monológica, dando por obvios los intereses de los demás y los bienes básicos que deben respetarse. Y esto no corresponde del todo con nuestras intuiciones de lo justo, en los casos en que tomamos decisiones que pueden afectar seriamente a los demás. De algún modo, es otra de las críticas que Hegel había dirigido a Kant y que había intentado subsanar en su propia teoría con el concepto de Eticidad.

Particularmente significativo para nuestro tema es el giro posterior de Rawls: su declaración de que la teoría de la justicia debe entenderse como teoría política y no como teoría metafísica. En efecto, si la teoría de la justicia se presentaba como una teoría trascendental, era inevitable considerarla como una suerte de metafísica. Más allá del carácter despectivo que conlleva el término “metafísico” para muchas corrientes, la dificultad que nos interesa señalar, en este trabajo, es que esta impostación en términos cercanos a una teoría trascendental limitaba enormemente sus alcances hermenéuticos y normativos, pues no podía ni interpretar adecuadamente la moralidad en otro tipo de sociedades ni establecer fundadamente principios exigibles. Por ende, la teoría de la justicia se advertía injusta si se entendía de un modo cercano al sentido trascendental kantiano. El “giro político” de Rawls es también un “giro histórico”, que se documenta fundamentalmente en dos direcciones. En primer lugar, Rawls aclara que la teoría de la justicia y su modelo procedimental no nace de un trabajo de la teoría pura —al estilo de la *Crítica de la razón práctica* de Kant—, sino que retoma, profundiza y sistematiza una serie de intuiciones fundamentales que fueron surgiendo, principalmente, desde los pen-

sadores modernos europeos y norteamericanos de corte “liberal” (en el sentido americano del término). En segundo lugar, la propuesta de su modelo de justicia no es factible para cualquier sociedad empírica actual o, incluso, del pasado. Una sociedad debe contar con ciertas instituciones básicas como para que la propuesta sea viable.

Este pasaje, ubicado en la Introducción de *Liberalismo político*, es representativo de su giro histórico:

Volviendo la mirada al periodo moderno, tres acontecimientos históricos ejercieron profunda influencia en la índole de su filosofía moral y política.

El primero fue la Reforma del siglo XVI. Fragmentó la unidad religiosa de la Edad Media y condujo al pluralismo religioso, con todas sus consecuencias para los siglos posteriores. Esto, a su vez, alentó pluralismos de otras clases, que fueron una característica de la cultura a finales del siglo XVIII.

El segundo es el desarrollo del Estado moderno, con su administración central, al principio regido por monarcas con poderes enormes, si no absolutos. O por lo menos por monarcas que trataban de ser tan absolutos como pudieran, y que solo cedían parte de su poder a la aristocracia y a la clase media ascendente, según tuvieran que hacerlo, o según conviniera a sus intereses.

El tercer acontecimiento histórico es el desarrollo de la ciencia moderna, que empezó en el siglo XVII. Al decir ciencia moderna, me refiero al desarrollo de la astronomía, con la física de Copérnico, Kepler y Newton; y también —y esto hay que recalcarlo— al desarrollo del análisis matemático (el cálculo) que llevaron a cabo Newton y Leibniz (Rawls, 1995, p. 14).

Rawls, lejos de hacer historia, señala en forma tajante un antes y un después para delimitar el alcance de su teoría. Es cierto que lo que para Taylor requería toda una investigación crítica histórica que sopesara los alcances y las limitaciones, Rawls lo despacha en unos

pocos párrafos. Pero, al menos, Rawls entiende que debe hacer estas delimitaciones para no caer en un ahistoricismo que volvería injusta su teoría.

Surgen, no obstante, nuevas limitaciones. En primer lugar, es llamativo que las *Lecciones de la historia de la filosofía moral* de Rawls (2007) solo recuperen a pensadores modernos —lo mismo sucede con sus lecciones sobre historia de la filosofía política—, aunque es de apreciar que siendo un pensador de inspiración kantiana recupere, a su modo, a Hegel, que introduce la historia y la crítica a los formalismos. Pero, la omisión de toda la historia anterior resulta muy problemática, no solo desde el punto de vista normativo —la primacía de la noción de deber parece hacer caso omiso de las críticas al estilo de Taylor—, sino también hermenéutico: la pretensión de Rawls de poder comprender las sociedades actuales se ve limitada a unas pocas. La objeción más grave, sin embargo, es también de corte histórico: cómo una sociedad llegó a ser o estar bien ordenada queda fuera de su teoría. Este es un punto ciego de la teoría de Rawls, que no tiene desarrollada una subteoría de justicia histórica ni contempla la relevancia de la historia en lo ético. Por otra parte, convendría examinar si es posible, para esta teoría, introducir una modificación semejante, sin alterar radicalmente su matriz de base. Este punto ciego es grave porque puede fácilmente convertir a la Teoría de la Justicia en una teoría injusta. Son de admirar los norteamericanos por haber sancionado la constitución más avanzada de la historia en términos de garantías jurídicas. Eso sí, omitieron, por ejemplo, la abolición de la esclavitud, con la cual Estados Unidos forjó gran parte de sus instituciones ahora bien ordenadas; o bien, los derechos de los pueblos originarios, algo que podría considerarse “anacrónico” para la época pero que una consideración de la justicia histórica debería compensar y tuvo que comenzar a compensar. Hoy en día se imponen internacionalmente reglas de conservación del medio ambiente, a la medida de

las sociedades bien ordenadas, que como ideales son muy justas, pero correspondería evaluar si, en alguna medida, esas sociedades se han ordenado mediante la explotación abusiva del medio ambiente. Una teoría de la justicia debería considerar esta historia, no para justificar abusos actuales, sino para que, en los países del tercer mundo, los costos del desarrollo para no dañar el ambiente sean compartidos. Hoy en día los reclamos por justicia histórica que vemos en el panorama mundial —algunos de los cuales se remontan a injusticias cometidas 500 e, incluso, 2000 años atrás— muestran por sí solos la necesidad de que una teoría de la justicia deba considerar la dimensión histórica de todo juicio evaluativo. Cómo se calibran los principios operativos de una justicia semejante y cuáles serían sus limitaciones son preguntas que pertenecen a las precisiones propias de una teoría moral.

Frente a estas objeciones, los estudiosos de Rawls han elaborado importantes contra-objeciones y otros filósofos posteriores han tenido en cuenta los aportes de Rawls para sus propias propuestas. Pero lo dicho hasta aquí busca solo mostrar cómo una propuesta ética, inicialmente ahistórica, se vio obligada a limitarse históricamente, a considerar la historia no como algo accidental a la ética, sino como algo constitutivo de toda evaluación normativa, como es el caso de la célebre *Teoría de la justicia*.

#### **IV. La Ética concreta y la historización de la moral**

Ludwig Siep es un filósofo de referencia internacional, tanto por sus estudios sobre Hegel como por aquellos sobre la teoría del reconocimiento. Difícilmente se encuentren artículos en revistas académicas que traten temas de la filosofía del derecho o de teoría del reconocimiento sin citarlo. Tan importante como esos estudios es su propuesta original de teoría ética, que ha denominado “ética concreta”. La misma ha alcanzado un nivel sistemático en la publicación de *Konkrete Ethik* (2004). Ha sido el fruto no solo del estudio y la discusión en el ámbito académico, sino también de la experiencia en diversas co-

misiones alemanas y europeas, que deben tomar decisiones u ofrecer asesoramiento con implicaciones éticas delicadas. Siep ha continuado desarrollando su teoría en los años posteriores. En lo que respecta al tema que aquí abordamos, resulta de particular interés su reciente obra, publicada en 2020, *Technisierung der Natur - Historisierung der Moral. Ziele und Grenzen* (Tecnificación de la naturaleza - Historización de la moral. Alcances y límites).

El libro es una confrontación de la ética concreta con los problemas éticos que plantea la creciente tecnificación de la naturaleza. Los medios técnicos disponibles han crecido a una velocidad que no ha sido acompañada por la reflexión sobre los fines, a los que se los ha dado por obvios. Así sucede, por ejemplo, con la inteligencia artificial o los diversos perfeccionamientos que se ofrecen al cuerpo humano. Sin perjuicio del rol que compete a otros ámbitos de la cultura y del pensamiento —como, por ejemplo, el derecho—, la cuestión de los fines corresponde centralmente a una ética filosófica.

Nos encontramos frente a una situación excepcional en la historia. La tecnología puede no solo solucionar, en gran parte, los problemas de salud humana, sino, incluso, mejorar su naturaleza (entendida, por Siep, tal como es considerada en las ciencias naturales). Ya no se trataría solo, por ejemplo, de restituir la visión a un paciente que la ha perdido, o a un anciano, que por el paso del tiempo se le ha empeorado. Cabría, incluso, la posibilidad de sustituir por un ojo por otro que vea mejor que lo que los seres humanos han experimentado hasta ahora. Si la cuestión de la inmortalidad, en la historia, ha estado reservada solo a lo divino o a una posible vida después de la muerte, ahora se puede prolongar la vida de un modo notable y surgen cuestiones vinculadas a una discusión creciente sobre el transhumanismo. Estas nuevas realidades abren varios interrogantes. En primer lugar, nos encontramos con problemas de justicia pues son posibilidades accesibles solo a una exigua minoría de la población, generándose así

diferencias sociales, económicas y culturales cada vez más notables entre los seres humanos. Pero hasta aquí no está aún en cuestión el problema de los fines. El transhumanismo conlleva una modificación radical de todos los elementos que constituyen las dimensiones centrales del ser humano. Podríamos encontrarnos con cinco o seis generaciones conviviendo y con una redefinición de las etapas de la vida y de las relaciones humanas. Cuestiones que antes eran difusas o “metafísicas” se vuelven apremiantes ahora en términos de fines éticos: ¿en qué cuerpo queremos vivir? ¿qué partes del cuerpo son parte de nuestro yo?

Los interrogantes se agravan ante el avance de la tecnología frente a la naturaleza. En primer lugar, el respeto de la naturaleza tiene una dimensión interhumana e intergeneracional: ¿hasta qué punto podemos adueñarnos de la naturaleza? y ¿qué derechos tienen sobre ella los demás seres vivos y los humanos que aún no existen? En segundo lugar, la naturaleza es considerada aquí tanto en el sentido que le da el conjunto de las ciencias, como también en el modo en que la experimentamos, paradigmáticamente, a través del arte o de los viajes, es decir, experiencias de mirarla “en sí misma”, sin un interés o cálculo. De este modo, desde nuestra perspectiva, Siep reconoce en ella algo no igual, pero sí análogo a la dignidad.

La ética de Siep se encuentra enraizada en la tradición deontológica moderna. Ahora bien, para él, que la tarea de una ética filosófica consista, fundamentalmente, en establecer normas, no quiere decir que se desentienda de fines. Al contrario, es una ética que busca establecer las normas que deben cumplir los fines de toda acción humana y el fin fundamental es el respeto a la dignidad de cada ser humano.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Las éticas de tipo deontológico que se han consolidado a partir de Kant, si bien centran la racionalidad ética en la ley moral —y en los deberes y derechos que se basan en ella— no por ello dejan de lado los conceptos fundamentales de la ética clásica de raigambre aristotélica, como fin y bien, sino que dan un giro a su fundamentación. En

En este sentido, sigue la tradición consolidada en Kant. Pero la configuración concreta que esta dignidad puede o debe asumir en nuestros tiempos requiere una urgente reflexión e intervención filosóficas. No son suficientes para ello, según Siep, las direcciones dominantes en ética filosófica, puesto que, en su mayor parte, se basan en principios atemporales y reglas altamente abstractas que no bastan —o ya no bastan— para dar orientaciones mediante el complemento de una ética aplicada, tal como se ha intentado en el siglo XX. Los procedimientos deductivos son insuficientes para la fundamentación de las premisas o principios fundamentales. Por otra parte, los procedimientos reflexivos, si se los piensa en sentido técnico kantiano, presuponen también esos principios y ese nivel de abstracción como para poder remontarse adecuadamente, por tanto, dependen lógicamente de los procedimientos deductivos y la insuficiencia permanece.

La ética concreta de Siep se inspira en Hegel, tal como el mismo filósofo lo ha señalado en los prefacios de sus libros. Esta inspiración se articula, principalmente, en la noción hegeliana de “eticidad”, entendida históricamente. Por eso recupera varias de las nociones kantianas —que ya Hegel había asumido, en su *Filosofía del derecho*— como parte constitutiva en su capítulo sobre la moralidad. Pero se trata de una recuperación crítica. Siep no acepta los compromisos teleológicos metafísicos de Hegel e introduce, en la concepción de la eticidad, una historicidad que Hegel mismo consideró pero que, sin embargo, en su *Filosofía del derecho*, dio por superada definitivamente con su modelo de Estado moderno. Es decir, mientras que, en Siep, los problemas de reconocimiento siguen abiertos, en la obra hegeliana, parecen ya superados. Siep introduce la historicidad como una dimensión inductiva en la ética, principalmente, en dos sentidos. Por un lado, en un sentido propositivo, podemos establecer, a partir de la historia, cier-

---

este sentido, Siep refuerza la noción de fin, sin darle por ello una entidad metafísica o biologicista. Para profundizar en estos aspectos véase Sisto (2020).

tas convicciones fundamentales acerca de la dignidad humana y, con esta, precisar objetivos fundamentales de la vida en común. De modo que la forma en que se articula esta dignidad puede llegar a modificarse si así lo requieren, fundadamente, las nuevas circunstancias históricas. Y, por otro lado, en un sentido restrictivo, podemos señalar, con mayor certeza aun, todo aquello que no debe permitirse nunca más. Literalmente, *nie wieder* (nunca más) es la expresión de Siep (2020, p. VIII), en la que puede hablarse de “superación”.<sup>10</sup> “Ética concreta” significa, fundamentalmente, el procedimiento de concreción de una concepción de la totalidad del mundo natural y cultural, que tome en cuenta, por un lado, no solo tradiciones normativas sino también conocimientos actuales de la naturaleza y nuevos desafíos culturales y, por el otro, no solo la memoria sino las memorias (*Gedächtnisse*) de las diferentes comunidades y personas. Y significa una constante atención a la experiencia de la conciencia colectiva: “solo una razón que puede ser instruida por estos procesos puede desarrollar los criterios que estamos buscando” (Siep, 2020, VIII). Siep vincula, de un modo nuevo, la noción de “eticidad” de la *Filosofía del derecho* de Hegel con la de “experiencia” de la *Fenomenología del espíritu* y, si bien se inspira en Hegel, las entiende de un modo nuevo, como dinámica esencialmente abierta. En lugar de la teleología hegeliana, acude a una historia de experiencias. Entonces, podemos interpretar el título *Tecnificación de la naturaleza* como una fuente de problemas éticos y

<sup>10</sup> En Siep, encontramos una noción de superación “negativa” si lo comparamos con aquel olvido imposible que fundaba Kant en el hecho de la Revolución francesa. El olvido imposible en Kant era positivo: era la experiencia positiva de la autonomía política que se había sellado con aquel hecho más allá de los excesos (Kant, 1994, apartado VII). Era una experiencia acompañada de un legítimo entusiasmo aun en medio de grandes equívocos y sin llegar a legitimarlos. En el “nunca más” de Siep, se subraya el aspecto negativo como progreso, la experiencia de lo que debe ser negado. Se trata, quizás, de una concepción más realista respecto del optimismo ilustrado que, a pesar de los recaudos de Kant (quien, por distintas razones, tarda años en afirmar el valor de la Revolución), igualmente lo involucra.

el de *La historización de la moral* como un método para acercarnos a soluciones posibles.

La historización no significa, para Siep, relativización histórica, sino desanclar la deliberación ética de normas trascendentes, su-puestamente al acceso de la razón pura, mediante procesos deduc-tivos y reflexivos. La atención no solo al acontecer empírico sino al cuerpo y a la naturaleza, tal como se la ha caracterizado más arri-ba, es constitutiva de una ética concreta. El género humano puede llegar a convicciones restrictivas, en el sentido de *nie wieder*, con la suficiente solidez, como para darle estatuto normativo categórico, y generar convicciones propositivas, como para orientar la acción sin que signifiquen quedar cerradas a la crítica y a la modificación. Los mismos desafíos históricos y las nuevas circunstancias son ocasiones propicias para su revisión. En los comienzos de la reflexión filosófica ética occidental, Siep recuerda cómo Aristóteles ya señalaba que el objetivo de la técnica es el de lograr fines humanos independientes de la resistencia de las fuerzas y acontecimientos naturales (Aristó-teles, 2005, § 1285b, 36-37). Pero esta concepción requiere una nueva hermenéutica porque la *techné* ha adquirido una nueva dimensión y efectividad, que puede afectar la dignidad humana de un modo nue-vo. E, incluso, y en nombre de ella, puede perjudicarla, si no media la reflexión sistemática y colectiva, para la cual la filosofía es, sin duda, una disciplina necesaria.

Siep no abandona el término “bueno”, que en toda concepción deontológica de raigambre kantiana suele perder primacía. Esta no-ción se refiere a los fines, a todo aquello que se considera que vale la pena, que vale el esfuerzo (*erstrebenswert*) (Siep, 2020, p. XI). Y debe estar abierta al mundo de las fuerzas vivas, en donde se presentan va-rias pretensiones acerca de lo bueno, en este sentido amplio, cuyo cri-terio fundamental es la dignidad. La noción de “experiencia” también es amplia: “comprende experiencias con utopías técnicas, de hombres

y una sociedad perfecta; experiencias con la injusticia, la violencia y la desmoralización de los seres humanos. No solo las barreras institucionales contra estos problemas sino también las justificaciones filosóficas son experiencias” (Siep, 2020, p. XII).

### **Conclusión: de la ética a la filosofía de la historia**

El concepto actual de ética, si es que no ha sido siempre así, implica necesariamente una pretensión de universalidad. Incluso un “particularismo” —tal como los universalistas de raigambre kantiana denominan al diseño que han elaborado para referirse a determinadas posiciones— debe aceptar cierta norma universal, al menos para proteger lo particular. Sin embargo, asegurar la universalidad, mediante la anulación directa o indirecta de la historicidad, lleva a una suerte de contradicción como, de algún modo, intenté indicar en Rawls. Por esta razón, tarde o temprano, se debe considerar la historia en la constitución interna de una teoría de la racionalidad ética. Esta es la tesis principal que defendí en nuestro escrito. Sin duda, la historicidad “amenaza” a la universalidad con el riesgo del relativismo y su introducción en la estructura de un modelo de racionalidad práctica suscita problemas teóricos y éticos diversos. Pero deberíamos estar alertas para que ese concepto de relativismo no provenga de modelos propios de una racionalidad teórica abstracta, dar atención prioritaria a lo ético tal como se presenta e investigar cómo es en la práctica la racionalidad práctica. El traspaso de modelos externos de racionalidad a la ética no genera universalidad, sino la naturalización de un sistema determinado “ético” y, así, también siempre alguna injusticia. Por otra parte, convendría examinar si es posible, para una teoría racionalista como la de Rawls, introducir una modificación semejante, sin alterar radicalmente su matriz de base. Pues no se trata de agregar a modo de apéndice una teoría de la justicia histórica, una mera traslación lógica de una teoría de corte racionalista a la relación entre sujetos de distintas épocas. Con “justicia histórica”, me referí a tener

presente la dimensión constitutiva histórica de todo aquello que se considere ético, en este caso de la justicia.

Un breve corolario con respecto a otra disciplina que he tenido presente aquí al considerar la ética: la filosofía de la historia. Hayden White ha sostenido, como *leit motiv* de su metahistoria, que la finalidad de la “ciencia” histórica era, al fin y al cabo, moralizar. Lo sostenía con ironía, pues, de este modo, ponía en tela de juicio la pretendida objetividad científica aséptica del historiador. Sin embargo, hay algo que no es irónico en su tesis: gran parte de nuestra educación ética consiste en escuchar relatos. Los relatos no son importantes solo para formar la conciencia ética de los niños; una historia críticamente elaborada y actualizada es conveniente, también, para calibrar mejor las pretensiones normativas y las aspiraciones que viven los adultos. La escritura de la historia requiere, a su vez, de la ética; pero esta es ya otra cuestión. Distinguir, sin necesariamente separar, es parte del desafío a la filosofía.

### **Referencias bibliográficas**

- Anscombe, E. (1958). *Intention*. Basil Blackwell
- Aristóteles (2005). *Política*. (Trad. de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo). Losada.
- Bradbury, R. (1953). *Fahrenheit 451*. The Ballantine Publishing Group.
- Carr, D. (1986a). Narrative and the Real World: An Argument for Continuity. *History and Theory*, 25(2), 117-131.
- Carr, D. (1986b). *Time, Narrative and History*. Indiana U.P.
- Hardy, B. (1968). Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative, *Novel*, 2, 61-80.
- Kant, I. (1994 [1797]). “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. (Trad. de C. Roldan Panadero y R. Rodríguez Aramayo, 2ª ed., pp. 3-24). Tecnos.

- MacIntyre, A. (1994 [1981]). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. (Trad. de A. Sison). Ediciones Internacionales Universitarias.
- MacIntyre, A. (2001 [1999]). *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. (Trad. de B. Martínez de Murguía). Paidós.
- MacIntyre, A. (2004 [1981]). *Tras la virtud*. (Trad. de A. Valcárcel). Crítica.
- MacIntyre, A. (2017 [2016]). *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. (Trad. de D. Cerdá García). Rialp.
- MacIntyre, A. (2022 [1994]). *Tres versiones rivales de la ética: genealogía, enciclopedia y tradición*. (Trad. de R. Rovira). Rialp.
- Meyer Th., Quante M. y Rojek T. (2021). Status von Anerkennung (als Phänomen/Begriff/Theoriegegenstand/Theorietyp/Kategorie/Konzept oder Konzeption). En L. Siep, H. Ikäheimo y M. Quante (Eds.). *Handbuch Anerkennung* (pp. 39-53). Springer vs.
- Mink, L. (1970). "History and Fiction as modes of Comprehension", *New Literary History*, 1, (541-558).
- Rawls, J. (1979 [1971]). *Teoría de la justicia*. (Trad. de M. D. González). Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *Journal of Philosophy*, 77, 515-572.
- Rawls, J. (1995 [1993]). *Liberalismo político*. (Trad. de S. Madero Báez). Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2007 [2000]). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. (Comp. de B. Herman. Trad. de A de Francisco). Paidós Ibérica.
- Siep, L. (2004). *Konkrete Ethik*. Suhrkamp.
- Siep, L. (2020). *Technisierung der Natur. Historisierung der Moral. Ziele und Grenzen*. Brill-Mentis.
- Siep, L. (2022). *Ethics and the Limits of Technology*. Brill-Mentis.
- Siep, L., Ikäheimo, H., y Quante, M. (Eds.) (2021). *Handbuch Anerken-*

nung. Springer VS.

- Sisto, H. M. (2017). Reseña: *Recuperar el realismo*, de Hubert Dreyfus y Charles Taylor. *Revista Avatares*, 4.
- Sisto, H. M. (2020). La amistad en clave deontológica. Su estatuto sistemático en la *Metafísica de las costumbres*. *Revista Stylos*, 29(29), 174-192.
- Sisto, H. M. (2023). “Siep, L., Ikäheimo, H, Quante, M. (eds.) (2021). *Handbuch Anerkennung*. Springer VS.: Review”. *Estudios de Filosofía*, 68 (en prensa).
- Taylor, Ch. (1994 [1991]). *Ética de la autenticidad*. (Trad. de P. Carbajosa Pérez). Paidós.
- Taylor, Ch. (1996 [1989]). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. (Trad. de A. Lizón). Paidós.
- Taylor, Ch. (2009 [1992]). *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. (Trad. de M. Utrilla De Neira, L. Andrade Llanas y G. Vilar Roca). Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (2012 [1985]). The diversity of goods. En *Philosophical papers 2*. (pp. 230-247). Cambridge U. P.
- Taylor, Ch. y Dreyfus H. (2016 [2015]). *Recuperar el realismo*. (Trad. de J. Carabante). Rialp.