

Hugo Aznar

**VIGENCIA Y ACTUALIDAD DE LA ÉTICA APLICADA. EL
RETORNO DE LO NORMATIVO A LAS CIENCIAS SOCIALES Y LAS
SOCIEDADES AVANZADAS**

**THE CURRENT VALIDITY OF APPLIED ETHICS. THE RETURN
OF THE NORMATIVE TO THE SOCIAL SCIENCES AND
ADVANCED SOCIETIES**

Resumen

El artículo aborda la vigencia y actualidad de la ética en este inicio de siglo. Comienza repasando aquellos discursos que habrían contribuido a su desvalorización a lo largo del siglo pasado. Sin embargo, cuando menos se esperaba, se produce al final del siglo anterior una reaparición de la ética, si bien aplicada. El artículo aborda los factores que habrían contribuido a este retorno de lo normativo a las ciencias sociales y las sociedades avanzadas. El objetivo no es profundizar en cada uno de ellos -lo que requeriría un espacio mayor- sino articular un esquema conjunto que presente las claves fundamentales de este cambio y ayude así a comprenderlo y valorarlo mejor a especialistas de otras áreas de conocimiento, a la ciudadanía que alienta esta misma revalorización a través de su actividad en la sociedad civil y a quien simplemente le interesa una cuestión tan relevante como ésta.

Abstract

The article discusses the validity and relevance of the ethics in this beginning of century. It begins reviewing those speeches that would have contributed to the ethic's devaluation over the last century. However, when least expected, came at the end of the previous century a resurgence of ethics, while applied. The article reviews the factors that have contributed to this return of the normative to the social sciences and advanced societies. The aim is not to deepen into each of these factors -which would require much more space- but articulate a scheme that presents the fundamental reasons for this change and thus helps to understand and better appreciate it to specialists from other areas of knowledge, the citizenship that encourages this same resurgence through its activity in civil society and the public which simply is interested in a matter as important as this.

I. UNA DISCIPLINA DESVALORIZADA

Decir que la ética está de actualidad, o incluso de moda, es un tópico que se ha oído mucho los últimos años. No ocurría así hace tres o cuatro décadas, cuando pasaba por ser una rama menor y poco relevante de la filosofía, ya de por sí poco relevante. Una situación a la que habían contribuido varias corrientes de pensamiento, cuyo único rasgo común había sido su rechazo o desprecio hacia el discurso ético. Se inició entonces una revitalización del interés por la ética que aún perdura y que ha hecho que vuelva a disfrutar de un reconocimiento difícil de imaginar antes.

En lo que sigue repasamos este fenómeno de revitalización de la ética. Comenzaremos dando algún apunte sobre las corrientes de pensamiento que a lo largo del siglo pasado la habían condenado a la fila de atrás. Y repasaremos luego aquellos factores que han contribuido a su reaparición. Más que profundizar en cada uno de estos elementos, nos guía la finalidad de facilitar un esquema que

agrupe y resuma las claves explicativas de este fenómeno, ayudando así a su mejor comprensión y valoración por expertos de otros campos y legos interesados.

I.1. Marxismo

Una parte importante de la desvalorización de la ética provino en su día de las corrientes de inspiración marxista, que todavía mantenían un eco de su influencia y ascendiente previos. Para estos planteamientos, siguiendo a Marx, la moral no dejaba de ser un producto ideológico: un discurso de las clases dominantes para hacer que los débiles, los explotados, mantuviesen un comportamiento dócil y ajustado a los intereses de sus dominadores. La moral y la ética representaban un ejemplo especialmente representativo del papel que jugaban las producciones culturales en una sociedad con clases enfrentadas: “Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.” (Marx y Engels, 1970: 50). La moral resultaba así ser como una versión blanda del opio del pueblo, la religión, que tan modélicamente conseguía que los explotados postergaran el cambio del mundo real en espera de una eternidad feliz. Esto significaba comportarse bien: servir a los intereses de las clases dominantes. Incluso en el mejor de los supuestos, en el caso de los bienintencionados, la apelación a la ética constituía un deseo equivocado de cambiar las cosas pero cuyo buenismo o utopismo resultaban inútiles. Precisamente desvelar estos engaños era el primer gran aporte del materialismo histórico y de ello se seguía uno de sus logros más inmediatos: “haber roto el soporte de toda moralidad” (Marx y Engels, 1981).

Conforme fue evidenciándose que la revolución proletaria no se producía de modo ineludible, se fue abriendo paso un mayor voluntarismo político, un papel más activo de los movimientos y partidos intencionalmente revolucionarios. En este proceso con el tiempo incluso llegarían a aparecer quienes planteaban un retorno de la ética, de una moral comunista (Garaudy, 1964). Pero esto no se ajustaba a los presupuestos del materialismo histórico más auténtico.

Para éste la ética o era puro engaño ideológico o no servía al cambio de la realidad; ni tan siquiera al cambio político que quisiera serlo de verdad y que por tanto debía usar cualquier método sin reparo alguno. Pero además la ética no sólo no servía ahora sino que —nuevamente con Marx— tampoco tendría ningún sentido después, después de la revolución, del cambio. En el planteamiento marxista no estaba el sustituir una ética falsa por otra verdadera; estaba renunciar definitivamente a la ética: condenarla al cementerio de cadáveres de las ideologías falsas o innecesarias. No se trataba de cambiar una moral por otra, sino de hacerla desaparecer. Cuando la revolución y su cambio radical se produjeran ya no haría falta la ética: al existir un nuevo orden social igualitario, sin lucha de clases, no sería necesario tapar nada; al no haber ya explotación no haría falta ninguna ideología para tener engañados a los hombres. Adormecer y engañar al pueblo sería innecesario. Se trataba pues de un producto ideológico burgués condenado a pasar a la historia con la llegada de la nueva sociedad comunista: “Se seguirá arguyendo [que] existen verdades eternas, como la libertad, la justicia, etc., comunes a todas las sociedades y a todas las etapas de progreso de la sociedad. Pues bien, el comunismo viene a destruir estas verdades eternas, la moral, la religión, y no a sustituirlas por otras nuevas” (Marx y Engels, 1981: 44).

No debe extrañarnos que en un contexto donde los discursos de inspiración marxista todavía tenían influencia —y muchas veces

precisamente sobre quienes más deseaban cambiar las cosas—, la ética estuviera desvalorizada cuando no explícitamente rechazada. Pese a algunos intentos de recuperarla para el marxismo, el testimonio de sus padres fundadores no dejaba lugar a dudas: el comunismo suponía la desaparición, el fin de la moral y la ética.

1.2. Cientificismo

Una segunda desvalorización de la ética provenía de los discursos cientificistas, que si bien solían sostenerse desde planteamientos ideológicos distintos a los anteriores venían a coincidir con aquellos en su eliminación final de la ética. En este caso era el progreso de las disciplinas científicas —y de las que aspiraban a serlo— el que se encargaría de convertir la ética en una disciplina desfasada, uno más de los pretendidos saberes del pasado.

Este argumento tenía dos versiones complementarias entre sí. A la primera de estas versiones podría denominársela explicativa. El argumento sostenía en este caso que las normas de conducta que habían constituido el contenido de la moral respondían en realidad a hechos que podían ser explicados de manera más convincente y efectiva por la ciencia. Había múltiples ejemplos.

Uno de ellos podrían ser las explicaciones que tan sugestivamente daba la antropología materialista de Marvin Harris. En su clásico *Vacas, cerdos, guerras y brujas* planteaba sustituir las explicaciones “espiritualistas” por otras “integradas por tripas, sexo, energía, viento lluvia y otros fenómenos palpables y ordinarios” (1980: 12). Como su explicación de por qué los indios tenían la norma religiosa y moral de no dañar a las vacas, cuya razón última estaba en la utilidad energética y económica de mantenerlas vivas. Pero una vez desvelada la razón última de la norma, ésta perdía su carácter moral para pasar a ser un precepto económico, medioambiental, sanitario, etc. Seguirlo o no ya no era hacer algo bueno o malo sino algo adecuado o no, útil o no. Como resumía

Agnes Heller: "Las normas (...) ya no se entienden ni se evalúan mediante las categorías de la libertad (voluntad libre) sino mediante las categorías de la causalidad" (1995: 188).

A lo mismo se aspiraba en otros campos del saber. Como lo expresaba el famoso psicólogo de Harvard, Skinner (1972): "Debajo de la piel de cada uno de nosotros existe una pequeña parte del universo. No hay razón alguna para que goce de unas características físicas especiales por el hecho de encontrarse dentro de estas fronteras, y finalmente podrá lograrse una explicación completa del mismo a partir de la anatomía y la fisiología". Era sólo cuestión de tiempo, de avance del conocimiento, que el moralista y la ética diesen paso al economista, el psicólogo o el sociólogo. La ética quedaba condenada a ser vista como un eco tardío de tiempos de creencias erróneas que, como éstas, debía desaparecer bajo la potente luz de los nuevos conocimientos.

Por si no fuera suficiente con esta versión del argumento cientificista aún faltaba la segunda, más expeditiva si cabe: la resolutive. Para ésta los problemas que tradicionalmente habían ocupado a la ética –como el sufrimiento, la pobreza, la infelicidad, etc., etc.– desaparecerían al solucionarse mediante el avance científico y tecnológico. La ética por tanto simplemente se quedaría sin problemas, sin asuntos que tratar, resueltos de manera eficiente mediante avances científicos como inventos, pastillas o técnicas nuevas.

Volviendo al imperativo ético de la India de no dañar a las vacas: si en última instancia tenía que ver con el combustible del que sus excrementos proveían a las aldeas, entonces la construcción de pantanos y su electricidad harían innecesario conservar a las vacas y dejaría así de tener sentido su norma. Y la India sería un buen ejemplo de la política modernizadora de construcción de presas (que desplazó a millones de personas, aunque la electricidad no llegase a las aldeas) (Roy, 1999). La ética dejaría de tener sentido

ante el avance tecnocientífico y la posibilidad de encender un interruptor y tener energía, tomar una pastilla y encontrarse bien, diseñar un ambiente favorable y eliminar el delito, patentar plantas transgénicas y eliminar el hambre, etc. Puede que algunos de estos problemas tardaran algo más en resolverse –años, décadas, quizás incluso alguno durara algún siglo más– pero desde ya mismo si la ética pervivía era tan sólo como testimonio de un logro no conquistado, de un fracaso pasajero. La ética y sus términos anticuados –libertad, dignidad, responsabilidad, etc.– debían reemplazarse por los conocimientos científicos y sus tecnologías. Como señalaba Skinner: “No se solucionarán nuestro problemas a menos que se reemplacen opiniones y actitudes tradicionales precientíficas (...). *La libertad y la dignidad ilustran este problema.* (...) Un análisis científico transfiere, tanto esa responsabilidad como esos éxitos al ambiente” (1972: 37; curs. ntra.).

No importa que este tipo de planteamientos cayeran más de una vez en una forma u otra de la paradoja del educador –o del reformador social– que tan bien había resumido Marx en la tercera de sus Tesis sobre Feuerbach, al atribuirse el diseñador de las soluciones la libertad y la capacidad de decisión finalista que negaba a sus reformados, al resto de humanos. Una paradoja cuya denuncia, ya en pleno predominio del cientificismo, quedaría reservada sin embargo sobre todo a la literatura distópica –*La Isla del Dr. Moreau* (Wells), *Un mundo feliz* (Huxley), *Fahrenheit 451* (Bradbury), etc.–. Para la mentalidad cientificista dominante las nuevas tecnologías eran la solución y el camino a seguir; la ética, en cambio, una vía muerta. Ésta quedaba condenada al cajón de los pretendidos saberes del pasado, junto a otras disciplinas abandonadas como la alquimia o la astrología. Es posible que hubiera gente que siguiera confiando en la ética o estudiándola; como también hay quienes siguen tomando decisiones según su horóscopo: perdedores o ilusos. ¿Para

qué malgastar el tiempo con esa disciplina y sus desfasados planteamientos?

I.3. Positivismo lógico

Por si faltaba algo quedaban también los asépticos y fríos teóricos del lenguaje, los analíticos que se hicieron dueños de gran parte del panorama filosófico a comienzos del siglo XX, particularmente en el mundo anglosajón. También estos afirmaron no ya la poca utilidad de la ética, sino quizás incluso algo peor: su nulidad, su insignificancia. Para estos autores el lenguaje ético era manifestación de un lenguaje no positivo, que enunciaba y hablaba de cosas que en realidad eran... inexistentes. Los discursos éticos no versaban sobre problemas reales que hubiera que resolver, sino que más bien se trataba de problemas ficticios creados por un mal uso del lenguaje, por una mala comprensión de su lógica. Si se comprendía y usaba bien el lenguaje, entonces tales problemas no es que se resolvieran es que se disolvían: simplemente desaparecían.

Los discursos éticos eran como los discursos sobre brujas. Claro que es posible escribir y leer libros sobre brujas, tomos enteros; existen de hecho descripciones, clasificaciones e historias de brujas; las brujas podrían dar miedo e incluso sería posible acusar a alguien de ser una bruja y, lo que ya no es broma, ¡hasta se podría condenar y quemar a alguien por bruja!, como ocurrió miles de veces durante la Edad Media. Y sin embargo todos sabemos que las brujas no existen. Los discursos éticos serían como discursos sobre brujas: también hay volúmenes enteros de ética, también se suspenden o aprueban asignaturas de ética; hasta se elogian o condenan conductas por su falta o no de ética. Pero en el fondo no nombran ni dicen nada real. Indíquese si no a qué realidad corresponde la palabra bien o mal, el término deber o falta.

Uno de los más brillantes representantes de esta corriente e iniciador de la misma, Ludwig Wittgenstein, era claro al respecto:

“bueno y malo, predicados del sujeto, no son propiedades en el mundo”; o de otra forma: “Soy feliz o desgraciado, eso es todo. Cabe decir: no existe lo bueno y lo malo” (*Diario filosófico*, 2-8-16 y 8-7-16, cit. en Wittgenstein 1989: 21 y 24). Y su explicación era igualmente clara y rotunda: “veo ahora que estas expresiones [éticas] carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que *era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia*” (Wittgenstein, 1989: 43; curs. ntra.). De modo que “hablar de ética... es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado” (*ibid.*).

Es posible que Wittgenstein guardara un último reconocimiento para estos discursos éticos. Aún siendo un sinsentido, representaban una tendencia valiosa en la naturaleza humana. Y el silencio al que a la postre los reducía una personalidad singular como la suya bien podía significar una cierta expresión de consideración. Pero, de ser cierto esto, desde luego no fue lo que cautivó a los seguidores de esta corriente. Lo fue más bien lo llamativo de la rotundidad con la que la ética acababa siendo acallada: “6.421. Es claro que la ética no se puede expresar. (...) 7. De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. (1983).

La ética era un discurso vano y resultaba difícil justificar entonces que hubiera que dedicarle tiempo. Si no era precisamente para acabar desmontándolo, disolviéndolo. En manos de no pocos profesores de filosofía analítica la ética se convirtió en un discurso de segundo orden para acabar desmontando el discurso ético y moral de primer orden: una metaética con tendencia a cuestionar y eliminar la propia ética. Así en el siglo en que la humanidad iba a conocer los peores horrores de su historia, la ética fue condenada por intelectuales y profesores al silencio.

Hasta que cercano ya el final de este mismo siglo, se produjo un cambio sorprendente y súbitamente la situación se reversionó. Uno de

los autores proclives a este cambio, Jonathan Glover, publicó una historia ‘moral’ del siglo XX, un libro con más de 500 páginas detallando los genocidios y horrores del siglo. En sus últimas páginas concluía recogiendo esta anécdota precisamente acerca del silencio (de los profesores) de la ética:

“Hace pocos años, un grupo de filósofos británicos visitó Cracovia. Un día nos llevaron en autobús a Auschwitz. Por el camino se dejaba oír el zumbido de la conversación de los filósofos, mezcla de chismorreos y de una actitud que podría expresarse en este pensamiento: “La gente dice esto y aquello, pero, ¿es realmente racional?”. Durante el regreso permanecimos en silencio. Era difícil encajar emocionalmente lo que habíamos visto. Las refinadas distinciones del análisis ético habrían resultado grotescas en el autobús que regresaba de Cracovia.” (Glover, 2001: 543)

El silencio de estos filósofos y sus análisis en esta excursión de vuelta de un campo de exterminio nazi a finales del siglo XX es un triste pero significativo reverso de aquél otro silencio al que se había condenado a la ética a comienzos de ese mismo siglo.

II. EL RENACER DE LA ÉTICA APLICADA

Sin embargo, justo cuando el siglo estaba a punto de concluir, y como en un intento de rectificar a toda prisa, se produjo un renacer de la ética: de la noche a la mañana la ética —o más exactamente, el interés por ella— volvió con una fuerza inusitada. Un cambio que cogió desprevenidos incluso a los propios expertos. Primero por su dimensión: por pasar súbitamente de la condena al pasado a la más plena vigencia. ¡Incluso a estar de moda! De repente la palabra “ética” estaba en boca de todos y de buen número de disciplinas: ética empresarial, bioética, ética de la comunicación, gen-ética, etc. Incluso volvió a las páginas de los periódicos, las secciones

especializadas de las librerías y hasta en alguna ocasión a la lista de libros más vendidos.

Y aún supuso una sorpresa mayor por un segundo motivo: ese repentino interés y ese renacer no había venido de la mano de los teóricos de la ética, no había sido el resultado de una labor exitosa desde las cátedras de ética o de alguna obra de especial impacto. Aunque algunos autores hubieran podido contribuir a dicha actualidad –Jonas, Habermas, Levinas– desde luego no habían llegado al común de la calle. El renacer de la ética no cabía ponerlo en la cuenta de resultados de la filosofía moral contemporánea. Fue más bien un renacer allí donde menos podía esperarse: en la sociedad, a partir del interés de colectivos y personas motivados por cuestiones que involucraban la ética en sus demandas, sus actividades, sus profesiones. Lejos de silenciarla, ahora se pedía a la ética hablar y hablar mucho.

Este renacer tuvo pues como rasgo destacado su origen en el interés suscitados por los problemas efectivos de la vida y la necesidad de darles respuesta. Un interés que no fue inicialmente teórico sino eminentemente práctico. No se trataba de especulación filosófica sino más bien de intentar dar respuesta a los problemas reales de la sociedad. Fue por ello que se dio muy pronto en hablar no ya de ética sino más bien de ética práctica o ética aplicada.

Hablar de ética práctica le hubiera parecido a uno de sus fundadores, Aristóteles, una redundancia. La ética ya era de por sí la disciplina práctica por excelencia: no en balde versaba sobre la acción humana, y la acción es siempre práctica. Pero la ética del siglo XX había llegado a estar tan alejada de la realidad, de las actividades y de la acción que cuando se planteó su renacimiento hubo necesidad de un nuevo apellido que pusiese de relieve que su auténtica finalidad era ahora realmente práctica. O como se ha hecho más común decir, aplicada. "La ética que reclama nuestro tiempo no es sólo kantiana, habermasiana o rawlsiana: es una ética

aplicada" (Camps, 1996: 74). Y a este sorpresivo renacer habrían de contribuir tres factores en particular.

II.1. Los retos de la realidad

El primer factor, el más evidente desde el punto de vista social y público, sería la (re)aparición a finales del siglo XX de ‘nuevos’ problemas y retos en las sociedades contemporáneas. Con un elemento distintivo clave: estos problemas no derivarían de la falta de desarrollo y progreso —como eran los que prometía solucionar el avance tecnocientífico— sino que más bien estaban provocados precisamente por el propio progreso y desarrollo de la civilización. Ciertamente el progreso permite resolver algunos de los antiguos males de la humanidad; hasta aquí lo bueno. Pero lo que no se había tenido en cuenta es que a su vez crea otros. Y a menudo mayores, más complejos o más amenazadores.

Esto es algo que ya se había percibido a lo largo del siglo XX en el caso particular de sus dos fenómenos más extremos: los campos de exterminio nazi y la amenaza de destrucción nuclear, claros ejemplos de que el avance técnico podía ponerse al servicio del horror, la destrucción y el sinsentido. Pero lo significativo de lo ocurrido a finales del siglo XX sería la extensión, la conversión en cotidiana de esta experiencia de crisis, de incertidumbre y desasosiego provocados por el progreso mismo. Sin adquirir el perfil dramático de los dos casos citados, se habría hecho común la experiencia de que el avance técnico y el crecimiento desaforado de nuestras sociedades parecen en realidad incrementar los problemas. La producción industrial resuelve el problema de la escasez, pero nos deja la crisis ecológica que amenaza la vida de todo el planeta o el desafío de una distribución más equitativa de los bienes que multiplica las tensiones a nivel mundial; la comunicación es cada vez más potente y veloz, pero también más susceptible de convertirse en propaganda, engaño y manipulación; la medicina encuentra la

cura para algunas enfermedades pero nos deja con sociedades más envejecidas y superpobladas; la reproducción asistida o la genética penetran en los secretos del origen y el diseño de la vida pero abren por ello mismo interrogantes fantásticos que, como la clonación o la manipulación genética, pertenecían a la ciencia ficción. Tanto a nivel de estos nuevos interrogantes como de los desarreglos producidos, los avances y desarrollos científico-técnicos y productivos no producen el mundo feliz prometido sino que resultan ser, paradójica e inesperadamente, fuentes de malestar individual y de desestabilización colectiva.

Algunos autores ya habían denunciado a comienzos del siglo XX la experiencia de malestar o vaciamiento de sentido provocados por el desarrollo civilizatorio y el crecimiento de la técnica. Como Freud o Heidegger; o el propio Ortega en nuestro país cuando reflexionaba sobre la técnica y, a la vez que se felicitaba por el progreso que permitía, se lamentaba de la estrechez de miras que producía y del descuido al que invitaba incluso sobre sus propias condiciones morales de posibilidad: "[el hombre] puede llegar a perder la conciencia de la técnica y de las condiciones, por ejemplo, morales en que ésta se produce, volviendo, como el primitivo, a no ver en ella sino dones naturales que se tienen desde luego y no reclaman esforzado sostenimiento" (1951: V, 368). Pero sería ahora a finales del siglo XX cuando esta experiencia de malestar se haría más común, más generalizada, más cotidiana (Camps, 1996; Taylor, 1994). Lo que se extendería en nuestras sociedades cada vez más complejas no sería la experiencia prometeica de una arcadia feliz hecha realidad sino la sorpresa de la generalización de la incertidumbre y la turbación provocadas por el progreso. Hasta el punto de que precisamente esta experiencia se habría convertido en la seña de identidad distintiva de las sociedades de este cambio de siglo, que con acierto habría denominado el más conocido de sus mentores, Ulrich Beck, sociedades del riesgo.

El veredicto de Beck sería claro al respecto no ya de la felicidad sino incluso antes aún sobre la propia seguridad derivada del progreso: "el progreso de la ciencia refuta las propias e iniciales aseveraciones de la ciencia a propósito de la seguridad. Son los mismos éxitos de la ciencia los que siembran las dudas respecto de los riesgos de los que habla" (1993: 29). De modo que la estrategia de solución ya no podría venir exclusivamente del conocimiento científico-técnico, creador de estos problemas, sino que en la medida en que estarían involucradas consideraciones complejas y decisiones humanas "el cálculo de riesgos vincula entre sí a las ciencias naturales, a las ciencias técnicas y sociales" (Beck, 1993: 21; v. t. Beck, Giddens y Lash, 1997).

Y también a la ética. Si el progreso crea nuevos problemas e interrogantes entonces ya no hay motivo para pronosticar, como se hizo, que la ética debía desaparecer. Todo lo contrario: si los problemas y los interrogantes retornan, retorna también la necesidad de una reflexión ética y una guía moral. Y no como consecuencia de nuestros fracasos sino más bien de nuestros éxitos, de nuestros logros: es precisamente en las actividades más dinámicas, en los ámbitos de investigación más avanzados y novedosos –allí donde el progreso es mayor– donde el interés ético resurge con más fuerza. El motivo que sirvió para decretar el declive y la muerte por inanición de la ética –la solución de los problemas de los que venía ocupándose– se torna ahora la primera de las razones para su vigencia. Sin ética el progreso acaba resultando ciego y peligroso. La demanda de ética aplicada resulta así el testimonio de una cultura que, enfrentada a sus avances pero también a sus dudas y riesgos, reconoce que la ciencia y la técnica no dan respuesta por sí solas a la demanda de sentido y a la necesidad de criterios para guiar la acción.

Estamos pues en condiciones de invertir el supuesto cientificista de que el avance del progreso significaba el fin de la ética. El

progreso del conocimiento y la técnica nos hace menos dependientes de la naturaleza, de sus limitaciones y requerimientos, menos sujetos a las circunstancias constrictivas del entorno. Hace a la humanidad más capaz de dominar los elementos y fuerzas de la naturaleza para usarlos de uno u otro modo. Pero esto no significa sino el aumento de la libertad humana. Y, a no ser que queramos confiar nuestro destino a un nuevo azar o a los efectos de nuestra obra, debemos hacernos responsables de esa libertad, de guiarla, de encaminar nuestras capacidades en una dirección u otra. Y todo esto involucra de modo particular a la ética. Visto así podemos retomar la magnífica definición hegeliana del progreso: el avance de la conciencia de la libertad. Si esto es así, la ética –como reflexión sobre la manera de conducir nuestras vidas como individuos y como especie– no es algo que se extinga con el progreso sino, todo lo contrario, algo cada vez más necesario precisamente por ese progreso. La moral y la ética no son una cosa del pasado, una más de las curiosidades recluidas en los museos por el avance del saber. Quizás lo sea ‘esta’ o ‘aquella’ moral; pero no ‘la’ moral. La moral y la ética son una cosa del presente y cada vez más del futuro.

II.2. El retorno de la sociedad civil

El de la ética ha ido muy unido a otro renacer igualmente inesperado a finales del siglo XX: el de la sociedad civil. Este concepto estaba prácticamente desaparecido del campo del análisis y la teoría política hasta su reaparición a finales de los ochenta (Arato, 1996). Y la nota más distintiva de esta reaparición sería su contraposición al Estado. La sociedad civil sería aquella parte de la vida y organización social colectivas no subsumible dentro de la actividad estatal. Desde la Segunda Guerra Mundial el Estado había experimentado un crecimiento aparentemente imparable, tanto por la imposición de los estados ‘socialistas’ totalitarios del Bloque del Este como también por el desarrollo exponencial del Estado del

Bienestar en los países democráticos. El efecto lógico había sido convertir al Estado en el protagonista casi exclusivo de la teoría política e institucional contemporáneas, arrinconando la sociedad civil hasta casi su desaparición.

La sociedad civil fue rescatada primero por los autores contestatarios del Este precisamente como reacción contra la vocación dominadora de los estados socialistas y su monopolio de la vida sociopolítica (Cohen y Arato, 1992; Arato, 1996). Quizás por ello su reaparición tuvo desde su inicio un cierto componente liberador: representaba el trasunto teórico de la voluntad de la sociedad de poder respirar, vivir, actuar al margen de un Estado cada vez más omniabarcante. Y fue este atractivo el que provocó que su bandera y su llamado se hiciera notar también en las democracias occidentales, como expresión de la voluntad de limitar un Estado del Bienestar cada día más intrusivo y paternalista, con el consiguiente endiosamiento de la clase política y burocrática a su cargo. Ahora bien, este renacimiento de la sociedad civil en Occidente se planteó de dos formas muy distintas, siguiéndose a su vez de ello dos modos muy distintos de entender lo que significaba reducir el protagonismo del Estado para dárselo a la sociedad civil.

La primera de estas concepciones fue la neoliberal, surgida con voluntad clara de frenar el crecimiento del Estado del Bienestar. Entendía la sociedad civil como diferente del Estado pero a su vez como idéntica al mercado. Dar mayor protagonismo a la sociedad civil significaba para esta concepción dárselo al mercado. Frente a la actividad reguladora del Estado estaba la acción autorreguladora del mercado que producía –según esta concepción– resultados más eficientes a partir de la búsqueda privada del beneficio y la libre (i.e. desregulada) concurrencia de los agentes económicos, tal y como sugería la metáfora de la mano invisible desde Adam Smith. La sociedad civil –o sea el mercado– sería autosuficiente como mecanismo de creación de riqueza y resolución de problemas

colectivos –incluido a la larga el de una distribución más equitativa de la riqueza (j)–. Y, como ya señalara Adam Smith, el funcionamiento del mercado no necesitaba de otro combustible que el afán egoísta de enriquecimiento personal. De modo que esta versión neoliberal, economicista, de la sociedad civil proyectaba la ética fuera de sus fronteras, como una motivación poco relevante o incluso más bien ajena al modo de acción racional propio del homo economicus.

Frente a esta concepción reduccionista, que haría equivalente la sociedad civil al mercado, cabría otra interpretación muy diferente, que la entendería como a la vez independiente del Estado y diferente del mercado (Cohen y Arato, 1992; Barber, 2000). Esta concepción, la de una sociedad civil cívica, distinguiría entre 3 elementos: a) el Estado: la actividad de la administración y las instituciones políticas, con el monopolio de la capacidad coactiva y coordinado por la lógica del poder y el derecho; b) la sociedad económica o mercado: coordinada por la lógica del dinero y los intereses privados, basada en la propiedad, la búsqueda del beneficio y el consumo; y en tercer lugar, c) la sociedad civil, compuesta por los ciudadanos y sus múltiples colectivos y actividades orientados a la consecución de muy distintos bienes societarios.

Esta sociedad civil se vertebraría –en esto al igual que el mercado– a partir de las decisiones voluntarias de sus agentes, con capacidad de autoorganización, bien más espontánea –como los movimientos sociales– bien mediante organizaciones de todo tipo –ongs, asociaciones, clubes, etc.–. En ella sus miembros tomarían decisiones sin capacidad ‘coactiva’ pero con gran poder de movilización, organización de la acción e influencia en las mentalidades; por ejemplo, a partir de su papel en la construcción identitaria de una biografía personal –no puramente consumista–. Compartiría con el Estado en cambio el propiciar la coordinación de acciones individuales en pro de bienes comunes o fruto de la

cooperación —cultura, bienestar, solidaridad, ecología, etc.—. A diferencia de las desigualdades excluyentes del mercado o la capacidad coactiva del Estado, aquí no cabría la exclusión ni la compulsión: la participación voluntaria e igualitaria surgiría de la libre decisión de cada uno de implicarse o no y de con quién hacerlo.

Pero lo que más interesa destacar en relación a este concepto de sociedad civil sería su singular rédito cívico. Participar en ella supone dedicar atención a algún bien colectivo —en cualquiera de sus múltiples expresiones— y por tanto conlleva cierto compromiso cívico con independencia de las motivaciones que llevan a los individuos a implicarse (Barber, 2000). Junto a nuestra condición de agentes económicos —en la que actuamos por intereses autocentrados— y de ciudadanos políticos —una ciudadanía basada en ejercer ciertos derechos civiles y políticos—, la sociedad civil permite una forma de ciudadanía más activa y comprometida, en la que la dimensión ética adquiere un papel crucial. Su carácter cívico-ético se basa en la atención a los bienes comunes, a los aspectos no materiales de la vida y a la voluntad de participar activamente y asumir nuestras responsabilidades hacia el entorno social y natural (Aznar, 2004). Así entendida, la sociedad civil surgiría incluso allí donde asumimos una disposición cívica a la deliberación colectiva sobre cualquiera de los múltiples bienes de la sociedad sin anteponer el interés privado o partidista (Pérez-Díaz, 1997).

Este concepto de sociedad civil y su actual revitalización estaría directamente unido al protagonismo público creciente de los nuevos movimientos sociales y las ONGs. La capacidad de convocatoria y de acción social e implicación pública de estos movimientos y organizaciones habría ido en aumento en nuestras sociedades al hilo del creciente peso de los valores y motivaciones postmaterialistas y las cuestiones de identidad y bienestar; creciendo su implicación en la resolución de problemas y retos colectivos atribuida antes al

Estado. Un proceso que iniciado a finales de los años sesenta se habría disparado en las últimas dos décadas del siglo XX, seguramente para quedarse ya entre nosotros (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994; Inglehart, 1998; Oñate, 2013).

Esta sociedad civil también incluiría todos aquellos individuos y colectivos que han (re)introducido las cuestiones morales y deontológicas en su ámbito de actividad profesional y económica. Se trata de quienes ven en estas actividades la oportunidad no sólo de satisfacer el interés o la búsqueda del beneficio privado, sino también un modo de contribuir a un mejor funcionamiento de la sociedad a través de una práctica profesional y económica enriquecida con valores y bienes éticos. En los últimos años habrían sido estos profesionales y emprendedores los que habrían contribuido a plantear interrogantes y criterios de acción éticos en los diferentes ámbitos de su actividad social, como la ética de la medicina, de la empresa, del periodismo, de la publicidad, y un largo etcétera más. La profusión de asociaciones, códigos y literatura más o menos especializada al respecto serían a la vez testimonio y resultado de este creciente interés de una parte cada vez más significativa de nuestras sociedades.

Entendida así la sociedad civil es evidente el impulso que supone para las cuestiones y los planteamientos éticos. A diferencia de la acción reguladora de la política y el derecho, y de la pretendida autorregulación del mercado, la sociedad civil se moviliza en gran parte por cuestiones asociadas a preocupaciones colectivas con una dimensión moral clara, produciéndose así la vuelta del bien y el mal, de lo correcto o lo perjudicial a los diferentes ámbitos de actividad social. De este modo el renacer de la sociedad civil y el retorno de la ética aplicada habrían ido unidas en estas últimas décadas. Lejos de periclitada, la ética renacería así en el horizonte de futuro de nuestras sociedades gracias a la acción comprometida de infinidad

de personas y colectivos que la tendrían entre sus motivaciones relevantes.

II.3. Las sorpresas de la Postmodernidad

El renacer de la ética aplicada encontraría también un nuevo aliado donde menos podía esperarse: en la corriente postmoderna. Su origen –antecedentes aparte (resumidamente, Dews, 2013)– está en la obra de Lyotard *La condición postmoderna*, de 1979, pero fue a lo largo de los años ochenta y primeros noventa que se convirtió en una moda intelectual de éxito. Pronto se caracterizó la corriente como una “experiencia de crisis” (Lyon, 1996: 128), dado su cuestionamiento de algunos de los componentes del pensamiento ilustrado europeo y del proyecto modernizador. En un principio todo indicaba que la propuesta postmoderna si iba a sumar y hasta culminar la corriente de cuestionamiento de la ética que ya venía recorriendo el siglo XX y que hemos presentado más arriba. De hecho tenía como signo distintivo poner en duda dos elementos de la Modernidad que parecían ir íntimamente ligados al discurso ético.

Su primer cuestionamiento fue el del sujeto, ese sujeto unívoco característico del pensamiento moderno desde la salida cartesiana de la duda metódica, trasunto del sujeto burgués y reformado dominante en la Europa del Norte desde mediados del XVII. Ese sujeto se veía ahora cuestionado, constituyendo su disolución o “desfallecimiento” (Lyotard 1995: 39) una de las señas más distintivas de la corriente postmoderna. Y este desfallecimiento parecía conllevar la liberación de la ética entendida como la normatividad asumida por y encarnada en ese sujeto. Su disolución parecía conducir a una nueva negación de la ética, liberándose festivamente la postmodernidad de todo imperativo heredado de la cultura del deber moderna (Lipovetsky, 1994).

Algo similar podría decirse de la otra gran disolución distintiva del discurso postmoderno, la de los grandes relatos de la

Modernidad (Lyotard, 1995: 36): revolución, emancipación, progreso, etc. También esta disolución parecía contribuir al fin de algunas claves y aspiraciones a las que había ido unida la ética moderna, particularmente por lo referido a su dimensión emancipatoria.

La extensión del discurso postmoderno tuvo así inicialmente un cariz de ruptura liberadora, de celebración festiva, a lo que se sumó también un contexto de fin de siècle y una fase expansiva del capitalismo global tardío, esencialmente consumista e hijo predilecto del neoliberalismo. En este marco, el primer ciclo postmoderno contribuyó a una cultura de celebración hedonista, una celebración del consumismo y el disfrute en un entorno de disolución y caída de los últimos dioses de la Modernidad: “una rama de la postmodernidad destila jouissance, un talante de celebración. Liberados de las cadenas de los supuestos y las expectativas modernistas, estos postmodernos se relajan en un ambiente de ironía y pastiche irreverente, donde el pluralismo y la diferencia contrastan con (...) los viejos discursos totalizadores” (Lyotard, 1996: 134).

De este contexto de disoluciones, que empujaba al disfrute hedonista del momento, a una experiencia continuada de autosatisfacción sin complejos, lo último que podría esperarse es que pudiera contribuir al renacer de la ética. De hecho, una lectura temprana de la Postmodernidad parecía reducirla a un discurso legitimador de la globalización consumista de fin de siglo (Dews, 2013: 377). Pero más allá de esta lectura común se fue produciendo de modo más soterrado pero más permanente y efectivo una segunda lectura motivada tanto por estas consecuencias inesperadas de los planteamientos postmodernos como también por sus revisiones por parte de sus más destacados representantes al ver convertidas sus ideas en una moda cultural. Es esta segunda lectura la que habría contribuido al renacer del discurso ético. Tan es así

que se haría común incluso hablar de un “giro ético” (Lyon, 1996: 134; Dews, 2013: 371) para caracterizarla. Un giro ético propiciado por algunas consecuencias que se seguían de los supuestos postmodernos una vez pasado el impacto festivo de sus anuncios de acabamientos. De entre las grietas de los mitos modernos surgían oportunidades para un protagonismo de la ética, que corresponde señalar ahora.

1) Tanto la caída de los grandes relatos como el desfallecimiento del sujeto provocaron inicialmente, como hemos apuntado, un efecto de disolución y relativismo poco afín al discurso ético. Pero a más largo plazo, esta crisis de los grandes relatos, de lo macro, ha supuesto también una ocasión para el retorno de lo micro. Así, en los últimos años se ha ido produciendo una revitalización de la perspectiva micro, tanto en el plano vital como en el más analítico de las ciencias sociales. La microeconomía, la microsociología han ganado una atención de la que, autores aislados aparte, no gozaban desde las obras de Simmel o Mead, o las corrientes de estudios históricos de la Escuela de los Annales o la Nueva Historia.

Frente al gran relato se ha abierto camino la microhistoria, el microrrelato, y consiguientemente se revaloriza la importancia y el valor de la acción de los actores sociales próximos a la cotidianidad. El lenguaje de motivaciones, intenciones, decisiones, relaciones, valores, deliberaciones, etc., vuelve a contar en la descripción y el análisis de los fenómenos humanos. Y no como pseudorealidades imaginarias o concepciones falsables por unas ciencias más verdaderas o profundas; sino como un componente efectivo de la vida individual y colectiva.

En el apagón de las grandes certezas latía igualmente el germen de una cura de humildad del sujeto. Su desfallecimiento supone a la postre que cada uno se ve confrontado con su ‘sí mismo’ sin las seguridades y corazas de las categorías establecidas: “Cada uno se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que ese sí mismo es poco”

(Lyotard, 1989: 36). El reto del hacerse uno mismo, la arquitectura cotidiana del yo, reabre el espacio para el discurso moral como un forjado necesario de ese proyecto personal.

El retorno de la pequeña acción humana, la relevancia de la cotidianidad y su universo de conceptos interrelacionados ha hecho así que, paradójicamente, el derrumbe postmoderno de los grandes relatos y del sujeto haya abierto las grietas por las que ha renacido el discurso ético vinculado a lo micro. Puesto que un componente más de la comprensión y el análisis de la agencia humana pasa ineludiblemente por reconocer el papel que juega en ella su dimensión moral.

2) De igual modo que la crisis de los grandes relatos nos deja ante la relevancia de los actores individuales, nos deja también otro hallazgo inesperado: el de quienes habían quedado ‘tapados’, ocultos, olvidados por el paso de los grandes protagonistas de la Historia. Apagados los grandes relatos vuelve a escucharse la voz y el testimonio de los afectados.

El discurso de la Postmodernidad acaba propiciando así la oportunidad de redescubrir la diferencia y la alteridad ocultadas, y de modo singular las voces de los afectados, de los débiles, de quienes han pagado el precio de los sacrificios a los dioses modernos. Este desvelamiento de la “exclusión de la alteridad” (Dews, 357) revierte al cabo en el reconocimiento de una demanda de justicia de estas voces acalladas y resulta así un componente crucial del giro ético postmoderno. Se trata de una de las consecuencias más inesperadas del cambio de siglo. Desde este redescubrimiento de los avasallados por los grandes relatos surge una exigencia de restitución, de consideración y respeto hacia estas víctimas colaterales de la Historia, el progreso, el desarrollo, la revolución, el terrorismo. Esta apelación de justicia, este desvelamiento de la alteridad que nos invoca moralmente, resulta en sí misma una contribución esencial a la vuelta del discurso ético.

3) Pasada la resaca de la celebración festiva o del desconcierto nihilista auspiciados por la crisis de los grandes relatos había que seguir viviendo, y hacerlo con los demás. Esta necesidad inevitable unida al fin de las certezas previas contribuyó a revitalizar el único mecanismo capaz de propiciar respuestas a los requerimientos de un contexto complejo: la deliberación. Así, de nuevo de forma inesperada, el discurso postmoderno contribuiría a la revitalización de la deliberación.

Si la normatividad y legitimidad de un orden social compartido habían de tener su lugar no puede ser ya bajo la forma de la certeza y la seguridad monolíticas, de la verdad, el partido o el pensamiento únicos. Sólo puede ser bajo la forma más humilde pero más participativa de la deliberación. Comparado con las certezas de la tecnociencia o de la ideología única, “hay una especie de fragilidad del dispositivo deliberativo” (Lyotard, 1995: 60). Sin embargo es la forma de resolución de la convivencia y la acción colectiva que se corresponde mejor con la heterogeneidad y pluralidad de una comunidad política abierta y plural. Algo que vio pronto el mismo iniciador de la corriente postmoderna, sumando su contribución a toda una corriente dentro de la teoría política más reciente favorable a la revitalización de la democracia deliberativa (Aznar y Pérez Llavador, 2014). Frente al relato único de cualquier despotismo o dominación, incluso del consenso como pensamiento único, “En la república, por principio reina una incertidumbre acerca de los fines que es una incertidumbre acerca de la identidad del nosotros. (...) La república no induce a creer pero sí induce a reflexionar y a juzgar” (Lyotard, 1995: 60). La forma organizativa del discurso público que le corresponde mejor es por tanto la deliberativa y ésta va unida a la revitalización de la razón práctica, de la ética: “La organización deliberativa sólo puede resistir a la división de sus elementos porque ella es el organigrama de la voluntad libre, de la razón pura práctica.” (*ibid.*)

Las asambleas populares de estos últimos años en nuestras plazas bien podrían servir de ejemplo de esa revitalización efectiva de la deliberación, de la voluntad extendida de recuperar esta forma de acción política –política en sentido aristotélico o, más recientemente, de Hannah Arendt; no en la versión empobrecida del enfrentamiento partidario o el decreto gubernamental– en la que se suman el deseo de escuchar al otro y el de aproximarse al bien común. Algo eminentemente práctico y significativamente ético: en los valores y modos de conducta que requiere la deliberación y en los fines mismos que persigue.

De estas diferentes e inesperadas maneras el discurso postmoderno que, inicialmente, parecía el último de los verdugos de la ética, ha venido a abrir también los espacios para su revalorización. Como ya había anticipado Lyotard: “A la pregunta: ‘¿podemos perpetuar los grandes relatos?’, la respuesta viene a ser: *debemos* hacer esto o aquello.” (curs. ntra.). Sobre el trasfondo de las imágenes derruidas de los grandes relatos, se dibuja así el tímido renacer de la razón práctica, de la ética comprometida y aplicada, traída de vuelta a las calles por las personas de a pie.

III. ÉTICA APLICADA Y CRISIS

Todo esto puede ayudarnos a hacer frente a la sensación de desconcierto que nos embarga en estos momentos, cuando la actualización de la ética en las tres o cuatro últimas décadas coincide con una de las peores crisis de los últimos cien años. Una crisis provocada o agravada por la codicia, el afán desmesurado de ganancia, la inmoralidad y la corrupción de muy diferentes subsistemas, instituciones y colectivos sociales; de muchas, muchas personas. Esta crisis no debe significar una crisis en la esperanza de que la ética puede hacer algo por mejorar las cosas; entre otras cosas, porque después de la crisis de las promesas científicas, de

las ideologías salvíficas, de los grandes relatos, no queda mucho más en que esperar. Debe ocurrir lo contrario: que la crisis haga más perentoria y urgente la necesidad de ética, de más ética aplicada, de más aplicación de la ética. Que sean más las personas, los colectivos, las organizaciones, los subsistemas que tomen conciencia de la necesidad ineludible de reintroducir la ética en cada área, en cada campo, en cada lugar de trabajo, en cada acción social.

Pero, precisamente porque se trata de ética, no cabe olvidar en ningún caso que la responsabilidad última de que se haga realidad es exclusivamente de cada uno de nosotros. Eso es precisamente hacer la ética aplicada. Eso es ética. Como lo resumía singularmente bien una pintada anónima de estos pasados años: “Habrán crisis hasta que haya ética. ¿Tú qué vas a hacer?”

BIBLIOGRAFÍA

AAVV (2014). Dilemata. *Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, núm. 15 (núm. especial dedicado a la actualidad de la ética aplicada en diferentes campos; en prensa).

Arato, A. (1996). “Emergencia, declive y reconstrucción del concepto de sociedad civil. Pautas para análisis futuros”, *Isegoría*, 13: 23-45.

Aznar, H. (1998). "Crisis del progreso y la actualidad de la ética aplicada", *Stvdium. Revista de Humanidades*, 5: 7-22.

- (2004): “Pluralismo y participación ciudadana: la reaparición de la sociedad civil”, en AA.VV. *Pluralismo. Perspectivas políticas y desarrollos normativos*. Valencia: Tirant lo blanch, pp. 135-166.

- (2005). *Ética de la comunicación y nuevos retos sociales*. Barcelona: Paidós.

- y Pérez Llavador, J. (eds.) (2014). *De la democracia de masas a la democracia deliberativa*. Barcelona: Ariel (en prensa).

Barber, B. (2000). *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Barcelona: Paidós.

Beck, U. (1993). "De la sociedad industrial a la sociedad del riesgo", *Revista de Occidente*, 150: 19-40.

Beck, U.; Giddens, A. y Lash, S. (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.

Camps, V. (1996). *El malestar de la vida pública*. Barcelona: Grijalbo.

Cohen, J. L. y Arato, A. (1992). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Técnos.

Dews, P. (2013). "La Postmodernidad: patologías de la Modernidad. De Nietzsche a los postestructuralistas", en T. Ball y R. Bellamy (eds.), *Historia del pensamiento político del siglo XX*. Tres Cantos (Madrid): Akal, pp. 355- 378.

Garaudy, R. (1964). *¿Qué es la moral marxista?* Buenos Aires: Procyon.

Glover, J. (2001). *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. Madrid: Cátedra.

Harris, M. (1980). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza.

Heler, M. (1990). "La ética aplicada y la situación moral contemporánea", *Cuadernos de Ética* (Buenos Aires), 10: 11-28.

Heller, A. (1995). *Ética General*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Hudson, W. D. (1987). *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza.

Inglehart, R. (1998). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid: CIS.

Johnston, H.; Laraña, E. y Gusfield, J. (1994). "Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales", en E. Laraña y J. Gusfield (eds.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid, CIS, pp. 3-42.

Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.

Lyon, D. (1996). *Postmodernidad*. Madrid: Alianza.

Liotard, J.-F. (1989). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

- (1995). *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.

Marx, K. y Engels, F. (1981). *El manifiesto comunista*. Madrid: Ayuso.

- (1970). *La ideología alemana*. Barcelona/Montevideo: Grijalbo/
Pueblos Unidos (escrito originalmente en 1845/46).

Oñate, P. (2013). “La movilización ciudadana en España en los albores del siglo XXI: una contextualización para el debate”, *Revista Española de Ciencia Política*, 33: 31-55.

Ortega y Gasset, J. (1951). *Meditación de la técnica*. En *Obras Completas*, vol. V. Madrid: Revista de Occidente.

Pérez-Díaz, V. (1997). *La esfera pública y la sociedad civil*. Madrid: Taurus.

Roy, A. (1999). *The cost of living*. Nueva York: The Modern Library.

Skinner, B. F. (1972). *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Fontanella.

Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

Wittgenstein, L. (1983). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.

- (1989). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.